Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

EL ESPECTRO BORROSO DE LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO

José Eduardo Tappan Merino

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. María Eugenia Olavarría

Dra. Paloma Escalante Gonzalbo.

Dr. Raymundo Mier Garza.

México, D.F. mayo 2012

Esta tesis ha sido elaborada con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT, proyecto CB-2006-1-56385 “Parentesco, cuerpo y reproducción. Representaciones y contenidos culturales en el contexto mexicano contemporáneo”.

Agradecimientos: a muchas personas que participaron de alguna manera en la investigación. Pero especialmente a Gustavo García y a Guillermo Arriaga.

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, tu conquista, perezco por tu odio.
Así, a fin de que mi ser a ti en nada perjudique,
si tú me odias, guárdate de odiarme.*

*Mas 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 Donne¹

¹ Poeta metafísico inglés, 1572-630, *La prohibición*, versión de Purificación Ribes.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación transita por diversos senderos. Se sitúa en el interés por las relaciones que se entretajan entre lo universal —lo presente en todos los pueblos— y las diferentes maneras en que ello se muestra, es decir, lo que conforma la particularidad de cada pueblo, lo que observamos como diferencias culturales.

Como indica el dicho: “La casualidad te brinda lo que nunca se te hubiera ocurrido pedir”. La Dra. Olavarría, directora de esta investigación, me persuadió de seguir una línea de análisis distinta a la que me interesaba en un inicio, y me llevó hacia la teoría del parentesco y, en particular, al estudio del incesto de segundo tipo. Poco a poco me introduje en ese ámbito y fui descubriendo que me permitía despejar incógnitas sobre muchas de mis preguntas iniciales, solo que mejor orientadas desde la teoría del parentesco.

Mi intención original era trabajar una perspectiva esencialmente antropológica, sin incluir mis estudios y preocupaciones de corte psicoanalítico, pero la Dra. Olavarría insistió en lo contrario, pues consideró pertinente un tratamiento que sostuviera diálogos con el psicoanálisis. Esto me ha permitido disponer de un espacio creativo y de expresión más amplio, así como producir ricos frutos de ese diálogo interdisciplinario.

Empecé por plantear entonces una investigación acerca del incesto de segundo tipo, bajo la perspectiva que plantea la antropóloga Héritier (2002b). Sin embargo, a partir de las lecturas que realicé y de las conversaciones con mi directora, mi interés se dirigió a concebir un espectro borroso del incesto, más que a abordar tipos o clases de incesto. Borrosidad aquí se usa en el sentido de la lógica borrosa, que abre las posibilidades para entender este fenómeno. Por tanto, el problema del incesto resulta más palpitante, pues muestra cómo la prohibición norma las relaciones entre los seres humanos, contiene las tensiones libidinales y las sexuales, las tendencias homicidas, las de poder que subyacen a los vínculos entre las personas. Por lo mismo, muchos autores han colocado el incesto en tanto prohibición como su hipótesis instrumental para dar cuenta del origen mismo de la cultura y de la condición humana. Uno de los primeros en hacerlo fue Sigmund Freud en *Tótem y tabú*, solo que construyó su hipótesis considerando la prohibición

como un evento acontecido en la historia de la humanidad. Fue Claude Lévi-Strauss quien luego redimensionó la proposición freudiana, sacándola de las coordenadas temporales para inscribirla en las coordenadas lógicas: convierte así la prohibición del incesto en axioma de 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. Cada cultura crea sus propias premisas para ordenar y legislar; precisamente por esta inquietud que genera naturalmente la prohibición, se construye un sistema a su alrededor que la vigile, regule y castigue.

Por otro lado, la prohibición del incesto a la manera freudiana es entendida como un acto que instaura lo psíquico cada vez que un bebé nace, y que establece el tipo de vínculo con aquellos que funjan como parientes, especialmente en los roles de paternaje. Estos pesarán de modo determinante en su vida, como modelo, como referencias, de tal suerte que el eje de coordenadas de su subjetividad será sostenido u orientado por esta dinámica y, en consecuencia, lo serán todas las relaciones que se encuentran impregnadas de afectos intensos y de ejes singulares.

Hay una fuerza que mantiene a una criatura dentro de estos vínculos, cuya completud es menester fallar² mediante una función separadora; algo que corte y aleje, con miras a instaurar la ley de prohibición del incesto, como ordenadora lógica de lo permitido y lo prohibido para el niño y para la cultura. Esto entra en diálogo con la propuesta de Hérítier, ya que es ella quien dice que el núcleo duro de la prohibición del incesto es la separación de lo mismo de lo diferente.

Este es un tema sobre el que el psicoanálisis lacaniano tiene mucho que decir, entendido como operación de la lógica simbólica; además, al seguir ese rastro en esta investigación se demuestra que el asunto es exactamente como lo propuso Hérítier, solo que se obtienen conclusiones diferentes. Son estas operaciones simbólicas, construidas a partir de lo idéntico y lo diferente, las que se proyectan sobre las relaciones de la cultura y la prohibición del incesto; no es al revés, no son las operaciones lógicas efecto del aprendizaje o socialización; sino que es la constitución del psiquismo la que obliga a buscar formas de representar estas operaciones, tal y como las vemos actuando en la cultura: como ley universal de prohibición del incesto.

² Fallar, usado aquí como se entiende en psicoanálisis y que será explicado más adelante.

En este sentido, se sigue el hilo conductor de Durkheim y Mauss que muestran que el sistema taxonómico es dirigido por lo permitido y lo prohibido, lo propio y lo extraño, etc. que constituyen un sistema lógico a partir de pares de opuestos que son el núcleo de los sistemas de clasificación primitiva (del orden de la prohibición del incesto); Lévi-Strauss (1981[1949]) concibe lo primitivo fuera del ámbito de lo histórico, más bien como estructural; esto es, como factor prístino de los ordenamientos lógicos, como la base misma 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, conservar al sujeto 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 enumerándole 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 alude a esto que digo: por ser lo que el hijo quiere, debe prohibírsele, sino ¿de qué otra manera saldría al mundo a buscar algo, si ya lo tiene? Esta operación obliga a la madre a prohibirlo y al vástago a rehusarlo, a fin de que opere la prohibición del incesto y le permita salir, pero buscará algo de ese mismo orden a partir de sus referencias prístinas. Esta prohibición fundamenta todas las clasificaciones sobre el mundo que hacen las distintas culturas; es base de sus sistemas normativos, de sus valores, de su ética y moral. Es operación que constituye lo que se podría llamar el aparato psíquico de cualquier comunidad, de cualquier cultura, en cualquier tiempo. Esta primera operación funda —y determinará otras nuevas de orden simbólico— aunque será sepultada y quedará como programa inconsciente de instrucciones para operar lo simbólico.

El deseo a lo mismo o propiamente su carácter compulsivo, representado como incestuoso, no se resuelve de una vez y para siempre a partir de las censuras y diques que crea la cultura, es una brasa candente encubierta; una vez prohibida esta moción pulsional, la sociedad busca castigar a quienes practican el incesto y lo muestra como

algo abominable, ya que de una u otra manera la cultura esencialmente significa regular las relaciones entre hombres y mujeres; esto es exactamente la cultura: busca crear cauces para que circule esa tensión originaria ineludible, con sus procedimientos y mecanismos, para los avatares de todos los seres humanos. La prohibición (psíquica) se sumerge y se sepulta, por decirlo de algún modo, en cada una de las culturas, y debido a esta condición de inmersión o sepultamiento podemos localizarla y estudiarla a partir de sus representaciones; sabemos de ella de manera referencial o por sus efectos. Es decir, se infiere la existencia de la prohibición por sus manifestaciones, en la performativa existencia de los hombres: este dispositivo estructural está presente en el lenguaje y en los sistemas de clasificación.

Pero ¿qué es lo que prohíbe el incesto? Estrictamente lo que aquí se entiende como prohibición del incesto es la representación cultural de la tensión que deriva de una operación simbólica, que deriva de la constitución desde lo Uno de lo Otro, de lo mismo a lo diferente, para que sea posible como matriz de la relaciones entre individuos, pero donde debe existir un tercero que legitime y regule la relación.

Se tiene en cuenta que toda relación es una forma de intercambio de dones y contra dones. Por tanto, la prohibición del incesto muestra como terribles las relaciones próximas, desde lo que eso signifique para cada cultura, la alianza se celebra con un color (puede ser blanco) y con el opueso, las ceremonias luctuosas (puede ser negro), lo próximo es dar la vida y dar la muerte, las relaciones sexuales y las homicidas entre parientes (consanguíneos y afines), el contraer matrimonio a partir de cualquier proximidad concebida como tal por cada cultura, para la que lo más próximo será lo más prohibido; lo mismo sucede con un asesinato: existe un tabú sobre matar a la madre o al padre, lo mismo que matar a los hijos; existe un tabú si se mata a un hermano. El tabú tiene un peso semejante si se mata o fornicia con un próximo; regula la aceptación social del homicidio. En México, la ley aplica mayores agravantes en el caso de asesinato a parientes consanguíneos; a un padre más que a un hijo; a un hermano más que a un pariente por afinidad. Existe una expectativa social sobre lo que debería ser el trato con los padres, los hijos, los hermanos y los parientes por afinidad, el aspecto positivo de tener sexualidad, intercambio, alianza o asesinato son asuntos que tienen un juicio semejante cuando son cometidos entre parientes próximos, por lo que son asuntos regulados por la ley de prohibición del incesto.

La prohibición del incesto, por su condición universal, demanda para su estudio de una aproximación que despliegue que permite descomponerla y encontrar la densidad

cultural adecuada para dilucidar su en su despliegue o en sus manifestaciones, atender los diferentes elementos que constituyen la prohibición y los disitntos planos en que opera a partie de lógicas de carácter estructural e inconsciente. El cine, como un producto cultural, contiene las características adecuadas para emprender este tipo de seguimiento antropológico, mantiene la dinámica de lo universal y lo particular, y que podemos descomponer el problema para encontrar la la comlegidad y riqueza suficiente para ser investigado a partir de nuestra ciencia. Las películas mexicanas representan esta problemática, con un matiz particular. Para realizar el análisis que aquí se presenta, me serví de un informante principal (para usar un término propio de la tradición etnográfica), el Mtro. Gustavo García, con quien encontré que películas como *La mujer del puerto*, *Y tu mamá también*, *Amores perros*, *Como agua para chocolate* podrían ser situadas como cañamazo para seguir la problemática de la prohibición del incesto y el cómo muestra su borrosidad en las transgresiones. Esta incursión antropológica en el territorio del cine no es novedosa, ya que me anteceden, entre otros, Joan Frigolé (1997) y Roxana Foladori (2005), quienes además trabajaron el cine mexicano con la misma intención con la que lo hago yo. También cabe mencionar el trabajo de María Eugenia Olavarría (2006) sobre el cine.

Finalmente, solo resta decir que la presente investigación se inscribe en una discusión más amplia sobre la pertinencia en la actualidad de la teoría antropológica clásica y sus condiciones de vigencia disciplinaria para abordar objetos de estudio novedosos o distintos a los ya investigados.

EL CAPITULADO

CAPÍTULO I

El primer capítulo se aborda, desde la perspectiva del etnocentrismo crítico, el lugar de la investigación antropológica realizada en sociedades complejas y los retos que conlleva el salirse de los objetos de estudio tradicionales de la antropología. Se examina la pertinencia del campo antropológico para dar cuenta de fenómenos tales como los sistemas jurídicos occidentales y las producciones cinematográficas. Es decir, se examina ¿cuál es la especificidad de su perspectiva teórica y metodológica para dar cuenta del mundo actual? Se trata de reconocer los escenarios aún no establecidos en relación con los objetos tradicionales de estudio de la antropología. Sin embargo, la propuesta permite trazar algunas huellas del recorrido histórico de la disciplina, para

establecer que existe una continuidad entre las teorías y los métodos tradicionales y las nuevas formas y objetos de investigación. Además, se trata de mostrar cómo un tema clásico como lo es la teoría del parentesco, construido para dar soporte al estudio de las sociedades llamadas simples, mantiene su utilidad en sociedades complejas. De tal suerte que la estructura esencial de la lógica simbólica tiene como objeto principal de su representación a la ley universal de la prohibición del incesto, de la que se derivan los sistemas de clasificación sobre el mundo y nociones tales como paternidad, maternidad, germanidad, filiación y alianza aparecen como esenciales en el estudio de la cultura.

En sus inicios, la construcción de la teoría del parentesco se desprendió de los estudios sobre los diferentes sistemas familiares. Era este un tema que interesaba a los abogados-antropólogos evolucionistas europeos que querían entender las raíces de los sistemas jurídicos y de los ordenamientos sociales occidentales, como si los pueblos “no occidentales y en especial los llamados primitivos, dieran cuenta de los orígenes de la cultura”.

Teniendo en cuenta la tradición del pensamiento antropológico, se pueden contrastar dos tendencias para abordar el estudio de la cultura: la primera, destaca lo particular de una cultura y no concibe la posibilidad de generalizar (Franz Boas); la segunda, busca lo universal y lo generalizable de las culturas (Adolf Bastian). Este último, antropólogo alemán, distinguió —en los rasgos identificatorios de las culturas— elementos particulares (ideas étnicas) y elementos universales, que refieren a las constantes (ideas elementales). Tras la diferencia étnica, estableció la existencia común de los diferentes pueblos; a pesar de su interés por que la antropología y la etnología se desarrollaran mediante el diálogo y la mutua cooperación, más bien la tendencia fue a la confrontación antes que a la conciliación. La presente investigación se inscribe en la tradición de Adolf Bastian.

En este capítulo se va dilucidando el término cultura en su sentido antropológico, desde Tylor hasta nuestros días. Quizá uno de los mayores retos para la antropología sea obtener generalizaciones del material etnográfico —tal como lo intentó Malinowski—, encontrar en lo particular, lo general: dirigirse 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.

Radcliffe Brown trabajó el parentesco como un sistema de relaciones diádicas entre persona y persona, en un contexto de comunidad (aldea). Su planteamiento se diferencia

claramente del de Lévi-Strauss que se centraba no en una relación diádica entre la pareja que contrae matrimonio, sino en la relación de por lo menos tres actores que establecerán el contrato en ese sistema de intercambio: un don y un contra don, se da y se recibe algo a cambio.

Kroeber, por su parte, siguiendo los hallazgos de Morgan, se diferencia del estructural-funcionalismo británico porque enfatiza la importancia de los sistemas de parentesco como determinados por el lenguaje, con una lógica de modelos conceptuales que ordenan el mundo y las relaciones humanas y que son (estos modelos conceptuales) el parámetro que diferencia a las culturas. Kroeber traslada la problemática del parentesco al conjunto de posibilidades lógicas, que a su vez norman las particulares formas de ver el mundo. Esto le permite un diálogo franco y directo con Durkheim y Mauss debido a que ambos elucidaron la importancia de los sistemas taxonómicos y de clasificación en la percepción del mundo; sostenidos estos sistemas en los sistemas de parentesco que proyectaban su universo de modo implícito o podríamos decir de modo inconsciente. Los sistemas de parentesco, determinan a los sistemas de clasificaciones que constituyen a la realidad que percibimos, que no es más que una compleja red simbólica sobrepuesta —a las “cosas del mundo”— de leyes que se desprenden de estas mismas clasificaciones. Evans Pritchard, discípulo de Radcliffe-Brown, al buscar los mecanismos compartidos de la cultura, encontró que el parentesco se relaciona con las instituciones, articulado a los sistemas del universo del poder, sobre todo en sus formas políticas; descubrimiento que tendría mayor relevancia para Meyer Fortes. Con ello, los sistemas de parentesco subsumen los sistemas de clasificación que determinan las relaciones —del entorno, económicas, políticas y afectivas— entre los miembros de una comunidad.

También se coloca una panorámica del estructuralismo, para vislumbrar algunos contextos que permiten hacer una arqueología de las escuelas antropológicas (en términos de Michael Foucault) y sus articulaciones con el psicoanálisis. Con relación al equipo de *bricoleurs* (en la década de los cincuenta del siglo XX) constituido por tres grandes escuelas: a) la estructural funcionalista británica, b) la antropología norteamericana c) la evolucionista norteamericana; que constituye el periodo de la postguerra caracterizado por un gran dinamismo y efervescencia intelectual. A finales de esa década, aparecía un nuevo fervor intelectual que encontraba cauces profundos en la reconfiguración y reorientación teórica en el ámbito de la antropología que generaba

tres grandes escuelas: 1) la antropología simbólica, 2) la ecología cultural y 3) el estructuralismo.

La antropología simbólica se desarrolla en este trabajo en dos escenarios: el primero encabezado por Clifford Geertz y el segundo por Victor Turner. La ecología cultural es la legítima heredera de un enorme bastión de pensadores (cuya primera generación conforman Lewis Morgan, Karl Marx, Friedrich Engels y Edgard Tylor; y cuya segunda generación conforman Leslie White, Julian Steward y Gordon Childe). El núcleo duro de la propuesta de la ecología cultural se encuentra en los fenómenos de la adaptación y, en especial, en cómo la cultura permite o bien resiste estas exigencias adaptativas.

Sigmund Freud en *Tótem y tabú*, de 1913, muestra la cultura como un efecto de la interdicción. En *El malestar en la cultura* escribe cómo nuestra especie paga un precio muy elevado, en términos de sacrificio, por alcanzar un supuesto bienestar que se da siempre postergado, como una simple promesa.

Lévi-Strauss, exponente de la escuela estructuralista, con alguna herencia freudiana, estableció la gramática universal de la cultura; estableció las unidades del discurso cultural creadas por el principio de oposiciones binarias y las reglas mediante las cuales se ordenan estas oposiciones, a fin de estudiarlas mediante sus productos culturales: costumbres de mesa, alimentos y formas de guisarlos, mitos (ritos, o sistemas taxonómicos), máscaras, reglas matrimoniales, etcétera.

Los estudios de la antropología nacieron como sabemos de las preguntas que los europeos hacían sobre su propia cultura, y que buscaban comprender ya sea por evolución o por contraste, en cualquier caso suponían que las comunidades aborígenes se encontraban en diferentes estratos de la evolución continua, gradual y cualitativa que había llevado a los pueblos occidentales a encontrarse en el pináculo de este desarrollo social y cultural. Quizá uno de los mayores descubrimientos fue que la organización social buscaba una consistencia estructural respecto a cada una de las formas de parentesco. Los estudios mostraron que los sistemas de parentesco ejercían una fuerte influencia sobre muchas de las instituciones y prácticas culturales consideradas responsables de la permanencia y perpetuación del grupo, como reglas esenciales que rigen la sobrevivencia individual y grupal.

El objeto de esta investigación es analizar la prohibición del incesto, como condición de operación psíquica y de la cultura; el espíritu humano como aquello que no es efecto de las circunstancias históricas, sociales o culturales, sino aquello constante a las contingencias. Por esto, es necesario comprender dos escenarios: el primero, el de las

representaciones propiamente dichas: narrativas fílmicas y literarias que constituyen un espacio en la producción de la cultura, para luego dirigir la atención hacia el segundo escenario, el de la matriz simbólica de los sistemas de clasificación.

En esta investigación se retoma la tradición antropológica de estudiar un fenómeno a partir de sus representaciones: la ley de prohibición del incesto, ya que dicha ley es por entero una representación; además de abordar cómo la prohibición del incesto se muestra como efecto borroso que implica la tensión, el conflicto y la consecuencia multiplicadora de esta interdicción que, al poner en marcha los sistemas de clasificación como sus soportes, la determinan y los sistemas de clasificación delimitan. En especial, la prohibición del incesto, comprendida como fundante de la subjetividad, de la cultura y la condición necesaria del orden simbólico, subsume el incesto de primer y segundo tipo, aun en las sociedades altamente desarrolladas.

La prohibición inscribe la posibilidad de la afirmación, es la condición regulatoria necesaria de la lógica simbólica de la que se desprenden diferentes clases de representaciones, marca un límite -lo que genera tentación y deseo-, y no se trata de un "no" que haga impensable o inimaginable lo que prohíbe, todo lo contrario.

Como tema clásico de investigación de la antropología, la prohibición del incesto está lejos de agotarse. Hay que insistir en el papel de las prohibiciones como una constancia lógica; sin enfatizar lo fáctico, esta dimensión estructural muestra una veta que aún puede ser explorada.

En esta investigación se discurre, desde la antropología simbólica, por un triple cauce: por un lado, Émile Durkheim y Marcel Mauss, Sigmund Freud y Jacques Lacan y por el otro, especialmente, Claude Lévi-Strauss y Françoise Héritier. Además se integra aquello que da cuenta del psiquismo, desde la orientación de Freud y Lacan.

En esta investigación se hace referencia al establecimiento de la diferencia mismo/diferente como base de la prohibición del incesto, que crea las condiciones de los diferentes sistemas de clasificación que intervienen de manera singular en la normatividad de la cultura. Eso es lo que estructura los sistemas legales, los de parentesco, las alianzas, la sexualidad y la forma de entender la muerte. A finales del siglo pasado se reorientan los análisis en materia de parentesco (Olavarría, 2002).

Se considera también la perspectiva jurídica que orientó los primeros trabajos sobre el parentesco realizados por los jurisconsultos cuyas investigaciones se guiaban por el derecho comparado. Se tiene en consideración la perspectiva de la antropóloga francesa Héritier (2002) que propuso que el tabú del incesto no recae únicamente en parientes

consanguíneos sino también en parientes por afinidad: hijastros, esposos de las hermanas, esposas de los hermanos. La perspectiva de Hérítier es relevante porque muestra el parentesco en su dimensión simbólica.

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 tanto Freud como Lévi-Strauss subrayan su condición estructural. Tras las primeras teorizaciones sobre el 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

Ya que el efecto borroso del incesto es visto como un efecto de las operaciones de las matrices simbólicas constituidas por los sistemas de clasificación, éstos 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 en una determinada escuela, dependiendo de su concepción del trabajo etnológico o antropológico. Pero, son los matices de sus postulados lo que trasciende y fortalece a la antropología: hay antropología porque hay antropólogos y no viceversa.

En definitiva, Freud muestra la necesidad del parentesco para organizar y permitir la sexualidad. Lévi-Strauss privilegia la teoría del parentesco en cuanto ella constituye y mantiene el lazo social y como sistema de relaciones. Lacan subraya que los elementos que fundan el parentesco adquieren un papel estructurante en la subjetividad.

CAPÍTULO 2

En el primer capítulo se aborda, desde la perspectiva del etnocentrismo crítico, el lugar de la investigación antropológica realizada en sociedades complejas y los retos que conlleva el salirse de los objetos de estudio tradicionales de la antropología. Se examina la pertinencia del campo antropológico para dar cuenta de fenómenos tales como los sistemas jurídicos occidentales y las producciones cinematográficas. Es decir, se examina ¿cuál es la especificidad de su perspectiva teórica y metodológica para dar cuenta del mundo actual? Se trata de reconocer los escenarios aún no establecidos en

relación con los objetos tradicionales de estudio de la antropología. Sin embargo, la propuesta permite trazar algunas huellas del recorrido histórico de la disciplina, para establecer que existe una continuidad entre las teorías y los métodos tradicionales y las nuevas formas y objetos de investigación. Además, se trata de mostrar cómo un tema clásico como lo es la teoría del parentesco, construido para dar soporte al estudio de las sociedades llamadas simples, mantiene su utilidad en sociedades complejas. De tal suerte que la estructura esencial de la lógica simbólica tiene como objeto principal de su representación a la ley universal de la prohibición del incesto, de la que se derivan los sistemas de clasificación sobre el mundo, y nociones tales como paternidad, maternidad, germanidad, filiación y alianza aparecen como esenciales en el estudio de la cultura.

En sus inicios, la construcción de la teoría del parentesco se desprendió de los estudios sobre los diferentes sistemas familiares. Era este un tema que interesaba a los abogados-antropólogos evolucionistas europeos que querían entender las raíces de los sistemas jurídicos y de los ordenamientos sociales occidentales, como si los pueblos “no occidentales y en especial los llamados primitivos, dieran cuenta de los orígenes de la cultura”.

Teniendo en cuenta la tradición del pensamiento antropológico, se pueden contrastar dos tendencias para abordar el estudio de la cultura: la primera, destaca lo particular de una cultura y no concibe la posibilidad de generalizar (Franz Boas); la segunda, busca lo universal y lo generalizable de las culturas (Adolf Bastian). Este último, antropólogo alemán, distinguió —en los rasgos identificatorios de las culturas— elementos particulares (ideas étnicas) y elementos universales, que refieren a las constantes (ideas elementales). Tras la diferencia étnica, estableció la existencia común de los diferentes pueblos; a pesar de su interés por que la antropología y la etnología se desarrollaran mediante el diálogo y la mutua cooperación, más bien la tendencia fue a la confrontación antes que a la conciliación. La presente investigación se encuentra cernana a la tradición que inicia Adolf Bastian

Quizá uno de los mayores retos para la antropología sea obtener generalizaciones del material etnográfico —tal como lo intentó Malinowski—, encontrar en lo particular, lo general: dirigirse 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.

El objeto de esta tesis es analizar la prohibición del incesto como condición de operación psíquica y de la cultura; el espíritu humano como aquello que no es efecto de las circunstancias históricas, sociales o culturales, sino aquello constante a las contingencias. Por esto, es necesario comprender dos escenarios: el primero, el de las representaciones propiamente dichas: narrativas fílmicas y literarias que constituyen un espacio en la producción de la cultura, para luego dirigir la atención hacia el segundo escenario, el de la matriz simbólica de los sistemas de clasificación.

En esta investigación se retoma la tradición antropológica de estudiar un fenómeno a partir de sus representaciones: la ley de prohibición del incesto, ya que dicha ley es por entero una representación; además de abordar cómo la prohibición del incesto se muestra como efecto borroso que implica la tensión, el conflicto y la consecuencia multiplicadora de esta interdicción (prohibir/permitir) que al ser el soporte y poner en marcha los sistemas de clasificación, se constituye no sólo en los soportes sino en los sistemas de determinación que crean el cosmos (en su puro sentido etimológico), ordenan y dan sentido al mundo. En especial, la prohibición del incesto, comprendida como fundante de la subjetividad, de la cultura y la condición necesaria del orden simbólico, subsume el incesto de primer y segundo tipo, aun en las sociedades altamente desarrolladas.

La prohibición inscribe la posibilidad de la afirmación, es la condición regulatoria necesaria de la lógica simbólica de la que se desprenden diferentes clases de representaciones, marca un límite -lo que genera tentación y deseo-, y no se trata de un “no” que haga impensable o inimaginable lo que prohíbe, todo lo contrario.

Como tema clásico de investigación de la antropología, la prohibición del incesto está lejos de agotarse. Hay que insistir en el papel de las prohibiciones como una constancia lógica; sin enfatizar lo fáctico, esta dimensión estructural muestra una veta que aún puede ser explorada.

Se discurre, desde la antropología simbólica, por un triple cauce: por un lado, Émile Durkheim y Marcel Mauss, Sigmund Freud y Jacques Lacan y por el otro, especialmente, Claude Lévi-Strauss y Françoise Héritier. Además se integra aquello que da cuenta del psiquismo, desde la orientación de Freud y Lacan.

Se hace referencia al establecimiento de la inscripción: mismo/diferente como base de la prohibición del incesto, que crea las condiciones de los diferentes sistemas de clasificación que intervienen de manera singular en la normatividad de la cultura. Eso es lo que estructura los sistemas legales, los de parentesco, las alianzas, la sexualidad y la

forma de entender la muerte. Se considera también la perspectiva jurídica que orientó los primeros trabajos sobre el parentesco realizados por los jurisconsultos cuyas investigaciones se guiaban por el derecho comparado. Se tiene en consideración la perspectiva de la antropóloga francesa Hérítier (2002) que propuso que el tabú del incesto no recae únicamente en parientes consanguíneos sino también en parientes por afinidad: hijastros, esposos de las hermanas, esposas de los hermanos.

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 tanto Freud como Lévi-Strauss subrayan su condición estructurante. Tras las primeras teorizaciones sobre el 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 (1958 [1945])

En definitiva, Freud muestra la necesidad del parentesco para organizar y permitir la sexualidad. Lévi-Strauss privilegia la teoría del parentesco en cuanto ella constituye y mantiene el lazo social y como sistema de relaciones. Lacan subraya que los elementos que fundan el parentesco adquieren un papel estructurante en la subjetividad.

Como un homenaje a Durkheim, en este primer capítulo se plantean preguntas sobre las determinantes; es decir, los sistemas de clasificación primitivos constituyen la base de cualquier sistema que concibe el tiempo como lógico. No es descabellado decir que atrás de cualquier sistema de parentesco se encuentra esta lógica, que subsume relaciones ideacionales, míticas y semánticas para determinar sus posibilidades de constituir alianzas (matrimonios). Lo que no puede hacerse, ni siquiera pensarse, supone un sistema que ordena y orienta la vida de los hombres en los planos privado y público.

Se retoma el complejo de Edipo como constituyente de la estructura y con 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: 1) es la base de la sistemática ideacional, 2) se compone por nociones o ideas fundamentales, y 3) crea la posibilidad de las nociones jerarquizadas, por lo que aquello que acontece en el complejo de Edipo 4) da cuenta de

las nociones cardinales de una cultura particular. En este sentido, existen muchos iconos culturales o símbolos que juegan ese papel ordenador que tenían los tótems.

Se hace referencia a la prohibición del incesto como proyección o representación del significante mismo/distinto que es la base de los sistemas de clasificación, lo que implica 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 como lo posible en cada uno de los marcos de posibilidad cultural. A partir de esto, se propone que más que un límite estable y definido, se trata de una delimitación, una frontera que mantiene una condición de inestabilidad, un aspecto que norma las características del borde, que es fluctuante y donde se inscribe un área o franja de borrosidad.

En una investigación como esta es indispensable incluir el incesto de segundo tipo (Héritier), noción que muestra que en las relaciones entre las personas es esencial el sexo 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. Fenómeno que 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.

Se aborda también la interrogante sobre la relevancia estructurante del lenguaje. Uno de los planos para dilucidar lo humano es el lenguaje; lo que Lacan enfatizaba como universo significante. El hombre es considerado como un animal simbólico que, debido al lenguaje, habita un mundo de realidades independientes y significativas y no un medio biológico. Se subraya cómo en las palabras está la misma condición de ser en el mundo; somos efecto del lenguaje como muestra Lacan en la clase del 16 de noviembre de 1966 “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan 1966: 9) donde no hay distinción entre inconsciente y consciente. Con el término “hablantes”, Lacan refiere a que somos a partir del lenguaje —esta estructura determina los fenómenos del habla—. El lenguaje solo puede ser pensando con la falta, con el *pathos* humano.

Lo anterior refiere a la estructura desde el significante, al sujeto en el psicoanálisis como lo que representa un significante frente a otro significante en una cadena significativa. La teoría lacaniana se ubica entre la lingüística y la semiología. En este apartado se abordan con detalle las semejanzas y las diferencias culturales dirigidas a las estructuras lingüísticas por cuyo despliegue se dice que entre el lenguaje y habla el distingo se produce de modo paralelo a como se hace entre lo psíquico y lo mental. Así pues, se despliega qué efectos hay entre semejanzas y diferencias culturales.

Se muestra la crucial exigencia de un análisis cuidadoso de la dimensión simbólica del lenguaje que, por otro lado, conduce a comprender al significante tal como lo propuso Lacan. El significante en su forma pura como diferencia, por cuya inscripción se crea la posibilidad de que surjan y se anuden los binomios o bien, los significantes.

A partir de la noción de *Dasein* heideggeriano, se introduce la muerte como la condición de la existencia y se trabaja el argumento de Giorgio Agamben (2002), quien alude a la relevancia de la presencia de la muerte y al lenguaje expresado como negatividad; es decir, el “no” como fundamento de una subjetividad. Desde Freud y Lacan, la afirmación primordial o *bejahung* tiene que ver con el juicio de existencia y se vincula con la diferencia. El “no” hace que la afirmación primordial se constituya como afirmación propiamente. Hay un orden afirmativo cuando un niño nace; ese orden ha sido denominado deseo de la madre, y ello sostiene a una criatura en una red simbólica.

Desde el antropólogo Victor Turner, la noción de lo liminar puede considerarse como el “no” frente a todos los asertos estructurales positivos y como la fuente de estos y aún más como el reino de la posibilidad pura de la cual surge cualquier configuración, ideal o relación. Eso permite al lenguaje constituir al Sujeto y proyectarse sobre el mundo, maquinándole un supuesto orden establecido por el mismo lenguaje, en términos de las clasificaciones que se realizan en el habla y en las diferentes relaciones posibles entre habla y lenguaje: jerarquías, afinidades, enfrentamientos, contradicciones, subordinaciones, etc. Los significantes tienen distintos pesos en sus relaciones entre sí, lo mismo que las palabras. De allí se desprende la imposibilidad dentro de algunos márgenes de traducir de una lengua a otra.

Se hace referencia a una falta, que opera con el título de significante-Nombre-del-padre y que no es otra cosa que el significante (en términos lacanianos) que se proyecta en la operación de la prohibición del incesto. Esa es la función paterna: inscribir una separación con la mismidad, representada esta última por la función materna que tiene

que ver con ese estado afirmativo que sostiene a la criatura en su estado de dependencia absoluta; de esta manera, el significante-Nombre-del-padre es el que inscribe la separación, y de ello resultará el “no”, el corte. Esta separación del orden natural, de la ley del instinto y de lo espontáneamente dado por la naturaleza es la afirmación (que parte del “no”), es lo que inscribe el orden simbólico, según Lacan. Tiene que ver con la manera en que nos sujetamos y somos atravesados por el lenguaje y se produce un sujeto, con lo que humanamente solo se puede “ser”: psicótico, perverso o neurótico, en tanto alguna de estas es la manera en que se puede “ser”, a partir de posicionarse con respecto a la ley de prohibición del incesto. Se trata de una ontología sostenida en una estructura simbólica que determina y acota las posibilidades de ser en el mundo.

Se articula el significante-Nombre-del-padre lacaniano con la “diferancia” trabajada por Jacques Derrida, misma que se entiende como una operación que genera la diferencia y el diferir con su dimensión temporal de espaciamiento; es como el cero en las coordenadas de una clasificación.

Se articulan lo numinoso y lo ominoso; ambas nociones dan cuenta del espacio del lenguaje y de lo que escapa al mismo: lo numinoso como lo relativo a la divinidad que anuncia el vértigo de la auténtica Otredad, del silencio como sagrado, de lo inefable porque topa con lo heterogéneo; lo ominoso (Freud, 1919) como aquello que en un primer momento resultó familiar, íntimo, funcional y satisfactorio; hecho que hace entraña en el psiquismo. Lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo.

Con el trabajo de Turner se inscribe la noción de liminal como parte de lo numinoso; esto es, en su dimensión borrosa de no estar ni en uno ni en otro lado de los límites arbitrarios. Lo liminal es entendido como una característica estructural que se muestra como un tránsito que busca en lo sagrado una forma de resolución, que constituye una de las experiencias con la Otredad. Lo ominoso, en cambio, es entendido como el portador del misterio, el enigma y el secreto, que no es domesticable ni siquiera por la razón —como lo sublime—; se trata ni más ni menos que de la presentificación, de una operación constituyente de la subjetividad, aparece en los sueños, en las fantasías, en los cuentos, en los mitos que muestran un fantasma primordial, como dice Lacan, en tanto a un conjunto de operaciones lógicas que se encuentran entre nosotros y el mundo, articulándolo, dándole sentido, por eso es que la angustia anuncia, en la persona, la

proximidad lógica de la referencia al efecto del demiurgo existencial: la inscripción del significante de la diferencia en su forma más pura, en términos de Lacan.

CAPÍTULO 3

La antropología ha redefinido su agenda programática, sus objetos de investigación y sus métodos al dialogar con el psicoanálisis, pero se puede decir exactamente lo mismo del psicoanálisis, que ha sido modificado de manera permanente a partir de sus diálogos con la antropología. Sin embargo, la influencia no necesariamente consiste en incluir propuestas de una disciplina en la otra, sino en repensarse a partir de las críticas y los desacuerdos entre ambas.

La antropología estructural y el psicoanálisis lacaniano comparten su interés por el sujeto; ambas se preguntan sobre la constitución de la lógica simbólica y sobre su influencia en los planos privados y públicos, en lo individual y en lo colectivo, en lo estructural y en lo histórico. En cuanto a su problema de investigación, coinciden al estudiar el papel de las prohibiciones como plano general de la constitución de la subjetividad y de las culturas. Las otras corrientes antropológicas presentan abiertamente discordancias con el psicoanálisis, especialmente por la teoría del complejo de Edipo. Pero esto no es extraño si consideramos que aun al interior del psicoanálisis existe una acalorada discusión sobre qué debe entenderse por complejo de Edipo.

El de Edipo es un tema relacionado directamente con el de la ley de prohibición del incesto y con la violación al tabú. Por eso se aborda aquí desde diferentes planos. El de Edipo es un tema esencial; ya antropólogos y psicoanalistas se han sumado a la crítica a su universalidad y como fundamento de la cultura, tal como lo concibió Kroeber.

Más allá de la crítica al tema del complejo de Edipo, uno de los ataques predilectos de los antropólogos a la teoría freudiana se enfoca en su carácter etnocéntrico; así lo suponía, por ejemplo, Malinowski (1975), sin mayor detenimiento.

Una de las motivaciones para que los antropólogos buscaran afanosamente contraejemplos culturales y para debatir la teoría del complejo de Edipo fue la lectura sesgada de algunos psicólogos, teniendo esto consecuencias lamentables, pues creyeron que el punto de vista freudiano era etnocéntrico y lo juzgaron en tanto generalización irresponsable. Ya la etnología comparada conocía que había muchas culturas en las cuales el Edipo no existía por lo menos a la manera en que aparece en la tragedia de Sófocles.

Con todo, hubo que esperar la lectura crítica de Lacan —influido por Lévi-Strauss— quien colocó el complejo de Edipo en su dimensión estructural, desde una perspectiva de la lógica simbólica, diferenciando a la tragedia del mito y del complejo, y cuya trama no se refiere en el psicoanálisis lacaniano a un ejemplo extraído de la literatura para mostrar el odio del hijo por el padre y su deseo por la madre, sino que intenta dar cuenta de la estructura como condición del psiquismo y de la construcción de la sexualidad infantil. Será Lacan quien encuentre la relación estructural entre mito, tragedia y complejo.

En esta investigación se asienta la relevancia del análisis con miras a diferenciar los planos y el peso de las determinaciones estructurales en la conformación de la cultura; en este camino, la antropología y el psicoanálisis dialogan entre ellos, y con la lingüística y con la semiótica, en su intento por dar cuenta de la construcción de la subjetividad, en la que la materia prima es la lógica simbólica y el lenguaje. La hipótesis de Edward Sapir y de Benjamin Lee Whorf (1956) —quienes formularon la determinación del habla y del lenguaje sobre los procesos de pensamiento— descansa 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.

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. Él se interesó también por el modo cómo pensaba Freud sus textos, entre otros, *Tótem y tabú*, por cuya lectura inédita lo consideraba, a diferencia de los antropólogos que le precedieron, como un mito fundante. Turner, uno de los representantes más importantes de la antropología simbólica, recurre a las pautas analíticas delineadas por Freud en *La interpretación de los sueños* para reconocer no solo el carácter polisémico de los símbolos y su singular inscripción en el campo ritual, sino también su fuerza estructurante.

Se incluye la crítica paradigmática de Gellner, quien examinó algunos de los textos freudianos para luego afirmar que Freud es un autor poco riguroso e inclinado a construir teorías con bases argumentales pobres, que obtuvo el reconocimiento de un grupo de intelectuales poco meticulosos en sus maneras de pensar, punto de vista que es un botón de muestra de muchas posiciones dentro de la antropología.

Se introduce también la perspectiva de Hérítier sobre el tabú del incesto. De la misma manera que Hérítier 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.

Así es que la antropología estructuralista y el psicoanálisis lacaniano —con su regreso a Freud— se relacionan en torno a un conjunto de propuestas de cómo leer las interrogantes de la cultura y de la psicopatología. En este capítulo se analiza a Lacan inmerso en las preocupaciones de los postfreudianos para explicar cómo se constituía el yo. En un texto precursor titulado *La familia*, propuesto para la enciclopedia, observamos los alcances teóricos de la apuesta de Lacan en ese momento. Allí muestra las diferencias que existen entre las familias animales y las humanas. La familia y los problemas derivados del desarrollo infantil y de la cultura eran los temas sobre los que se orientaba el debate y sobre los que orbitaba la teoría psicoanalítica.

El análisis de algunos de sus textos deja ver cómo diversas influencias lógicas y filosóficas van dirigiendo a Lacan hacia el estudio de las operaciones lógicas que Freud llamó la prehistoria del complejo de Edipo, para mostrar su lugar esencial en tanto condición necesaria y fundante de la subjetividad. De hecho, se podría decir que prácticamente toda la teoría psicoanalítica de Lacan se erige para dar cuenta de ese periodo prístino, previo al surgimiento del yo; periodo ese que poco a poco muestra su enorme complejidad y su papel esencial en la constitución de la subjetividad. Es allí cuando Lacan concibe su noción de Sujeto (con inicial mayúscula, en adelante).

Ya para 1953 la teoría lacaniana se encuentra claramente influida por Lévi-Strauss (*El mito individual del neurótico o poesía y verdad en la neurosis*), aunque será hasta 1956 que esta deuda sea reconocida (Marini, 1989). Así, entre 1949 y 1953, Lacan regresaba a la lectura de la obra de Freud, desde los fundamentos de Lévi-Strauss, que lo llevaban a romper con cualquier aproximación naturalista o humanista. Esta mirada abandonaba la relación imaginaria de amor-odio con los progenitores donde se buscaba el esquema patológico de las figuras parentales. Lacan transforma el Edipo en estructura y función, que son las que organizan y legislan las operaciones de los significantes e inscriben las posibilidades de ser, en tanto estructuración del Sujeto como deseante, a partir de un acontecimiento y no de un desarrollo autónomo de la maduración del bebé. El instinto y la necesidad quedan entonces fuera de la escena psicoanalítica para que en su lugar aparezcan la pulsión y el deseo.

Se analiza la discordancia de la lectura de Edipo entre concebirlo como mito o como complejo, teniendo en cuenta la mirada de Lacan, para quien el mito da cuenta de eventos de estructura en forma de gesta épica, paradójicamente; solo así podrá mantener su peso como tragedia. Entre otras estructuras, se analiza el lugar que localiza los mitemas que relaciona a los mitos ante sus determinantes para luego analizar el acto que inscribe el “no” del interdicto.

Se analiza la prohibición o el primer “no” que Lacan atribuye al significante-Nombre-del padre entendido como la diferencia pura —influido y a la vez diferenciándose de Saussure—. Se incluye aquí la perspectiva psicológica y la concepción de familia. Se introduce el cine como descripción densa. La pregunta de ¿qué es un padre? está implicada en el complejo de Edipo y en la constitución de la ley cuyo interdicto recae sobre la violencia (George Bataille) o bien sobre el asesinato del padre primordial (Sigmund Freud); el tabú del incesto es lo que permite que no nos matemos unos a otros.

Los sistemas de filiación y matrimonio (parentesco) surgen del interdicto como universal y al mismo tiempo pertenecen a la cultura que se presenta de manera variable y relativa (Buchler). En cuanto al Edipo también puede leerse como un complejo; es decir, 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. Lo que permite el despliegue de la lógica simbólica.

En este apartado se revisa la crítica de Clifford Geertz que intenta mostrar los equívocos y desfiguros en la obra de Lévi-Strauss; crítica a la cual se une Carlos Reynoso y que se satisface en decir que Clifford Geertz no cayó en el fraude que representa la propuesta de Lévi-Strauss. Por otro lado, la “supuesta” crítica de Maurice Godelier pretende mostrar lo equivocado de la perspectiva de Lévi-Strauss sobre el Edipo. Estas críticas controvierten la importancia del estructuralismo y las bases posibles para crear nociones universales a partir de la generalización controlada. De todas maneras, la relación entre psicoanálisis y antropología continúa tras los cauces que abre la teoría lacaniana en estrecho diálogo con la antropología estructuralista; hay en ambas suficientes eventos relacionados que impiden una ruptura epistemológica.

CAPÍTULO 4

Este capítulo concibe al cine como una forma de apuntalamiento de la operación simbólica; es un producto cultural —con la complejidad y riqueza etnográfica suficiente para permitir una investigación antropológica— con una riqueza extraordinaria para comprender la prohibición del incesto y sus diferentes trasgresiones. Lévi-Strauss ofrece los fundamentos para abordar el cine como él lo hiciera con los mitos; esto es, como una estrategia en la que arte, mito y ritual son ámbitos específicos para introducir rigor en los razonamientos. El antropólogo Marc Augé (2009) expresa que en el caso del examen de una película, se debe hacer a partir de considerarla un montaje, término importado de la mecánica, que circunscribe su complejidad y misterio en tanto requiere de un conjunto de planos de diferente orden o tipo, mismos que deben seguir el esqueleto sobre el que se articulan, crean una suerte de unidad, en la que las partes se disuelven formando el todo que es la película.

Un *bricoleur* mediante sus planos disímiles, crea un artefacto que puede ser desmontado para su análisis; es un artefacto que ha tenido una intencionalidad consciente e inconsciente. Las películas, en tanto bricolaje con su material signifiante, se definen por su criterio doble “como palabras de un discurso que la reflexión mítica desmonta” (Lévi-Strauss, 1994) y como *bricoleur* que puede cambiar sus propios usos, que lo desvía de su función primordial. El material fílmico, como bricolaje, se compone del guión, la música, la actuación y caracterización, la historia tal como se cuenta en la presentación que vemos en el cine, la música, el vestuario, la adaptación espacio-temporal, los escenarios, la recepción del público, los espacios y las relaciones entre los públicos, el sentido de la oscuridad y de la crítica, los climas emocionales que provoca, los cambios en la subjetividad de los asistentes como efecto del filme.

En este capítulo se recurre a la filosofía y sus servicios para recuperar el valor de los enunciados lógicos en su estatuto de lo verosímil; aunque se trata de ficciones, estas construyen posibilidades lógicas. Esto es, interesa buscar de nuevo la complejidad y riqueza en el plano de la verosimilitud, de la veracidad, a fin de encontrar en una representación una verdad lógica aun cuando en los hechos empíricos aparezca desdibujada; esto con relación a las películas que podrían ser representativas como testimonio estricto y ampliado del incesto; fuera de los márgenes estrictos de la cópula entre consanguíneos.

Se trabajan en este capítulo las producciones *La mujer del puerto* como paradigmática del incesto en el más claro y lato sentido, y *Amores perros* en tanto

podría también serlo de alguna manera. *Como agua para chocolate*, en cambio, aunque toca esta problemática, no es tan ilustrativa. *La tarea prohibida* es representativa debido al recibimiento que le dieron el público y la crítica.

Una vez que me he adentrado al lenguaje cinematográfico en sus representaciones del incesto, el trabajo de Françoise Héritier apuntala mi planteamiento en todo momento, no solo a lo largo de este capítulo sino en toda la exposición. Cada película permite encontrar un cúmulo de relaciones presentes también en el mundo no ficcional, y permite articular cada problema que plantea con algún fenómeno empírico. Cada película permite ver que la ficción es una producción de la cultura y, por lo tanto, mantiene siempre los sellos de su forja.

CAPÍTULO 5

La ley de prohibición del incesto, entendida como un apuntalamiento de las operaciones de la lógica simbólica, necesita tener un soporte operacional en los sistemas morales o jurídicos. Así, la investigación del efecto borroso de la prohibición del incesto no puede prescindir de la perspectiva jurídica, ya que esta muestra los problemas que se hallan en cuanto a los límites entre un precepto moral y uno legal, entre lo que es considerado sagrado y lo que es considerado profano, entre lo permitido y lo prohibido. De esta perspectiva jurídica parte un sistema arborescente de clasificación y comprensión del mundo, creando la suerte de una ficción en la que este sistema se considera como el orden natural de las cosas. El sistema lógico para su funcionamiento requiere de leyes, en este caso, jurídicas y morales, que regulen las conductas e interacciones entre los seres humanos; da cuenta de la misma historia de la humanidad.

En este camino de la representación de estas operaciones de la lógica simbólica, la figura de Edipo es emblemática, además de ser necesaria para comprender con mayor profundidad lo que esta prohibición refiere en el ámbito de la subjetividad y la cultura.

La importancia de los principios del derecho es efecto de su secularización creada por la república romana e imperante 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; pero en la aplicación y en la jurisprudencia puede constatarse que esa separación no se ha producido realmente. 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.

En lo referente a la relación entre derecho e incesto existen preceptos jurídicos que regulan 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 está subsumido dentro del derecho público. Se ha realizado, para la presente investigación, un análisis exhaustivo de los códigos civiles de diferentes países acerca de la tipificación del incesto.

En México, 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”. Previo 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, la penalización del incesto busca proteger el bienestar psicosexual de las personas, ya que al efectuarse, de acuerdo con la ley, se está 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. Lo cual crea un conflicto dentro del ámbito jurídico debido a que el bien jurídico tutelado no se encuentra especificado.

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. Esto provoca que dentro de los delitos tipificados como de naturaleza sexual exista una laguna jurídica respecto del objeto de protección y los bienes tutelados.

El incesto conceptualizado como herejía y grave ofensa a la religión motivó la aplicación de penas como la hoguera y la tortura. La influencia del derecho canónico en el derecho penal mexicano tuvo como único propósito el alejar aún más la posibilidad de una definición clara y adecuada sobre los derechos sexuales en el ámbito jurídico, provocando la imposibilidad de definir con claridad cuál es el bien jurídico tutelado en el incesto.

Uno de los principales problemas suscitados por esta laguna y por 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 mexicana, 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 es esto 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 explicaciones, 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 con criterios emitidos desde esta moral dogmática (Martínez, 2007).

Lo que puede ser revelador es la unidad que se presenta frente a la opinión de 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 suponen 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 las posibilidades para justificarla. Lo que muestra que en realidad existe un operador a partir de la lógica simbólica que actúa de manera inconsciente, de tal suerte que los magistrados simplemente son víctimas de la relación significativa mismo-diferente.

Expuestas en las tesis presentadas, en este apartado se analizan las justificaciones que tipifican al incesto como delito, de las cuales se desprende que al tipificarle, lo titulado es la moral y el bienestar público, la familia —considerada como base de la sociedad— y la exogamia como principio rector de esta, *ergo*, de la sociedad. Así pues, se concluye que el incesto amenaza contra la misma sociedad, se concibe como un acto que podría poner en peligro 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 esta siente ante tal acto.

Lo que se conoce como normas del sistema jurídico debe claramente diferenciar entre lo que es propiamente una familia y lo que no lo es. La ley universal de prohibición del incesto lo que regula es la proximidad, la relación entre lo que se

considera lo mismo, referido a la distancia simbólica en las relaciones sexuales, matrimoniales y homicidas entre miembros y no miembros de la familia.

CONCLUSIONES

Para presentar los diferentes alcances que la prohibición universal del incesto tiene, se buscó disociar la idea que se comúnmente se tiene de la prohibición del incesto como la cópula entre parientes consanguíneos y/o afines. A lo largo de la tesis se fueron presentando y revisando temas y problemas relacionados, mostrando que el asunto no es de carácter empírico, es decir, no se trata únicamente de prohibir la relación sexual entre parientes, sino que tiene alcances más hondos, que apuntan a la estructura psíquica y de la cultura.

COMPETENCIA Y PERTINENCIA DE LA ANTROPOLOGÍA

1.1 La construcción de la teoría del parentesco

Ante el mundo globalizado ¿hoy todavía resulta vigente la teoría del parentesco? ¿Los sistemas de alianza o de matrimonio se encuentran regulados por las legislaciones de Estado o por sistemas de parentesco? ¿Los estudios de parentesco son únicamente útiles en sociedades simples o pueden ser empleados en sociedades complejas?

Los estudios de parentesco se iniciaron con el anhelo de comprender los elementos esenciales que organizan los sistemas de reglas que permiten los vínculos humanos. Esta preocupación apareció en la Europa del siglo XIX, debido al interés de los abogados por estudiar los sistemas jurídicos comparados sobre todo el derecho civil, el familiar y lo relativo a la herencia y la propiedad. Estos abogados descubrieron que, aun en su propio continente (europeo), muchos de los ordenamientos legales variaban 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 las diferencias. El interés por establecer comparaciones los dirigió hacia otras latitudes; con ello obtuvieron información tan sorprendente, que tuvieron que replantear las maneras en que Occidente se pensaba a sí mismo.

Si nos planteamos estudiar el espíritu humano en el plano más general, estamos hablando de las reglas que sostienen el plano simbólico; si queremos profundizar, y para ello descomponemos este espíritu humano en partes, observamos que estaría constituido por el lenguaje y los sistemas de clasificación, aunque estos son planos articulados e indiferenciados. Si estudiamos los sistemas de parentesco, encontramos que se trata de sistemas que articulan el lenguaje y los criterios de clasificación. Es decir, el parentesco subsume los ordenamientos sobre los que se sostiene el complejo de determinaciones que caracterizan al espíritu humano.

Los sistemas de parentesco son efecto de los sistemas que separan y clasifican lo que se considera el sí y el no, lo bueno y lo malo, lo que es lo propio y lo que no lo es, lo que es lo mismo y lo que es lo diferente, lo que está permitido y lo que está prohibido, lo que es del orden sagrado y lo que es del profano, etc. etc. Los sistemas de parentesco son vistos no solo como operadores de la conducta social, sino también como normas que especifican las coordenadas esenciales que estructuran la subjetividad y la lógica interna de los sistemas culturales. Por ello, los sistemas y las relaciones de parentesco

condensan un problema esencial para la antropología, las raíces y los cimientos de las culturas.

Quizá uno de los mayores descubrimientos fue que la organización social buscaba una consistencia estructural respecto a cada una de las formas de parentesco. Los estudios mostraron que los sistemas de parentesco ejercían una fuerte influencia sobre muchas de las instituciones y prácticas culturales consideradas responsables de la permanencia y perpetuación del grupo, como reglas esenciales que rigen la sobrevivencia individual y grupal. Esto debido a las instituciones, y podríamos decir concretamente a los sistemas de solidaridad, ayuda, cuidado en la enfermedad, etc., en los que los miembros de la familia y la comunidad tienen su papel y su responsabilidad establecidos a partir de las expectativas y los ideales soportados en los sistemas de clasificación más general. Estas perspectivas son proyectadas sobre las personas que son su objeto y sobre los lugares, y determinan entre otras cosas la herencia y la residencia. A su vez, la matriz de las operaciones simbólicas también se despliega, como decíamos, en lo público y lo privado: en las formas de poder, en las prácticas sexuales y en lo propio/impropio para cada cultura.

Friedrich Engels muestra el estado del arte en su época en el libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, fechado en 1884. En él nos da una idea de lo que es lo mismo y lo que es lo diferente, lo arcaico y lo moderno, lo civilizado y lo salvaje, entre otros aspectos. Nos ofrece también una mirada crítica de las propuestas de autores decimonónicos que hoy son clásicos de la antropología: Johann J. Bachofen, Edward B. Tylor, Henry Maine, John F. McLennan, John Lubbock, Lewis H. Morgan, entre otros. La obra de estos autores refería a investigaciones interculturales que situaban las regulaciones y las legislaciones de la vida familiar, en el marco de la conjetura sobre el 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 era identificada – 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 en 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 propio en contraste con

lo otro; esto tras una propuesta antropológica: una concepción del hombre. Ésta construida a partir de las diferencias, que no es como el desarrollo de la antropología filosófica, autorreferenciada, que hoy llamaríamos narcisista, en donde lo propio se considera a sí mismo sin la distancia que hace posible dirigir la mirada a la otredad. En la cita antes expuesta, hay una perspectiva católica que, a semejanza de la de Hobbes, presuponía previo a la cultura a “el hombre natural”: creían en él una tendencia espontánea y natural a los excesos; a la desmesura, a la violencia, a la desproporción, a la promiscuidad. Por tanto, será la civilización la que contenga, reeduke y domestique a fin de impedirle caer en esas desproporciones; representa una manera de legitimar un orden represivo injusto y clasista de Occidente.

De alguna manera, esa condición que existe en la creación de una “naturaleza artificial” —como un contrato social que no es otra cosa que la cultura, según opinó Hobbes— nos impide destruirnos los unos a los otros: “el hombre es el lobo del hombre” afirmó el filósofo. Este ideal se oponía a la perspectiva de Rousseau, según la cual el hombre es bueno por naturaleza y su corrupción se debe a la cultura occidental y a la sociedad. Engels conserva la idea del empirista inglés y la usa para desacreditar el punto de vista del jurisconsulto Bachofen, quien en su libro *El derecho materno* de 1861 expone su pretensión de encontrar las claves de las instituciones familiares de Occidente en sus mitos y leyendas. Bachofen, como muchos otros, infería una promiscuidad sexual originaria y común a todas las sociedades, que luego se organizare 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 (ginecocracia). (Engels, 1980:207).

De alguna manera deslizada subrepticamente, el patriarcado era una producción más elevada culturalmente, por lo tanto representaba un estado más civilizado. Los abogados-antropólogos evolucionistas Tylor, McLennan, Lubbock y Bachofen construían sus conjeturas alrededor de la suposición de 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, como un sistema comunitario por cuya disolución se concentra el poder en los individuos y se transfiere a los miembros masculinos del grupo. Mientras que el matriarcado y lo matrilineal implicaban lazos sociales menos

competitivos o más comunitarios, 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. (Engels, 1980:270).

Las normas de parentesco se establecen a partir de estas regulaciones sociales, políticas, económicas y sexuales, y giran alrededor de las prohibiciones. Lo permitido no se legisla de forma explícita en ninguna cultura; únicamente lo prohibido se enuncia, aunque no siempre pues existe un margen o área de indeterminación que llamamos borrosa; esta es una falta necesaria y estructural en los sistemas normativos, cada uno de los sistemas de parentesco organiza y regula lo prohibido y además constituye 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 en el siglo XIX. 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” (Engels, 1980:211). Además, este estudioso 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. Para él, ese era un periodo de endogamia extrema y, al igual que el alemán, propuso la ley matrilineal como la dominante, en tanto suponía que se desconocía quién había sido el genitor y el único vínculo de sangre cierto se establecía por la línea materna.

Poco antes de que McLennan publicara su obra, *Primitive marriage*, otro jurista 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, según Engels, en *El origen de la civilización* de 1870, formuló que existe evidencia histórica para suponer el matrimonio comunal. 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, según el cual los sistemas más arcaicos de matrimonio —por grupos o comunitario— han sido la base de diversas modalidades y en lugares tan distantes como Hawái, Australia y África. El propio Morgan, en *Studies in Ancient History* de 1877, mantuvo que los sistemas endogámicos o exogámicos no eran opuestos necesariamente. Los autores representan puntos enfrentados sobre su caracterización de “el hombre natural” es promiscuo, violento, propenso a los excesos o lo opuesto; contenido y organizado a partir del sistema familiar de horda.

Lubbock, siendo presidente del Anthropological Institut of Great Britain and Ireland, expresó que lo más valioso del libro de Morgan era la inclusión de sus trabajos etnográficos, pero que 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 solo expresaban maneras corteses y nativas. La visión adoptada sobre lo humano, aun velada, determina cualquier perspectiva sobre lo que se entienda por cultura. Esto dirige los debates generados alrededor de la sociedad, la cultura y los sistemas de parentesco.

Engels consideró a Morgan el padre de los estudios de parentesco, ya que se ocupaba del factor económico; planteó 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 —en las comunidades indígenas norteamericanas, en especial, la iroquesa— inscribe las posibilidades y límites de las relaciones entre los parientes. 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; cuyos deberes se especifican 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) compuestos de subperiodos (inferior y superior). Dedicó su esfuerzo a articular, en cada uno de los periodos, diferentes aspectos de la organización de la producción (que debían repercutir en 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 abogado y antropólogo norteamericano destaca por su método comparativo, por cuyas pretensiones contrastó las actividades y contextos primitivos con la finalidad de obtener los rasgos sobresalientes, que daban cuenta de los desarrollos socioculturales. Para él, la supervivencia o la ley del más fuerte se convirtieron en la mejor explicación de todo el proceso de evolución humana y sociocultural. La distinción que contaba entre el hombre de la Edad de Piedra y el de la Edad de Bronce era tanto el tipo de relaciones como las artes de subsistencia.

La historia imaginada por estos autores del siglo XIX implicaba la primera forma de vida familiar sin distinción de edad, ni sexo, ni habilidades entre sus miembros; potencialmente todos eran maridos y esposas. Como primera delimitación y prohibición, la familia punalúa cancelaba la alianza matrimonial entre padres e hijos; la segunda prohibición impedía el matrimonio entre los hermanos por considerarlo una promiscuidad “natural”: tras los interdictos estas prohibiciones se transformaron en, propiamente, entes culturales. La prohibición crea la cultura, legitima una autolimitación con la encomienda principal de contención mediante las delimitaciones y el límite puesto a una supuesta tendencia a los excesos, derivada del ámbito biológico e

impulsada por los instintos. Así, los ordenamientos fueron necesarios solo para evitar la violencia dentro del grupo; se clasifica y se norma a partir de la prohibición del incesto.

En un intento de responder a esta problemática y para añadir conjeturas sobre esa horda primitiva, luego de más de cincuenta años, Freud escribiría *Tótem y tabú*; continuaba así con la tradición conjetural de las investigaciones sobre el origen de la familia. Prevalecía la visión de que el hombre en estado natural tenía tendencias hacia los excesos, y una vez confirmados se constituía el hombre social. Esto mismo supone Freud en la base de la subjetividad humana, debido al ello como una instancia psíquica desbordada que requiere del complejo de Edipo para introyectar la conciencia moral; reclamo punitivo a cargo del superyó que frenaría los excesos del ello. Freud configura, mediante una historia del origen de lo humano, los esbozos que luego leería Lévi-Strauss de una sincronía estructural; es decir, la fuerza atávica del ello invita a los excesos, a la desmesura, la promiscuidad y el incesto; mientras que el superyó lucha por mantener aplastadas las tendencias del ello y mantener al yo debidamente en los cánones de la cultura.

Paternidad, maternidad, germanidad, filiación y alianza aparecen como las relaciones esenciales en el estudio del parentesco y de la cultura: los roles formales necesarios para contener lo humano; sin ellos esto humano se desbordaría por esa tendencia —desde esta mirada— a la desmesura, a la anarquía, a la violencia. Las relaciones de parentesco destacan 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 la cual se aprenden la moral, las buenas costumbres, el sentido común. Esta perspectiva teje cierto paralelismo con la visión judeocristiana; el hombre de los excesos que debido al temor a Dios logra controlarse y evitar su naturaleza “instintual y animal” desbordada. Esta noción oculta gobierna el ámbito de las ideas tanto en etnología como en la antropología.

1.2. La prohibición del incesto, parentesco y psicoanálisis

El psicoanálisis surge, precisamente, de intentar comprender un conjunto de denuncias de incesto acaecidas en la Europa del siglo XIX. A este primer acercamiento clínico al problema se le llamó la teoría del trauma, y se refería a que eventos acaecidos en la vida de las personas con carácter hiperintenso dejaban marcas indelebles en su subjetividad, creándoles traumas, que determinaban posteriormente muchos de sus síntomas e inhibiciones. Sin embargo, esta teoría fue abandonada luego y, en su lugar, se elaboró

otra a la que se le llamó teoría de la seducción. En ella, Freud proponía que muchos de los relatos de incesto comunicados por los pacientes eran en realidad deseos sexuales reprimidos. Esa versión fue aceptada por la comunidad analítica sin reserva, durante cierto tiempo. “Hace menos de diez años llamó vigorosamente la atención el antiguo psicoanalista Jeffrey Masson con su planteamiento de que la teoría de la seducción habría sido abandonada injustamente en aquella época. Según Masson, esta teoría era un primer y valeroso intento de tratar con justicia las consecuencias de los abusos sexuales a menores” (Israëls, 2002: 241).

Hoy en día se continúa problematizando el asunto. En relación con ello, resulta muy importante la pregunta freudiana sobre los rasgos de la historia y la subjetividad de las víctimas de cualquier hecho traumático: ¿cualquier persona frente a ese mismo problema lo viviría de manera semejante?, ¿qué es lo que tiene la supuesta víctima para vivirlo de la manera en que lo hace? Esto condujo a Freud a comprender la responsabilidad subjetiva que nos impide ser víctimas pasivas; actuamos siempre, de alguna manera.

En la constitución de la teoría psicoanalítica intervino el asunto del papel del incesto, no sin algo de horror (¿o complicidad?) de parte de Freud ante las confidencias de sus pacientes: “Las pacientes de Freud tenían el coraje de afrontar lo que les había pasado. Cuando eran niñas –a menudo eso comprendía también violentas escenas de violación llevadas a cabo por los padres- [...] Freud escuchaba y comprendía y les daba permiso para recordar esos terribles acontecimientos y hablar sobre ellos. Freud no pensaba que fueran fantasías” (Masson, 1984:9-10). El psicoanálisis prosiguió su desarrollo, y las preguntas continúan.

Entendemos que el pensamiento antropológico y el etnológico hayan tenido ante el psicoanálisis una posición de credulidad o de incredulidad, pero en todo caso una posición siempre crítica. En esta investigación partimos de la tradición del pensamiento antropológico, para luego dilucidar la relación entre la antropología, el parentesco y el psicoanálisis ante la prohibición del incesto. Los procesos coloniales dieron lugar a numerosos 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 contribuyeron a forjar la tradición del pensamiento etnológico y antropológico.

Por el objetivo de la presente investigación, me parece importante contrastar dos perspectivas con respecto a la antropología entendida como una teoría general del hombre. La primera separa las preguntas específicas sobre una cultura en particular; en ella es prácticamente imposible generalizar (Franz Boas). La segunda se interesa en el hombre universal y busca las grandes generalizaciones, busca las claves de lo que compartimos entre las culturas, más que lo que nos separa (Adolf Bastian).

Con respecto a la primera perspectiva, la teoría del relativismo cultural de Franz Boas (1858-1942) subrayó la imposibilidad de realizar comparaciones entre las distintas culturas; cada pueblo puede comprenderse solo a partir de sus propios parámetros, de contextos únicos, distintos de un pueblo a otro. El etnólogo trabaja todos los ámbitos de cada pueblo de manera completa; así, eleva la dignidad de cualquier comunidad aborígen como un universo complejo y vasto que merece un estudio desde diferentes ángulos disciplinarios: lingüístico, histórico, económico, político, social, cultural, religioso, de parentesco. Boas, junto con otros autores, sienta las bases de la etnología como una disciplina científica; reivindica el derecho a la diferencia de cada cultura para mostrar su eficacia sobre un determinado medioambiente; esto es, hay una relatividad cultural desde la que es imposible pensar en absolutos: cada pueblo dependerá de sus relaciones singulares inmersas en sus contextos culturales y sociales, sin establecer comparaciones entre ellos.

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. Imposible 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 separación entre los hombres cultos y los incultos; es inadmisibles comparar la cultura de un burgués ciudadano con la de un campesino; pues cada una enfrenta sus retos y construye sistemas propios de clasificación, de valores, que la hacen configurar y articular de modo singular cada elemento.

De modo esencial, para Rousseau, la cultura es lo constitutivo del hombre, cuya responsabilidad recae en las instituciones culturales que lo determinan. La concepción del hombre como efecto de sus condiciones sociales, como efecto de la cultura, es una constante entre los autores expuestos, pero ninguno la coloca con tanta claridad como lo hiciera F. Boas, a la manera de Rousseau contra cualquier influencia de Voltaire, quien

delineó el espíritu de todas las formas de racismo presentes, que aunque desde fuera de la escena académica, ejercían presión.

El trabajo del etnólogo consistía en elaborar excelentes crónicas de las costumbres nativas, para lo cual era imprescindible que pasara largas temporadas viviendo con los aborígenes en sus comunidades. Los tiempos de las especulaciones habían muerto: insostenible 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 había perecido.

Bastaba entender a los grupos étnicos solo porque estaban ahí, debían crearse nuevas generaciones de académicos de la misma manera que existían egiptólogos, mayistas, especialistas en las culturas orientales. Por tanto, debían existir expertos en cada uno de los pueblos de la tierra; se legitimaba así la presencia y el estudio serio de un etnólogo. Desde luego que entre estos objetivos académicos se filtraron también intereses coloniales, pues el conocer a los pueblos facilitaba su sometimiento.

La crítica que realizó Boas fue teórico-metodológica; efectivamente, sus contemporáneos generalizaban e inducían criterios totalizantes a partir de muy pocos datos de los estudios de grupos étnicos; se establecían parámetros supuestamente universales cuando habían investigado apenas un aspecto, una fracción de cultura de una comunidad y durante muy breves periodos de trabajo de campo. Boas criticó la audacia y falta de profesionalismo que imperaba en la época al considerar a las sociedades aborígenes como unidades fáciles de comprender en comparación con la compleja sociedad occidental.

Adolf Bastian (1826-1905) se ubica en la segunda perspectiva; es decir, la que considera al hombre universal y busca las generalizaciones. Bastian fue un antropólogo al parecer muy culto, según la opinión de quienes han reseñado su trabajo. Mostró a los psicólogos la importancia 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 solo las particularidades culturales, sino también las grandes semejanzas, las generalidades.

Adolf Bastian observó las religiones y las mitologías y propuso que aunque instituciones, como la religión, son muy diferentes si se comparan unas con otras en lo particular, en lo general tienen rasgos comunes que las identifican, en los distintos pueblos. Llamó “ideas étnicas” a la base común de una etnia determinada; es decir, a las que mostraban las características de una cultura, e “ideas elementales” a las que son

constantes entre diferentes culturas o que son universales y ahistóricas. Esto constituye la diferencia entre el interés etnológico y el antropólogo. Bastian reconoció en los mitos y rituales una serie de motivos con temas esenciales y recurrentes en diferentes culturas, lo que permitió el quehacer antropológico ocupado de investigar la coexistencia entre las ideas étnicas y las elementales.

El postulado de las semejanzas culturales, propio de la propuesta de Bastian, llevó a Carl Gustav Jung a elaborar un conjunto de apreciaciones que luego se transformaron en observaciones clínicas y que le permitieron sostener que esas “partículas elementales” tienen por fuerza que ver con características de corte psicológico y que a su vez representan la condición humana universal. Esto lo llevó a desarrollar su concepto de arquetipos culturales e inconsciente colectivo, y que refiere a patrones muy generales que le sirvieron para agrupar a los distintos pueblos de la tierra; arquetipos o parámetros definidos a partir de los cuales se constituyen los matices que distinguen una cultura de otra. Para el psicoanalista suizo se trataba de modelos que se repiten con el mismo contenido, pero con diferentes formas; las opciones culturales son finitas, permanecen y se rubrican como efecto del inconsciente colectivo.

Tras la diferencia étnica, Bastian 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, hallamos que las raíces de las culturas no son tan diferentes e incluso en ocasiones son las mismas o muy semejantes.

Se puede situar el trabajo antropológico a partir de Bastian en tres niveles: 1) el que se interesa en los componentes (o ideas) étnicos y que refiere a una clase de etnología descriptiva, 2) el que se interesa en las ideas elementales, y 3) el que representa el justo medio aristotélico, y que integraría —como lo propuso Bastian— ambos niveles: el antropológico y el etnológico. Sin embargo, la historia de la antropología ha transitado más por el camino del debate entre las dos primeras posiciones, que por el de 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, también— que dejó de situar a Occidente como el fin único y último de la cadena de la evolución sociocultural. Por primera vez se reconoció que lo “salvaje” tenía su propia historia y razones claras

para ser diferente; resultaba insostenible visualizar una tendencia histórica única. Cada pueblo había tenido una historia particular que en ocasiones se entremezclaba con otras; se iniciaba con ello la discusión acerca del evolucionismo multilíneal; esto es, la concepción de que los pueblos, en su desarrollo, transitaban por diversos caminos y alcanzaban variedad de metas; tratábase de 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 y la define como el 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; sin por ello ser inferior o menos evolucionada, solo distinta. En cada caso la cultura entraña condiciones particulares para la existencia. Las ideas propuestas por Tylor fueron escuchadas con ánimo por jóvenes que luego superarían a su maestro, tales fueron los casos de Radcliffe-Brown (1881-1955) y Bronislaw Malinowski (1884-1942), quienes, atraídos por la teoría spenceriana y los planteamientos de Tylor, vieron con nuevos ojos a las sociedades no europeas.

Se partía de que el investigador debía poner atención aun en el dato en apariencia más insignificante, pues tenía un sentido en esa sociedad, una función que desempeñar. La tarea del investigador era descubrir los hilos invisibles que relacionaban un aspecto con otro y, además, demostrar su funcionalidad: qué papel cumplía 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. 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 que forman 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, pues 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 tal como las células, que constituyen un tejido y todo tejido conforma un órgano que, a su vez, es parte de un sistema (circulatorio, digestivo, respiratorio, etc.), pero en este caso sería el religioso, el político, el comercial, el de parentesco. Asimismo, existen

interrelaciones entre los distintos sistemas, a las que llamamos integración funcional de las instituciones. Si algo está presente en la sociedad es porque cumple una función; de lo contrario, se atrofiaría o desaparecería.

El marxismo fue el planteamiento teórico en el que se puso más énfasis en la responsabilidad de la sociedad sobre la constitución de lo humano. Propuso una forma de entender la realidad y al hombre, analizando a las sociedades como resultado de un proceso histórico esencialmente determinado por las relaciones de producción y como 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.

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 al apropiarse de los excedentes de la producción, ya sean tributos, renta de la tierra o plusvalía.

El marxismo encontraba, como el resto de las disciplinas humanísticas y sociales, un factor ordenador y determinante de los procesos sociales; en su caso ese factor era el histórico-económico. Con el fin de que el tipo de relación dominante permanezca, las clases hegemónicas norman un modo de vida creando formas culturales y sociales, cuya principal función es mantener el orden social y el estado de cosas que les favorecen. Pero la marxista es una perspectiva que no libera al hombre; lo ve como efecto de sus circunstancias culturales y en ese sentido, en lugar de diferenciarse de las propuestas biologicistas se les asemeja pues ambas son deterministas, unidimensionalmente, ya sea porque una alude a determinantes culturales y las otras a determinantes biológicas.

La preocupación propiamente antropológica y que se reflejó en prácticamente todos los estudios sociales y culturales a finales del siglo XIX y el primer tercio del XX, concernía al tema del parentesco; esto tiene mucho que ver con el interés intelectual de Occidente. Los antropólogos se interesaron en los pueblos no occidentales con el objetivo de aproximarse a la otredad, entendida como las “otras formas de vida”, y contrastar y encontrar semejanzas en la condición humana. El psicoanálisis, por su parte, apuesta —en tanto disciplina— a que existen parámetros universales que dan cuenta del espíritu humano a partir de las reglas que gobiernan lo simbólico y de los elementos que constituye.

El número de investigaciones aumentó y la etnología se desarrolló; se amplió el interés científico por la familia y el parentesco vinculándose con el ámbito académico y

consolidándose las perspectivas disciplinarias propias de la antropología y de la etnología como disciplinas científicas.

Malinowski, uno de los antropólogos y etnólogos más importantes de principios de siglo XX, reconoció el aporte que hizo Pitt-Rivers (1900, 1910) con su método genealógico como instrumento para la investigación del funcionamiento social de la familia y de la organización del parentesco. Pitt-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 Pitt-Rivers, incluso el descenso de una persona, y los consecuentes rituales funerarios y de duelo, resultaría del todo incomprensible si no situáramos al difunto dentro de la familia a la que perteneció y, a su vez, si no consideráramos el mecanismo social dentro del cual se explica el dolor que le causa a los deudos y el lugar que ocupan en la estructura genealógica general. Estaríamos de acuerdo con Pitt-Rivers, siempre y cuando sustituyéramos el argumento histórico por el estructural; así, en la base de las operaciones mentales y culturales se ubica 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)

No era atractiva la idea del mito de Edipo como una condición universal, la idea de un elemento común a todas las culturas era una propuesta etnocéntrica según mostraba el antropólogo polaco pues no encontraría en ella ninguna condición psicológica universal. A Malinowski le concernían los abordajes sincrónicos, a profundidad —estrategias relevantes— pues su interés eran los pueblos aborígenes, que, para él, no debían estudiarse en relación con los afanes explicativos de Occidente, sino simplemente por el interés en estas formas de sociedad para investigar a los nativos y sus circunstancias. Le interesaban las maneras en que las distintas prácticas, tradiciones, rituales e instituciones se desplegaban y se relacionaban unas con otras; con miras a que se construyera un sistema articulado cuya encomienda principal era asegurar la reproducción misma del grupo y del sistema.

Las instituciones de parentesco eran las unidades principales en esta construcción teórica; la de parentesco era la institución de las instituciones en cada sociedad, la clave en los mecanismos sociales y culturales, ya que había sido la célula de la reproducción social; era condición y efecto de las relaciones económicas, políticas y culturales.

Por lo tanto, las dinámicas de parentesco eran el centro del análisis, y marcaban la pauta de las formas en las cuales se 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, que entendían ahora como formas de alianzas e intercambios entre los grupos. La búsqueda de Malinowski consistía en comprender las diferentes clases de instituciones y sus operaciones, así como la función social que desempeñaban; para él, tenían la principal encomienda de reproducir y mantener 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 de restos petrificados. (Bestard, 1988:63).

Bestard subrayó que Malinowski, con su teoría extensionista del parentesco, le daba gran importancia a las relaciones y a los lazos que originaban esas nociones y que se extendían hacia grupos sociales sucesivamente más amplios, y los términos de parentesco eran simples etiquetas que daban cuenta de relaciones sociales. A Maliniwski le interesaba la perspectiva del ser humano como efecto de una múltiple aproximación simultánea, que mostrase las diferentes facetas de lo que somos, de las contradicciones que nos habitan, de la manera que podemos decir una cosa y hacer otra.

Desde su nacimiento, la antropología se caracterizó por un interés en la condición humana, desde diversos énfasis: 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.

Así, comprenderemos la condición humana a partir de las diferencias que dilucidamos entre las maneras de vivir de los distintos pueblos. Como decíamos antes, si advertimos lo diferente como efecto podemos entonces identificar lo propio y sus constantes; la Otredad significaba la única puerta para vislumbrar la mismidad. Pero,

eso sería posible únicamente si en ese análisis se diera cuenta de los seres humanos como seres multidimensionales, atravesados por contradicciones, sentimientos y pensamientos, y de tradiciones e innovaciones; es decir, seres humanos inmersos en la complejidad que les es propia.

Asumir la multidimensionalidad humana constituyó un estilo disciplinario propio de la antropología, al mostrar los distintos planos, los papeles en que los hombres se encuentran interactuando, conociendo las normas que esas sociedades establecían. Ese es el sentido de la dinámica cultural. Frazer lo resume de una manera magistral en su prólogo a los *Argonautas del Pacífico Occidental*.

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 huero, 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. (Malinowski 1975:8-9).

La pluma de algunos antropólogos se ciñe a las circunstancias que rodean a estos seres humanos y, al referirse a cada habitante de una aldea, muestran su diversidad en todo su colorido; sus descripciones han sido mucho más ricas que las teorizaciones más agudas de su tiempo: la riqueza, hondura y complejidad de los relatos —aun de los grandes novelistas— puede presentar una idea más compleja y completa que la de muchos sociólogos. Continuando con el prólogo de Frazer.

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. (Malinowski 1975:8-9)

Quizá uno de los mayores retos para la antropología es mantener un determinado equilibrio entre la prosa narrativa de las tradiciones y el análisis; mostrar la complejidad del espíritu humano requiere un poliédrico planteamiento y una no menos compleja presentación de resultados de investigación. Los antropólogos, además de obtener sus generalizaciones del material etnográfico, tal como lo intenta Malinowski, deben encontrar el mundo en una aldea, lo general en lo particular: dirigirse al grano de polen para hallar en él, el secreto del universo. Deben presentar al hombre entendido 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. El hombre no es un simple telón que refleja las condiciones de una sociedad y de una cultura, no se trata de un ente que se adapta siempre a las circunstancias y para quien la cultura resulta de la obligación de mantener una dinámica conservadora bajo cualquier circunstancia. De modo frecuente observamos, por un lado, a oriundos de una sociedad concreta que luchan por emanciparse, por cambiar las condiciones sociales que han considerado injustas; por otro lado, en otros casos aceptan servilmente su condición de sometimiento y mantienen los mecanismos para que se perpetúe.

La cultura no es tan fácil de aprehender como lo suponían los antropólogos decimonónicos; debe abordarse dinámica y habitada por contradicciones, pues no todos sus elementos se articulan como engranes en una maquinaria perfecta que marcharía sigilosa y sin problemas. Antes bien, la condición humana obtendría un cierto parecido a sí misma solo a condición de obtener sus diferentes perfiles, lo estructural y lo superficial, para evitar cualquier perspectiva acartonada y de una sola dimensión. Así, en la mutidimensionalidad atisbamos algo de nuestra condición.

Ya Radcliffe-Brown planteaba la necesidad de establecer una mirada que localizara las estructuras de los sistemas que soportaban el peso de las fluctuantes dinámicas sociales, aunque será con Lévi-Strauss que la estructura se habrá transformado en el resorte y condición esencial de la cultura y de la organización social; esto es, la

maquinaria que mueve al resto de las maquinarias. Para Radcliffe-Brown, se trataba de 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 y su vínculo directo con los sistemas de gobierno para el mantenimiento del orden social.

Desde esta perspectiva se escudriña el tejido de las relaciones entre la pequeña unidad doméstica y el resto del sistema social. El lugar articulador de los sistemas de parentesco ocupa un papel destacado en la teoría estructural-funcionalista, que la dota de un mayor poder explicativo comparándola con las perspectivas paradigmáticas decimonónicas que sobreestimaban las descripciones etnográficas. Sin embargo, el estructural-funcionalismo aún se encontraba lejos de una propuesta teórica que abandonara la herencia organicista de Spencer o del evolucionismo de corte darwinista. Con la excepción del relativismo cultural, los antropólogos de otras corrientes 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, lo hacían 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 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 lo tanto, para Radcliffe-Brown lo esencial es la articulación social de las relaciones establecidas mediante el pequeño grupo doméstico, debido a la cual se transmiten de una generación a otra los códigos y características de los intercambios: afectivos, económicos, políticos. Se trataría de mantener las normas que comandan las relaciones entre los individuos al interior de la unidad doméstica y en la comunidad. Este tipo de enfoques usa una perspectiva especialmente empirista, en tanto muestran la composición, roles y procedencias del grupo doméstico.

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. (citado por Dumont Louis, Radcliffe-Brown, 1975:212).

De esta cita se desprende una de las mayores diferencias entre la perspectiva de Radcliffe-Brown y la de Lévi-Strauss, pues para el segundo la relación diádica no se refería a la de la pareja que contrae matrimonio, sino a la relación entre más de dos elementos que establecerá el sistema de intercambio: un don y un contra don, se da y se recibe algo a cambio; la mujer será un cónyuge para uno y hermana para el otro. Dicho con otras palabras, hablamos de una familia como de una pequeña asamblea; aunque nunca estén presentes todos sus miembros, sus lugares fantasmáticos se habrían localizado en la relación doméstica entre marido y mujer, determinando sus características; aunque la pareja estaría concertada por una compleja trama simbólica.

Si descendemos, por decirlo de alguna manera, en dirección a los niveles estructurales, y a la lógica que subyace a estos, encontramos que no es un asunto diádico, como podríamos pensar desde una mirada que atiende más a los problemas de carácter empírico, que no es una perspectiva, ni simple, ni desdeñable, simplemente se trata de un tipo de aproximación antropológica que logra destacar dos actores; para el estudio estructural y para encontrar la lógica simbólica, esta aproximación es insuficiente, ya que si fuese suficiente, solo se requeriría el concepto de familia para dar cuenta del fenómeno y no tendríamos que pensar en relaciones de parentesco como parámetro más abarcador. El parentesco se encuentra sumergido como un iceberg, la unidad doméstica es la parte expuesta y la más evidente; sin embargo, lo más importante habrá sido el conjunto de las determinaciones que la dirigen y la norman, lo que equivaldría a la parte sumergida; lo importante es encontrar esas claves que representan un cierto papel o libreto para cada hombre en cada cultura particular. ¿Qué sería lo adecuado, socialmente?, ¿qué lo reprochable?, ¿qué caracteriza las relaciones dentro del grupo doméstico o familia nuclear?, ¿quiénes son los miembros de la familia extensa?, ¿cómo habrían de establecerse las relaciones con otros miembros? Las relaciones de cualquier clase son de alguna manera un intento de proyección de los ordenamientos familiares sobre la comunidad. Lo relevante desde el enfoque estructural y la lógica simbólica es que esos ordenamientos familiares corresponden a tipos o modelos que la perspectiva de la fractalización ayuda a comprender, que los elementos que subyacen y determinan las relaciones de parentesco se proyectan sobre el resto de los ordenamientos sociales.

La teoría del parentesco propone no hacer “confesar” a los actores y su papel, sino a los modelos que llevan a las personas a seguir un tipo de relación acotada y determinada culturalmente. El plano del individuo es importante en tanto botón de muestra de una forma cultural, normada por un tipo específico de ordenamiento cultural.

[...] 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).

Los componentes que legislan, forman y determinan a los sistemas de parentesco son finitos; esto es así aun si se observan las capas más superficiales en la cultura; aunque cada pueblo parece por entero distinto de los otros, no lo es. Con todo, las fuerzas que lo gobiernan, coercionan y determinan son limitadas, las mismas o muy semejantes. Se trata de un conjunto cerrado en el que los elementos y sus posibles combinatorias son finitos y están comandados por leyes muy parecidas a las universales. Lévi-Strauss será quien anuncie que en ello el papel esencial lo tiene la ley de prohibición del incesto; que es la que domina sobre el resto de las determinaciones, para decirlo de alguna manera, y que constituye el esqueleto sobre el que se sostiene cada cultura, y por ello todo el sistema de clasificación del mundo en cada una descansa en la posibilidad de procurarse formas para perpetuar el propio sistema cultural. Qué es lo correcto y qué lo incorrecto, qué es lo prohibido y qué lo permitido, qué es lo deseable y qué es lo condenable son coordenadas sobre las que se van edificando los sistemas de clasificación del mundo; son operaciones que permiten comprender y representan a la naturaleza y a la cultura. Estas coordenadas condenan los asesinatos entre parientes considerados próximos, simultáneamente prohíben la sexualidad y el establecimiento de alianzas con el grupo de personas consideradas por el sistema de clasificación como parientes, por un lado, y como próximas, por el otro. Con ello, si nos quedamos atrapados en las formas o en las representaciones tenemos una construcción simbólica a la que llamamos cultura; la cultura es lo suficientemente compleja y atractiva como para distraernos en la elaboración de ricos retratos, en las pormenorizadas descripciones, sin acceder al plano de las causalidades y las determinaciones estructurales y simbólicas.

En el planteamiento de Radcliffe-Brown los tres conceptos clave son: causalidad, estructura y función. Se trata de los componentes de una teoría única como 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 sus mecanismos de contingencia y necesidad establecidos en las relaciones entre los distintos elementos que la componen y en cuanto a su relación y subordinación entre unos y otros. Los tres conceptos están entreverados lógicamente, ya que su 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 son procesos arbitrarios, siguen un conjunto de operaciones que determinan incluso el cauce de los conflictos, no toda sociedad puede arribar al mismo puerto que otra; 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 separa lo cotidiano de lo eventual, lo característico de lo excepcional, o por la exégesis que se hace de la cultura y que está tan de moda en la actualidad, pero que no alcanza 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; esta era la encomienda del antropólogo. Las instituciones y sus encomiendas podrán resultar diferentes en su superficie, si las comparamos entre las sociedades; sin embargo, si nuestro análisis fuera más allá encontraríamos las operaciones y las reglas propias de esas variaciones y modelos que hermanan muchos procedimientos culturales en un conjunto finito de posibles combinatorias.

El estudio de los sistemas de parentesco trascendió el conocimiento depositado en las etnologías y buscó más allá; no bastaba saber lo característico de cada sociedad y pueblo a lo largo y ancho de la tierra, sino encontrar los sistemas de determinación cultural, los resortes que empujan todos los procesos sociales. Se trata de un método inductivo que va de lo particular hacia lo general. Hay una base, un soporte lógico y cimientos no biológicos del hombre que originan lo simbólico y que, por su condición

de esencialidad, serían los mismos en todas partes y tiempos, según el antropólogo británico; pero, 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.

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 lo sostenían sus antecesores, sino de presiones y características de corte psicológico. Se refería a 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 la definen con 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).

Kroeber 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, debido a que ambos elucidaron la importancia de los sistemas taxonómicos y de clasificación para percibir el mundo. Esto sostenidos en los sistemas de parentesco que proyectaban su universo de modo implícito o, podríamos decir, de modo inconsciente; los sistemas de parentesco proveían a esta realidad sobrepuesta —a las “cosas del mundo”— de leyes que se desprenden de esas mismas clasificaciones. Se vive como efecto de estos parámetros y por cuyo resultado se manifiesta la cultura, ordenados lógicamente como un sistema de clasificaciones que configura una forma de mirar, entender y actuar en el mundo.*

Por su parte, Evans-Pritchard —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 había encontrado en la Grecia y Roma antiguas, 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. Este

descubrimiento adquiere mayor relevancia cuando se le halla en otras sociedades y en otros tiempos. Meyer Fortes, en su libro *Dynamics of Clanship among the Tallensi*(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 relaciones —del entorno, económicas, políticas y afectivas— de los miembros de una comunidad.

1.3. Estructuralismo antropología y psicoanálisis

Para intentar dar cuenta del espíritu humano, debemos rastrearlo en la propuesta teórica construida esencialmente por Lévi-Strauss. Por ello, y con el fin de ubicar al estructuralismo en un amplio sentido, veamos en qué contexto surgen las escuelas antropológicas y sus filiaciones, para luego encontrar sus articulaciones con el psicoanálisis.

El equipo de los *bricoleurs* (Ortner, 1993) que dominó durante la década de los años cincuenta del siglo pasado, 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 Ortner) representados, entre otros, por Margaret Mead y Ruth Benedict, y, finalmente, c) la evolucionista norteamericana, construida alrededor de las figuras de Leslie White y Julian Steward. Estas escuelas desarrollan sus postulados en el periodo de la postguerra, caracterizado por un gran dinamismo y efervescencia intelectual.

A finales de esa década (años cincuenta), aparecía un nuevo fervor intelectual que encontraba cauces profundos en la reconfiguración y reorientación teórica en el ámbito de la antropología y que generaba tres grandes escuelas: 1) la antropología simbólica, 2) la ecología cultural y 3) el estructuralismo. Tres escuelas que analizaremos brevemente a continuación.

La antropología simbólica se desarrollará en dos escenarios: el primero liderado por Clifford Geertz, en Chicago, y el otro, por Victor Turner, en Cornell (ambos tendrán un lugar destacado en la historia de la antropología). Es relevante la manera en que Ortner señala las deudas intelectuales de cada uno de estos dos grandes teóricos; la filiación intelectual en el caso de Geertz, lo liga de manera directa con Talcott Parsons (quien a su vez fue heredero del pensamiento weberiano); en cambio, las deudas intelectuales de

Turner — que representa el viraje de la antropología británica que trabajaba con los fenómenos sociales— deben buscarse en Durkheim.

Mientras Geertz proponía que la cultura no se encuentra en la “cabeza de los hombres, sino que toma 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), Víctor Turner argumentaría que los símbolos no son más que vehículos de la significación y de la cultura. En realidad, no parecen ser propuestas encontradas, sino que muestran un mismo fenómeno en estratos distintos de la operación cultural.

El centro de la problemática geertziana sería la necesidad de comprender y mostrar cómo “los símbolos modelan las maneras en que los actores sociales ven, sienten y piensan con respecto al mundo” (Ortner 1993:13). Así para la comprensión de cualquier cultura sería inaplicable emplear una metodología hermenéutica que analizaría esos símbolos en sus textos y 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” (Ortner 1993:13), como los ritos de transición, de purificación y la importancia de los seres míticos como mantenedores del orden social.

Esta última es una perspectiva funcionalista que comparte Gonzalo Aguirre Beltrán, quien planteaba 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; en realidad busca soluciones fáciles y cómodas, en la medida que los fenómenos en sí quedan del todo inexplicados. Turner apunta a elucidar 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 para el mantenimiento del orden dinámico de las sociedades. Detrás de su búsqueda está el encontrar la función social que ocupa el símbolo en circunstancias precisas, siguiendo así de algún modo la tradición de la escuela estructural-funcionalista británica.

La ecología cultural es la legítima heredera de un enorme bastión de pensadores; en la primera generación encontramos antropólogos como Lewis H. Morgan, Karl Marx, Friedrich Engels y Edward B. Tylor. En la segunda generación, ya en la década de los años cincuenta del siglo XX, habían destacado: Leslie White, Julian Steward y Gordon

Childe, entre otros. El interés de estos autores —localizado en otro perímetro del análisis social— los lleva a estudiar las grandes tendencias tecnológicas en cada comunidad para resolver los principales problemas sociales: alimentación, vestido, edificación de viviendas, características de los instrumentos, herramientas, calendarios agrícolas. Pero, sobre todo, buscan las modificaciones de estas tendencias por las nuevas condiciones climáticas, cataclísmicas o por las nuevas exigencias sociales que se presentan. Así, los cambios sociales marcan las grandes tendencias en la historia, entendiendo por esta las diferentes maneras y los recursos empleados para sobrevivir mediante la adaptación social y tecnológica —a través de la cultura— a las condiciones del medioambiente.

Brevemente dicho, el núcleo duro de la propuesta de la ecología cultural se encuentra en los fenómenos de la adaptación; 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 presta 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 esta que ha producido fecundos intercambios con la historia y la arqueología.

A finales de la década de los cuarenta y a principios de la década de los cincuenta, Lévi-Strauss conmocionó los estudios antropológicos en general y del parentesco en particular; creó una revolución en la concepción del hombre y la cultura que impactó a la filosofía y a otras disciplinas sociales y humanas. Estructuralismo francés 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 aparato estructural 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 asientan 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; así como lo otro y lo

extraño, lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido; lo que es bueno para comer y cómo comerlo; también lo que debe ser evitado, el candidato adecuado para casarse y el que no lo es o no lo es tanto; así se va escalando de lo simple a lo complejo una gran red de relaciones; mientras que en la base de cada una hay elementos generales: en efecto, como constantes transculturales que pueden constituir características universales.

Desde la perspectiva estructuralista concebimos 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. Los mitos son la base del mismo sistema de causalidades.

Lévi-Strauss 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 en 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; sería necesario que lo transformado se mantenga por generaciones para poder considerarlo una modificación propiamente estructural.

El antropólogo Lévi-Strauss transformó los elementos culturales aparentemente irracionales en inconscientes, en tanto 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; así creaba una teoría que proponía una racionalidad de lo irracional. Esto es, una forma de trabajar con las determinaciones a partir de sus efectos; las causas a partir de sus consecuencias o de sus representaciones. Esta perspectiva guía la lectura que hace de Freud y descubre la importancia lógica de la prohibición del incesto como elemento axiomatizable, haciendo caso omiso de su papel histórico.

En esta misma dirección, intentando establecer lo que sería el espíritu humano, entendido como aparato psíquico, es que Sigmund Freud en *Tótem y tabú* (1913) muestra que, como autor de su época, se preocupaba por los orígenes de la cultura concebida como efecto de una interdicción temprana, y no como resultado de un lento y gradual proceso evolutivo. Ese momento se vinculaba al cambio en una horda primitiva que debió de subvertirse ante la esclavitud de los instintos que hermanaban al hombre con el resto de las bestias. Esto sucede cuando los machos jóvenes matan al macho dominante de su horda para lograr el acceso sexual a las hembras de su grupo; pero una vez realizado el tiranicidio y devorado ritualmente el macho dominante por los jóvenes machos, les acude el remordimiento y la culpa. Ya que ese macho además había sido su proveedor, su cuidador y les había enseñado lo que sabían. Ese es el momento en el que descubren la liga de parentesco que lo ubica como su padre; en consecuencia, se autocensuran respecto a inclinarse por las hembras de su grupo, buscando entonces acceder a las de otros grupos.

El tiranicidio se transforma por efecto de la culpa en un parricidio. Así se inaugura un sistema de intercambio de hembras entre varones de otras hordas, resguardado por un tabú de incesto. Además, ese momento muestra la relación triádica que constituye una relación de parentesco; los hombres que intercambian mujeres para formar familias.

El padre del psicoanálisis había encontrado el tabú de incesto como factor ordenador y como creador de las condiciones necesarias y suficientes para constituir la cultura o cualquier tipo de sociabilidad humana. No es, pues, la cultura la que moldea el psiquismo de los hombres, sino que el psiquismo modela a las culturas. En *El malestar en la cultura* Sigmund Freud muestra cómo nuestra especie paga un precio muy elevado, en términos de sacrificio, por alcanzar un supuesto bienestar que por lo demás siempre queda postergado, a manera de promesa. La cultura sacrifica la vida pulsional y reprime la espontaneidad. Para Freud, 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.

Freud escribió *El malestar en la cultura* en 1930, en pleno ascenso del nazismo; había propuesto el estudio del ser humano como un ser social y pensaba que no debía teorizarse sobre él como individuo; definía al sujeto como efecto de la dialéctica, del conflicto que se sostiene entre las pulsiones. Así, la dialéctica entre ambas pulsiones

(vida y muerte) marca el movimiento del deseo que constituye al psiquismo y la vida social; pero el malestar es inherente al sujeto y a la cultura. Los lazos sociales se construyen sobre la base de la renuncia pulsional: imposible suponer un estado de satisfacción en términos de plenitud o ausencia de conflicto. Las pulsiones, para obtener alguna satisfacción, se ven obligadas a dar rodeos que sean sustitutos de placer.

Para Freud no hay un contrato social libre de conflictos o que promueva el bienestar de todos sus participantes independientemente de cómo sea este; en última instancia buscará que atenúe el desamparo originario o la conflictividad. Esto solo será posible pagando el alto precio de la renuncia a la sexualidad y a la agresividad constitutivos, que son repulsivas a los ideales impuestos por la cultura en todos los tiempos y todos los lugares. El superyó aliado a la moral y al 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 aquel 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 los significantes 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 es inconcebible una relación de satisfacción entre sujeto y cultura; tampoco será sostenible una cultura que produzca solamente malestar. Toda cultura debe proporcionar una cuota de placer mínimo para mantenerse medianamente en operación; aunque se trate de un placer sustitutivo. Cuando es imposible continuar el engaño, solo entonces 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. Freud advertía la facilidad con la que se vive en el engaño, la tendencia de las instituciones y el sistema social que buscan perpetuarse, mantenerse a toda costa; esto es, vivir engañados con falsos raseros que hacen suponer de manera automática que, si seguimos las metas que ambiciona la sociedad, podríamos ser más felices. En realidad esto no nos conduce a obtener ningún bienestar, sino a mantener 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 negativas o falsas; con tal de eludir la angustia, nos aferramos a ellas si es que nos evitan el malestar.

1.4. La prohibición del incesto

Debemos primero señalar que el recorrido hasta aquí seguido nos ha llevado de un lugar a otro, a una heurística rica, fecunda, pero no por ello libre de descabros y de angustias. Podríamos aplicarnos en esta investigación aquella frase que dice: ahora que sabía las respuestas, me cambiaron las preguntas. Efectivamente, en el trayecto descubrí que el incesto y su prohibición son operaciones de carácter lógico, que es componente indispensable de lo que conocemos como lógica simbólica sobre la cual se edifica el espíritu humano y el psiquismo; no se trata, pues, de un asunto que se aprenda. Este es un axioma sobre el que se funda la subjetividad y la cultura, por lo que la ley universal de prohibición del incesto, como sistema que norma las relaciones entre próximos y distantes, es una proyección de este sistema normativo de carácter lógico, es un efecto más que su causa. Ahora bien: “Definir el incesto como la unión ilícita de personas que son consideradas por la ley parientes [...] la idea de que el incesto pudiera ser una regla de sólo una prohibición local y no universal esta infundada”. (Héritier (b) 2002: 15) [traducción mía]. La prohibición es entonces un ordenador en los sistemas de clasificaciones entre parientes, y, agregando lo que subraya Héritier, se trata de un ordenamiento universal y no local, sostenido esto en cientos de evidencias etnográficas tales como las que explora en su libro.

En este libro yo quisiera elaborar una teoría unificada que dé cuenta de todos los aspectos de la prohibición del incesto enfocándome en un área de la prohibición del incesto que ha sido abandonada negligentemente; esto es la prohibición entre dos hermanas, que esto afirma la primacía de lo simbólico, basado en lo más físico de la humanidad, que es la diferencia anatómica entre los sexos, estas diferencias visibles, y tanto como fisiológicamente diferencias y similitudes en los fluidos corporales, han determinado a todos los grupos humanos. (Héritier (b) 2002: 20) [traducción mía]

En particular, en qué coincide la posición de la antropología con la del psicoanálisis. A los ojos de la antropóloga francesa: “El interés antropológico es descubrir y subrayar la lógica de estas prohibiciones, numerosas teorías se han hecho para explicar el tabú del incesto” (Héritier (b) 2002: 15) [traducción mía]. Nosotros nos inscribimos en la

idea de que el interés es descubrir la lógica de ese tabú, agregando que el psicoanálisis lo entiende como condición de operación psíquica y de la cultura.

Partiendo de esta propuesta sobre la lógica que subyace a la prohibición y de que es condición universal, en esta investigación abrevamos en la noción levistraussiana del espíritu humano o, dicho de otra forma, de la mente propiamente humana, que es producto —para el psicoanálisis— de una serie de causalidades y no de casualidades, de determinaciones y condicionamientos que son operados a partir de la prohibición.

Por ello, nos alejamos de considerar esta mente humana como aquello que es efecto de las circunstancias históricas, sociales o culturales; más bien es aquello constante a las contingentes exigencias. Para un abordaje así, es necesario comprender dos escenarios: el primero, el de las representaciones propiamente dichas, es decir, el de las narrativas filmicas y literarias que constituyen un espacio en la producción de la cultura, para luego dirigir mi atención a la matriz simbólica de los sistemas de clasificación. Continúo así con la tradición antropológica de estudiar un fenómeno a partir de sus representaciones. El segundo escenario refiere al del efecto borroso de la prohibición del incesto que implica la tensión, el conflicto y la consecuencia multiplicadora de esta interdicción (prohibir/permitir) que al ser el soporte y poner en marcha los sistemas de clasificación, se constituye no sólo en los soportes sino en los sistemas de determinación que crean el cosmos (en su puro sentido etimológico), ordenan y dan sentido al mundo. En especial aquí la prohibición del incesto es comprendida como fundante de la subjetividad, de la cultura y la condición necesaria del orden simbólico; subsume el incesto de primer y segundo tipo aun en las sociedades altamente desarrolladas.

Como ya señalamos, Hérítier dice que “el interés antropológico es descubrir y subrayar la lógica de estas prohibiciones”; coincidimos con ella en ese planteamiento y por ello se considera aquí esta prohibición (la del incesto) como la ordenadora del resto de las prohibiciones, y como la regulación necesaria del marco normativo general de las relaciones sociales; es el interdicto que comanda las posibilidades lógicas de los vínculos humanos; esto es, determina lo propio y característico de cada una de las culturas: su matriz simbólica.

Las teorías que explican la prohibición del incesto pueden agruparse en dos categorías: buscan la explicación de las causas últimas e intentan responder a preguntas tales como: ¿porqué existe la prohibición del incesto? ¿Cuál es su fin? ¿Cuál es la utilidad que tiene para la humanidad? O también buscan explicaciones de las causas eficientes haciendo preguntas tales como: ¿qué mecanismos,

biológicos, psicológicos, sociológicos causan que la prohibición del incesto sea respetada? (Héritier (b) 2002: 16) [traducción mía]

De la misma manera que Héritier, esta investigación intenta responder a esas preguntas que se han planteado los antropólogos, por generaciones. En particular, aquí se pretende hacerlo a partir de las representaciones del incesto en el cine nacional y en el derecho en tanto relatos que mantienen lazos profundos con los sistemas de clasificación cultural.

La relatividad apela al significado de familia y de lo familiar para cada cultura. La prohibición del incesto inscribe, en el plano de las relaciones, una fracción de lo aceptado y de lo que no lo es. El conflicto o el malestar entre las personas ¿qué significa?, ¿confiamos en las personas?, ¿podemos hacer intercambios y negocios?, ¿habrá un contra don al don que yo realizo?, ¿qué esperar de mis semejantes?, ¿qué espero de mi cónyuge?

En todo acuerdo o contrato (implícito o explícito) qué es indispensable para que exista una relación; se requiere de un árbitro: en la tradición semítica ese árbitro es el *emunah*, una verdad que tendría que ver con un Dios guardián y soporte de las transacciones; él representa la fidelidad al acuerdo que deben seguir las partes en tanto se vigila y se puede sancionar. En otros casos ese árbitro es un juez que regula, juzga y castiga. La punición es importante en estos acuerdos, pues se trata de que los participantes teman el castigo; ese juez, ese otro, fuera del grupo, examina con un poder que lo hace excepcional: el sacerdote, Dios, la Ley, el superyó. Este mecanismo obedece a una necesidad de orden lógico que pone en marcha el sistema de valoraciones. Tras la prohibición, la autocensura a las transgresiones aceita la maquinaria social y permite el acuerdo. La prohibición inscribe la tentación y el deseo, no se trata de un “no” que haga impensable o inimaginable lo que prohíbe, todo lo contrario. Como tema clásico de la antropología, la prohibición del incesto está lejos de su agotamiento. Hay que insistir en el papel de las prohibiciones como una constancia lógica, sin enfatizar lo fáctico que muestra una veta que aún puede ser explorada.

La lógica se infiere por las formas explícitas, ese conocimiento que Lacan llamó de un “un saber que no se sabe”; es decir, es de carácter inconsciente y al encontrar las representaciones que muestran su despliegue, lo descubrimos de alguna manera, sin saberlo explícitamente; no nos sorprende el conocimiento de las maneras en que operaba esa lógica. Las producciones culturales subsumen necesariamente la lógica de

la que estamos hablando, que no es otra que la lógica simbólica. Una lógica que se construye sobre la base del “no”, del interdicto.

Se trata de una prohibición que establece un conjunto de diferencias: a unas de ellas podríamos llamarles simples, elementales o primarias en tanto son el basamento de todos los sistemas lógicos; es el establecimiento de lo uno y lo otro, lo idéntico y lo diferente.

Estas categorías primarias de lo idéntico y lo diferente, se arraigan en estas observaciones rudimentarias que han hecho cada hombre y cada mujer, y que se continúan en los hijos [...] Ahora este refinamiento diferencial de atribución de valores, cualidades y características peculiares se hace entonces posible, este mecanismo se engendra simultáneamente, legitima al orden social y se fija la representación del mundo. (Héritier (b) 2002: 20) [traducción mía]

Sin embargo, es necesario expandir la definición de la sexualidad para ir más allá, hacia, también, la de la muerte; es muy difundido y definido que hacia ambos sentidos se asigna la prohibición del incesto; se encuentran de manera implícita y explícita en matrices similares, en las diferentes formas en que los hombres representan el mundo y su existencia.

Las perspectivas más clásicas hurgan la razón de ser del incesto esencialmente en las bases de la regulación sexual y de alianza, por las relaciones de consanguinidad o afinidad; su sentido es muy amplio en tanto regula las relaciones entre quienes pueden ser considerados miembros de una familia; relaciones que incluyen el homicidio. Por ejemplo, un homicidio es calificado con agravantes si a quien se mata es a alguno de los padres o si estos matan a sus hijos, mientras que si se mata a un hermano el delito es menor. En las leyes coránicas la suposición de infidelidad es una condición suficiente para matar a una hermana, una hija o una esposa. Un hermano o un padre que maten a una de estas parientas en defensa de una probada infidelidad no estarían fuera de la ley; sin embargo, estarían cometiendo algo del orden incestuoso.

El antropólogo Marvin Harris en su libro *La cultura norteamericana contemporánea*, (Harris, 1985) aborda el fenómeno llamado cultura norteamericana, producto de un país esencialmente pluricultural y multiétnico. Apuesta a la posibilidad de que la antropología pueda dar cuenta, sin salirse de su tradición académica, 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) coincide con Harris 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. El presente trabajo es una manera de trabajar con esa posibilidad, de dar cuenta de lo general, de lo mexicano, desde como un producto cultural, lo mexicano como representaciones de los ideales construidos por el estado desde la independencia misma, para inventar una homogeneidad, que el país pluricultural se resiste a aceptar, pero que a partir de los aparatos ideológicos del Estado, sobre todo los contenidos educativos de la llamada historia mexicana, los medios masivos de comunicación, las producciones culturales como el llamado “Cine mexicano”, “el muralismo”, “la música nacional”, ha logrado constituir como un prototipo imaginario con el que nos identificamos y que nos representa de alguna manera.

Reunir clásicos y contemporáneos desde una perspectiva de la lógica, sería una de las principales metodologías antropológicas. Por tanto, he seguido una doble perspectiva: a) una, 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) otra, 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, si seguimos 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 y Mary Douglas. Por ejemplo, Douglas hace un análisis mitológico de algunos de los textos de la Biblia, y ese tipo de abordaje resulta pertinente para trabajar las narrativas literarias y filmicas, antropológicamente, lo mismo que hiciera María Eugenia Olavarría (2006: 183-184).

Como principal encomienda, la prohibición es la causa última de todos los ordenamientos, ya sean psíquicos, afectivos, económicos, políticos, familiares o históricos. 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.

La prohibición del incesto resulta ser 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 esta de gran interés para la antropología porque refiere a una pregunta indispensable: ¿dónde comienza lo natural y dónde lo simbólico? Las respuestas serán axiomatizadas y permanecerán de forma implícita en toda consideración o teoría antropológica; ese es el lugar del Edipo, entendido como complejo.

La prohibición permite resolver la tensión estructural que se expresa en la cultura como tabú del incesto, que limita y posibilita las alianzas; en su lado positivo, establece el intercambio y la paz entre los hombres, y en 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—; es decir, dinamiza la cultura... Por Marcel Mauss sabemos que todo sistema de intercambio es un sistema de obligaciones de dones y contra dones: 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 esta como un sistema de relaciones.

Si los sistemas de parentesco buscan resguardar clases o tipos de vínculos entre las personas, un individuo con relación a un contexto deviene hijo, hermano o esposo y, por lo general, su responsabilidad, solidaridad primaria, fidelidad e identidad se definirán de acuerdo a lo que él entienda por familia, como lo propio, lo familiar; en su sociedad será muy penado copular, matar o robar con quienes sean considerados familia.

Lévi-Strauss se interesó en la gramática de la cultura constituida por aquellas instrucciones que organizan los sistemas; es decir, las reglas normativas que caracterizan la matriz de las operaciones de la condición humana. Son aquellas fórmulas o sistemas invariantes que sirven a las culturas como cimientos, esqueletos, soporte y establecen en última instancia las relaciones entre los individuos y con el resto del sistema cultural. Lévi- Strauss estudió aquello que escapa a las manifestaciones

culturales más evidentes, pero que tiene peso para determinarlas, subsumidas en una vestimenta, en una ceremonia, en una decisión, en la manera en que se organiza el trabajo. Concluyó que la base de todas estas determinaciones se establece por las lógicas que articulan al sistema simbólico. Lacan agregaría que ahí 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, como Freud, propone que no es en la cultura donde debemos pesquisar la base de la condición humana; como hemos dicho, lo humano no es efecto del simple o complejo transcurrir de la cultura pues, de este modo, 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, y que las diferencias que más se destacan entre los pueblos son a nivel empírico, pero si nos introducimos en sus sistemas de ordenamientos, las diferencias se disuelven y surgen las semejanzas.

La prohibición del incesto es el motivo de la presente investigación, entendida como la base de los sistemas de clasificación y que interviene de manera singular en la normatividad de la cultura y estructura los sistemas legales y de parentesco, de alianza, sexualidad y muerte. Se trata de una relación triádica, a causa de que muchos aspectos reglamentarios de la manera de vivir de cada pueblo se encuentran determinados, a su vez, por los sistemas de parentesco, y estos también se relacionan con los modos de organizar las alianzas económicas, políticas, deportivas, sociales; y al escalar estas muestran lo que es correcto o incorrecto, lo que se relaciona con la diferencia sexual, con el trabajo, con la organización política.

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 exigencias 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 a los antropológicos. Un juicio de ese tipo es el argumento falaz de que los animales, en especial los mamíferos superiores, mantienen relaciones familiares como los primates por un supuesto ordenamiento natural que no desobedecemos y que nos lleva a formar familias.

Para Lévi-Strauss, el núcleo de las relaciones de parentesco no es la familia, sino la relación entre los hombres de dos linajes para garantizar el intercambio de mujeres. No importa la familia como tal, sino los sistemas de alianzas que garantizan y norman los intercambios. Para él, es peligroso concebir la familia como si fuese una organización natural entre los hombres, como si obedeciera 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. (Lévi-Strauss, 1974). Esta condición triádica es el núcleo del parentesco (ordenamiento lógico), y si bien tiene referencias empíricas que pueden ser rastreadas, más bien se trata de un terceto que, como una función, da orden a la relación doméstica, con la finalidad de que no se tiranice el vínculo ni haya excesos u omisiones para con los mismos miembros del núcleo doméstico ni para con la sociedad. La función de corte, de separación actúa como tercero en la diada madre-hijo, (estrictamente no es una diada ya que el hijo puede ser vivido como la prótesis de la madre, como algo que le pertenece, no algo independiente) y es el agente que norma y genera las posibilidades y condiciones de su operación (siempre y cuando la madre genere las posibilidades para la operación del la diferenciación, de la inscripción del “no” que prohíbe a la madre perderse en su hijo y al hijo rehusar esa con/fusión). Es la lógica de conjuntos para que uno cerrado deje por lo menos un elemento fuera; es esa condición que permite que exista un adentro del conjunto.

Según Lévi-Strauss, los sistemas de parentesco pertenecen por entero a las relaciones simbólicas, para nada a una estrategia de sobrevivencia de la especie. Las mujeres devienen en bien muypreciado en los intercambios, porque son quienes garantizan la sobrevivencia de los linajes; repetimos que no únicamente por la reproducción biológica, sino la social y la cultural. La relación más importante en la infancia es la que se tiene con la madre como se muestra en la expresión común de que los niños aprenden la “lengua materna”. 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, como 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 sí será su efecto. Lo es en la medida en que la proporción, medida, ritmo, la idea de clase, tipo, forma, relevancia, dominación, color, luz, sombra y fondo equivalen a la mirada del antropólogo.

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 solo agrega información y consolida 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 hermanos 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 de la diferencia sexual determina su identidad. La diferencia sexual no es un dato a priori, sino un efecto de la equivalencia diferencial de los sexos. Hérítier demuestra cómo los principios de la identidad y de la diferencia sexual en el plano de los pares de hermanos, 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: 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 solo 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 Hérítier, heredera del pensamiento estructuralista, ha logrado construir un punto de vista manteniendo la integridad de la propuesta levi Straussiana, 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. (Olavarria, 2002:100-101).

“Las sociedades de casa” refieren a la aristocracia europea, las de los Austria, los Borbón, los Habsburgo, en que 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, el ámbito jurídico 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, y para quienes las principales preocupaciones eran los sistemas y formas de matrimonio, las formas de residencia, la propiedad familiar y la herencia de estos bienes; aunque el ejercicio del poder no era cuestionado ni las formas de dominación, sometimiento, obediencia o castigo. 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. Esto hace referencia a 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”. (Olavarria, 2002:103).

Este sistema de clasificaciones se va elevando en complejidad, pero las categorías más abstractas no se encuentran divorciadas de su base; toda la idea del mundo por lo tanto se encuentra atravesada por los sistemas binarios que pone en circulación yo-otro, mismo-diferente, vida y muerte, masculino-femenino, bueno-malo, crudo-cocido, oscuro-claro, no-sí; pero todo es efecto de la prohibición del incesto. La percepción de la realidad y la forma en que vivimos en el mundo se encuentra dirigida por este sistema clasificatorio para determinar lo que nos permitimos y nos prohibimos.

Por ejemplo, si consideramos la aparición de lo masculino ya no como un efecto del macho y de sus instintos domesticados; antes bien, es visto de forma diferente por cada cultura que permite varias representaciones de lo masculino; es decir, el género es visto 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, propuesta que Lacan llama sexuación. El segundo es lo que legitima al sistema de pares de opuestos, ya que no 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.

Así se comprende porqué lo masculino no entra de la misma manera en el orden simbólico que otro tipo de significante o símbolo. Se entrevera 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, qué tan legítimo es matar a alguien y qué tan ilegítimo es desposar a un pariente, cópula y homicidio están regulados por este sistema, pero únicamente en relación con que existe la diferencia, sin esta no hay ni lo uno ni lo otro.

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 pues 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) 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.” (Olavarria 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. Resulta relevante pues muestra el parentesco como algo 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 los que metafóricamente queden incluidos, 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 y 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.

Recapitulando, nuestro esfuerzo antropológico es situarnos en el plano arquitectural de la cultura, en los mecanismos elementales por los cuales comprenderemos cómo opera lo social. Es relevante 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 diferenciaba 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 la mirada de los antropólogos subraya con su estilo, con su perspectiva y cuando se piensa al antropólogo como un autor y no únicamente como un cronista aséptico que está 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, sin descartar que mientras se trabajen las diferencias culturales, las etnografías —aun las clásicas— continuarán siendo una fuente de la cual abreviar. ¿Por qué seguir leyendo las grandes etnografías de principios y mediados del siglo pasado? es evidente que nos interesa la propuesta teórica del antropólogo, no solo como investigador sino por su mirada, luego de concebirla como 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, por lo cual les agrega a sus investigaciones valor; sin restárselo como lo creía el etnólogo. Estas consideraciones son de suma importancia en la presente investigación, ya que el efecto borroso del incesto visto como un efecto de las operaciones de las matrices simbólicas constituidas por los sistemas de clasificación conlleva, 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 en una determinada escuela, dependiendo de su concepción del trabajo etnológico o antropológico. 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 la teoría del parentesco en cuanto constituye y mantiene el lazo social y como sistema de relaciones; Lacan subraya que los elementos que fundan el parentesco adquieren un papel estructurante en la subjetividad; 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)

Las diferentes perspectivas teóricas que surgieron en el ámbito de la antropología han logrado de alguna manera permanecer con cierta vigencia, prácticamente, medio siglo —en el periodo que va de los años cincuenta a los ochenta—, mientras 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 ninguna autocritica. Todas las críticas provienen de los vecinos, de los representantes de las otras teorías que exigen a los antiguos postulantes rendir cuentas, ¿cuántas autocriticas conocemos?, desafortunadamente muy pocas, cuando el modelo pierde vigencia y actualidad simplemente se abandona sin hacer ruido o se defiende con una tozudez incomprensible.

La antropología estructural clásica está siendo debatida al interior de su propio campo, me incluyo 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. Uno de los propósitos habrá sido revisar críticamente desde este esqueleto simbólico agregando flexibilidad y equivocidad en las interpretaciones de la cultura para regresar a los temas e intereses clásicos de la antropología y sumar el presente esfuerzo a la propuesta que señala que “Para poder integrar todos los aspectos conocidos sobre la prohibición del incesto es necesario ampliar la definición de incesto.” (Héritier (b) 2002: 12), empezando por entender que estrictamente lo que conocemos como la ley de prohibición del incesto es una forma de representación cultural, para que se puedan operar estas condiciones que se desprenden, y permite a su vez el despliegue de la lógica simbólica. Con lo que las diferentes formas en que se representa esta misma operación simbólica —constituida por la prohibición—, generan las diferencias culturales, muestran simplemente el universo de posibilidades lógicas. Cada una de estas particularidades es el objeto de estudio de las propuestas herederas del relativismo cultural.

Hemos propuesto esta idea de las capas, los planos, los niveles para dar cuenta de las diferentes formas y autonomías de las dimensiones de las lógicas implicadas y de sus determinaciones a partir de la lógica simbólica. Sin embargo, y una vez que nos hemos

sumergido en esta complejidad, podemos decir con Paul Valéry que lo más profundo se encuentra en la superficie, en la piel.

Se trata de un oxímoron, pero que da cuenta en realidad de la complejidad, del espíritu humano, que se encuentra en sus manifestaciones, en sus expresiones, en sus representaciones y, recordando a otro poeta, Gorostiza nos dice que forma es fondo.

Pero debemos recordar que para poder acceder al fondo la vía no es simple, debemos descartar el empirismo ingenuo, que crea maniquíes vestidos, sin apreciar las complejidades y contradicciones del espíritu humano.

CAPÍTULO 2

LAS LÓGICAS Y LAS IMPLICACIONES FRENTE A LA PROHIBICIÓN

2.1 El campo de la antropología

Existen aún científicos sociales que siguen creyendo en el prejuicio de cuño occidental respecto a que existen los pueblos habitados por salvajes. “La obsesión por las culturas superiores es el *proton pseudos*, la mentira esencial y error capital no sólo de la historia y de las *humanities*, sino de la ciencia política y de la psicología” (Sloterdijk, 2006:22). La antropología se ha vinculado con otras formas disciplinarias, pero con tono crítico, pues la investigación etnológica le impide asumir la soberbia occidental que lleva a los científicos sociales, intelectuales y humanistas a considerar que sus parámetros y juicios son capaces de dar cuenta de la naturaleza de la condición humana universal, como si las universidades constituyeran necesariamente el sitio con mayor autoridad para conocer al hombre en abstracto, demeritándolo en lo concreto, y en sus diversas manifestaciones culturales.

La antropología cuestiona su pertinencia disciplinaria en el contexto de los cambios del mundo actual, cuando ya difícilmente se encuentran comunidades aisladas, cerradas, autónomas o algún pueblo aborígen desconocido; esto la invita a redimensionarse, con miras a encontrar su lugar en el siglo XXI. ¿Qué puede hacer la antropología ante estas condiciones y la desaparición de su tradicional objeto de estudio y, por lo tanto, con la legitimidad de su campo de saber y su metodología? Es paradójico que para dar respuesta sobre su futuro se deba voltear la mirada hacia el pasado de la tradición antropológica con vistas a comprender cómo ha construido su objeto y su pertinencia. Este camino conlleva el diálogo necesario para identificar los puntos de vista no siempre explícitos a los que da cabida su campo de saber.

Las universidades y los centros de investigación crearon dinámicas que empujaban la antropología hacia los problemas de la actualidad, lo que parece forzar sus alcances clásicos. Por tanto, para renovarse debe partir de las identificaciones y diferenciaciones disciplinarias y así delimitar aquello que constituye su especificidad, siendo pertinente preguntarse: ¿qué es aquello que hace antropológico un discurso que se autodenomina como tal?

Lejos de las tradiciones solipsistas de la mayoría de las disciplinas sociales, desde sus inicios la antropología observó la necesidad de comprender al hombre; pero a

diferencia de otras disciplinas explicó lo propio o lo Uno a partir de lo Otro; esto llevó al antropólogo más allá de la referencia de sus propios marcos culturales para comprender a otros pueblos a partir de los criterios de estos; esta otra referencia le permitía comprender ese “sí mismo” diferente al “sí mismo” de los otros. Las variaciones de la condición humana contrastan, como es fácil advertir ante el rico y amplio repertorio de culturas, con el concepto de “el espíritu humano”³ llamado así por Claude Lévi-Strauss (1977) y que es aquello universal que no varía de una cultura a otra. El espíritu humano se aprehende primeramente como lo diferente del reino animal y como lo constante frente a las diferencias culturales. El psicoanálisis, por su parte, propone la entrada al entendimiento del universo simbólico tras una operación que tiene como efecto la desnaturalización de la criatura humana. Aunque las constantes culturales son efecto de estudiar la variedad de sus formas —que no son otra cosa que despliegues existenciales cuyas apuestas garantizan su continuidad como grupo—, lo propio se comprende únicamente a partir de lo ajeno, de lo extraño, de lo otro.

2.2 La prohibición del incesto

Se debe primero señalar que el recorrido seguido lleva de un lugar a otro, a una heurística rica, fecunda, pero no por ello libre de descabros y de angustias. Se podría aplicar en esta investigación aquella frase que dice: ahora que sabía las respuestas, me cambiaron las preguntas. Efectivamente, en el trayecto se descubrió que el incesto y su prohibición son operaciones de carácter lógico, que es componente indispensable de lo que se conoce como lógica simbólica sobre la cual se edifica el espíritu humano y el psiquismo; no se trata, pues, de un asunto que se aprenda. Este es un axioma sobre el que se funda la subjetividad y la cultura, por lo que la ley universal de prohibición del incesto, como sistema que norma las relaciones entre próximos y distantes, es una proyección de este sistema normativo de carácter lógico, es un efecto más que su causa (Lévi-Strauss 1981 [1949]). Ahora bien: “Definir el incesto como la unión ilícita de personas que son consideradas por la ley parientes [...] la idea de que el incesto pudiera ser una regla de solo una prohibición local y no universal es infundada”. (Héritier (b) 2002: 15) [Traducción mía]

La prohibición es entonces un ordenador en los sistemas de clasificaciones entre parientes, y, agregando lo que subraya Héritier, se trata de un ordenamiento universal y

³ En su acepción francesa, como particular de algo, o relativo a algún fenómeno, lo consubstancial, como la mentalidad.

no local, sostenido esto en cientos de evidencias etnográficas tales como las que explora en su libro.

En este libro yo quisiera elaborar una teoría unificada que dé cuenta de todos los aspectos de la prohibición del incesto enfocándome en un área de la prohibición del incesto que ha sido abandonada negligentemente; esto es, la prohibición entre dos hermanas, que esto afirma la primacía de lo simbólico, basado en lo más físico de la humanidad que es la diferencia anatómica entre los sexos, estas diferencias visibles, tanto como fisiológicamente diferencias y similitudes en los fluidos corporales, han determinado a todos los grupos humanos. (Héritier (b) 2002: 20) [Traducción mía]

En particular, ¿en qué coincide la posición de la antropología con la del psicoanálisis? A los ojos de la antropóloga francesa: “El interés antropológico es descubrir y subrayar la lógica de estas prohibiciones, numerosas teorías se han hecho para explicar el tabú del incesto” (Héritier (b) 2002: 15) [Traducción mía]. Para esta investigación el interés es descubrir la lógica de ese tabú, agregando que el psicoanálisis lo entiende como condición de operación psíquica y de la cultura.

Partiendo de esta propuesta sobre la lógica que subyace a la prohibición y que se trata de una condición universal, en esta investigación se abrevade la noción levistraussiana del espíritu humano o, dicho de otra forma, de la mente propiamente humana, que es producto —para el psicoanálisis— de una serie de causalidades y no de casualidades, de determinaciones y condicionamientos que son operados a partir de la prohibición.

Por ello, se está lejos de considerar esta mente humana como aquello que es efecto de las circunstancias históricas, sociales o culturales; más bien es aquello necesario y constante, frente a las cambiantes y contingentes exigencias que se presentan en el día a día. Para un abordaje así, es necesario comprender dos escenarios: el primero, el de las representaciones propiamente dichas, es decir, el de las narrativas filmicas y literarias que constituyen un espacio en la producción de la cultura, para luego dirigir la atención a la matriz simbólica de los sistemas de clasificación. Se continúa así con la tradición antropológica de estudiar un fenómeno a partir de sus representaciones. El segundo escenario refiere al del efecto borroso de la prohibición del incesto que implica la tensión, el conflicto y la consecuencia multiplicadora de esta interdicción (prohibir/permitir) que al ser el soporte y poner en marcha los sistemas de clasificación, se constituye no sólo en los soportes sino en los sistemas de determinación que crean el cosmos (en su puro sentido etimológico), ordenan y dan sentido al mundo.

En especial, aquí la prohibición del incesto es comprendida como fundante de la subjetividad, de la cultura y la condición necesaria del orden simbólico; subsume el incesto de primer y segundo tipo aun en las sociedades altamente desarrolladas.

Como ya señalé, Hérítier dice que “el interés antropológico es descubrir y subrayar la lógica de estas prohibiciones”; coincido con ella en ese plantamiento y por ello se considera aquí esta prohibición (la del incesto) como la ordenadora del resto de las prohibiciones, y como la regulación necesaria del marco normativo general de las relaciones sociales; es el interdicto que comanda las posibilidades lógicas de los vínculos humanos; esto es, determina lo propio y característico de cada una de las culturas: su matriz simbólica.

Las teorías que explican la prohibición del incesto pueden agruparse en dos categorías: buscan la explicación de las causas últimas e intentan responder a preguntas tales como: ¿porqué existe la prohibición del incesto? ¿Cuál es su fin? ¿Cuál es la utilidad que tiene para la humanidad? O también buscan explicaciones de las causas eficientes haciendo preguntas tales como: ¿qué mecanismos, biológicos, psicológicos, sociológicos causan que la prohibición del incesto sea respetada? (Hérítier (b) 2002: 16) [Traducción mía]

De la misma manera que Hérítier, esta investigación intenta responder a esas preguntas que se han planteado los antropólogos, por generaciones. En particular, aquí se pretende hacerlo a partir de las representaciones del incesto en el cine y derecho en tanto narrativas, que mantienen lazos profundos con los sistemas de clasificación cultural.

La relatividad de lo que constituye una familia, tiene que ver con la diversidad de formas, de quienes son los miembros que las constituyen, etc. en cada caso apela al significado de lo que es una para cada cultura, a partir de sus sistemas de clasificación, de sus parámetros, de sus formas y tipos de relaciones y vínculos etc, por lo que la prohibición del incesto en todos los casos inscribe diferentes tipos de parientes como prohibidos para algún tipo de vínculo, buscando en todos los casos que evitar el conflicto o el malestar entre las personas ¿qué significa la alianza?, ¿confiamos en las personas?, ¿podemos hacer intercambios y negocios?, ¿habrá un contra don al don que yo realizo?, ¿qué esperar de mis semejantes?, ¿qué espero de mi cónyuge?, etc.

En todo acuerdo o contrato (implícito o explícito) ¿qué es indispensable para que exista una relación? Se requiere de un árbitro: en la tradición semítica ese árbitro es el *emunah*, una verdad que tendría que ver con un Dios guardián y soporte de las transacciones; representa que ambas partes deben exigirse lo mismo al signar el

acuerdo, que ambas deben temer la sanción del incumplimiento, y que aceptan que el acuerdo debe ser vigilado y sancionado y en los casos que se requiera que ambos aceptan el mismo árbitro, el mismo juez y lo que este dicte como sentencia. La punición es importante en estos acuerdos, pues se trata de que los participantes teman el castigo; ese juez, ese otro, fuera del grupo, examina con un poder que lo hace excepcional: el sacerdote, Dios, la ley, el superyó. Este mecanismo obedece a una necesidad de orden lógico que pone en marcha el sistema de valoraciones. Tras la prohibición, la autocensura a las trasgresiones acepta la maquinaria social y permite el acuerdo. La prohibición inscribe la tentación y el deseo, no se trata de un “no” que haga impensable o inimaginable lo que prohíbe, todo lo contrario. Como tema clásico de la antropología, la prohibición del incesto está lejos de su agotamiento. Hay que insistir en el papel de las prohibiciones como una constancia lógica, sin enfatizar lo fáctico que muestra una veta que aún puede ser explorada.

La lógica se infiere por las formas explícitas, ese conocimiento que Maud Mannoni (2008) siguiendo a Lacan llamó de un “un saber que no se sabe”; es decir, es de carácter inconsciente y al encontrar las representaciones que muestran su despliegue, se descubre de alguna manera, sin saberlo explícitamente; no sorprende el conocer las maneras en que operaba esa lógica. Las producciones culturales subsumen necesariamente la lógica de la que se está hablando, que no es otra que la lógica simbólica; una lógica que se construye sobre la base del “no”, del interdicto.

Se trata de una prohibición que establece un conjunto de diferencias: a unas de ellas podríamos llamarles simples, elementales o primarias en tanto son el basamento de todos los sistemas lógicos; es el establecimiento de lo uno y lo otro, lo idéntico y lo diferente.

Estas categorías primarias de lo idéntico y lo diferente, se arraigan en estas observaciones rudimentarias que han hecho cada hombre y cada mujer, y que se continúan en los hijos [...] Ahora este refinamiento diferencial de atribución de valores, cualidades y características peculiares se hace entonces posible, este mecanismo se engendra simultáneamente, legitima al orden social y se fija la representación del mundo. (Héritier, 2000 (b): 20) [Traducción mía]

Sin embargo, es necesario expandir la definición de la sexualidad para ir más allá, hacia, también, la de la muerte; se trata de una perspectiva clara aunque inconsciente para los legistas el que hacia ambos sentidos se designa la prohibición del incesto; sexualidad y

muerte se encuentran de manera implícita y explícita en matrices similares, en las diferentes formas en que los hombres representan el mundo y su existencia.

Las perspectivas más clásicas hurgan la razón de ser del incesto esencialmente en las bases de la regulación sexual y de alianza, por las relaciones de consanguinidad o afinidad; su sentido es muy amplio en tanto regula las relaciones entre quienes pueden ser considerados miembros de una familia; relaciones que incluyen el sentido de protección, y se considera que se encuentra protegido en el hogar, en él difícilmente podría ser asesinado, y menos por un miembro de la familia; existe un tabú sobre matar a miembros de la familia. Por ejemplo, un homicidio es calificado con agravantes si a quien se mata es a alguno de los padres o si estos matan a sus hijos, mientras que si se mata a un hermano el delito es menor. En las leyes coránicas la suposición de infidelidad es una condición suficiente para matar a una hermana, una hija o una esposa. Un hermano o un padre que maten a una de estas parientas en defensa de una probada infidelidad no estarían fuera de la ley; sin embargo, estarían cometiendo algo de orden incestuoso.

El antropólogo Marvin Harris en su libro *La cultura norteamericana contemporánea*, (Harris, 1985) aborda el fenómeno llamado cultura norteamericana, producto de un país esencialmente pluricultural y multiétnico. Apuesta a la posibilidad de que la antropología pueda dar cuenta, sin salirse de su tradición académica, 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) coincide con Harris 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.

Reunir clásicos y contemporáneos desde una perspectiva de la lógica sería una de las principales metodologías antropológicas. Por tanto, he seguido una doble perspectiva: a) una, 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) otra, 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. Si se atiende al concepto de Gilbert Ryle (2005) 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; si se sigue a “Geertz que parece más interesado en sugerir tenuemente una ciencia de la interpretación” (Reynoso 2005). Mientras, por otro lado, se tendrá en cuenta la teoría del mito y del rito tal como la abordan Lévi-Strauss (1977), Edmund Leach (1987) y Mary Douglas (2006). Por ejemplo, Douglas hace un análisis mitológico de algunos de los textos de la Biblia, y ese tipo de abordaje resulta pertinente para trabajar las narrativas literarias y filmicas, antropológicamente, lo mismo que hiciera María Eugenia Olavarría (2006: 183-184).

La prohibición es la causa última de todos los ordenamientos, ya sean psíquicos, afectivos, económicos, políticos, familiares o históricos. 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.

La prohibición del incesto resulta ser un mecanismo que dirige las coordenadas del antropólogo ya que plantea la primera y más esencial diferencia entre lo humano y el reino de la naturaleza; diferencia esta de gran interés para la antropología porque refiere a una pregunta indispensable: ¿dónde comienza lo natural y dónde lo simbólico? Las respuestas serán axiomatizadas y permanecerán de forma implícita en toda consideración o teoría antropológica; ese es el lugar del Edipo, entendido como complejo.

La prohibición permite resolver la tensión estructural que se expresa en la cultura como tabú del incesto, que limita y posibilita las alianzas; en su lado positivo, establece el intercambio y la paz entre los hombres; y en 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—; es decir, dinamiza la cultura... Por Marcel Mauss (1990) se sabe 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 esta como un sistema de relaciones.

Si los sistemas de parentesco buscan resguardar clases o tipos de vínculos entre las personas, un individuo con relación a un contexto deviene hijo, hermano o esposo y, por lo general, su responsabilidad, solidaridad primaria, fidelidad e identidad se definirán de acuerdo a lo que él entienda por familia, como lo propio, lo familiar; en su sociedad será muy penado copular, matar o robar con quienes sean considerados familia.

Lévi-Strauss se interesó en la gramática de la cultura constituida por aquellas instrucciones que organizan los sistemas; es decir, las reglas normativas inconscientes que caracterizan la matriz de las operaciones de la condición humana. Son aquellas fórmulas o sistemas invariantes que sirven a las culturas como cimientos, esqueletos, soporte y establecen en última instancia las relaciones entre los individuos y con el resto del sistema cultural. Lévi-Strauss estudió aquello que escapa a las manifestaciones culturales más evidentes, pero que tiene peso para determinarlas, subsumidas en una vestimenta, en una ceremonia, en una decisión, en la manera en que se organiza el trabajo. Concluyó que la base de todas estas determinaciones se establece por las lógicas que articulan al sistema simbólico. Lacan (1985) agregaría que esas lógicas dan cuenta de la estructuración psíquica, dentro de tres grandes conjuntos de opciones lógicas, y que es en el despliegue de esas posibilidades que se encuentran las claves para entender 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 transforma en los ejes articuladores y en cada una de sus creaciones se encuentra implícita la huella de su forja.

Aunque Jacques Lacan, como Freud, propone que no es en la cultura donde se debe pesquisar la base de la condición humana; como he dicho, lo humano no es efecto del simple o complejo transcurrir de la cultura pues, de este modo, habría tantas clases de condición humana como culturas hay en la tierra. Antes bien, se debe distinguir con mucha claridad que la base de lo humano está en esa matriz simbólica formadora de culturas, y que las diferencias que más se destacan entre los pueblos son de carácter empírico; pero si el investigador se introduce en los sistemas de ordenamientos, las diferencias se disuelven y surgen las semejanzas.

La prohibición del incesto es el motivo de la presente investigación, entendida como la base de los sistemas de clasificación y que interviene de manera singular en la

normatividad de la cultura y estructura los sistemas legales y de parentesco, de alianza, sexualidad y muerte. Se trata de una condición triádica (sexualidad, intercambio, muerte) que es la base y causa de que muchos aspectos reglamentarios de la manera de vivir de cada pueblo se encuentran determinados, a su vez, por los sistemas de parentesco, y estos también se relacionan con los modos de organizar las alianzas económicas, políticas, deportivas, sociales; y al escalarse estas muestran lo que es correcto o incorrecto, lo que se relaciona con la diferencia sexual, con el trabajo, con la organización política.

Aun teniendo en cuenta la importancia de la sexualidad, la alianza y la muerte para el estudio de las relaciones y dinámicas sociales, la antropología estructuralista no ha cedido frente a las modas y exigencias de otras disciplinas como la psicología y la sociología en las que se realizan investigaciones desde las teorías sobre la familia. Esto es así porque teme, justificadamente, caer en un juicio de tipo naturalista que orienta a otros estudios diferentes a los antropológicos. Un juicio así es el argumento falaz de que los animales, en especial los mamíferos superiores (Leones, elefantes, Lobos etc), mantienen relaciones familiares como los primates, debido a un supuesto ordenamiento natural que no se puede desobedecer y que lleva a formar grupos que llamamos familias.

Para Lévi-Strauss, el núcleo de las relaciones de parentesco no es la familia, sino la relación entre los hombres de dos linajes para garantizar el intercambio de mujeres. No importa la familia como tal, sino los sistemas de alianzas que garantizan y norman los intercambios. Para él, es peligroso concebir la familia como si fuese una organización natural entre los hombres, como si obedeciera 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. (Lévi-Strauss, 1974). Esta condición triádica es el núcleo del parentesco (ordenamiento lógico), y si bien tiene referencias empíricas que pueden ser rastreadas, más bien se trata de un terceto que, como una función, da orden a la relación doméstica con la finalidad de que no se tiranice el vínculo ni haya excesos u omisiones para con los mismos miembros del núcleo doméstico ni para con la sociedad. La función de corte, de separación, actúa como tercero en la diada madre-hijo, (estrictamente no es una diada ya que el hijo puede ser vivido como una extensión de la madre, como algo que le pertenece, y no como algo independiente) y es el agente que norma y genera las posibilidades y condiciones de su operación (siempre y cuando la madre genere las posibilidades para la operación de la

diferenciación, de la inscripción del “no” que prohíbe a la madre perderse en su hijo y al hijo reinscribirse en esa fusión con la madre, con/fusión). Es la lógica de conjuntos: para que se pueda saber que un conjunto está cerrado debe no incluir por lo menos un elemento, ese elemento que se encuentra afuera permite saber que existe una diferencia con los que están adentro; sin ese de afuera, ¿cómo saber que el conjunto está cerrado?; es esa condición que permite que exista un adentro del conjunto. Es gracias a la existencia del extranjero que existe algo que podemos identificar como propio, como estar adentro, gracias a quien está afuera.

Según Lévi-Strauss, los sistemas de parentesco pertenecen por entero a las relaciones simbólicas, para nada a una estrategia de sobrevivencia de la especie. Las mujeres devienen en un bien muypreciado en los intercambios porque son quienes garantizan la sobrevivencia de los linajes; hay que insistir en que no únicamente por la reproducción biológica, sino por la social y la cultural. La relación más importante en la infancia es la que se tiene con la madre, como se muestra en la expresión común de que los niños aprenden la “lengua materna”. 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, como 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 2005 a :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 sí será su efecto. Lo es en la medida en que la proporción, medida, ritmo, la idea de clase, tipo, forma, relevancia, dominación, color, luz, sombra y fondo equivalen a la mirada del antropólogo.

María Eugenia Olavarría, en relación con el parentesco, 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 solo agrega información y consolida 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 hermanos 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 de la diferencia sexual determina su identidad. La diferencia sexual no es un dato a priori, sino un efecto de la equivalencia diferencial de los sexos. Hérítier demuestra cómo los principios de la identidad y de la diferencia sexual en el plano de los pares de hermanos, 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: 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 solo 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 Hérítier, heredera del pensamiento estructuralista, ha logrado construir un punto de vista manteniendo la integridad de la propuesta levistraussiana, al trasladar la conflictiva estructural a las tensiones que se establecen con la germanidad, en la medida en que a partir de estas relaciones se erigen los parámetros tras los cuales se guía la conducta “socialmente adecuada”. La identidad de género, así como la diferencia sexual y su práctica se establece con esos criterios: las relaciones entre hermanos.

“Las sociedades de casa” refieren a la aristocracia europea, las de los Austria, los Borbón, los Habsburgo, en que 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, el ámbito jurídico 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, y para quienes las principales preocupaciones eran los sistemas y formas de matrimonio, las formas de residencia, la propiedad familiar y la herencia de estos

bienes; aunque el ejercicio del poder no era cuestionado ni las formas de dominación, sometimiento, obediencia o castigo. 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. Esto hace referencia a 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”. (Olavarria, 2002:103).

Este sistema de clasificaciones se va elevando en complejidad, pero las categorías más abstractas no se encuentran divorciadas de su base; toda la idea del mundo, por lo tanto, se encuentra atravesada por los sistemas binarios que pone en circulación yo-otro, mismo-diferente, vida y muerte, masculino-femenino, bueno-malo, crudo-cocido, oscuro-claro, no-si; pero es efecto de la prohibición del incesto. La percepción de la realidad y la forma en que se vive en el mundo se encuentra dirigida por este sistema clasificatorio para determinar lo que las personas se permiten y se prohíben.

Por ejemplo, si se considera la aparición de lo masculino ya no como un efecto del macho y de sus instintos domesticados; antes bien, es visto de forma diferente por cada cultura que permite varias representaciones de lo masculino; es decir, el género es visto 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, propuesta que Lacan (2008) llama sexuación. El segundo es lo que legitima al sistema de pares de opuestos, ya que no 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.

Así se comprende por qué lo masculino no entra de la misma manera en el orden simbólico que otro tipo de significante o símbolo. Se entrelaza 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; qué tan legítimo es matar a alguien y qué tan ilegítimo es desposar a un pariente, cópula y homicidio están regulados por este sistema, pero únicamente en relación con la diferencia, sin esta no hay ni lo uno ni lo otro.

Otro hecho singular es la manera en que Hérítier dimensiona la prohibición del incesto en tanto condición de la vida social. Hérítier muestra que la prohibición incestuosa se debe a que las relaciones de parentesco varían de una sociedad a otra pues 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) 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.” (Olavarria 2002:103)

F. Hérítier 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. 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 los que metafóricamente queden incluidos, tangencialmente, por el sistema de clasificaciones y prohibiciones culturales.

En definitiva, Sigmund Freud (1979 b) 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 y 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

Recapitulando, nuestro esfuerzo antropológico es situarnos en el plano arquitectural de la cultura, en los mecanismos elementales por los cuales comprenderemos cómo opera lo social. Es relevante mantener con claridad esta diferencia de intereses entre antropología y etnología que ya se ha revisado, el propio Lévi-Strauss se definía a sí mismo como antropólogo y se diferenciaba 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 a :99)

De cualquier manera, el tema más importante de la antropología simbólica y estructural y lo que despierta mi interés en esta tesis 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 la mirada de los antropólogos subraya con su estilo, con su perspectiva y cuando se piensa al antropólogo como un autor y no únicamente como un cronista aséptico que está 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, sin descartar que mientras se trabajen las diferencias culturales, las etnografías —aun las clásicas— continuarán siendo una fuente de la cual abreviar. ¿Por qué seguir leyendo las grandes etnografías de principios y mediados del siglo pasado? es evidente que aquí interesa la propuesta teórica del antropólogo, no solo como investigador, sino por su mirada, luego de concebirla como 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, por lo cual le agrega a sus investigaciones valor; sin que sea necesariamente explícito para los propios investigadores. Estas consideraciones son de suma importancia en la presente investigación, ya que el efecto borroso del incesto visto como un efecto de las operaciones de las matrices simbólicas constituidas por los sistemas de clasificación conlleva, 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 en una determinada escuela, dependiendo de su concepción del trabajo etnológico o antropológico. 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 la teoría del parentesco en cuanto constituye y mantiene el lazo social y como sistema de relaciones; Lacan subraya que los elementos que fundan el parentesco adquieren un papel estructurante en la subjetividad; 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)

Las diferentes perspectivas teóricas que surgieron en el ámbito de la antropología han logrado de alguna manera permanecer con cierta vigencia, prácticamente, medio siglo—en el periodo que va de los años cincuenta a los ochenta del siglo XX—, mientras 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 ninguna autocrítica. Todas las críticas provienen de los vecinos, de los representantes de las otras teorías que exigen a los antiguos postulantes rendir cuentas, ¿cuántas autocríticas conocemos?, desafortunadamente muy pocas, cuando el modelo pierde vigencia y actualidad simplemente se abandona sin hacer ruido o se defiende con una tozudez incomprensible.

La antropología estructural clásica está siendo debatida al interior de su propio campo, me incluyo 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. Uno de los propósitos habrá sido revisar críticamente desde este esqueleto simbólico agregando flexibilidad y equivocidad en las

interpretaciones de la cultura para regresar a los temas e intereses clásicos de la antropología y sumar el presente esfuerzo a la propuesta que señala que: “Para poder integrar todos los aspectos conocidos sobre la prohibición del incesto es necesario ampliar la definición de incesto.” (Héritier (b) 2002: 12) [Traducción mía], empezando por entender que estrictamente lo que conocemos como la ley de prohibición del incesto es una forma de representación cultural, para que se puedan operar estas condiciones que se desprenden, y permite a su vez el despliegue de la lógica simbólica. Con lo que las diferentes formas en que se representa esta misma operación simbólica —constituida por la prohibición— generan las diferencias culturales, muestran simplemente el universo de posibilidades lógicas. Cada una de estas particularidades es el objeto de estudio de las propuestas herederas del relativismo cultural.

Aquí se ha propuesto esta idea de las capas, los planos, los niveles para dar cuenta de las diferentes formas y autonomía de las dimensiones de las lógicas implicadas y de sus determinaciones a partir de la lógica simbólica. Sin embargo, y una vez que sumergidos en esta complejidad, se puede —decir con el poeta Paul Valéry— que “lo más profundo se encuentra en la superficie, en la piel”.

Se trata de un oxímoron, pero que da cuenta en realidad de la complejidad del espíritu humano, que se encuentra en sus manifestaciones, en sus expresiones, en sus representaciones y, recordando a otro poeta, Gorostiza dice que forma es fondo.

Pero se debe recordar que para poder acceder al fondo la vía no es simple, se debe descartar el empirismo ingenuo que crea maniqués vestidos, sin apreciar las complejidades y contradicciones.

2.3 La prohibición del incesto y los sistemas de clasificación

“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)

Prácticamente nada en el ámbito de la cultura o de la psique humana se da al azar, todo se encuentra predeterminado, obedeciendo a reglas y leyes, que a su vez se encuentran relacionadas en sistemas de causalidad por matrices simbólicas, que desde la inconsciencia determinan, es decir, subyacen a los procesos conscientes y son comunes a las distintas culturas que han aparecido en el mundo. Los complejos sistemas de causalidades y no las casualidades son las que conducen la marcha de los fenómenos, naturales, culturales y psíquicos tal como lo entiende Einstein y Freud. Sin embargo, también uno se puede situar frente a una cultura observando sus particularidades, sus características más destacables, lo que constituye sus desemejanzas con otras culturas y que quizá a la mirada parezca contrastante, y se puede consignar aquello que se subrayaría 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. Sin lugar a dudas haciendo esto se obtendría algo extremadamente rico y, si la pluma del antropólogo es buena, hasta profundamente entretenido. Descubrir las reglas que ordenan lo aparentemente caótico es un pensamiento que guió a Durkheim, Marx, Freud, Einstein, Lévi-Strauss, Lacan, etc. En esta investigación se hace un acercamiento al primer tipo de abordaje; es decir, a los planos profundos en los que se establecen las semejanzas culturales, en las que descansan las operaciones y los planos que determinan al resto de los ordenamientos culturales; se trata de planos que se podrían considerar lo constitutivo de la condición humana y por lo tanto de la cultura, y que serían los

primeros eslabones en una cadena que atrapa a las personas generando una libertad limitada, misma que perfila sus posibilidades y límites acordes con sistemas ideacionales (de ordenamiento y de representación del mundo), y con su propia historia. Pero se trata de una libertad paradójica ya que en realidad las personas son siervaos, sin saberlo, de esas reglas de carácter inconsciente a las que se sujetan, se someten a esos parámetros que las estructuran.

Esta es una perspectiva que se diferencia de la de otros antropólogos culturalistas que sostienen una mirada relativista-empirista que critica cualquier sistema de determinaciones por considerarlos fundamentalistas; sin embargo, por querer acentuar el estudio de lo particular, de lo característico ponen atención en “el árbol, lo que les impide ver el bosque”; se trata de dos órdenes distintos de análisis, que estudian diferentes planos del despliegue de la vida cotidiana de cada una de las culturas. Aquí observo solo dos posiciones teóricas opuestas, cada una da cuenta de diferentes partes de un mismo fenómeno.

En los planos que se podrían considerar más profundos, se encuentran algunas características que se podrían llamar elementales, aunque no por ello son simples en sus interacciones, que se sostienen prácticamente en una lógica simbólica binaria. En los planos que se podrían considerar más superficiales, las lógicas son mucho más complejas, por ejemplo en las decisiones que se toman día a día, qué comer, a donde ir, por quien votar etc. Se puede observar que, en su núcleo, la cultura se mantiene por principios más generales y compartidos por las diferentes culturas, mientras que sus operaciones más externas son mucho más específicas y singulares, diferenciadas de las otras culturas.

Los primeros sistemas de normatividad regulan las posiciones subjetivas, el psiquismo y las relaciones entre los individuos de una comunidad, por lo que las operaciones simbólicas, los ordenamientos o las leyes que los regulan y los sistemas de clasificación se encuentran emparentados. Pensar, actuar, clasificar, ordenar son consecuencia de la lógica llamada el sentido común, que norma la vida de los hombres y que les permite hacer un determinado grupo de cosas y les prohíbe otras. Las regulaciones establecidas por la lógica y los sistemas de clasificación separan las consideraciones sociales de lo bueno y de lo malo, lo permitido y lo prohibido, lo propio y lo extraño. Por lo que los llamados sistemas de clasificación primitiva muestran la existencia de un sistema de “parentesco lógico” en el que una tribu se divide en dos fratrias, cada una de ellas puede tener un buen número de clanes y los clanes de

subclanes. Cada fratria tiene un tótem y subtotems, muestra el tránsito de un subclan para transformarse en un clan, como plantea Lévi-Strauss (1985).

Estos sistemas de clasificación primitivos (desde luego primitivos no en un sentido temporal, sino en su acepción arcaica), constituyen la base de cualquier sistema que concibe el tiempo como lógico. No es descabellado decir que detrás de cualquier sistema de parentesco se encuentra esta lógica, que subsume relaciones ideacionales, míticas y semánticas para determinar sus posibilidades de constituir alianzas (matrimonios). Lo que no puede hacerse y ni siquiera pensarse supone detrás un sistema que ordena y orienta la vida de los hombres en los planos privado y público. El tótem y el subtotem son las referencias fijas sobre las que se dan todos los ordenamientos y clasificaciones que, sobre todo, muestran lo que está permitido y lo que no lo está. Las clasificaciones son dinámicas y cada uno de sus ordenamientos imprime cierta tensión, de modo que si cambia uno todo el sistema se transforma. Con quién se puede uno casar, qué puede uno comer, de quién puede uno ser amigo, de quién puede uno ser familiar por afinidad, todo esto determina lo que se considera un “nosotros” y que se diferencia de un “ustedes”.

Con estos elementos comunes es que se dan reordenamientos que acarrear transformaciones, mismas que van creando las diferencias entre las culturas; cada cultura es efecto de un particular ordenamiento de las relaciones que se establecen entre los elementos del conjunto; la mayoría de estos elementos permanece en todas las culturas; es decir, no se trata de una metamorfosis entre los elementos, sino de diferentes formas de ordenamiento y de relaciones posibles entre ellos, y de cada una de las posibilidades lógicas se encuentra una cultura; esas mismas diferencias existen entre las estructuras elementales y las complejas: entre las diferentes estructuras elementales y complejas hay elementos comunes, y por eso ambas se encuentran relacionadas, a partir de procesos de ruptura y de continuidad, por lo que no es fácil determinar las fronteras, se trata de un límite borroso, ya que “[...] no se puede oponer en forma radical las estructuras elementales y las complejas, y resulta igualmente difícil trazar la línea que las separa” (Lévi-Strauss, 1981:12).

De hecho, se podría decir que las formas elementales de parentesco permanecen en sustratos que determinan y condicionan a las formas complejas. Con lo que en realidad no se es tan libre, la libertad de elección de cónyuge se encuentra delimitada por condicionantes de carácter inconsciente. Sistema de libertad acotada por el conjunto de operaciones que se producen y crean las posibilidades y los impedimentos; no se es libre

más que de someterse a ese conjunto de determinaciones que se producen a partir de matrices y planos simbólicos que constituyen la subjetividad. En la medida en que nos ocupemos de los elementos y las operaciones básicas. “Sabemos que el primer paso para obtener el dominio intelectual de lo que nos rodea es descubrir las generalizaciones, reglas y leyes que ponen orden en el caos” (Freud, 1937: 11).

La presente investigación se enfoca en el espectro de esas generalizaciones, establecidas a partir de encontrar las reglas y las leyes. Con lo que “nuestro estudio es completo en el sentido de que se ocupa de principios” (Lévi-Strauss, 1981:12), y no se ocupa de las formas, ni de los despliegues posibles en el aspecto fenomenológico, no se ocupa de lo que demarca las diferencias entre culturas; es decir, no se hace un estudio comparativo entre las culturas, sino un estudio sobre los elementos compartidos y esenciales.

Sin embargo, en estos comportamientos se deben encontrar dos principios: la elección de cónyuge se realiza por criterios prescriptivos y/o preferenciales, y los imperativos direccionan las elecciones que se sabe serán social y familiarmente satisfactorias. Estos principios comandan por igual las estructuras elementales y las complejas.

[...] puede decirse lo mismo de las estructuras complejas, ya que juzgamos que la prohibición del incesto ofrece una garantía suficiente para que una red de alianzas, resultante en todos sus aspectos restantes de elecciones libres, no comprometa la cohesión social. Ahora bien, la prohibición del incesto persiste en las sociedades contemporáneas bajo la forma de modelo mecánico. Sin embargo, hay una diferencia: este modelo, que seguimos utilizando, es mucho más ágil que el de los sistemas crow-omaha que abarca linajes enteros, mientras que el nuestro recurre sólo a un pequeño número de grados muy cercanos entre sí. (Lévi-Strauss, 1981; 28)

Con ello queda de manifiesto que las reglas esenciales que dirigen las estructuras elementales son en principio las mismas que dirigen las estructuras complejas. Ambos tipos de estructura comparten principios directrices, para normar los sistemas de parentesco.

Es momento de comprender que la condición y primera regla es derivada de la posibilidad de negación, es la ley universal de prohibición del incesto, que es lo que se quiere decir, simplemente que cualquier sistema lógico, psíquico y cultural se sostiene en la negación, y que en estricto sentido toda afirmación, como ya hemos dicho, no es más que el efecto de la negación.

La prohibición del incesto tiene un sentido muy amplio, en tanto implica allegarse de nuevos elementos, exteriores fuera del sistema, implica una prohibición a quedarse varado dentro de un mismo conjunto, de un universo conocido, familiar (en el amplio discernimiento del concepto): pero debe existir una prohibición en tanto se encuentra una fuerza inercial a mantener siempre las cosas dentro del sistema, buscando que las cosas no cambien, temiendo a lo externo y extraño, cuando lo mismo y semejante es lo que constituye el peligro más fuerte para la destrucción de cualquier sistema; lo otro y diverso es el aire fresco que vitaliza.

La expresión más clara de la prohibición del incesto tiene que ver con no aceptar la alianza entre los parientes considerados como más cercanos y con mayor relación (ya sean éstos consanguíneos o afines). Pero la prohibición a la mismidad, como una representación en los sistemas de parentesco, es simplemente un aspecto del fenómeno y quizá su faz más estudiada, que no muestra la importancia general, en el conjunto de las operaciones culturales y de la subjetividad.

Cualquier sistema simbólico se transforma en sus distintos planos o estratos, no son las mismas las transformaciones que se dan en la superficie que las que se dan en la estructura. En los niveles estructurales se comportan como referencias fijas, son como anclas, como amarres que aun cuando cambie la red de relaciones, su papel será el mismo o muy parecido. Este orden estructural despliega densa y lentamente un peso específico determinante cuando lo analizamos. 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). La expresión de cada uno de los sistemas de parentesco es una manera de concebir las cosas.

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 no es un asunto nimio, 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. “La prohibición del incesto, tal como la concebimos en la actualidad, no sería entonces más que el vestigio, la supervivencia,

de este conjunto complejo de creencias y prohibiciones cuyas raíces se hunden en un sistema mágico religioso donde, en definitiva, reside la explicación”. (Lévi-Strauss, 1981:34) Se trata de raíces que se hunden en la profundidad de la psique humana y determinan, sin saberlo, los comportamientos aun en las sociedades con sistemas complejos.

El sí y el no son elementos esenciales en los sistemas implícitos de todo idioma; por ejemplo, en los sistemas arcaicos de clasificación sobre el género del idioma español se encuentran aquellos elementos con lo que sexuamos el mundo: **el** sol, **la** luna, **la** mesa, **el** tenedor, **la** caja, **el** cajón, etc. Pero, el género masculino en “el” o femenino en “la” tiene efectos en la manera en que los hombres se representan el mundo y se desenvuelven en él. Que se va escalando y jerarquizando con otras nociones, por ejemplo, en español, entre vivo y muerto, pez y pescado, o en las culturas herederas de la tradición mesoamericana, en la diferencia entre lo frío y lo caliente que no equivale a una temperatura.

Son nociones cardinales con las que se representan y se le confieren atributos a las cosas; el género no permanece de manera ingenua sin influir sobre los valores y sobre la manera en que se piensa. Lo que inscribe un lugar sexuado, aun sin saberlo, que permite establecer consensos con aquellos que comparten este sistema ideacional, por la manera en que se tiene una “división del mundo” (Durkheim, 1996:67).

Se comprende así que los criterios que parecen lógicos, no necesariamente lo son; sucede como con las falacias, que lo son como efecto de las relaciones simbólicas sobre todo del orden gramatical y de los sistemas ideacionales, es la estructura misma del lenguaje la que les transfiere un orden, una jerarquía, un sentido, a lo que se le llama lógica. No son desordenados dado que los seres humanos tienen una lógica implícita y explícita sostenida por el lenguaje y proyectada en los distintos ámbitos de la cultura.

Las propias dinámicas, fuerzas y contra fuerzas, tensiones y estabilidad generan las dinámicas del cambio de estos sistemas de representación y de clasificación del mundo. Estos son procesos lentos que tienden a mantener estables los sistemas. Existe una dinámica conservadora que evita y teme las innovaciones y cambios.

En los sistemas de clasificación se parte de lo simple y se escala hacia mayor complejidad en cada uno de los niveles; en la base se encuentran un sí y un no, y se va escalando hasta determinar lo que es permitido y separa de lo prohibido. Los sistemas

de parentesco (actuando explícitamente o implícitamente como en las sociedades complejas) no son una excepción; a partir de ellos se transfiere a los seres humanos una ubicación genealógica, se les confiere una responsabilidad según la edad, el género, las características del vínculo familiar, lo que es una condición necesaria para constituir un eje de coordenadas que les permiten ubicarse en ese sistema y, a partir de él, en los más complejos. El sistema de clasificaciones subsumido en los sistemas de parentesco, en un sentido amplio, indica quiénes son próximos y quiénes distantes, quiénes son partenaires posibles y quiénes no lo son, con quiénes es posible establecer alianzas y de qué tipo; y es todo ello lo que confiere identidad y permite “ser” lo que se es en un contexto social mayor: el lugar en la familia, luego en el clan, en la comunidad, en el mundo, en el cosmos, en las posibles trascendencias espirituales. Así también el sistema de parentesco sitúa 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, lo que es real y lo que es fantástico, lo posible y lo imposible.

Lo simbólico delimita el yo y el nosotros, con lo que diferencia al “nosotros” de los “otros”, del “ustedes”; lo que se reconoce como propio y lo que será extraño, extranjero; para crear un orden y sus subordinaciones.

La prohibición del incesto en su raíz, es una operación simbólica esencial que, como se ha examinado, es efecto de las relaciones binarias esenciales: si/no, prohibido/permitido, bien/mal, mismo/diferente, próximo/distante, ahora/después, yo/otro, nosotros/ustedes, masculino/femenino y que al entremezclarse se proyecta sobre los actos más esenciales de la vida: sexualidad, alianza, asesinatos, etc. La prohibición del incesto crea los cauces sobre los que transita el deseo sexual, el odio, la venganza, el miedo, etc., la vida mundana y la sagrada, el dar la vida y el dar la muerte.

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 convertir en inteligibles 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).

La prohibición del incesto como la base de una clasificación implica, 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 lo prohibido y lo posible en cada uno de los marcos de posibilidad cultural. A partir de esto y al irse escalando la complejidad a partir de las relaciones que se establecen entre los mismos sistemas binarios, propongo que más que un límite estable y definido se trata de una delimitación, una frontera que mantiene una condición de flexible e inestable, un aspecto que norma las características del borde, que es fluctuante y donde se inscribe un área o franja de borrosidad.

“Es verdad que, por la universalidad, la prohibición del incesto tiene que ver con la naturaleza, vale decir con la biológica, o con la psicología, ó 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” (Lévi-Strauss, 1981:58)

Es evidente que en esta aproximación Lévi-Strauss supone una naturaleza psicológica. Propiamente lo que el psicoanálisis establece es que si bien el principio de la prohibición del incesto es de carácter psíquico, este es una construcción, es efecto de la inscripción de la diferencia en la estructura psíquica. Por otro lado, nada podría pensarse de una repugnancia natural al incesto, con lo que lo preponderante es la dimensión psíquica señalada de alguna manera por el antropólogo francés. La inscripción de la diferencia debemos rastrearla en lo que constituye al mismo sistema simbólico, que para el caso es lo que norma el funcionamiento de lo que Freud llama aparato psíquico.

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 clasificatorias de lo masculino y lo femenino (Héritier, 2002:19).

En mi opinión, Héritier se apresura 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 los seres humanos deberían 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 que se debe seguir a

partir de tiempos lógicos, posteriores a la instauración de la diferencia en la constitución de la subjetividad. La constitución del yo, de la identidad y de la diferencia, la desarrolla Lacan en 1949 en el ya mencionado *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 de lógica simbólica necesaria ya que el psicoanálisis se separa de las propuestas naturalistas y propone que aquello que nace, como se decía, no es espontáneamente humano; lo será en la medida en que el vástago, “eso” que es producto del parto, “el ello” pierda su condición anónima, abandone ese estado de larva y se transforme en hijo, en bebé.

Por lo demás, es muy 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, es lo que sería la ley de prohibición del incesto, condición a su vez que se desprende en primer lugar de los binarios; en orden de aparición a partir de parámetros lógicos: primero: placer/displacer y segundo: presencia/ausencia, creando algo del orden del tercero: sí/no para dirigirse a soportar el cuarto: yo/otro y con ello posteriormente el quinto: lo idéntico/diferente y después de otras operaciones lógicas y quizá mucho tiempo cronológico después la equivalencia diferencial de los sexos, de 10° masculino/femenino. Pero habrá que recordar la paradoja de que, en tanto pares opuestos, cada uno es consecuencia de su opuesto y es precisamente lo que aniquila al adversario, una relación nada calma, en movimiento permanente, repleta de tensiones y conflictos.

Para Hérítier el incesto de segundo tipo, entre parientes por afinidad, es una noción esencial, ya que muestra que las relaciones entre las personas están reguladas sobre una base que va más allá de la perspectiva biológica. Con esto va más allá de la perspectiva biológica que sostenía el incesto consanguíneo, ya que descansaba en suponer que la prohibición esencialmente se trataba de cuidar la base exogámica de la sociedad para impedir la degeneración de la especie. La prohibición busca separar en la lógica social que intenta diferenciar las relaciones entre parientes y no parientes. Hérítier muestra esta área en donde los marcos de la prohibición y las sanciones sociales y culturales son muy claros, aunque no en todos los casos los sistemas jurídicos en la actualidad los regulen, aunque sí lo hicieron en el pasado.

En esta investigación se podría decir que el tabú de incesto descansa en una prohibición cuyo marco de competencia resulta ambiguo o borroso, que proscribe la

sexualidad entre los llamados parientes no consanguíneos o afines: cuñados, concuños, 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 da Hérítier, la relación homosexual que puede hacerse entre la amante y una de las hijas (doblemente clandestina).

La prohibición puede extenderse de alguna manera, aunque desde luego no con la misma severidad pero sin una clara aceptación social, a las relaciones del tipo médico y paciente, maestro y alumno, jefe y subordinado, etc.

Este fenómeno cuestiona la idea de la relación entre la lógica formal con límites precisos y la lógica borrosa, con lo que aparece explícita la complejidad de la vida cotidiana y las tensiones que surgen necesariamente de las relaciones entre las personas. Conflictos que deben ser normados y canalizados para que los problemas inherentes a la estructura que posibilita las relaciones no colapse. Los sistemas que regulan la prohibición y sus derivados se incorporan como lo hacen los criterios sobre los que se basan los sistemas de clasificación, por lo que a partir de sus despliegues se agregan o disminuyen las posibilidades de conflicto social. El establecimiento de la prohibición es el interdicto que constituye a la ley, es fundante de la lógica simbólica, del psiquismo y de la cultura. 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, de ahí su ordenamiento inestable que genera una tensión que se encuentra presente en las interacciones sociales, generando estabilidad o conflicto.

El psicoanálisis plantea una perspectiva que intenta establecer su posición a partir de lo que podríamos llamar “razón estructural”, o “sistemas de causalidad a partir de una matriz de operaciones que es inconsciente”, como la base sobre la que se arma su teoría y su clínica. Con este esquema sincrónico es que se analizan los datos empíricos o históricos. La ley de prohibición del incesto comanda la vida de los hombres sin tener conciencia de su existencia; es uno de los componentes esenciales de esa matriz. 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 curarla, ni convertir a la persona en heterosexual, sino solo buscaba que se apropiara de esas características

propias de su modo de “ser” y que, por lo tanto, son características ontológicas que se comportan como estructuras transculturales y transhistóricas.

Lacan, de acuerdo con Lévi-Strauss, propone que la ley de prohibición del incesto, al alejar al vástago de quien ocupe la función materna, inscribe una separación, una fractura, un vacío esencial que es el acto fundante de la condición humana y simbólica, es el quiebre y la separación entre la naturaleza y funda la cultura. Se trata de una perspectiva en la que coinciden varios psicoanalistas, entre ellos, el más destacado es Michel Balint 1993 que propone llamar a esta estructura fundamental: la falta básica.

Sin embargo, entre estos psicoanalistas y Lacan existe una gran diferencia ya que no logran pensar el problema desde el punto de vista lógico, descansando las operaciones sobre los agentes y las funciones; ellos, como lo han hecho la mayoría de los psicoanalistas, consideran una perspectiva más empírica, se detienen en los actores, en los personajes del drama familiar: la mamá, el papá, etc., y buscan las patologías del infante y del adulto como efecto de las problemáticas vinculadas a la relaciones entre los miembros de “la familia”, con lo que centran los desajustes, dificultades y problemas en la relación fundamental entre la madre y el hijo. Epistemológicamente, el problema para el psicoanálisis, desde la perspectiva de Lacan, es situar el síntoma desplegado empíricamente (miedo, angustia, inhibición, somatización, etc.) como efecto de orden lógico; es decir, que los síntomas deben ser rastreados hasta llegar al conjunto de operaciones de la lógica simbólica que nos constituye como entes simbólicos. Esto es así, en cuanto los seres humanos son seres esencialmente patológicos por razones de la lógica simbólica, y no simplemente por efecto de un proceso madurativo patologizado debido a un inadecuado ambiente familiar.

El inconveniente de ese manejo empírico –y no lógico- es concebir la posibilidad de zanzar esa falla estructural con una despatologizada y sana acción parental donde “supuestamente” podría tener consecuencias menos graves para los niños. Lacan fue más radical cuando proponía que el complejo de Edipo se ocupa principalmente de ese vacío: la falla debe producirse como una acción necesaria y fundante, un vaciamiento, un corte. Lacan lo llama función paterna y será la responsable de crear una separación estructural entre la madre y su criatura; pero esta función, paradójicamente, es sostenida por la madre y es imposible su operación si no existe un deseo de la madre, para que esta se produzca.

Para Lacan, la separación del infante de la madre, ya que aquello que es parido entendido como cachorro humano se podrá transformar en un hijo para la madre a partir

de su deseo lo sostiene en una red simbólica, 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 sucedería 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. Evidentemente, 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. 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, etcétera. Todo aquello que separe, además que introduzca el significante del corte que Lacan llama significante-Nombre-del-padre. Esta es la introducción de la ley de prohibición del incesto, entendida en su forma más elemental como significante-Nombre-del-padre.

Por ahora, baste decir que para Lacan, 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, es importante distinguir y separar la que ha sido considerada tradicionalmente como la figura paterna (como una persona concreta) a fin de pensarla lacanianamente como “función paterna” que busca inscribir el “significante-Nombre-del-padre” (prohibición del incesto) y concebir a la madre más allá de su papel de cuidados para inscribir «el deseo de la madre». “Michel Balint creía que la esencia de la condición humana se captaba con la falta básica; en donde no quiso sólo hablar de error, sino hizo una analogía con la imperfección geológica, una grieta o hendidura en la tierra que, con las condiciones adecuadas, provoca sismos. La falla es también una falta en términos de la condición [...]” (Berman 1992:8)

Continuando en la comprensión de este fenómeno, Lévi-Strauss, lo establecía 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 (1993) 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 cauce, 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, con más precisión: la sin materia que es la causa del “ser”. La condición de cualquier ontología situada en el siglo XX. Así, la manera en que los humanos se vinculan con este vacío determinará las estructuras clínicas: psicosis, neurosis o perversión; estructuración psíquica universal que permite al investigador 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 la vida se encuentra repleta de automatismos en la afanosa tarea de la sobrevivencia, las personas no se preguntan sobre su existencia, simplemente viven, 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 conduce a ese estado de “no ser” al estado mítico axiomático del (antes del corte). En filosofía se habla de ente, en psicoanálisis de ello o delta afectado, según 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, ofrendarse como se haría en las religiones antiguas, como tributo a los dioses voraces. O bien, escapar torpemente del deseo estructural como huía Edipo mientras precipitaba y aceleraba su destino; las personas buscan 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).

Con ello, 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).

Es precisamente en la medida en que se entiende a la misma condición humana como esencialmente simbólica, y no como un ser que es el producto espontáneo de la naturaleza, que se entiende que los sistemas de clasificación son las entrañas mismas de lo humano, no algo exterior a él. En cambio, la noción de corte más estructuralista argumenta que para que el bebé devenga humano será necesario inscribirlo en la red simbólica con un acto que buscará la desnaturalización de la criatura. Se inscribe claramente como una marca de discontinuidad con la naturaleza.

Vuelvoendo a la prohibición de la cual desprendemos el concepto de diferencia, no de cualquier diferencia, sino la inscripción primaria de la diferencia, que 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 como determinante de los sistemas de clasificación. Estos sistemas se expresan y representan en toda producción humana y, por lo tanto, en todos los productos culturales; subsumen formas particulares de “ser en el mundo”, aprehensibles en la manera en que mira y concibe el mundo sin que se tenga conciencia de estos sistemas.

La enorme trampa para este tipo de estudios es eludir la tradición naturalista y la humanista. Françoise Héritier propone tratar este conjunto de operaciones, sistemas y clasificaciones como si fuese un algo articulado, un “artefacto”; imagen o 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 dejar de ser individuos sin división (manteniendo el lazo incestuoso originario con la función materna) y hacernos individuos estructuralmente divididos (a partir de la inscripción de la prohibición del incesto), pasar del plano de lo natural al campo de la cultura.

Para dar cuenta de este “artefacto” que no es otra cosa que lo que Lévi-Strauss llamó el espíritu humano, es necesario dirigirse 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 entretrejiendo, escalando y relacionado unas con otras, pero con distintos pesos e importancia 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.

Pero antes de continuar es necesario detenerse a establecer las críticas que la antropología ha realizado a las propuestas psicoanalíticas. Como se ha mencionado, existe una resistencia natural de la antropología esencialmente culturalista (confronta capítulo 2), que cuestiona o critica la teoría del complejo de Edipo freudiano (que es el centro epistemológico del psicoanálisis para pensar el significado del incesto) porque según su opinión es una teoría edificada bajo una perspectiva etnocéntrica; es decir, que supone la condición universal del complejo, cuando se trata de una perspectiva construida a partir de un horizonte cultural mucho más limitado, el occidental, proyectada como una generalización.

Tres autores Deleuze, Guattari (1998) y Foucault opinan de una manera semejante, los dos primeros en su libro el *Antiedipo* y Foucault en el resumen de sus conferencias en Brasil del año de 1973, compiladas en *La verdad y las formas jurídicas*, publicado primero en Río de Janeiro, en 1978.

Deleuze y Guattari intentaron mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo no revela una verdad atemporal y tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. Intentaron poner de relieve que ese famoso triángulo edípico constituye para los analistas que lo manipulan en el interior de la cura, una cierta manera de contar el deseo, de garantizar que el deseo no termine invistiéndose, difuminándose en el mundo que nos circunda, el mundo histórico; que el deseo permanezca en el seno de la familia y se desenvuelva como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo (Foucault, 1998:37).

Esta visión del Edipo, esquematizante, muestra, sin embargo, el universo teórico psicoanalítico prelacaniano; en ella, el Edipo refería a la relación triangular entre padre, madre y vástago. En ella, el hijo tomará como objeto de amor a uno de los progenitores y como objeto de identificación al otro, con lo que se muestra que únicamente se puede ser sexualmente macho o hembra: masculino si se identifica con el padre, o femenino si se identifica con la madre. Esto implicaría que, por otro lado, se puede saber la identidad sexual de una persona conociendo si tiene los mismos genitales (pene o vagina) que su *partenaire*, con lo que las posibilidades para habitar la sexualidad se

limitan a dos: homosexualidad o heterosexualidad. ¿Esto define las posibilidades y límites para la sexualidad? En este sentido los intentos de los psicólogos o los psicoanalistas de hacer coincidir el deseo de sus analizantes con su previa estructura teórica, limita y esquematiza las posibilidades de estos y los conduce oscuramente a coincidir con un conjunto de patrones sociales que ejercen sobre ellos su poder y dominación.

Edipo no sería pues, una verdad de naturaleza sino un instrumento de limitación y coacción que los psicoanalistas, a partir de Freud, utilizan para contar el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar que nuestra sociedad definió en determinado momento. En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de coacción que el psicoanálisis intenta imponer en la cura a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder, es una cierta manera de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente (Foucault, 1998:37-38).

Evidentemente es razonable que se haga una crítica a la idea de un complejo de Edipo que sea entendido como una relación triangular entre personas con un papel dentro del esquema de la familia: el padre, la madre y el hijo. Simplemente, existen expresiones en la vida cotidiana que destruirían un intento de generalización a este respecto; si se considera, por ejemplo, a las familias monoparentales, las poligámicas o las poligínicas, entre otras posibilidades, se constatará la torpeza mostrada al universalizar un “pequeño drama de la familia burguesa” tal como lo indica Foucault. Cualquier intento por transformar el complejo de Edipo en un modelo es necesariamente una forma de dominación que busca normalizar las relaciones y la forma de habitar la sexualidad a partir de parámetros sociales habituales, es decir, el modelo lo que hace que las relaciones se normen con base a él, no es que estas relaciones sean necesariamente coincidentes con esa expectativa. Dicho de otra manera, se trata de una regularidad que se establece a partir de mecanismos de poder. El complejo de Edipo entonces más que mostrar un fenómeno lo que hace es hacer que los comportamientos coincidan con lo prefigurado. Algo del orden de la profesía autocumplida.

Pero, como ya se dijo, Lacan se encargó de mostrar que no se trata de los actores que se encuentran protagonizando una comedia familiar, sino que se trata de otra cosa, de algo que tiene que ver con las posibilidades de una lógica simbólica, es decir, de funciones, de operaciones que no por fuerza deben o pueden ser operadas o desarrolladas por un padre o una madre. Esta matriz de operaciones simbólicas se llama

complejo de Edipo. Por lo demás, es la matriz que no requiere de triángulos o personajes, sino de formar un conjunto de normas y operaciones lógicas inconscientes que constituyen y determinan el desarrollo y despliegue de lo simbólico, de nuestra manera de relacionarnos y de construir la realidad en la que vivimos. Por tanto, el complejo de Edipo determina en última instancia nuestras posibilidades y límites en nuestro quehacer cotidiano y extraordinario. Es, además, el factor que permite incluir la sexualidad en nuestro ser y en nuestra existencia. El interdicto expresado como prohibición del incesto, esa ley fundante y fundamental en tanto todas las demás leyes y reglamentos dependen de esta, es lo que Lévi-Strauss encuentra como un factor universal porque en todas las sociedades existe un factor regulador de lo que está permitido y prohibido, además de que muestra que no se trata de una relación entre el marido y la esposa, sino que son ellos mismos, objeto de relaciones sociales más complejas que los conducen a ese universo de posibilidades que los hace marido y esposa, en algunos casos por intermediación del hermano de la esposa y en las sociedades complejas por todas las intermediaciones simbólicas que crean las posibilidades para esa alianza.

Recapitulando: el complejo de Edipo freudiano se encuentra también representado en el trabajo titulado *Tótem y tabú* (1979 b).y para mantener su vigencia fue transformado en una operación estructural por Lévi-Strauss y despojado de su sentido de drama empírico e historizable en el que los machos jóvenes supuestos hermanos, deben censurarse a las hembras de su horda (madres y hermanas) para intercambiarlas con las de otras hordas, lo que se vería como resultado del odio de un hijo hacia su progenitor (del mismo sexo) debido a que este posee el objeto de amor: se odia al padre por querer a la madre, o bien se rivaliza con la madre por ser ella la esposa del individuo al que se ama (ya que se ama al progenitor del sexo opuesto). La referencia prístina a partir de la ley de prohibición del incesto se convierte en el interdicto esencial de la condición humana, por consiguiente es universal y se encuentra en todas las culturas.

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 nada del desarrollo natural lo hará humano, ni 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, como probablemente para Lévi-Strauss, la teoría del complejo de Edipo debe ser leída con relación directa a *Tótem y tabú*; ambas son teorías complementarias sobre la constitución de la subjetividad y la sexuación de los sujetos. Se trata de la operación que permite 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, etcétera. Cualquier cosa que permita ese corte, una separación lógica (uno/otro) entre madre y vástago. Habrá que recordar que Freud propuso que lo que nace no es del orden humano, es un “ello”, un “eso”, no un niño propiamente donde su entrada en la comarca de lo simbólico será como efecto de una operación simbólica, esa falta originaria producida por la función paterna. El niño, el hijo, el bebé son ya una concepción simbólica. El corte separación, interdicto actúa sobre el nivel de la lógica simbólica, no es un espaciamiento tópico, aunque sin lugar a dudas la separación física tiene efectos en el plano de lo simbólico, se podría decir de otra manera: la inscripción de ese corte (perteneciente a la lógica simbólica) es llamado *significante-Nombre del padre*; siempre como un sistema de pares de opuestos.

De modo preliminar, la función paterna tiene como encomienda inscribir el *significante-Nombre-del-padre* en el cachorro humano, con el fin de desnaturalizarlo, y que como efecto de esa desnaturalización surja lo que se llama humano; no es —como se decía ya— lo humano efecto del aprendizaje, más bien, una vez inscrito el *significante-Nombre-del-padre*. A fin de que la operación misma del corte sea posible es necesario que intervenga lo que llama Lacan el deseo de la madre, entendida como función y no como la persona que es además la progenitora, es decir el *deseo-de-la-madre* como aquella operación que realiza una personas o institución que realiza las tareas de maternaje (protección, cariño, alimentación, limpieza etc.) pero que esa tarea no le es suficiente y permite que el vástago tenga un más allá del universo materno, para no quedar capturado en este.

Lacan cuida mucho el significado del complejo de Edipo que únicamente será 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, este 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, siempre y cuando exista la posibilidad de un más allá en el deseo de la madre de un hijo, un más allá con el que el hijo pueda identificarse, ambicionar. Vale recordar que el deseo de la madre y la función materna puede prescindir de la progenitora, puede ejercerse por otra mujer o bien un hombre o una institución.

Lacan, gracias a Lévi-Strauss, saca la dimensión edípica del plano Imaginario, es decir, como una comedia de personajes, 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 necesarias.

Por esto, Lacan rescata la pregunta hecha por Schopenhauer ¿por qué huye Edipo de Corinto al conocer la sentencia del oráculo?, ¿de qué huye?, huye de su propio deseo, encuentra que el oráculo habla de aquello entrañado, de lo que se encuentra en su alma, no de algo ajeno, extraño; eso es lo fundamental, es el peso que tiene la dimensión del destino de la tragedia griega que es la misma de la que habla el psicoanálisis, como cadena de determinaciones efecto de mecanismos simbólicos inconscientes que operan para normar la acción simbólica. El resto del Edipo podría ser entendido simplemente como una comedia de enredos. Ese deseo incestuoso tiene que ver con que de alguna manera se proviene de él, es la condición inaugural, algo de un largo incesto con la madre en el que se hizo uno con ella, se desea ese estado inaugural incestuoso, aunque simultáneamente es angustiante; las personas son de alguna manera producto del incesto, por efecto del cual aparece una culpa primordial donde la prohibición recae “demasiado tarde”.

Es por la intensidad de esos sentimientos incestuosos (parricidas y sexuales) que sobreviene la amnesia infantil, es difícil hacerse cargo y tramitar aquello que desde la inscripción simbólica resulta aberrante, prohibido y, simultáneamente, deseado y temido. 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 lógicas constituyentes que en el caso del Edipo representan 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 significante-Nombre-del-padre y el falo Simbólico, diría Lacan, ordenan y construyen la realidad psíquica por cuyo sistema de clasificaciones contiene a los seres humanos y al mundo. En esta dimensión del orden simbólico se comprende la vigencia del pensamiento de Émile Durkheim y Marcel Mauss, quienes fueron los primeros en sostener que los sistemas de clasificación cultural determinan 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, que se desprenden de las operaciones lógicas constituyentes de la subjetividad.

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 traducen en determinaciones esenciales para mirar algo en forma particular, sentir o crear recipientes lógicos y afectivos.

Como se ha visto, el “no” y lo prohibido han sido considerados elementos exclusivamente humanos. Con todo, esta categoría es incomprensible de manera aislada: 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”, la condición previa; es decir, antes de la inscripción del “no” es ese estado

incestuoso-afirmativo, con la prohibición es que aparece el “no” ligado a esa prohibición, y como consecuencia de este, aparecen otros pares de opuestos simétricos, que son la base de los sistemas de clasificación: naturaleza-cultura, bien-mal, claro-oscuro; es decir, la dimensión positiva y negativa de un significante (entendido lacanianamente). 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 performativa que no es otra cosa que las diferentes manifestaciones de la cultura.

Así, lo prohibido es un saber que actúa en la praxis de la vida de los hombres, no hay que consultarlo en un catálogo clasificatorio o en un manual de procedimientos morales, éticos o conductuales. Estos sistemas están contenidos, hay un saber del que las personas no saben nada explícitamente pero que de forma implícita comanda sus 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 la diferencia entre naturaleza y cultura:

“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 es una operación que hominiza en tanto es la relación con la inscripción de lo simbólico, pero no se trata de proscribir cualquier cosa sino aquella que consideran estos autores, con Lacan, que es la base de toda posterior negación: la prohibición del incesto; de la que se desprende un complejo sistema de regulaciones que recaen sobre la sexualidad y las alianzas, interdicto de los interdictos, prohibición de las prohibiciones y negación de las negaciones, operación que en resumen es la base de toda forma de regulación.

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, a nuestro entender, mucho más que “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 estas formas de representar el incesto de cualquier clase es efecto de la representación 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 se puede ir más hondo con el incesto.

“[...] 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, 1995:8)

Creando un ordenamiento que los seres humanos proyectan al mundo que crea la suerte de orden natural y donde se busca hacer deseable la norma 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.

Lo que resulta profundamente interesante es la manera en que la operación de prohibición a lo uno, a permanecer en lo mismo, como condición de la lógica simbólica busca formas de representar estas operaciones y encuentre en los sistemas de alianzas, una arena propicia, lo es tanto que aparece como si estas en realidad fueran las causas, y la ley de la prohibición del incesto fuera introyectada a partir de estas normas, y no de manera opuesta en donde son uno de sus efectos, entre otros. Sin embargo, por la relación de funcionalidad con los propósitos estructurales de la prohibición a lo idéntico.

Las formas de representar y la forma en que opera la ley de prohibición del incesto, 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 considerados jerarquías excepcionales o deidades. A condición de ser dioses cuanta 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, como ya se mencionó, un gran número de legislaciones en el mundo la consideran no solo abominable sino incluso un delito, que se persigue y castiga legalmente..

Así que, recapitulando, 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 y transhistórico que posibilita la cultura como el “concepto bisagra” articulador de lo particular con lo general y que se concibe como estructuración psíquica o como la matriz simbólica constituyente y organizada. Esta estructuración será el 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 en 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 en todo sistema normativo se obtienen derechos y obligaciones. El 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.

“Para ello debemos reconsiderar brevemente el mito científico del padre de la horda primordial. Más tarde se lo erigió en creador del universo, y con razón, pues e había engendrado a todos los hijos que componían la primera masa. Era el ideal de cada uno de ellos, venerado y temido a un tiempo; de ahí resulto después, el concepto de tabú.” (Freud, 1920-1922:128).

2.4 Lenguaje, antropología y psicoanálisis

El psicoanálisis tiene una perspectiva teórica particular que lo diferencia del campo psicológico, semiológico o filosófico y lo inscribe como una disciplina particular. Los conceptos fundamentales son: el inconsciente (insusceptible de conciencia); la falla básica, el Sujeto y la tríada (lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real). Además, forma parte de su bagaje teórico todo lo relacionado con la pulsión, concepto que Freud tomó de la filosofía alemana de corte fichteano para proponer que no somos esclavos de los instintos sino de las pulsiones. La teoría lacaniana del lenguaje cabalga en dos caballos, el de la lingüística y el de la semiología, esta última entendida como la disciplina que estudia los distintos sistemas de signos, que se transforman en lenguas, códigos, señalizaciones, y concebida por Ferdinand de Saussure “como la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social”, proponiendo que la semiología sea el continente de todos los estudios derivados del análisis de los signos en un contexto cultural. Al abrirse a las preguntas de la condición humana y de la estructura de la subjetividad, el psicoanálisis, entonces, se encuentra más cerca del área de la semiótica y la lingüística que se articulan con el psiquismo, que de la psicología que se relaciona con los hábitos y la conducta.

El psicoanálisis está lejos de las preocupaciones y metodologías de la psicología y cerca de las preocupaciones y las preguntas, de la semiótica, la filosofía y la antropología simbólica. Aun cuando lo humano se puede estudiar desde diferentes y simultáneas aproximaciones, una de las más importantes para el psicoanálisis y la antropología simbólica, sin lugar a dudas, será el lenguaje. En la propuesta lacaniana, el lenguaje se vincula como un efecto de la operación de la prohibición del incesto, de la

inscripción del significante-Nombre-del-padre. Por lo tanto, es una perspectiva esencial en tanto se convierte en el soporte del psiquismo, la mentalidad y la cultura.

En cuanto a la imposibilidad de reproducir un medio natural de las condiciones de vida del *Homo sapiens*, “nuestro medio natural es el conjunto de todos los medios, un mundo hecho con todo lo que hay y también con lo que ya no hay y con lo que aún no hay” (Savater, 2004:110). Los distintos grupos humanos, aunque vivan separados por unos cuantos metros, muestran diferencias significativas; mientras que en el caso de los animales no es así, pues cada uno se parece al resto aunque se encuentren en lugares del planeta muy distantes entre sí. ¿Cómo sucede tal cosa? Savater es el vocero de un conjunto de autores que propone el lenguaje como explicación.

El lenguaje humano es profundamente distinto a los sistemas de comunicación de los animales porque permite relatar las cosas que ya no existen, las que ya sucedieron o las que aún no se producen, anticipando su existencia; incluso permite hablar de aquellas que son imposibles. Puede decirse según palabras de Lacan que “un organismo humano para que funcione no sólo tiene que vérselas con un medio natural, sino también con un universo significativo”. De modo atinado, Savater afirma que resulta abusivo hablar “lenguaje animal” cuando se hace referencia a la comunicación animal, puesto que “se refieren siempre a las finalidades biológicas de la especie: la gacela previene a sus semejantes de la cercanía del león o de un incendio, los giros de la abeja informan al enjambre dónde y a qué distancia se hallan las flores que deben libar”. También es erróneo denominar como lenguajes de la naturaleza al químico, al acústico, al táctil, a las vibraciones, etc. que refieren a señales inequívocas.

Para Martin Heidegger el lenguaje propiamente dicho es privativo del hombre, en particular, hablar del hombre es en tanto interpelado por el ser. De ahí que “los hombres tengan el lenguaje, pero no lo poseen en primera línea sólo para entenderse unos con otros y mediante esos entendimientos domesticarse mutuamente, sino que el lenguaje es la casa del ser habitando en la cual el hombre existe, en cuanto, al guardarla, pertenece a la verdad del ser...no es el hombre lo esencial, sino el ser como la dimensión de lo extático de la existencia [...]” (Sloterdijk, 2006:44).

Para Jacques Lacan no puede haber lenguaje como tal sin que opere la falta, el *pathos* humano. Por tanto, sería mejor usar la palabra código para referirse a las formas y sistemas de comunicación de cualquier especie, pues refiere a una relación de uno a uno, por ejemplo, entre el sonido (una clase de grito) y lo que debe hacerse (subirse a la copa de los árboles). Si se hace referencia al ser humano, “El acuse de recibo es lo

esencial de la comunicación en tanto ella es, no significativa, sino *significante*” (Lacan, 1981: 269) Lacan emplea la noción de que hay que saber no hacer; esto es, se toma constancia del signo como tal que solo se produce con el rehusamiento del instinto. Los animales no pueden no hacer, obedecen las leyes de la naturaleza.

El psicoanálisis constituye una novedad porque lo humano no puede deducirse de las composiciones de las significaciones o de los instintos. “El mundo humano, el mundo que conocemos, en el que vivimos, en medio del cual nos orientamos, y sin el cual de ningún modo podemos orientarnos, no implica solamente la existencia de las significaciones, sino el orden del *significante*” (Lacan, 1981:269).

Sí, el hombre es un animal simbólico (Ernst Cassirer citado en Savater, 2004:111). En donde un símbolo es un signo que representa una idea, una emoción, un deseo, una forma social. Un signo convencional resulta de lo acordado por la sociedad humana como las huellas de una fiera que indican que ha pasado por allí. (Savater, 2004:111) Así, estrictamente, un signo deviene símbolo cuando subsume un contenido ideológico o idiosincrásico que represente valores que se consideran esenciales para un pueblo; en este sentido, no hay símbolos transculturales y transhistóricos, ya que el símbolo se enraíza en cada sociedad particular. Un símbolo es pues un signo empapado y coloreado por la historia y la cultura.

Otra diferencia de los humanos respecto a los animales la encontramos en el interés, en el “querer decir”, en la intención de los niños cuando se atropellan torpemente, mostrando gran entusiasmo por la tarea querer decir, aunque eso no les depare ningún beneficio aparentemente. En apariencia los niños aprenden a hablar porque a las primeras de cambio se les despierta la intención de hablar (Savater, 2004:111), que es precisamente lo que falta a los demás primates, por despiertos que sean. Como decía Alberto Caeiro, filósofo-poeta de lo bucólico y, según las propias palabras de Fernando Pessoa, todo lo que hemos dicho se resume en que los humanos son verbo encarnado, “(Esto tal vez suene ridículo al oído/ De quien por no saber lo que es mirar hacia las cosas, no comprende a quien habla de ellas/ Con el modo de hablar que reparar en ellas enseña)” (Pessoa, 2005:74).

Si entonces el mundo es *significante*, ese mundo depende del lenguaje que se habla, algunos lingüistas (Edward Sapir y Benjamin L. Whorf, entre los más destacados) han supuesto que cada uno de los idiomas abre un mundo diferente, y algunos relativistas argumentan que se constituye un universo cerrado en cada lengua. En efecto, el lenguaje permite adquirir un mundo, pero que no se cierra a los sentidos pues “lo más humano de

un idioma es que lo esencial de sus contenidos puede ser traducido a cualquier otro: no hay querer decir sin *querer entender y hacerse entender*... (Savater, 2004:109-110)

La palabra o el apalabramiento fue el instrumento analítico que Freud descubriera, para luego apelar al silencio como marco necesario para que emergiera su efecto catártico o “cura por desollamiento”, como lo llamó uno de sus pacientes. La actitud freudiana de dar la palabra a los pacientes fue revolucionaria en tanto transformó toda concepción de médico-paciente, y que alejaba desde sus inicios al psicoanálisis de la psiquiatría. Es pertinente mencionar aquí la carta de Freud, en *Tratamiento psíquico tratamiento del alma de 1890*: “Tratamiento psíquico, quiere decir, más bien tratamiento desde el alma —ya sea de perturbaciones anímicas o corporales— con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre. Un recurso de esa índole es sobre todo la palabra y las palabras son en efecto, el instrumento esencial del tratamiento anímico.” (Freud, 1976)

Más tarde, desde Ferdinand de Saussure, Lacan retomará la palabra, más allá del signo saussuriano para ir al encuentro con la lingüística. Ahora se abordaba la palabra con sus ligas con el malestar, a fin de que el paciente lo vinculara a la legitimidad brindada, mediante sus síntomas, a cada uno de sus miedos, sus inseguridades y sus angustias. El espacio analítico debía dirigirse a la creación del compromiso del paciente entre su palabra y su existencia.

No era suficiente apalabrar el malestar, Lacan subrayaba que había que tener en cuenta también lo que el paciente meditaba profundamente y las ocurrencias, los *lapses*; pues afirmaba que no hay metalenguaje, ni prelenguaje o lenguaje inconsciente. De hecho: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, así es como elimina esa distinción entre inconsciente y consciente; el lenguaje solo opera con la falta, que es producto de la separación y de la prohibición del incesto, el *pathos* humano; solo opera con el equívoco. De hecho, para Lacan el lenguaje conforma la banda de Möbius, en la que no hay exterioridad o interioridad. Tampoco hay que descubrir el texto latente, ya que únicamente es una versión local o fragmentada de la banda, aunque se pudiera localizar algo de la demarcación de la exterioridad y la interioridad. En la superficie de la banda hay continuidad, la cadena de significantes está articulada para producir un efecto de significado.

No se recurre a la hermenéutica como método para encontrar los condicionamientos porque lo inconsciente no es un texto; más bien es lo que se produce a partir de lo que se dice y lo que se calla; es decir, un lugar subjetivo frente al deseo de la persona, frente

a la falta. Por eso en la clínica psicoanalítica se escucha al paciente yendo más allá del sentido de lo que dice en su intención de querer comunicar; a esa escucha se le ha denominado atención flotante del psicoanalista, que significa atender a las insistencias, a los silencios, al lugar de cada palabra (con su valor significativo), a la manera de la estructura moebiana que nos aparta de la idea de que las estructuras más profundas se encuentran alejadas de las superficiales, pues unas y otras se relacionan y confunden.

El sujeto es un efecto de lo que la persona dice y puede sorprenderle a ella misma lo que es y se ignoraba. La escucha implica llevar, de modo constante, la visión local (lo que se dice, el habla) hacia la estructura (el lenguaje); implica articular habla y lenguaje, como una banda de Möbius, y lleva a vislumbrar la estructura que subyace y que por lo general el hablante desconoce, y por lo que tal relación le es sorpresiva. Así, el paciente descubrirá la veta que debe tallar, la veta que en su decir se revela, y así también comprenderá que en su decir se subsume su condición de ser, su lugar subjetivo. Hay que eludir las certezas para reconocer el misterio de su propia existencia. Somos lenguaje en tanto este nos constituye y nos estructura. Lenguaje que inscribe, a partir de la prohibición de lo mismo (del incesto), tres posibilidades de ser en él: psicosis, neurosis o perversión.

El lenguaje no anticipa ningún contenido, y la posesión de lenguaje y nuestra calidad de seres mortales adquieren mucho más peso que la diferencia que separa a los humanos. (Savater, 2004:106) ¿Cómo comprender la relevancia estructurante del lenguaje en la condición humana? ¿Cómo se introduce lo humano si no es un asunto de herencia biológica o ni algo que se puede aprender mediante la educación? Precisamente este es el campo que abre la semiótica, forzada a dar respuestas de carácter ontológico; es el orden del lenguaje lo que se erige como la más honda y clara diferencia entre lo humano y el reino de la naturaleza, lo que separa de aquello que es naturalmente otorgado; a partir del lenguaje es que los seres humanos se constituyen en entes-parlantes.

Si las personas son animales simbólicos; es decir, seres constituidos y determinados por el lenguaje, no se trata simplemente de que hablen, sino de que son “hablantes”. Lacan afirma que la estructura es lo que determina, en última instancia, la práctica clínica; lo que constituye su propuesta teórica y su campo de pertinencia. Ahora bien ¿de qué estructura se está hablando? No es otra que la del lenguaje y del conjunto de fenómenos relacionados con ese campo. El lenguaje es la estructura que determina los fenómenos del habla, de los idiomas, de la estructura de lo psíquico y de lo mental.

Vale diferenciar con claridad el lenguaje y el plano del habla. Primero, el habla tiene que ver con las palabras que se emplean, con su historia, con su utilización, con sus posibilidades semánticas, con su gramática y, cuando las palabras fungen como creadoras de ideas y sentimientos, el habla tiene que ver también con sus formas escritas. Si se revisa el plano del habla, se observan las diferencias que existen entre cada idioma.

Por el contrario, en el plano estructural del lenguaje estructural no hay diferencias significativas entre los idiomas, ya que están compuestos por signos en los que los significantes son arbitrarios, mientras que los significados son compartidos; es en este nivel estructural en el que opera el psicoanálisis.

El significante no puede ser aprehendido más que a través de los fenómenos del habla. Es necesario, además, que exista un sonido que represente o identifique a ese significante, para enmarcarlo y diferenciarlo de otros; un sonido arbitrario pero que permita una suerte de consenso en el lazo social; ahí aparece entonces la palabra, como una supuesta unidad de sentido en una comunidad determinada que, bajo una misma voz, tiene un significante con un significado, opina Saussure. “El signo lingüístico es por tanto una entidad psíquica que puede ser representada por la figura. [...] Busquemos el sentido de la palabra latina *arbor*, la palabra por la que el latín designa el concepto de árbol, llamemos signo a la combinación de concepto y de imagen acústica”. (Saussure, 1993:102,103) Lacan reinterpreta a Saussure e invierte los elementos que componen al signo; también, al interesarse por la estructura, propone que existe una independencia entre el significante y el significado, en tanto el significado es un producto, un efecto de la relación entre significantes. Para Lacan, el significante tendrá mayor importancia pues lo considera inseparable de su noción de estructura.

Para explicar la relevancia estructurante del lenguaje, el psicoanálisis ha descartado los argumentos evolutivos o educativos o de socialización, según términos académicos; critica las perspectivas que analizan el lenguaje con bases biológicas, pues los casos de los niños en condiciones ferales demuestran que lo humano no aparece de modo espontáneo. El psicoanálisis subraya el acto que realiza una sustracción, operación que funda el psiquismo alrededor de una falta, de un vaciamiento, constituyente de lo inconsciente concebido como fractura o como falla en su acepción geológica. Es necesaria la falla a fin de posibilitar el movimiento de las placas tectónicas; es decir, las diferentes instancias psíquicas.

El lenguaje preexiste al niño, existe ya antes de que nazca, pues le anteceden una cultura, una genealogía y unos padres que hablan. De modo que las fantasías de los padres, sus ideales, sus expectativas conformarán un molde en el que intentarán vaciar a la criatura. Pero, será el despliegue de la Función y el significante-Nombre-del-padre, sostenido en una intrincada trama simbólica, lo que inscribirá ese significante que comandará la inserción y el sujetamiento al lenguaje. Ese significante, paradójicamente, no significa nada, es pura diferencia, que inscribe esa marca que generará un antes y un después. Se trata del significante de la diferencia (corte y prohibición del incesto), que resulta condición necesaria para el habla, por cuya naturaleza no se apela a su precariedad: imposible un protolenguaje. El equívoco —de nuevo, inadmisible en el reino de la naturaleza— muestra su propia dimensión, constituyente y fundante. El equívoco es efecto de esa posibilidad de juego, de movimiento del lenguaje que se abre ante un significante sin ningún significado adherido a él. El lenguaje es consustancial de la diferencia entendida como falla (o falta) sobre lo que orbita todo el edificio teórico que se llama psicoanálisis.

Por esto, desde esta dimensión se puede entender que el lenguaje reclama la atención del psicoanálisis, en un amplio universo; el lenguaje como factor constituyente de lo humano a partir del psiquismo y de lo subjetivo, a fin de mostrar el lugar desde donde habitamos el mundo y construimos la cultura.

Ahora se está más cerca de entender que la estructura que constituye la práctica que se denomina psicoanálisis tiene que ver con el lenguaje constituido y está marcado por la inscripción de la ley de prohibición del incesto, entendida como diferencia y falta en el plano de la lógica simbólica: que es lo que se podría decir que es la condición, a su vez, de la naturaleza de lo inconsciente. El psicoanálisis atiende a lo que está sujetado por el lenguaje que determina lo psíquico; las palabras de un léxico particular muestran lo que puede ser pensado y lo que no. Si el esclavo no conoce la palabra libertad, desconoce su estado de esclavitud. Los idiomas determinan las posibilidades e imposibilidades para pensar algo que esté presente o no en la realidad psíquica y cultural de las personas. Ningún hecho es determinante, antes bien, lo significativo es cómo ha sido representada esa experiencia en la psique, el lugar que adquiere para el sujeto.

La estructura, como el sujeto, es causa y efecto del lenguaje, por lo que ambos no pueden ser abordados fuera del habla, de los hablantes concretos, de su decir. El Sujeto no es otra cosa que la red de articulaciones significantes, un producto —no un

productor— de la cadena significante; el Sujeto está sujeto, sujetado a los significantes, es efecto de estos. En definitiva, con respecto a la diferenciación entre el lenguaje y el habla: el primero es la dimensión estructural del sujeto y, en su dimensión general, es objeto de estudio de los lingüistas. El segundo da cuenta de la persona, de su idioma, de sus formas dialectales, de la riqueza léxica y representa el universo de estudio de los sociolingüistas y los etnolingüistas que unen los usos sociales del lenguaje, etc. Siempre y cuando sea a través del habla que se expone el lenguaje como su condición, que está presente determinándola. El lenguaje es el esqueleto del habla, su condición necesaria y operante para su despliegue.

Los objetos que pueblan y forman el mundo parecieran estar formados por leyes naturales de las cuales los seres humanos solo son espectadores; sin embargo, son a su vez efecto de las estructuras gramaticales y de los sistemas de organización del lenguaje, primero, y del habla, después, que lo acercan al espíritu humano. De ahí que el lenguaje es la estructura esencial mínima y necesaria de la condición humana, de lo que se denomina realidad y de lo que se conoce del mundo. Resulta esencial diferenciar, primero, cuáles son los elementos que componen el campo del lenguaje y cuáles los del habla.

Para dar cuenta de esta dinámica es conveniente regresar a hablar del espíritu humano, tal como lo caracterizó Lévi-Strauss, como el que establece un cimiento desde el cual se producen diferencias; de la estructura o lo constante de los pueblos de modo atemporal, por un lado, y de lo expresado como diferencias culturales, pequeñas o grandes, por el otro. El estructuralismo presenta, por un lado, en lo particular, lo que se podría caracterizar como las diferencias entre las culturas, y por el otro, en lo general, aquello que de común a todas las culturas subyace y permanece constante. Aquello común es de corte inconsciente, en la medida que se encuentran ahí los mecanismos y las leyes que gobiernan el orden simbólico, sin mostrarse de manera explícita, y que se distinguen de los mecanismos y las leyes relativos al habla, a las palabras, a un idioma que puede ser aprendido y que conduce a lo que se llama semántica cultural, que tiene que ver con el sentido que se le da a las voces empleadas para definir algo: una experiencia, un objeto, un sentimiento, etc. El habla da cuenta de distintos códigos y sistemas que dependen de la matriz cultural, cuya propuesta estaría en un doble carácter: preconsciente y consciente.

La singularidad cultural expresa las diferencias mediante un estilo, un hábito o un idioma que van cambiando, sin existir una homogeneidad al interior de una cultura, con

los matices que ofrecen las clases, los géneros y las generaciones, entre otros. Cada una de las culturas delimita una serie de códigos y criterios morales o bien su “sentido común” y sus maneras corteses; esto es, esta delimitación constituye una identidad que establece lo propio y lo ajeno y que abre el distingo entre lo extranjero, lo bárbaro, lo exótico.

La cultura es efecto del habla y del lenguaje en una cadena de determinaciones que va sosteniéndose en un sistema ~~menos~~ arbitrario conforme más se interna uno en la dimensión estructural, con sus leyes, sus dinámicas más que son más uniformes y constantes y no dependen de las nuevas tendencias de moda, o de los juicios de los hombres. Las posibilidades frente a la identidad se expresan en “el habla”, conocida comúnmente como idiomas y dialectos, un acercamiento a lo propio e histórico se hace mediante las metodologías culturalistas y diacrónicas.

Más allá de las diferencias, sin embargo, se encuentran las semejanzas representadas por el lenguaje y el espíritu humano, transitando en el plano designado como estructural. Las coordenadas efecto de lo prohibido serán expresadas en ciertas culturas con el par de palabras *noa* y *tabú*.

A cualquier investigador se le impone la tarea de encontrar las determinantes que adquieren mayor peso en una cultura, tales como las artes de subsistencia, las religiones o los sistemas políticos, aquello que conforma lo ideológico o idiosincrásico — mentalidad que determina los juicios de valor, los juicios estéticos, los morales— las reglas de urbanidad, los sistemas de parentesco. Asimismo, se buscan los parámetros que fungen de coordenadas para organizar toda experiencia a saber: esto está sabroso y esto no; aquello es bonito y eso otro es feo; lo permitido y lo prohibido.

Así, se trata de lo que subraya la magnitud y el relieve de las representaciones del mundo y cómo se vive en él. Con la finalidad de hallar los mecanismos constituyentes del espíritu humano que se signa en las regularidades o constantes y se expresa en sus variables o diferencias. No se trata de indagar más allá de la cultura, “no hay forma sin fondo, ni fondo sin forma”, como afirma Gorostiza en su poema *muerte sin fin*. Estas constantes nos dirigen a las estructuras lingüísticas o, podríamos decir también, a lo psíquico, y el habla se corresponde con lo mental. Lo primero, el lenguaje y lo psíquico, es aquello inconsciente y estructural, lo que puede ser comprendido mediante una metodología de corte sincrónico que nos permita destacar los sistemas, sus mecanismos y sus posibilidades lógicas; sin interesarse propiamente por el rastro histórico. Lo

segundo, el habla y la mente, apelan directamente a los planos de la cultura que cambia de una época a la otra.

El habla, con sus diferencias culturales, es imposible de traducir de un idioma a otro sin pérdidas, dado que cada palabra en cada idioma expresa una relación particular con lo significantes; sin eximir, claro está, de analizar con cuidado sus características y tensiones subyacentes en el momento de traducir. Un análisis así se ligaría con la labor psicoanalítica, ya que deberá ser realizado por medio de entender el significante, tal y como lo propone Lacan.

El significante, para Lacan, es la partícula elemental en el campo del habla y del lenguaje y la condición de ser y posibilidad de despliegue en las actividades concretas del habla. En la clínica psicoanalítica, la asociación libre, la relación de los significantes se da por los afectos que los articulan entre sí. Una palabra en sí misma carece de importancia, solo adquiere su lugar en relación con otras palabras, al establecerse vínculos por las leyes del sentido (en el habla). El significante-Nombre-del-Padre, por su peso, organiza la serie de la cadena signifiante, separa al infante de la madre, por cuya función paterna —operación llamada así por Lacan— la criatura adviene en el complejo mundo simbólico; intervención que será posible siempre y cuando la madre desee otra cosa más allá de su hijo. Una madre satisfecha del todo con su vástago le ofrecerá a este “ser” una prótesis de ella. Si se produce el corte también la necesidad se transformará en deseo, que resulta de la operación de la prohibición del incesto. La pulsión es la fuerza que permanecerá y que empujará a la criatura a rehusar los instintos que la gobernaban, como el arco reflejo muestra, con representativas semejanzas frente al resto de los animales. Esta estructura inicial del significante Lacan la denomina *Sujeto*.

El significante no significa nada, es la diferencia en su forma más pura y es el signific ante-Nombre-del-padre, denominado por Lacan la marca de discontinuidad con el orden natural para que se produzca la serie signifiante. El significante-Nombre-del-padre muestra tres posibilidades de advenir en el lenguaje con tres posibilidades de ser: psicótico, neurótico o perverso. Para Lacan, el lenguaje contendría cualquier tipo de respuesta a cualquier pregunta de corte ontológico. El ser entonces está del todo capturado por el lenguaje, no hay un ser más allá del lenguaje ni más acá, como tampoco existe ninguna clase de proto-lenguaje, ni un lenguaje inconsciente, ni un lenguaje arcaico, ni un lenguaje del lenguaje. El significante-Nombre-del-padre comandará las posibilidades de ser, en tanto pura y efímera existencia. “[...] todo

verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada [...] gracias a lo cual es capaz de dar en cualquier momento significaciones diversas” (Lacan, 1985:271).

El significante no significa nada pero no es neutro, es una unidad de diferencia que por lo mismo puede contener distintos significados y representar de igual manera distintas imágenes acústicas o palabras. En tanto el orden significante vertebró un complejo sistema de relaciones con otros significantes, cada uno tendrá un peso diferencial a partir del orden que se establezca entre los mismos. Si el cero aparece en el denominador, el valor de la fracción ya no tiene sentido, los matemáticos lo llaman un valor infinito.

“En cierta manera, ese es uno de los tiempos de la constitución del sujeto. En tanto que el significante primordial es puro sinsentido, se convierte en portador de la infinitización del valor del sujeto, no abierto a todos los sentidos, sino aboliéndolos todos, lo que es diferente. Eso explica que no haya podido manejar la relación de alienación sin hacer intervenir la palabra libertad. Lo que funda, en el sentido y sinsentido radical del sujeto, la función de la libertad es, propiamente, este significante que mata todos los sentidos” (Lacan, 1993:271).

Se trata de la unidad de la diferencia en su forma más pura, si, como Lacan entiende, la estructura se conforma por las relaciones entre los elementos, por esto, no hay palabras independientes unas de otras; todas guardan un vínculo porque son el efecto unas de las otras. Esta diferencia anuda los pares de opuestos: presencia/ausencia, bueno/malo, arriba/abajo, claro/oscuro, placer/displacer, masculino/femenino, vida/muerte, uno/otro, etcétera. Cada polo aparece como palabra independiente de su opuesto, no se muestran de modo consciente las relaciones de interdependencia, vínculos que parasitan a una palabra con otra, incluso con la opuesta. Una relación conflictiva entre la antinomias que busca anular el uno al otro; lo bueno pretende aniquilar a lo malo y lo malo a lo bueno, lo Uno se mantiene en un vínculo tenso y beligerante con lo Otro; resulta paradójica esta tensión conflictiva pues no hay triunfo posible ya que se aniquilarían ambos. Se trata de una muestra de la más clara expresión de la dialéctica heraclitiana que gobierna la relación por fuerza combativa entre contrarios. Estos opuestos mantienen una tensión conflictiva de carácter pulsional eros vs. Tanatos; tensión desde la cual surgen las palabras como un intento fallido de detener el conflicto, de encubrir esta complejidad beligerante. Hay grandes repercusiones como efecto de esta tensión positiva-negativa. Para el psicoanálisis es esencial conocer las teorías que intentan dar

cuenta de cómo se constituye la subjetividad, cómo posicionarnos frente al vértigo que suscita el vacío. Por ello, Freud y luego Lacan sostuvieron la importancia del deslizamiento hacia la existencia, antes que hacia el “ser”. Se buscaba un punto de amarre, no del lado ontológico del yo, sino algo que lindara con salir a la otredad, que genera una mismidad o una afirmación prístina.

Lo que Lacan denominaba significante-Nombre-del-padre, Jacques Derrida propuso llamarlo la “diferancia”, para dar cuenta de la diferencia originaria y para indicar que simultáneamente se trata del principio mismo y de la condición del diferir y diferenciar. Se da una ruptura con los principios de continuidad, donde de manera inédita aparece la otredad. Diferenciar es separar, cernir, abrirse camino.

“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 *espaciamiento...*” (Frida Saal)

Diferir implica dos posibilidades, mostradas por Frida Saal: a) posponer y b) espaciamiento inscribiendo una temporalidad, como en la controversia. Con lo que la *diferancia* implica la posibilidad de la diferencia en tanto separa y agrupa, mientras que difiere, como cuando se difiere de un punto de vista por tener otro distinto, se difiere para más tarde la resolución del problema. Es la condición necesaria para que pueda aparecer la pulsión en sustitución del instinto.

También implica el cero en el eje de las coordenadas, lo que para Freud era el fort-da como la posibilidad de inscribir: presencia-ausencia, (fort-da), no-sí, pero que es posible a partir de un primer “no” que, como negación, implica para su ejecución de una afirmación fundamental, a la que Freud llamaba *bejahung*, que designa la afirmación primordial. En cambio, la negación tiene que ver con el juicio de existencia. La *bejahung* para Freud denota algo primordial de la simbolización en sí, solo después de que una cosa ha sido simbolizada en ese nivel se le puede atribuir o no valor de existencia.

Esta afirmación es la piedra angular sobre la que se levantarán futuras identificaciones. La *bejahung* crea una posición desde la cual se tiene una perspectiva que ordenará el mundo, por ello es vista como la condición que hace posible el juicio

(en su más clara acepción kantiana) de atribución y de existencia, con lo que se produce el juicio como una articulación de la diferencia en el espacio: entre lo interior y lo exterior, entre allá y acá y en el tiempo: inmediatamente y más tarde. La *bejahung* es la articulación al otro y al Otro. El cumplimiento de la función del juicio solo se ha hecho posible por medio de la negación (uno de las consecuencias de la diferencia).

Ningún “no” proviene de lo inconsciente, es su causa, lo funda en cuanto a que es producido por la diferencia. En realidad el “no” es propiamente una autoafirmación, una aceptación, el primer juicio de existencia. La *bejahung* se revela entonces como un proceso primordial de afirmación a partir de la negación de la que surge la diferencia, que permite el juego de la “inclusión” y la “exclusión”, el cual, en un segundo tiempo, podrá precisamente pasar del organismo biológico al cuerpo erógeno (simbólico), es decir estructurar el cuerpo, la realidad, de los objetos, etcétera.

El campo de la *bejahung* será el lugar en donde se sitúan las determinaciones inconscientes, como lo propone Kant, esta negación es el rehusamiento (*weigerung*) al orden de los instintos, lo que permite salir del anonimato instintual, aquella desobediencia mitológica de Eva, que trajo a los hombres el fruto del árbol de la ciencia, del árbol del bien y el mal, saliendo de ese mismo automatismo servil en el que se encontraba Adán. El lenguaje y el deseo tienen que ver con la inscripción de una diferencia y de una distancia frente al Otro; esta diferencia será el primer rastro de una afectación como potencializadora del conjunto de operaciones psíquicas.

Se entiende que "... ‘diferencia’ (diferencia) designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos." (Frida Saal: 44) Así, constituye la subjetividad y le es propio el conflicto, heredero de estas tensiones y luchas entre contrarios. La diferencia (diferencia) tiene el papel estructurante más importante y será el cimiento de la estructura psíquica; será la materia prima que constituye el *a priori*, lo que se encuentra antes de la experiencia determinando y posibilitando a la experiencia misma; con ella se introducen las nociones de espacio, tiempo y lugar, aquello que consideraba Kant como condiciones que hacen posible la experiencia y el conocimiento, la construcción de una realidad psíquica. Comprendiendo que el *a priori*, se erige como la medida que dirige y organiza esa experiencia.

Como efecto se producirá la distancia subjetiva que separa al sujeto del objeto y del Otro, evitando la fusión con el Otro o, en otras palabras, la con/fusión con el Otro (Otro como un estado anterior). El sujeto surge entonces de esta relación, precisado de la

posibilidad de producirse un lugar, crearse un espacio y habitar en el tiempo. Diferir significa dilatar el anhelo. Posponer es salir del plano de la inmediatez, escapar de la esclavitud del estímulo, del arco reflejo, de los instintos, de la causalidad perteneciente al orden de las necesidades; es decir, introducir el tiempo e introducirse en él como deseante. Abrirse brecha, crear la parcela en la que pueda caber la existencia, un lugar para el sujeto en el mundo, una delimitación que implica la constitución de una comarca simbólica.

La diferencia, pre-abertura de la diferencia ontico-ontológica y de todas las diferencias que surcan la conceptualidad freudiana, tales como las que pueden, es sólo un ejemplo, organizarse alrededor de la diferencia entre el “placer” y la “realidad”, o derivarse de ella. La diferencia entre principio de placer y principio de realidad, por ejemplo, no es sólo, ni en primer lugar, una distinción, una exterioridad sino la posibilidad originaria, en la vida, del rodeo, de la diferencia (*Afschub*) y de la economía de la muerte. (Derrida, 1989:273)

Este “ente” no es pasivo, aunque sí cautivado y será afectado por este acto. Quedará con una afección efecto a su vez del deseo del Otro. Propone Lacan que “el significante como tal, sirve para connotar la diferencia en estado puro” (Lacan, 1961) El significante en estado puro, o bien el significante de la diferencia, por ello, no significa nada; es un significante marca que hace, que produce una cadena significativa.

Como efecto de este corte, se desdibuja la necesidad y se entra en el reino del deseo. El acto que evoca será reprimido, sepultado para que desde ese lugar fundado por esta represión propiamente dicha determine las posibilidades del sujeto de ser en el lenguaje, ya que se sabe que 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 en Rabinovich, 2005:42) Represión primaria que tiene que ver con esa separación forzada del universo de lo mismo para poder inscribir lo diferente, del mundo referido a la función y universo de la madre, prohibir ese goce del vástago con ella, de permanecer en ese incestuoso plano y poder ser, a partir de la prohibición de ese goce paradójicamente mortífero.

Pero se trata de procesar ese significante cuya encomienda diferencia y difiere, ya que como propone Lacan “Nuestro punto de partida, el punto al que siempre volvemos, pues siempre estaremos en el punto de partida, es que todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada” (Lacan, 1985:264), que se trata de un punto de partida y de llegada.

Con eso queda claro que este significante genera las determinaciones lógicas que inciden sobre el sujeto en su estructuración psíquica a partir del lenguaje, permitiendo su posicionamiento frente al deseo del Otro, frente a la verdad de su propio deseo como alienado.

En *El lenguaje y la muerte* (publicación que resume uno de sus cursos) Giorgio Agamben explora el concepto heideggeriano de *Dasein*, en un primer momento, siguiendo a Lévi-Strauss a fin de mostrar las diferencias entre el plano de la existencia de lo animal, lo espontáneamente proporcionado por la naturaleza y lo humano. Y, en un segundo momento, expone cómo el *meditatio mortis* es una condición necesaria para la existencia. La muerte aparece en un plano de certeza, imposible que no ocurra, pero con un agregado: la incertidumbre de cuándo y cómo será. La cultura nos lleva a huir de esas preguntas, lo que en términos de Agamben conduce, simplemente, a banalizar la propia existencia. Si los seres humanos olvidan su condición mortal, huyen de la vida. Es gracias a la presencia de la muerte que le dan dignidad a la vida.

El *Dasein* es, en su estructura misma, un ser-para-el fin, es decir, para la muerte, y como tal, está siempre ya en relación con ésta. [...] La muerte, así concebida no es, obviamente, la del animal, es decir que no es simplemente un hecho biológico. El animal, el sólo-viviente, no muere, sino que cesa de vivir. (Agamben, 2002:13)

Agamben muestra la relación entre la conciencia de la muerte en el plano de la existencia y el mismo lenguaje expresado como negatividad. La condición de viviente exige tener conciencia de su mortalidad, que le permitirá dar algún significado a su propia vida; hacerse un lugar de respuesta subjetiva —responsabilidad— de su propia existencia. Esto concierne a la culpa de lo hecho, de lo que no ha sucedido, de las fantasías e ideales y de su propia existencia... “La idea fundamental existencial del culpable, la determinamos así: ser-fundamento para un ser que se ha determinado a través de un No, es decir ser fundamento de una negatividad” (Agamben, 2002:14).

La operación donde se produce el “no” (como negación a la continuidad, a la mismidad) será la condición necesaria para que la *bejahung* se constituya como una paradoja: ya que se trata de una afirmación prístina de la operación de un “no”; el efecto de una negación que crea una afirmación negativizada, además de establecer como fondo del lenguaje, la función negativizadora del mismo. Este “no” crea entonces la posibilidad *a posteriori* del “sí”, saliendo de un arcaico estado que se podría llamar de

cierta afirmación, de algo del orden de la dicha, y no solo como un efecto o expresión de la asertividad que, como continuidad, le precedía de modo lógico.

Por tanto, se trata de la prohibición del incesto, como un corte, es un no al incesto constituyente; el “no”, en realidad, es el que funda a su opuesto (el sí, la posibilidad). Se desprende de ello que este “no” surge de un acto; es un suceso que pone, sobre todo, un límite, pero que no aparece de forma natural, no es una auto prohibición la de la criatura que renuncia espontáneamente a quedarse atrapada en la función materna. Ese “no” se encuentra revestido y cargado; ese “no” es un no al orden anterior, un no a la animalidad, un no a continuar en el incesto; en términos lacanianos, se diría que es un no al goce. Es un “no” que inscribe una temporalidad lógica y cronológica, la cual se abre con la condición del *a posteriori*, que le da sentido tras lo consecuente con lo que le antecedió.

No hay, como en algunos autores, la noción de orden y de simetría entre los opuestos que constituyen al significante (lacaniano). Pero se trata de un pensamiento que aparece desde Heráclito: “Y uno son bien y mal” (Pensamiento no. 58). Sin embargo, siempre hay uno entre los pares que tiene un peso mayor y que, además, es condición necesaria para el surgimiento del segundo. El “no” y la negatividad — llamada así por Agamben— en relación con la idea de que el hablante se encuentra vivo solo a partir de la conciencia del significado de su muerte. Por esto, la muerte —este “no” — se constituye en el primer polo que se carga, teniendo como efecto crear el “sí”; crea también la tensión dialéctica con su contraparte.

En cualquier caso, se refiere a una negación que delimita, para hacer valer el que el orden de los factores sí altera el producto, frente a la imposibilidad de un “sí” previo al “no”; una vez inscrito el “no” existirá míticamente un cierto estado de afirmación, pero que no representa un “sí” propiamente dicho. El “no” pierde —como operación psíquica— su condición explícita, aunque siga comandando al significante; también puede aparecer como una afirmación, tal como lo mostraba Freud cuando explicaba el mecanismo que llamó la desmentida “No vaya usted, doctor, a pensar que la mujer con la que soñé era mi madre”, ese “no” se traduce como un “sí”. O bien, como lo muestra Lacan, no siempre una doble negación es una afirmación. Pero en esa confrontación dialéctica el “no” y el “sí” marcan un espacio, un límite que contiene lo uno y lo separa de lo otro, lo mismo separado de lo diferente. Por ello, en la base del lenguaje, de los

sistemas de representación, del aparato psíquico, de la cultura, etc. se encuentra el
significante de la diferencia si/no.

Jakob Boehme, el místico alemán cuyos oscuros escritos dieron a Hegel la idea de su célebre «tríada» *dialéctica*, *gustaba decir*: «De Si y No se compone todo» Lo liminar puede tal vez ser considerado como el No frente a todos los acertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, ideal y relación. (Turner, 1980:107)

El lenguaje como sistema conlleva, por fuerza, a establecer criterios de clasificación que, a su vez, al interior implican relaciones de orden, de jerarquía, de correspondencia y de lugar con el resto de los significantes. Pero también en tanto palabra implica la represión e intento de detención de uno de los polos, por ejemplo, se encuentra marcado o investido por la positivización tanto como aquel polo que expresa la negatividad. Las palabras que representan a los polos negativos de los significantes mantienen cierto grado de alianza entre ellas y de relación preferencial, sobre todo, observable al encontrar en la cultura los vasos comunicantes: No, noche, oscuro, femenino, enfermedad, locura, muerte, etcétera, mantienen —como en las ecuaciones simbólicas— algunas relaciones, se podría decir, con cierto grado de equivalencia simbólica. Aquí se comprende la negativización como una función que del lado del “no” organiza —además del lenguaje— el psiquismo, de cierta manera como lo propone Agamben.

Hay pues un orden en el que se sitúa y afirma el hablante, según lo estructure el lenguaje desde los sistemas de clasificación que, además, le son transferidos para crear el mundo fantástico de su imaginaria y aquel campo llamado empírico que dirige los sentidos; como, por ejemplo, para ver diferentes clases de blancos, entre los esquimales; o para considerar tres clases de almas, entre los tzotziles; o para distinguir ser y estar, entre los hablantes del español.

Lo sujetado al lenguaje se proyecta sobre el mundo como si hubiese un orden establecido, en términos de las clasificaciones que se realizan en el habla y en las diferentes relaciones posibles entre habla y lenguaje: jerarquías, afinidades, enfrentamientos, contradicciones, subordinaciones, etcétera. O en términos del tejido que se crea con los sistemas binarios, donde cada uno de los polos se vincula con uno nuevo de otro significante para articular la cadena significativa.

Un significante refiere siempre a otro significante (S); el significado (s) y el Sujeto serán entonces un efecto de la dinámica que resulta de la cadena significativa que caracteriza al lenguaje. Lacan subraya que el Sujeto no es el supremo arquitecto del lenguaje, sino que el problema debe plantearse al revés, es decir, que el Sujeto es un producto del lenguaje y no su productor. Lacan, en su *Seminario 7* (en la clase 10, del 3 de febrero de 1960) discute con la propuesta de Spitz (1969) quien sitúa sus trabajos en la “observación directa del niño recién nacido, con más exactitud del niño *infans*, es decir, justo en el límite de la aparición del lenguaje articulado como tal.” (Lacan 1997: 164). Esta condición de *infans*, se traslada al problema kantiano de lo que se podría llamar lo *a priori*, aquello que se encuentra antes de la experiencia y la determinará en lo *a posteriori*, en esa condición antes de la experiencia no existen las cosas del mundo, se trata de un “algo” indiferenciado, anónimo, sin sentido, todo ello es lo que se llama *la Cosa* bajo la perspectiva kantiana. Lo relevante para Lacan es la manera en que el lenguaje descodifica a las personas, y como consecuencia hace imposible el retorno a ese tiempo lógico, del estado *infans*, una vez inscrita la diferencia que abre la posibilidad para el sujeto-sujetado-al-lenguaje, en este plano estructural, no se distingue si es *tzotzil*, *nuer*, *pigmeo*, *ezquimal* o *inglés*.

“Ni la ciencia ni la religión por su naturaleza pueden salvar a la Cosa o dársela, en la medida en que el círculo encantado que nos separa de ella es planteado por nuestra relación con el significante. (Lacan 1997: 166)

Pero como residuo, como entropía propia del proceso de inscripción en el lenguaje, queda algo de lo imposible de ser dicho, de ser representado, de ser imaginado, eso que tiene que ver con el registro de lo Real en Lacan, es necesario primero comprender los otros dos registros que conforman el ternario Real, Simbólico, Imaginario. En Lacan existe un primado de lo simbólico, y para explicarlo de manera más simple me serviré de un ejemplo que banaliza la propuesta pero ayuda a comprenderla de manera preliminar, con el caso del beso. Cuando alguien besa está comprometido en un acto Simbólico que quiere decir alguna o algunas de muchas cosas: amor, deseo, cariño, traición (el beso de Judas), etc. Por ello, depende de lo Simbólico, que en este caso implica tener una palabra: para identificarlo y separarlo de otras actividades, se forma a partir de las tradiciones culturales y los diferentes lazos sociales que sobre el beso se constituyen. Pero también es importante lo Imaginario: representar el beso, imaginarizarlo, con lo que se pueden comprender los diferentes tipos de besos. Pero cuando se está besando se produce un imposible de ser hablado o representado; es eso

que si bien se produce por lo Simbólico y lo Imaginario, no se encuentran palabras para definirlo, simplemente porque no hay palabras; ese es el Real que se produce, y es gracias a este que una persona besa.

Si se piensa en la distinción entre palabras, *la* luna se diferencia de *el* sol, por el género, *la* para luna y *el* para sol, como si luna fuera femenino, o algo del orden de lo femenino, y *la* lo que la signara como tal, y como si sol fuera masculino. Pero *the moon* no refleja esta relación que se establece en el sistema de clasificación en el idioma español respecto al género; en el idioma inglés únicamente alude al objeto nominado para quedarse solo en el plano de la palabra; su dimensión de significante palpitante se pierde en el orden inconsciente. Todos los sistemas simbólicos se establecen luego de esta función negativizadora, lo negativo constituye y afirma tanto lo negativo como lo positivo, pero busca inscribirse con claridad, diferenciado. Las leyes se establecen sobre lo que no debe hacerse, no tocan lo que debe hacerse o lo que es correcto. Pero, se puede concluir que en español la diferencia masculino/femenino tiene mayor fuerza que la de animado/inanimado, pues domina sobre estos; mientras que en inglés la última dualidad adquiere un mayor peso.

Características como el género tienen efecto en tanto se relacionan unas palabras con otras y, por consiguiente, tras ellas se hacen jugar los vínculos entre significantes. Se crea eso que se llama sentido común, lógica comunitaria, y por ende, de esta lógica se desprende lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, lo que nos puede resultar obvio y lo que no. Cada palabra se relaciona con otra en un tejido profundamente complejo que enlaza palabras, articulaciones o sintaxis arcaicas, pertenecientes al nacimiento mismo de un idioma y aún anteriores, así como un léxico del todo novedoso. Los idiomas son entes complejos y vivos en los cuales habitamos, somos de alguna manera parásitos de los idiomas y de los dialectos. Si se pierde esta condición parasitaria las personas se transformarían en monos desnudos y lampiños, solo en eso.

En definitiva, podría señalarse un problema esencial de la tarea de traducir un pasaje de una lengua a otra, lo que la gente dice, lo que es o lo que va siendo. Se puede traducir una palabra, pero únicamente su dimensión imaginaria, aquella que muestra una parte del binario del significante. En cambio, su tensión esencial, sus fuerzas y contra fuerzas, es decir, lo estructural, no puede pasar de una lengua a la otra, pues pertenece a un orden imposible de ser traducido, cada palabra teje hondas relaciones con las otras palabras y con la historia y con los contextos culturales.

Pero el problema de la traducción lo es, no por un asunto que atienda a sus bases sino a sus planos, que a partir de ellos, se van escalando, que parten del lenguaje y arriban al habla; en este sentido podemos comprender que las reacciones que se establecen entre las palabras adquieren planos de cierta independencia con respecto a los propios significantes, aunque estos no dejan de ejercer su determinación en el habla. Pero en las relaciones que se establecen entre las palabras, en las relaciones mismas amplían su campo de significación y amplían su sentido, con base en sus usos, en la historia de los hablantes y su cultura, en sus homofonías, en las huellas que establece las personas, etc.

Sin embargo, como se plantea la manera que opera la prohibición a lo mismo, como significante-Nombre-del-padre, se inscribe la posibilidad de acceso a un más allá del sentido directo; es decir, el acceso a la metáfora, a la que la estructura psíquica no tiene acceso. Con ello, se da pie a que surjan las metáforas, como el más claro efecto de la introducción en la lógica simbólica del no a lo mismo, de la prohibición del incesto. Es a partir de las formas poéticas, como la metáfora, que el acto de comunicación es posible, es un fenómeno cotidiano y esencial. En esta dirección es que palabras como “bueno”, es más que bueno, puede ser sabroso, no tan malo, un hombre atractivo, etc., ya que su papel metafórico amplía sus posibilidades de significado y de sentido. La metáfora es uno de los planos en los que se relacionan las estructuras más profundas con las más superficiales.

[...] dentro de una perspectiva unitaria que se despliega en dos ejes: 1) las metáforas impregnan el lenguaje cotidiano, formando una red compleja e interrelacionada para la que tiene pertinencia tanto las creaciones más nuevas como las << fosilizadas >>; 2) la existencia de esta red afecta a las representaciones internas, a la visión del mundo que tiene el hablante. (Lakoff, y Johnson 2007:12)

En su poema *La prohibición*, epígrafe de este documento, John Donne, en el siglo XVII, muestra la compleja relación que se establece entre las antinomias del significante, ampliándolo a partir de la metáfora: “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.”

En este poema se puede apreciar cómo surgen las tensiones entre lo que significa prohibir y desear, amar y querer, a partir de ese medio decir “sangre” y “suspiros, siendo entonces para ti lo que tú has sido para mí”, que da cuenta de esa

correspondencia sufriente, y que lleva a un goce tan intenso precisamente por tratarse de una relación prohibida. La metáfora muestra la polisemia de las palabras, las relaciones que tienen con las otras y con los contextos.

“En nuestra discusión acerca de las bases de la metáforas hemos visto que existen conceptos que emergen directamente (como ARRIBA-ABAJO, DENTRO-FUERA, OBJETO, SUSTANCIA, etc.) y conceptos metafóricos emergentes que hemos considerados en nuestra experiencia (como EL CAMPO VISUAL ES UN RECIPIENTE, UNA ACTIVIDAD ES UN RECIPIENTE, etc)” (Lakoff y Johnson, 2007:409).

Las metáforas se encuentran directamente en las relaciones humanas, en los actos de comunicación; se podría decir que la metáfora es lo que constituye directamente la cultura y, por lo tanto, un fenómeno cotidiano. Sin embargo, la metáfora guarda una estrecha relación de determinación con los conceptos de los que emerge.

Lo permitido en una cultura y lo prohibido, tienen que ver con una compleja operación entre los diferentes planos que conforman lo humano y la cultura. Desde los más hondos y estructurales, ocupados por el significante, hasta los más superficiales caracterizados por las operaciones metafóricas. Pero, como una banda de Möbius, los diferentes planos se interconectan y se hacen interdependientes, desapareciendo propiamente y asemejeando una superficie más o menos continua. La metáfora abre el sentido, va más allá de lo propio, de lo semejante, muestra lo otro, sale del sistema del código; es, por lo tanto, lo que se podría llamar la producción y consecuencia más clara del interdicto a lo mismo.

2.5 Lo numinoso y lo ominoso frente a la borrosidad

Se propuso que la condición del lenguaje y de la lógica simbólica se encuentra en la prohibición a lo mismo, por lo que se incluye a lo distinto, por lo que en las bases del psiquismo, lenguaje y cultura se encuentra ese significante de la diferencia en su forma más pura. Ahora bien, habrá que detenerse a pensar qué es eso a lo que se llama lo mismo y qué lo diferente, lo uno y lo otro. Al penetrar en el significante de la diferencia mismo/diferente, encontramos que se construye entre ellos una compleja gama de matices, colocándose en el polo de la más pura mismidad lo mundano, lo cotidiano, y en el polo de lo diferente, como la más pura otredad, se coloca lo sagrado.

Lo mismo y lo otro, determinan lo que las personas son; son lo que vertebraría cualquier clase de identidad. Sin embargo, la identidad es compleja ya que en una cultura existen diferencias entre los géneros, las clases, las actividades, las edades, etc.

Pasar de un estado a otro busca no solo un cambio de los accidentes en términos de lógica aristotélica, sino de la substancia, ser auténticamente otro, distinto. Por ejemplo, dejar de ser niño para ser adulto, en la transexualidad dejar de ser hombre para ser mujer, se trata de una transubstanciación, en su más pura acepción religiosa. Victor Turner, al examinar lo que considera el periodo liminar, propone que se trata del paso de un “estado”, o “una situación relativamente estable o fija”, a otro. Pero que en el tránsito se experimenta un periodo de incertidumbre estructural al no pertenecer claramente a ninguna de las referencias establecidas; es decir, habiendo perdido las condiciones anteriores y aún sin recibir las nuevas. “...coincidencia de procesos y nociones opuestas en una misma representación es propia de la peculiar unidad liminar: lo que no es una cosa ni otra, y al mismo tiempo es ambas” (Turner, 1980:110) Lo liminal sería entendido por nosotros como esas tensiones necesarias entre lo mismo y lo diferente, entre lo propio y lo extraño, que se ha ubicado como una consecuencia necesaria de la estructura misma del significante lacaniano, en tanto “es” únicamente albergando simultáneamente los sentidos opuestos. Pero la cultura busca eliminar —de la manera económicamente más redituable— los conflictos estructurales e interestructurales, porque de eso depende su continuidad y la del individuo.

Así “la iniciación y la muerte se corresponden palabra por palabra y cosa por cosa” (Turner, 1980:106), pero esto es solo una parte del funcionamiento estructural; en la vida cotidiana y dentro de los sistemas de clasificación y ordenamiento esta condición no puede más que presentarse como vivencia numinosa y/o con angustia. Ya que se trata de una condición de estar fuera de las referencias establecidas o conocidas.

Esto lleva a intentar domesticar el terror que se siente, al vislumbrar las operaciones estructurales, que es lo que sucede cuando se transita de una estructura a otra, como en los “ritos de pasaje” o las “vivencias traumáticas”. Sin embargo, esos elementos constitutivos y fuentes de la angustia comunican a quien los experimenta esas indicaciones que norman las actividades simbólicas; se trataría como de un enfrentamiento directo a lo que es el significante lacaniano, que sería una condición necesaria para posicionarse de manera distinta subjetivamente: de hombre a mujer, de niño a adulto, de animal a humano, de vivo a muerto.

Siguiendo a Turner (1980:119) las cosas más sagradas reciben el nombre de “sacerrima”, que en realidad dan cuenta del principio de las cosas y son la fuente de mitos, ritos, representaciones en máscaras; encierran, además, una doble dimensión: al tratarse de lo conocido, lo más íntimo de la subjetividad, lo que constituye lo Uno, la

mismidad, lo humano, pero también refieren a lo desconocido, la otredad, lo inconmensurable, lo divino. Lo mismo y lo diferente crea esa condición liminal que es un estado de umbral y límite borroso entre lo permitido/lo prohibido, lo conocido/lo desconocido, lo pensable/lo impensable, lo medible/lo inconmensurable, vida/muerte, más acá/más allá, profano/sagrado, etc. Mitos, máscaras, ritos, danzas, cuentos y fetiches intentan atrapar de alguna manera esa compleja dialéctica llena, por un lado, de sentido de transcendencia numinosa y, por el otro, de horror y angustia.

Pero se debe agregar el silencio de Dios, de los seres sobre naturales, y por ello, para darles voz que se proyecta en las alucinaciones, los sueños y en las manifestaciones de la naturaleza; esa voz por la cual son leídas muchas de estas manifestaciones para llenar ese vacío que es el misterio en el intento de descubrir las intenciones y la compleja trama, en las que las coordenadas se forman con los ideales, lo que se considera el deber, lo que es la obligación requerida para darle sentido a la vida.

Se trata de una experiencia brutal que resulta del enfrentamiento con las operaciones constitutivas de la subjetividad: lo ominoso tal como Freud lo entendió, mientras que el horror como efecto de lo místico, de la personificación de la idea de Dios dan cuenta de lo numinoso; pero ambos, lo ominoso y lo numinoso, aspiran a definir la relación entre una idea y un sentimiento que podría ser de transformación por el enfrentamiento a la verdad de la revelación de las operaciones simbólicas en el telón de lo sagrado, lo que constituye una auténtica epifanía. De esta epifanía producida por la experiencia de lo numinoso se desprende el sentimiento que anticipa, que busca la naturaleza del sentido como la finalidad de todo nuestro entendimiento; como si nos cobijara el encuentro de las supuestas relaciones y leyes que gobiernan al mundo, a la vida y a la muerte.

Fuentes inagotables de ambas clases de experiencia habitan en las producciones culturales, especialmente en las artísticas y religiosas; porque se encuentran en ellas esos contrastes que simultáneamente se relacionan borrosamente. El arte va más allá, rebasa su condición de valor estético; es abordable por su dialéctica de significantes, es decir, bipolar como condición de cualquier lógica simbólica. Pero lo que podría ser más importante es que entre lo ominoso y lo numinoso se extiende una gama de posibilidades de interconexiones que hacen borroso el límite entre ambas clases de experiencia. La otredad y lo extraño, como la mismidad y lo propio, pueden encontrarse conectados en infinitud de posibilidades: como que de lo más profundo de la mismidad hay un enorme desconocimiento, y a la persona le resulta extraño, mientras que en la

otredad siempre, en alguna de sus formas, se encuentra algún elemento para reconocerse.

El horror, como lo sagrado, da cuenta de la estructura de la subjetividad, aunque son distintos por sus características y componentes; constituyen y delimitan el orden simbólico, el espacio del lenguaje y eso otro que escapa al mismo, pero que se produce por él,

Caillois define una de las cualidades de lo sagrado como lo que produce a la vez el bien y el mal; o que desarrolla una acción *fasta* o *nefasta* y recibe calificativos opuestos de puro e impuro, de santo y sacrílego, que definen con sus límites propios las fronteras mismas del mundo religioso. En esto consiste pues, la dialéctica de lo sagrado: toda fuerza que lo encarna tiende a disociarse; su ambigüedad primera se resuelve en elementos antagónicos y complementarios con los cuales relacionamos respectivamente los sentimientos de respeto y aversión, de deseo y temor, que inspira su naturaleza radicalmente equívoca. (Olavarría, 1989:118)

Por su arquitectura, este equívoco propio del lenguaje soporta por fuerza el inestable y conflictivo sistema de diferencias establecidas por los significantes equivalentes y opuestos —condición necesaria y suficiente para la constitución de la subjetividad—. El teólogo alemán Rudolf Otto (1869-1937) creó el término de lo “numinoso” en su libro de 1917, titulado *Das Reilige* traducido al español como *Lo santo*. Se trata de un análisis sugerente; estudia el sentimiento y la idea como efecto de la experiencia religiosa que él llama *numinous*, traducido como numinoso. Esta es una experiencia que se resiste del todo a verbalizarse, confronta al sujeto con lo heterogéneo, lo auténticamente extraño, el universo de la otredad del que hace límite lo simbólico; cualquier acercamiento a la otredad, por tangencial que sea, estará encarnado por un horror fascinante.

Lo numinoso proviene de *numen* (divinidad), anuncia el vértigo porque requiere, por su condición de auténtica otredad, del silencio como la expresión más depurada y exacta de lo sagrado que intenta dar cuenta de la competencia y proporcionalidad divina. Lo numinoso se constituye de cuatro componentes: *mysterium*, *majestas*, *tremendum* y *fascinans*. El misterio como la imposibilidad de pensarse o de ser hablado, ya que perdería su condición de otredad y de heterogeneidad absoluta. No es cualquier misterio, sino uno de proporciones inconmensurables en tiempo, figura o lugar; lo supremo de lo supremo, la majestad mayor, ya que no puede haber ninguna otra de tales proporciones, la más elevada fuente de respeto. El terror surge precisamente por ese carácter inaprehensible, inimaginable, irrepresentable, es decir, inefable. Eso nos convoca y nos

atrae con una cualidad paradójica frente al terror causado, que lleva de la fascinación a la veneración, a un estremecimiento lleno de admiración.

“Este sentimiento, es descrito por Otto como sigue: “El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible no sólo porque el conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque se tropieza con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y esencia es inconmensurable con respecto al hombre y por esta razón hace retroceder espantado” (Olavarría, 1989:118)

Que la experiencia con lo numinoso sea posible en el arte y la religión puede inquietarnos, quizá por la torpeza de los sistemas y taxonomías de Occidente que no logran extender a ambos su lugar como causa de producción y cultura; el arte y la religión resultan próximos, repletos de vasos comunicantes; la experiencia artística es una forma de la experiencia religiosa y viceversa.

La verdad es que los héroes de la leyenda y el mito, personajes que en otras sociedades más simples pertenecía al dominio de lo sagrado, volvieron a ser *sentidos* por el hombre occidental en los relatos de terror prenatal. Este sentimiento, se presenta bajo la forma del terror *numinoso* [...] para designar tanto la categoría explicativa y valorativa, como una disposición o estado de ánimo que consiste en un temor especial o más bien, en un temor que es algo más que un temor. (Olavarría, 1989:117).

En los rituales, los mitos, el cine, como en la literatura, como sucede con William Shakespeare y otros autores que, por esta manera de presentar la estructura de la subjetividad, se transforman en clásicos y universales. En particular este efecto se puede observar más claramente en el caso de los autores de misterio como Lovecraft, quien logra, con *Los mitos de Cthulhu*, por su relación estructural, que se cumpla un estatuto de verdad, no porque se juegue por su verosimilitud o veracidad obtenida de los estudios comparativos entre diferentes culturas, “[...] resulta verdadera, auténtica, porque ‘re-crea’ principios presentes en la mente de todos: ‘Mis terrores no son de Alemania, sino del alma’, decía Poe” (Olavarría, 1989: 119) Estas experiencias muestran la manera en que vibramos en frecuencias desconocidas, que el artista sabe, que aunque generales, nos convocan como propias, individuales.

Siguiendo a Víctor Turner, podríamos ver lo numinoso como un aspecto de lo liminal, esta dimensión borrosa del no estar ni en uno ni en otro lado de los límites arbitrarios, estando en ambos —establecidos por lo simbólico—, en su referencias, valores y clasificaciones. Es esta una indefinición e indeterminación angustiante cuya

referencia más directa es la muerte, lo que lleva a los pueblos a ritualizar los ciclos de vida, los tránsitos, el nacimiento, la muerte. De alguna manera, lo liminal es una característica de las estructuras y se hace evidente como cuando se cabalgan dos caballos a la vez, en el momento entre que se suelta a uno y se aferra al otro; en el tránsito de un estado a otro, de una condición a otra, y que busca en lo sagrado la forma de resolver una de las experiencias más cercanas a la Otredad.

Por otro lado, Freud empieza *Lo ominoso* escribiendo que el psicoanalista es poco proclive a las investigaciones estéticas y deja ver la importancia de atraer su atención sobre esta temática. Freud subvierte las ideas tradicionales sobre lo que atañe a la estética. Con él esta ya no solo se circunscribe a los estudios sobre lo bello, ni sobre las intenciones de los artistas, ni de modo exclusivo sobre los sentimientos de los creadores y de los espectadores, sino que de ahí en adelante tendrá que ver con otras cualidades de nuestra misma condición de ser, del espíritu humano; el arte, los mitos, los ritos son materias de indagación sobre nuestra existencia. Su perspectiva se abre a los estudios sobre el arte para dar cuenta de la condición humana; estos estudios resaltan los sentimientos contrarios, repulsivos y desagradables que, por lo general, son desdeñados. Mientras otros autores los esquivan, Freud los aborda en lo ominoso.

Freud aborda desde la consideración de lo apolíneo en Grecia (donde imperaba la jerarquía y la proporción, la geometría y la gramática que llevan al caos a su organización), a fin de constituirlo en un cosmos (orden) con límites y medidas: este orden, estas clasificaciones se constituyen en lo propio, lo que es considerado bello y armonioso, y en donde paradójicamente la referencia ya no es estrictamente la proporción ni la simetría naturalmente humanas, sino un efecto de deformación producida por la exaltación de los ideales, de la idea misma de belleza, alargando los torsos, reduciendo las cabezas, agrandando los ojos, etc. Una deformación que agrega la belleza producida por nuestras maneras deformadas de ver, comprender y representar el mundo para que se asemejen a nuestros ideales, producidos en el espacio simbólico.

Kant sostiene que ambos sentimientos son agradables, pero de modo distinto nos dice que: “la vista de una montaña cuyas nevadas cimas se alzan sobre las nubes, la descripción de una tempestad furiosa [...] producen agrado, pero unido a terror, en cambio, la contemplación de campiñas floridas, valles con arroyos serpenteantes [...] proporciona también una sensación agradable, pero alegre y sonriente.”(Kant, 2008:13).

Con Kant se nos convoca a la confrontación —vía lo sublime— con lo desorganizado, lo brutal, lo inarmónico y lo aparentemente ingobernable del espíritu

humano. Así, del dolor inicial se accede al placer del dominio, como sucede con la naturaleza; lo propiamente humano como eso que no es espontáneo ni natural, en otras palabras, lo humano como el efecto de la desnaturalización. Lo ominoso como el portador del misterio, el enigma y el secreto que no es domesticable ni siquiera por la razón —como lo sublime—, se trata ni más ni menos que de la presentificación de una operación constituyente de la subjetividad, de un fantasma primordial que resguarda los temores que son efecto del demiurgo existencial. Es importante recordar cómo define Lacan la belleza: es la “barrera extrema para prohibir el acceso a un horror fundamental” (Lacan, 1975:347). Lo ominoso se erige como condición y límite del ser y por supuesto de la belleza. “El terror constituyó, en efecto, una característica destacada de magia ceremonial, con sus ritos para la invocación de demonios y espectros” (Olavarría, 1989:114). Para defenderse de ese miedo ancestral, la mayoría de los pueblos de la tierra intentan la domesticación de ese sector del alma humana, a partir de la figuración de estos miedos, de su localización y a partir de formas proyectivas en diferentes seres y espíritus que pueblan la nocturnidad de la cultura, y son la materia prima para crear lo sagrado, las religiones y el arte. “Esta relación tan estrecha, entre mito y terror, fue percibida por H.P. Lovecraft, padre del terror cósmico.” (Olavarría, 1989: 117)

Como decía antes, lo ominoso para el psicoanálisis apunta a la relación que se puede tener con la dialéctica inscrita en los sistemas de clasificaciones que crean parámetros supuestamente opuestos entre el no y el sí, entre lo bonito y lo feo, entre lo apacible de espíritu y lo siniestro, lo masculino y lo femenino, el ser y el no ser, el yo y lo otro, lo que se encuentra como presencia de la matriz y condición de posibilidad de los sistemas de clasificación, de los que se ha hablado extensamente en el punto anterior. Entonces es necesario incluir lo ominoso en la estética que se pregunta sobre la existencia. El arte, como lo mostraba Freud, es una vía regia para presentar lo ominoso pues intenta producir un desvelamiento con un doble efecto: muestra lo que se ha ocultado y luego algo se re-vela, es decir, al mismo tiempo impide que el misterio sea desvelado del todo; revela y re-vela. Sin embargo, lo que se muestra en lo ominoso es algo propio, conocido e íntimo —que provoca sorpresa aunque sea algo propio—, que se vuelve a velar u ocultar por su carácter perturbador e inquietante; adopta su destino al separarse de la conciencia; si bien en su origen eso que se revela y re-vela fuera esencialmente conocido, familiar, cuando se transmuta aparece como terrible.

Los manuales de operación que norman la actividad simbólica son desplazados de la conciencia por su condición perturbadora. A este proceso de ocultamiento Freud lo llamó represión originaria, que es la operación constitutiva del aparato psíquico. Lo reprimido originario tiene un peso suficiente para atraer todas las huellas de representaciones perturbadoras o displacenteras que permanecerán en lo inconsciente. Freud se esforzó por conceptualizar en distintos trabajos esta operación para mostrar la manera en que el peso de estas representaciones reprimidas gobierna de algún modo el resto de las representaciones, aun las de lo consciente, pero de material con un intenso poder turbador, por esto permanecen inconscientes y únicamente logran escapar cuando estas representaciones se ocultan de los sistemas que les impiden de nuevo llegar a la luz; es el conjunto de instrucciones y mecanismos que gobiernan el plano simbólico que actúa de manera inconsciente.

Para Freud, estas operaciones y representaciones, aunque son “familiares” o conocidas luego serán displacenteras; al ser reprimidas instauran el inconsciente, ya que la conciencia es una frágil condición que busca mantenerse libre de conflictos. Para explicar un poco más claramente este proceso y dilucidar los siguientes mecanismos del aparato psíquico como son la percepción, la conciencia y la memoria es necesario vincular dos textos que fueron escritos con 30 años de diferencia, pero que están estrechamente relacionados: la *Carta 52*, de 1896 (Freud, 1989) y las *Notas sobre la pizarra mágica*, de 1925 (Freud, 1989) En ambos trabajos Freud intenta desentrañar los procesos psíquicos que intervienen en la percepción y constitución de “la realidad” y de la memoria. Proporciona el ejemplo de la pizarra mágica, la tablilla de cera primero cubierta con un papel encerado y este con un plástico. Al hacer presión desde el exterior quedará marcada la inscripción, una vez adherido el plástico con la tablilla, y al levantar el papel encerado que cubre la pizarra desaparecen las huellas marcadas tanto en el papel como en el plástico; pero dejará las huellas inscritas en la pizarra, aunque para verlas se necesite alumbrar de manera especial. La diferencia entre la pizarra mágica y un papel es, por decirlo de algún modo, la adherencia del soporte; si se escribe con lápiz sobre la hoja borrarémos sin dejar huella de lo escrito.

Este sistema de percepción es conciencia “que recoge las percepciones pero no conserva ninguna huella duradera de ellas, de suerte que puede comportarse como una hoja no escrita respecto de cada percepción nueva —plástico y papel encerado—. Las huellas duraderas de las excitaciones recibidas tendrán cabida en sistemas mnémicos situados detrás.”(Freud, 1989: 244)

La percepción recibe el estímulo y los sistemas mnémicos se encargan de incluirlos como huellas, es decir, no quedará el estímulo como tal sino solo la huella. Las representaciones del exterior son transcritas, dicho de otra manera, la percepción del aparato psíquico solo entra en contacto con lo que será la huella de la representación, ya que la percepción debe estar libre permanentemente para poder ser inscrita por otras representaciones. Para poder escribir de nuevo en la pizarra mágica, el papel encerado tiene que despegarse primero, luego limpiarse y escribir. Freud nos advierte entonces que percepción y memoria se excluyen mutuamente, ya que si todo lo registrado estuviera presente sin pasar a la memoria, imposibilitaría las sucesivas relaciones con “la realidad”.

En el camino, estas huellas —transcripciones de transcripciones de representaciones— se van ligando a nexos de asociación por simultaneidad o por nexos causales o simplemente de contigüidad (estas son las tres lógicas que vinculan las huellas mnémicas en el aparato psíquico). Por tanto, la experiencia de que las personas se relacionen con esta realidad —previamente fue por catexis: investidura o energía libidinal— demuestra su complejidad ya que intervienen procesos no ligados necesariamente a circunstancias temporales, culturales o de contexto; sino más bien a procesos psíquicos que ligán nuestra experiencia inmediata con huellas obtenidas en infinidad de circunstancias, pero cuyas ligas son el hilo que se intenta descubrir al invitar al analizante a dejar que su relato siga la libre asociación, a fin de que libere su decir.

Por lo anterior, Freud sitúa *Lo ominoso* (1919) como aquello que en un primer momento resultó consabido, familiar, íntimo, funcional y satisfactorio; hecho que entraña en el psiquismo. Lo ominoso “es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (Freud, 1989:220). Este proceso de lo familiar trata de aquello de lo que se sirvió el psiquismo para instaurarse; por ejemplo, la estructuración entendida como la función de corte en la subjetividad de la madre para que su hijo devenga sujeto; además, en el proceso de la fundación del “yo”, cuando el niño reconoce en la *imago* su imagen. Esta experiencia se vivió con sentimiento de omnipotencia que se continuará a lo largo de la infancia y que después será reprimida. Si aparece verificada o confirmada en la edad adulta resultará como la angustia ominosa.

Con esto se puede apreciar la dialéctica misma que se encuentra presente en todo proceso de conocimiento o de relación con la realidad, lo familiar *versus* lo ominoso; fenómenos que se encuentran profundamente entreverados en la perspectiva artística.

Freud así define lo ominoso e intenta captar su significado al agrupar impresiones sensoriales, vivencias y situaciones que lo despiertan en las personas a fin de encontrar el carácter oculto pero común a todos los casos. Después lo corroboró mediante lo que establece el uso idiomático. Schelling dice que se llama *unheimlich* a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, ha salido. La palabra "*Unheimlich* no es unívoca, pertenece a dos círculos de representaciones que sin ser opuestos son ajenos entre sí: el de lo familiar y agradable, y el de lo clandestino, lo que se mantiene oculto" (Freud, 1989:224,225).

Heimlich significa íntimo, doméstico, familiar y puede inferirse que es algo terrorífico justamente, eso que pertenecía a un estado por ejemplo: (infantil) y regresa en el mundo (adulto) con los valores y la fuerza que tenía en el periodo anterior (infantil), por ello se transformó en raro y extraño. Aunque no todo lo nuevo y familiar es terrorífico; algo de lo nuevo es ominoso pero no todo. A eso nuevo y no familiar se le agrega algo que lo vuelve ominoso. ¿Pero, por qué se transforma algo familiar y posiblemente agradable en algo ominoso? La respuesta no es simple, se trata de aquellos fenómenos que debieron acontecer en la más temprana infancia, que son constituyentes de la subjetividad, así como de los lazos de las personas con el mundo, aquello que los antropólogos han llamado socialización.

La palabra *unheimlich* fue introducida por Freud mucho antes de la redacción de *Lo ominoso*, en varios de sus textos, por ejemplo, en *Tótem y tabú* (1912-13) esta idea ya rondaba en su pensamiento, sobre todo en los pasajes que se refieren a compulsión y repetición. (Freud, 1989:234) También menciona que es una sensación que surge ante el *deja-vu*, es decir, ante el recuerdo de un fantasma inconsciente (Freud, 1989:257,258). Después incluye que este es, sin duda, la respuesta a lo inusual, lo incomprendido, lo inesperado; caracteriza también una forma de actuar ante el peligro, el cual es en muchas ocasiones algo antiguo y familiar que cayó bajo la represión y retorna (Freud, 1989:85), que pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que provoca angustia y horror sin poder definir esta palabra de manera tajante. Aunque se espera que una palabra-concepto contenga un núcleo que justifique su empleo; se quiere conocer el núcleo que permita diferenciar algo ominoso de lo angustioso.

La experiencia artística, como el cine, es una invitación a permitirnos romper con parámetros y proporciones, certezas, convenciones; por fuerza conlleva un sacudimiento. La experiencia religiosa u ominosa permite la reorientación de los planos estructurales o mejor dicho de las operaciones psíquicas inconscientes. Como se ha subrayado, aquí se busca esencialmente el carácter fundante y estructurante de la subjetividad y, por lo tanto, para decirlo de manera preliminar: su papel ontologizable.

La propuesta freudiana ubica estos acontecimientos a partir de una invariante fundamental independiente de las culturas y los tiempos: el niño es un perverso polimorfo, con lo que Freud muestra, entre otras cosas, que el infante no es una masa moldeada por la cultura y los adultos, no es una *tabula rasa*, participa activamente en su estructuración psíquica, incluso en la elección misma de sus síntomas, no puede ser entendido, por lo tanto, como una pasiva víctima de cualesquier ambiente familiar. Su constitución subjetiva es perversa porque es abiertamente simbólica, desafía el orden de las leyes naturales.

El niño no es un producto espontáneo de la naturaleza, es bisexual sin una orientación sexual “propia” que, antes bien, se irá constituyendo a partir de un complejo que Freud llama de Edipo; el pene y la vagina serán únicamente el soporte de la diferencia sexual que gravita en la subjetividad, no en la anatomía o la fisiología.

Este será un periodo muy intenso en cuanto a emociones, el fantasma se encuentra en franca constitución, lo mismo que un gran número de instancias psíquicas, y aparecen miedos intensos: la eventualidad de que una muñeca hable, lo inquietante de la imagen en el espejo (llamada por Lacan *la imago*), estructurante del *yo* dado que es un sentimiento que anticipa la unidad —se le supone un estado previo de desmembramiento—. Los sentimientos hacia los progenitores son claros, extremados, volubles y opuestos (pasan rápidamente del amor al odio). El tiempo y la distancia se están organizando, la realidad psíquica se está construyendo, por lo que la “realidad empírica” y la ficción pesan e importan lo mismo y refieren a lo que es familiar y característico en la vida de un niño.

Por esto, el mecanismo de la represión originaria y secundaria es un fenómeno necesario para mantener la conciencia como un estamento libre de conflictos; sin embargo, lo que es trasladado esencialmente es el conflicto. Para mantener aún más resguardado estos intensos y complejos fenómenos sobreviene una amnesia que Freud catalogó de infantil. Todo eso está, para usar alguna metáfora freudiana, “sepultado” pero no muy hondo, por eso si “esto familiar” logra salir de este lugar provoca lo

ominoso: que la madre siendo adulto quisiera amantar al hijo; que de repente, inesperadamente, alguien se tope con un doble frente a sí... y solo luego se descubra que era una imagen reflejada en un espejo; que alguien sueñe o fantasee que un muñeco habla o adquiere vida; que alguien deba temer a su omnipotencia o a la de otra persona, porque pueda hacerle algún mal, interponiendo agentes sobrenaturales; o que la fantasía pueda no serlo (como los fantasmas, los cuentos “de espantos”).

El miedo, por su naturaleza, puede ligarse a un conjunto de representaciones relacionadas con lo arquitectural de nuestro psiquismo, como lo es la fobia. Fenómeno que permite explicar la manera en que un afecto es ligado a una araña, una víbora, una mariposa. En lo ominoso no es difícil encontrar representaciones o fenómenos que puedan hacerse solidarios con fenómenos o representaciones reprimidos. Todas estas representaciones nacen del amor por uno mismo, del narcisismo primario del niño; para superar esta fase cambia el signo del doble y esto “de un seguro de supervivencia, pasa a ser el ominoso anunciador de la muerte.” (Freud, 1989:235). Lo ominoso de un terror existencial, el giro de supervivencia hacia la destrucción que anuncia la muerte; se abre un portal a lo numinoso como un estado liminal de comprender el vértigo angustioso que representa el abismarse en el reflejo como le sucediera y ahogara al personaje mitológico Narciso.

El ser humano puede observarse a sí mismo y al mismo tiempo tratar a una parte de sí como objeto; posibilita llenar la antigua representación del doble con un nuevo contenido y podemos atribuirle diversas cosas, “principalmente todo aquello que aparece ante la autocrítica como perteneciente al viejo narcisismo superado de la época primordial.” (Freud, 1989:235) El doble tiene un grado extraordinariamente alto de ominosidad. Se incorporan al doble las aspiraciones del yo que no pudieron realizarse, lo chocante a la crítica del yo; la fantasía aferrada en las posibilidades incumplidas de plasmación del destino; las decisiones voluntarias sofocadas que produjeron la ilusión del libre albedrío. Hay un empeño defensivo que lo proyecta fuera del yo como algo ajeno.

El yo es extrínseco; Lacan lo muestra en el estadio del espejo en donde la *imago* será el lugar en donde advenga el yo como otro, como una imagen que no es reconocida como tal; se ve otro como el que por la mirada de la madre se descubre que ese otro odiado no es más que la imagen de uno mismo en el espejo.

El sentimiento de lo ominoso frente al doble o de la identificación con el otro es el resultado de esta formación del yo —de épocas primordiales de la constitución del

alma—, que en aquel tiempo poseía un sentido de la imagen reflejada en el espejo; mostraba la imago de un supuesto otro odiado y celado para transformarse en la imagen de uno mismo dando el sentido de unidad a un cuerpo que por primera vez aparece con distancia; ese otro (el de la imagen) soy yo. Pero es imagen numinosa en tanto abre la fantasía de la vida que se encuentra dentro del espejo como puerta a otro lugar en el que la imagen vive. “El doble ha devenido una figura terrorífica del mismo modo como los dioses, tras la ruina de su religión, se convierten en demonios” (Freud, 1989: 236) Hoffmann aprecia las otras perturbaciones del yo. “En ellas se trata de un retroceso a fases singulares de la historia de desarrollo del sentimiento yoico, de una regresión a épocas en que el yo no se había deslindado aún netamente del mundo exterior ni del Otro. Creo que estos motivos contribuyen a la impresión de lo ominoso, si bien no resulta fácil aislar su participación.” (Freud, 1989: 235)

El factor de la repetición de lo igual como fuente del sentimiento ominoso y de desvalimiento; el retorno no deliberado (ejemplo: retornar varias veces al mismo lugar cuando se quería ir a otro lado) “La repetición no deliberada vuelve ominoso algo en sí mismo inofensivo y nos impone la idea de lo fatal, inevitable, donde de ordinario solo habríamos hablado de ‘casualidad’.” (Freud, 1989: 238) Ejemplo: cuando se presenta el mismo número en diferentes situaciones, resulta ominoso; o cuando se encuentra a alguien en quien se estaba pensando; o que se desea que le pase algo a alguien y le sucede, pero dependen de la “omnipotencia del pensamiento”. Y cuando sucede algo donde se puede corroborar que hubo “omnipotencia de pensamiento” reconduce a las personas al animismo que sobrestima narcisistamente los propios procesos anímicos. La omnipotencia del pensamiento y la magia están basadas en esto mismo.

... lo ominoso del retorno de lo igual puede deducirse de la vida anímica infantil (...) En lo inconsciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una *compulsión de repetición* que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso. Todas las elucidaciones anteriores nos hacen esperar que se sienta como ominoso justamente aquello capaz de recordar a esa compulsión interior de repetición. (Freud, 1989: 239)

Lo angustioso es un afecto que las personas buscan reprimir pues les muestra la cercanía con la presencia del Otro, con las zonas límite en las que pueden reconocerse con la

muerte, con la nada, con la despersonalización; con un ser dado a la muerte, diría Heidegger (*dasein*); las personas están aquí por la conciencia de saber que se van a morir. El arte nos puede llevar a esa revelación, a poder vivir de otra manera con eso. En términos religiosos, sería el efecto del silencio de Dios; el arte lo incorpora en el universo de cada quien pues no es ajeno, ni desconocido. Lo angustioso como afecto reprimido que retorna efecto de la castración. Esta variedad de lo que angustia sería justamente lo ominoso. Se comprende entonces que sea lo “familiar” o “*heimlich*” y su contrario “*unheimlich*”; esto ominoso no es algo nuevo o ajeno, es familiar y antiguo en la vida anímica, solo enajenado de ella por el proceso de la represión. “Ese nexo con la represión nos ilumina ahora también la definición de Schelling, según la cual lo ominoso es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz.” (Freud, 1989:242)

Todo aquello que reviva aquellos elementos de represión para diferenciar y “separar” la fantasía de la experiencia, reaparece el límite de lo borroso o desaparece esa delimitación estricta del fenómeno que las personas han establecido para construir coordenadas que orienten su vida. Lo que se vivencia en menor número de casos y en condiciones más simples: siempre se lo puede reconducir a lo reprimido familiar de antiguo, de lo prístino de la existencia y de sus contextos y relaciones. Aunque hoy ya las personas no crean como adultos, desde la razón, en la omnipotencia de pensamientos o en el cumplimiento inmediato de deseos o en el retorno de los muertos. Algo de eso sobrevive durante toda su vida. Las creencias ancestrales (infantiles) perviven y acechan buscando la oportunidad de aparecer supuestamente como reales y no como fantásticas; es un intento de corroborarse, y las personas pueden pensar entonces que sí es verdad, a partir del sentimiento ominoso.

Algo ominado con lo espeluznante es lo que se relaciona de manera íntima con la muerte, con cadáveres, con el retorno de los muertos, esto no ha cambiado desde épocas primordiales; esto es así por la intensidad de las reacciones afectivas originarias, por la incertidumbre y la angustia ante la muerte, como la de los primitivos. Es decir, no hay represión posible que impida que lo primitivo (infantil) pueda retornar como algo ominoso; el retorno aparece cada vez que alguna clase de representación pueda ligarse con aquellas que pretendidamente fueron desplazadas por el mecanismo de la represión.

En resumen: “el animismo, la magia y el ensalmo, la omnipotencia de los pensamientos, el nexo con la muerte, la repetición no deliberada y el complejo de castración, hemos agotado prácticamente la gama de factores que vuelven ominoso lo angustiante.” Se trata de un color que tiñe la angustia frente a la emergencia de un

conjunto de elementos que refieren a la constitución de las operaciones psíquicas fundamentales y que como efecto de la represión quedan operando de manera inconsciente; aparecen develando esas operaciones pues su contenido simbólico es de difícil digestión. Son ominosas las cabezas cortadas, los miembros seccionados, sobre todo cuando se les atribuye actividad autónoma. “Esto se debe a su cercanía respecto del complejo de castración.” (Freud, 1989: 243) Pero, también con la perspectiva construida *a posteriori* de un cuerpo fragmentado. Lo ominoso y lo numinoso refieren a dos caras del mismo fenómeno, esto es, de la constitución de la subjetividad a partir de la delimitación borrosa de lo mismo y lo Otro; algo como la piel que separa la fantasía de la realidad, obtenida antes y durante la adquisición del habla.

Se tiene “un efecto ominoso cuando se borran los límites entre fantasía y realidad, cuando aparece frente a nosotros como real algo que habíamos tenido por fantástico, cuando un símbolo asume la plena operación y el significado de lo simbolizado...” (Freud, 1989: 244) En la infancia aún no existen las condiciones para discernir la fantasía, lo onírico y el mundo, por eso atraen los cuentos de terror. Para quienes conservan la sospecha, la posibilidad de la existencia de esos seres mágicos y tenebrosos, “... eso ominoso es la puerta de acceso al antiguo solar de la criatura, al lugar en que cada quien ha morado al comienzo” (Freud, 1989: 244).

Sin embargo, para Freud, la conciencia busca tener un estado libre de conflictos aunque este resulte frágil; no todo lo que se podría considerar inconsciente refiere a las operaciones fundamentales que comandan y determinan la subjetividad. “No todo lo que recuerda a mociones de deseo reprimidas y a modos de pensamiento superados de la prehistoria individual y de la época primordial de la humanidad es ominoso por eso solo.” (Freud, 1989: 246) Lo ominoso refiere siempre a los planos estructurales que constituyen lo psíquico.

Freud quiso buscar lo común a todos los casos en tanto impresiones sensoriales, vivencias y situaciones para captar el significado de lo ominoso. Desde la perspectiva del psicoanálisis, se coloca entre la re-velación, entre el mostrar y ocultar lo que resulta terrible; es decir, refiere al enfrentamiento con la muerte como un intento de negarla, pero la muerte está en lo Real. Esto aparece como un intento de hacer pasar lo Real a lo Simbólico a fin de atenuar el traumatismo insoportable del vacío de lo Real. Es producir un objeto, melodía o texto que se coloque en el lugar del hoyo; el hoyo de la muerte, de la Cosa. Lo que se produce queda en el lugar de la vida y la creación pone un límite a la muerte y al silencio. Como diría Sor Juana: la poesía rotula el silencio. Específicamente

ante un muerto, las personas ven su propia muerte. Lo ominoso coloca frente al dilema entre querer ver, pero al mismo tiempo no querer ver, tal como sucede ante la muerte. Fascina, encanta; aunque la posibilidad de acercarse a eso puede ser brutal.

La perspectiva filosófica de Heidegger frente a la revelación que hace el arte sitúa la posibilidad de reflexionar sobre el destino humano. Probablemente el espectador común entra en el juego de querer ver pero siente rechazo. Más bien refiere a cuestiones inconscientes como la castración, la angustia, los deseos, la represión.

El arte reorienta al sujeto, reúne estos misterios y los lleva a su resolución; esto es, tiene un poder curativo para el hombre; resuelve los misterios ante los cuales la religión trata de dar una solución. Se tiene miedo a la muerte, angustia todo aquello que la recuerde o que ponga en presencia del Otro o en las zonas límites en las que se puede encontrar, no se aceptará siempre. Diría Heidegger que es el hombre es un ser dado a la muerte (*dasein*), está aquí para morir; el arte le permite aceptar la muerte para poder vivir de otra manera ante eso. En términos religiosos sería la resignación a una voluntad superior, pero creyéndolo o no el arte muestra que es parte de lo humano; no es ajeno a las personas, ni viene como algo desconocido sino que se acepta como tal.

Ante la estructuración subjetiva queda un quicio, con tal de que el neurótico obsesivo salga de su quicio, que no se quede en el marco sin abrir y sin cerrar; ahí la vida queda en-cerrada precisamente en esa “muerte”. Lo ominoso desquicia, es también la posibilidad de abrir precisamente los goznes del quicio que permiten la circulación. Aquí es donde se puede señalar la “curación” ya que remite a la estructuración psíquica y a la posibilidad de comunión, religiosidad con este sentido de quicio. Es curativo en la medida en que lo que presentifica es el quicio —que es precisamente siniestro—, o sea, significa la subjetividad en tanto locura, perversión o psicosis: el arte atiende y remite a cualquiera de las operaciones que conducen a la estructuración psíquica.

Aquello que por terrible tuvo que ser ocultado, es algo doloroso y fundante, estructuralmente desgarrador porque desnaturaliza. Tal como la prohibición del incesto, lo ominoso tiene que ver con poner límites con eso de lo real que se escapa; lo que no escapa puede ser lo bello y habita en el territorio de lo imaginario. Quizá en lo simbólico queda esa reflexión con el tiempo lógico de comprender, la estructura, lo que va más allá y que tiene que ver puramente con lo real —como causa o con el concepto de cosa— es lo ominoso.

Ante la contemplación de cada obra queda la ilusión de que se levanta el velo ante el misterio; se revela para traslucir el enigma. Lacan hace entrar lo impensable en el

pensamiento, lo irrepresentable en la representación, el acceso que proporciona “el horror”, lo impensable del pensamiento, la ausencia en la presencia; al inscribir en el discurso analítico el objeto *a* principalmente como objeto del arte; el arte y la religión muestra eso que no tiene imagen y que nadie vio.

María Zambrano (1996) reconoce que su obra ha sido influida por el pensamiento de Rudolf Otto. En esta propone que frente al misterio no solo surge el silencio, de este aparece el delirio aún más si se le piensa como el terrible silencio de Dios. La locura como un intento de deshacerse del temor y acabar con ese sentimiento intenso e indecible numinoso. El psicoanálisis ha enseñado cómo el delirio puede representar un exceso de sentido; hay respuesta y significado en todas las certidumbres donde es habitado el delirante. El psicótico pierde todo menos la razón, como en esos *Sueños de la razón*, grabados de Goya que asfixian y torturan el alma humana. Un terror en el que lo ominoso y lo numinoso se tejen para que no encuentre salida quien se ha dejado devorar y se ha ido perdiendo en el terror de una existencia sin salida: Dios y el diablo, lo sagrado y lo profano, lo fantástico y lo empírico desaparecen en su sentido dialéctico para construir una unidad que escapa a toda posible metáfora, a toda pregunta de ese mundo que se habita ahora unipolar. En el psicótico el silencio desaparece, pero en su lugar las voces lo habitan, a regañadientes oye instrucciones en un escenario de batalla contra la muerte sin ninguna posible conciliación, como bien lo sabe el arte y la religión.

La vida cotidiana, las distintas manifestaciones subjetivas y la religión se nutren de todo tipo de experiencias límite en las que algunas dimensiones del terror son convocadas; pero lo más importante es la manera en que esas manifestaciones “tocan” a las personas, provocan sus temores, pero se sabe que no hay conciliación posible; tañen esos ecos ancestrales que refieren al demiurgo de la condición humana o bien al origen mismo del espíritu humano. En cada nacimiento se atraen estas dimensiones para que la estructuración haga lo suyo, para que aparezca un Sujeto, sujetado al lenguaje, al deseo, al goce. Sujeto efecto de lo simbólico que ahora será sumergido en la historia, en la cultura, en una familia, en un mundo fantasmático de los padres, que confluye con la ruta que ellos se han fijado y suponen como la mejor para su hijo, es decir, sus expectativas son determinantes.

Surge lo ominoso de esta manera, del terror de esa condición de determinación, de sujetamiento, de entender que libertad en realidad es una ficción que se encuentra acotada. Lo ominoso trata de cualquier forma de representación del conflicto psíquico,

esencial y característico del alma humana; esto es, el interdicto. Lo numinoso surge de la condición de indeterminación, de saber sobre nuestra condición de caóticas partículas frente a lo inmenso de lo sagrado, de que la mismidad y la existencia de cada persona es una pequeña delimitación dentro de la vastísima, inimaginable, indecible e impensable referencia a lo Otro.

Se han explorado algunas de las consecuencias de la diferencia estructural no/si de la que se desprende mismo/diferente que no es otra cosa que la dimensión propiamente estructural de la ley de prohibición del incesto y que tiene que ver en términos lacanianos con la constitución del significante de la diferencia (significante-Nombre-del-padre). Se ha podido observar la manera en que constituyen las matrices que norman la acción simbólica. También se ha podido observar la condición liminal en tanto límite y umbral que genera esos pares de opuestos significantes como efecto de las tensiones que les son consubstanciales y necesarias, por lo que crean algunas de las dinámicas esenciales en la constitución de la subjetividad y de la cultura, así como en la manera en que se representa. Se debe dar un paso más, ahora en dirección al efecto que tiene la ley de prohibición del incesto en el plano de la lógica y las regulaciones simbólicas.

2.6 La prohibición del incesto y sus implicaciones en la lógica simbólica

La oposición entre lo idéntico y lo diferentes es primaria, porque se funda en eso en lo que el idioma del parentesco es irreductible sobre el cuerpo humano: la diferencia sexual. Esto es, que actúa como un punto de control para el pensamiento humano naciente, en donde uno no puede ni asimilarlo en las categorías más amplias, ni puede uno engañarlo; es un tema arcaico que está subyacente en la producción intelectual, está en el corazón del discurso científico y en todos los sistemas de representación disponibles. La problemática del mismo y el otro, el uno y el muchos, el continuo y el discontinuo se derivan de él, en un nivel menos abstracto los valores específicos se presentaron en la forma de oposiciones como caliente frío, luz oscuridad, seco mojado, pesado ligero, y así sucesivamente. Estos elementos del mundo incluso el masculino y femenino y su clasificación en una u otra categoría. Pero dentro de la oposición de dos categorías sexuales cada una calificada por los valores diferentes, las identidades particularmente fuertes de sustancia caracterizan a ciertos individuos: los pares de gemelos, dos hermanos, dos hermanas un padre y sus hijos, una madre y sus hijas, así como de otras perspectivas miembros del mismo linaje, personas que son invitadas a la misma mesa y así sucesivamente. (Héritier (b) 2002: 11) [Traducción mía]

La noción misma de lo idéntico y lo distinto es una llamada al vértigo, implica necesariamente tensiones, un sentido tópico y de propiedad, un sentido de territorialidad y de conjunto constituido por aquello que se encuentra comprendido como lo propio, mismo, idéntico y que se contrasta con lo diferente, lo otro, la alteridad y lo distinto; esta consideración esencial implica necesariamente una relación compleja entre antagónicos que son paradójicamente interdependientes, por ello se busca clasificar estos binarios, para comprenderlos y pacificarlos, de alguna manera. El tabú, como regulador de las relaciones, tiene un papel importante para aliviar estas tensiones estructurales, pero no impide que opere e incluso pueda sentirse y representarse la borrisidad que se encuentra entre las tensiones producidas por las confrontaciones de las oposiciones binarias; sobre todo en la medida que se van separando y alejando de la matriz simbólica.

La interdicción original al incesto, como condición necesaria para la instauración de la subjetividad, abre las posibilidades para realizar un recorrido lógico sobre sus implicaciones para la constitución del psiquismo y de la cultura. Esa primera operación es indispensable para el psicoanálisis, pero lo es también para la antropología simbólica; se trata del no al incesto. Lo que se propone axiomáticamente es un estado de afirmación y bienestar que aparecería desde el nacimiento del niño, hasta que este llega a abandonar ese orden anónimo e indiferenciado de la mismidad incestuosa (unido con la madre). Es esa separación en realidad lo que organiza el plano simbólico y del lenguaje. Esa separación está presente en la gramática, en el conjunto de normas y relaciones que comandan la actividad psíquica, mental y cultural; estas pueden ser localizadas en el conjunto de operaciones lógicas que se articulan, se despliegan y operan en diferentes planos de la subjetividad y de la cultura, escalando su complejidad, desde las operaciones que podríamos caracterizar de esenciales o elementales hasta las complejas. Sin embargo, a diferencia de Hérítier, aquí propongo que esta diferenciación es lógicamente anterior a la diferencia sexual, aunque sin lugar a dudas, cuando esta aparece en la constitución de la subjetividad, se apuntala en ella y se articulará al cuerpo, a los sistemas que regulan las características y distancia de los miembros que componen lo que llamamos familia, a las características y tipos de alianzas y a lo conforme al *partenaire*.

Hacer descansar la diferencia de lo mismo, lo diferente, primero en la diferencia sexual y posteriormente en lo que consideramos incesto. Es menester el orden en el que se establecen los significantes que fungen como anteceden de las otras operaciones de

carácter lógico y que todas ellas se desprenden de la diferencia no y sí, prohibido y posible, y es precisamente gracias a estos mismos antecedentes que incluso la diferencia sexual aparece como un significante; más que causa, es efecto.

La prohibición a lo mismo es la regla esencial de los sistemas simbólicos, por ello es universal, y subyace como condición de posibilidad a la constitución del lenguaje, y a cualquier manifestación del universo simbólico.

“El hecho de la regla, encarando de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado, es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno”. (Lévi-Strauss, 1981: 68)

Este es el efecto de la matriz de las operaciones simbólicas sí/no, permitido/prohibido, se proyecta ordenando el mundo y proyectando sobre el mismo su sentido, como si algo necesariamente fuera de esa manera y no de otra, incluso normando el sistema de tabú que recae sobre unas personas; pero no viceversa, es decir, no es el sentido del mundo lo que se introyecta, como han querido suponer algunos psicólogos y antropólogos. Los sistemas simbólicos no soportan el desorden, el caos, el sinsentido, etc., buscan siempre someterlos a los sistemas de ordenamiento y clasificación cultural, en donde siempre encontrarán su sitio.

La creación humana imprime necesariamente sus sellos, se constituye en un malestar inherente que la constituye, efecto de esa tensión estructural entre los opuestos cuyo cimiento es el significante (lacaniano). En la lógica simbólica planteada por Lévi-Strauss se encuentra ese par de opuestos esenciales, en la matriz misma de toda operación simbólica, a partir de la cual se empezarán a escalar los niveles de complejidad, desde una escala en la que el significante sí/no, prohibido/permitido, bueno/malo es la base y determina los niveles más complejos, en los que la lógica binaria desaparece, como es el caso en el uso de las metáforas (como señalamos), y, aún más, en las lógicas complejas y borrosas. En estas últimas el mismo carácter de límite entre una categoría y otra, es también su condición de posibilidad —en tanto umbral— y muestra las tensiones que surgen desde lo más profundo construyendo experiencias del tipo ominoso, en una dirección, y, en la opuesta, lo numinoso; lo que va inscribiendo en cada uno de los niveles superiores un grado mayor de borrosidad entre los mismos niveles como entre los sistemas de opuestos en los que se basa.

Regresando a la base misma de las operaciones, se decía que en el principio lógico y cronológico se encuentran el no/sí, prohibido/permitido como significantes.

$$\begin{array}{c}
 \text{Un signifiante} \left(\int \text{ingificante} \right) \xrightarrow{\text{dos opuestos en conflicto}} \left(\int_{\text{No}}^{\text{Si}} \right) \\
 \xrightarrow{\text{dos opuestos...}} \left(\int_{\text{Malo}}^{\text{Bueno}} \right)
 \end{array}$$

A partir de las propuestas saussuriana, freudiana y lacaniana, a fin de que se produzca un sujeto se requiere de una operación lógica que es la de la inscripción de la ley de prohibición del incesto, representado el signifiante-Nombre-del-padre, que inscribe un “no” coercitivo frente a un estado que podríamos definir como afirmativo en tanto cumple los requerimientos y necesidades para la sobrevivencia de la criatura; se trata de un estado en el que el producto (que podrá llegar a ser propiamente un bebé, si se realizan las operaciones adecuadas) mantiene una dependencia absoluta. Este estado implica una condición de unicidad con quien (quienes) se ocupa(n) de las funciones de su cuidado y alimentación, desde el punto de vista de la criatura, pues no existe un criterio que le permita definirse a sí misma o al otro; no hay más que una continuidad, una Unicidad (entre quien mantiene la función de maternaje y el hijo). La inscripción del “no” o la separación de la Unicidad crea las posibilidades para la criatura, para que al in/scribir una diferencia, en los términos que hemos expuesto, que diferencie, separe y posponga, con lo que aparece el Sujeto y el Otro entre el no y el sí, lo Uno y lo Otro, lo mismo y lo diferente, masculino y femenino. Parámetros estos esenciales sobre los que descansará todo su sistema de clasificaciones que le permitan ordenarse a sí mismo y al mundo, pero necesariamente articulándose con el signifiante de la diferencia prohibido/permitido.

$$No \neq Si$$

Esta operación lógica de inscripción de esa marca traslada el problema ontológico a uno de orden lógico; el ser es una condición de la operación de matrices e instrucciones simbólicas que serán lo que en adelante gobernará a la criatura en el mundo que se encuentra construyendo (subjektivando, cactectizando).

Es sorprendente que para dar cuenta de las bases mismas de las operaciones lógicas debamos ir también a los orígenes mismos de la lógica. Heráclito, Parménides y Aristóteles presentan de modo singular estas operaciones; grandes pensadores estos

representantes de la secularización del conocimiento griego que posteriormente llevó el nombre de filosofía. No está de más subrayar la actualidad y pertinencia de su pensamiento para el problema de investigación que esta tesis aborda.

Heráclito distingue dos clases de operaciones mentales de conocimiento; la primera reúne las operaciones de carácter empírico asequibles por la experiencia, por la simple observación y por el análisis somero de las cosas; la segunda, del todo distinta a la anterior, refiere a las raíces, las operaciones fundamentales, las partículas elementales que comandan y sobre las que descansan los fenómenos. Se trata de la manera en que las clasificaciones y las jerarquías organizan nuestra concepción y experiencia del mundo. La descripción corresponderá a la primera clase y la explicación a la segunda, que es por la que Heráclito apuesta, nombrándola “cuenta-y-razón”.

A pesar de que Cuenta-y-Razón existe desde siempre y / para siempre, no dan con Ella los hombres, ni antes de / haber oído hablar de Ella ni después de haber oído de Ella / por primera vez. Que, a pesar de haber sido hecho todo / precisamente según esta Cuenta-y-Razón, se parecen a / inexpertos que, con palabras y obras semejantes a las / mías, ellos tantean mientras que yo explico por lo largo / con divisiones y sentencias cuál es la naturaleza de cada / una de las cosas. (Heráclito, 1980: 239)

Cuenta-y-Razón trata de ese conjunto discreto y medible de operaciones para nada arbitrarias que gobiernan las leyes que constituyen a los fenómenos y a las cosas; la proporción, las relaciones, la cuantificación, las leyes o normas que están presentes en fenómenos en apariencia caóticos y se encuentran más allá de lo empírico. Por esto, aun para quien advierte su existencia, se requiere de procesos de conocimiento complejos que tocan diferentes formas de lógica. Heráclito la presenta en su propuesta de la dialéctica: “Se unen: completo e incompleto, consonante-disonante, unísono-dísono, y / de todos se hace uno, y de uno se hacen todos” (Heráclito, 1980:239). Es una dialéctica en la que los opuestos se requieren unos a otros y son interdependientes, además crean entre ellos una relación compleja. “Lo distendido vuelve a equilibrio; de equilibrio en tensión se hace bellísimo coajuste, que todas las cosas se engendran de discordia” (Heráclito, 1980:239). Se trata una relación que se mantiene esencialmente del conflicto, pero que bascula entre lo que sería propiamente caótico y lo que sería cierto estado de paz-tensa; Freud proponía que el conflicto psíquico no es algo superable, es esencial. Esas son las posibilidades estructurales que permiten las dinámicas, que a su vez determinan los cambios y los reajustes de las propias estructuras o que dirigen,

incluso, los cambios de una estructura a otra; de un estado a otro, proceso en que la liminalidad se encuentra presente, recordando a Turner.

La discordia a la que alude Heráclito es precisamente el caos que aparece en los mitos sobre los orígenes; no quiere decir que existió un primer momento de caos, sino que una vez que la palabra se hace carne, ese “orden” de lo que puede ser hablado implica necesariamente un desorden de cuando no existía la palabra; es decir, *a posteriori* surge el caos que le antecede. En la que el símbolo: Δ representa la relación dialéctica entre los sistemas de pares de opuestos que constituyen al significante, como sabemos, lacaniano.

$$\left(\frac{\text{Placer}}{\text{Displacer}} \right) \xrightarrow{\Delta} \left(\frac{\text{Presencia}}{\text{ausencia}} \right) \xrightarrow{\Delta} \left(\frac{\text{Si}}{\text{No}} \right) \xrightarrow{\Delta} \left(\frac{\text{Bueno}}{\text{Malo}} \right)$$

Propuesta dialéctica que se reconoce en uno de sus famosos aforismos: “Aun los que se bañan en los mismos ríos se bañan en diversas aguas. [...] En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos en/ los mismos; y parecidamente somos y no somos.”

<i>Somos</i>	<i>y/o</i>	<i>no somos</i>
1	<i>y/o</i>	0
<i>p</i>	<i>y/o</i>	$-p$

Dialéctica que se encuentra caracterizada por el equilibrio en tensión entre los pares de opuestos, desde la cual se cifrará posteriormente el sentido de la lógica borrosa. Sin embargo, no se puede caer en la ingenuidad de encontrar relaciones dialécticas en todo, como lo hace dogmáticamente Federico Engels (1980) cuando piensa en la dialéctica de la naturaleza y en los estados dialécticos de la materia. En realidad, lo que se propone es que existen un conjunto de lógicas que operan en diferentes niveles o planos de manera simultánea: desde la que determina las operaciones psíquicas hasta las que constituyen las formas y características de las alianzas o lazos sociales.

¿En todos los planos es posible concebir relaciones dialécticas? Para dar respuesta, Parménides se detiene en el último fragmento del verso de Heráclito, que dice: “parecidamente somos y no somos”. ¿Los prolegómenos de la lógica se pueden transportar para resolver los problemas que plantea pensar la existencia? Además, Parménides muestra lo estéril de querer llevar la dialéctica a explicar todo y buscar necesariamente el polo opuesto, pues no todo tiene un opuesto y menos aún en la manera de concebir la existencia.

[...] cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar./Ésta: del Ente es ser; del Ente no es no ser. [...] *del Ente no es ser; y del Ente es no ser*, por necesidad,/te he de decir que es senda impracticable/y del todo insegura,/ porque ni el propiamente no-ente conocieras,/ que a él no hay cosa que tienda,/ ni nada de él dirías; [...] *al Decir, y al Pensar, y al Ente ser*;/ porque del Ente es ser,/ y no ser del no-ente./ Y todas estas cosas/ en ti te mando descoger. [...] yerran perdidos; [...] mientras que ellos, /sordos, ciegos, estupefactos,/raza demente,/ son de acá para allá llevados./ Para ellos,/ la misma cosa y no la misma cosa/ parece el ser y el no ser./ Mas éste es, entre todos los senderos,/ como ninguno retorcido y revertiente. [...] Ni es el Ente divisible, / porque es todo él homogéneo; / ni es más ente en algún punto,/que esto le violentara en su continuidad; /ni en algún punto lo es menos,/ que está todo lleno de ente./ Es, pues, todo el Ente continuo,/ porque prójimo es ente con ente. (Parménides, 1980:39)

Siguiendo la intención de Parménides: ¿Se llega a que no todo tiene necesariamente un opuesto o un contrario? Para él, encontrar contrarios es una artificiosa tarea de algunos filósofos, que es además inútil, ya que existen cosas que pueden ser propuestas pero del todo impensables, con lo que no toda propuesta es fecunda. ¿Existe algo que pueda ser considerado opuesto al ser o al ente? Con ello se llegaría a la pregunta sobre el tamaño y sobre si existe un opuesto al espacio, al tiempo, a la materia o a la persona; si lo opuesto a lo infinito es lo finito, suponer que tanto el ser como el ente implicarían una condición afirmativa un “sí”, en tanto es imposible pensar en un opuesto en un “no” a eso, su opuesto es un impensable “no” tiempo, no persona, no espacio, no ente, etc. ¿se debe pensar al ser o al ente como afirmativos?.

Continuando, lo opuesto no es —además— necesariamente lo contrario: al “sí” es el “no”, o el “no-sí” y, en el caso de la lógica simbólica y formal, el 1 es opuesto al 0, o el -1 es el opuesto a 1, en ese caso el 0 no tiene un opuesto. Aun más si se piensa en la condición del Ente indivisible, continuo y homogéneo que se encuentra próximo a otro Ente y en donde no habría “no-Ente” entre los Entes. Pero si se penetra en el vasto territorio que formaría el “sí”, en que parte es menos “sí”, el “sí” en el “sí” es continuo e igualmente “sí” en todo lo que se encuentre delimitado por el “sí”. Propondría Parménides. Lo opuesto simétrico entonces al “no”, es el “no” al “no”, la doble negación, que en lógica se transforma en una afirmación. Pero la doble afirmación no se transforma en una negación en la lógica de los enunciados, con lo que queda claro que aunque opuestos complementarios, no son ni simétricos ni tienen el mismo peso o relación de consecuencia en su operación dentro de la lógica simbólica. En tiempos

lógicos el no constituye al sí, y no viceversa. Como lo demuestra Parménides, no todo en la lógica simbólica es medible a partir de las leyes de la dialéctica, sobre todo en planos más alejados de las relaciones determinadas por la matriz simbólica. Una vez construido el significante de lo mismo/diferente, lo mismo como lo diferente mantienen planos de independencia, al relacionarse con otros significantes, mantiene un sentido de identidad por sí mismo, aunque íntimamente guarde relación con lo diferente.

El mismo es, en lo mismo permanece / y por sí mismo el Ente se sustenta; / de esta manera/ firme en sí se mantiene,/ que la Necesidad forzuda no lo suelta / y en vínculos de límite / lo guarda circundándolo./ Por lo cual no es al Ente permitido / ser indefinido; / que no es de algo indigente. / que si de algo lo fuera /de todo careciera (Parménides, 1980:44).

Aunque el Ente en Parménides no debe permanecer en la abstracción filosófica sino definirse, debe ser algo, por ello eso que es lo que constituiría su ser en sí mismo. Entonces algo que es, no puede ser simultáneamente algo que no es, no se puede simultáneamente ser eso y no serlo; es decir, ser eso y ser otra cosa, en plano más cercano a la lógica simbólica. Sin embargo, se ha examinado la metáfora en la que algo es eso y otra cosa, la lógica simbólica no escapa de los mecanismos poéticos tales como: la metonimia, la metáfora, la elipsis, el anáfora, el hipérbaton, el epíteto, etc. Pero aparece una pregunta sobre ese dominio que abarca al Ente, en tanto indivisible e impensable como un no-Ente o pensable como una lógica unipolar, ¿se trata de una lógica o bien es posible pensar que no todo lo relativo a la existencia o al Ente puedan ser comprendidos a partir de la lógica de los enunciados?

Aristóteles, en el *Organon*, planteaba que un predicado puede tener más de dos valores de opuestos, que él hizo jugar a partir de su valor de verdad o de falsedad en dos condiciones: universal o particular. De esta manera refiere a una proposición que él hizo caber en el modelo del silogismo; es decir, se trata de que un argumento simple que se relaciona con otro a partir de alguna clase de conectivo. Cada uno de ellos tiene un valor de verdad o de falsedad de cuya relación se obtiene una conclusión también verdadera o falsa. La lógica no es otra cosa que la base sobre la que construimos el sentido o sin sentido de los enunciados; por ello, requieren de las características de consenso, pero también de la experiencia, además de que esta mantiene una relación con la estructura del lenguaje y con la gramatical de la lengua o habla.

Posteriormente, los tratados de filosofía muestran como el filósofo estoico Crisopo de Soli le dirige en dos sentidos a renunciar a la lógica de los enunciados simples para trabajar sobre enunciados más complejos, gracias: a) a la formalización y b) a encontrar las partículas elementales sobre las que descansan los conectivos entre enunciados para que estos sean: válido o inválido, verdadero o falso. Crisopo sentará la base de la lógica proposicional moderna; sin embargo, una proposición únicamente puede ser verdadera o falsa, en eso mantiene su relación con la lógica dialéctica heraclitiana y de los enunciados simples. Las proposiciones podrían ser de dos clases: las simples o las complejas y sus conectivos: negación (no), conjunción (y), disyunción (o), condicional (si...entonces), bicondicional (si y solo si...). De esta manera se da un gran paso a las posibilidades de formalizar esas operaciones, consideradas fundamentales. Con lo que la afirmación está implicada como condición de principio, si no se niega es una afirmación, con lo que el “no” se desplaza a la esfera de la negación (se agregaría: de la prohibición), pero mantiene esa condición afirmativa previa, que no es un sí, propiamente dicho, es algo que es de esa manera, en tanto no es negado, que así sea, simplemente que no ha sido negado, con lo que se podría ir aún más lejos al decir que no todo lo aceptado y que no ha sido negado es necesariamente una afirmación.

Sería con Leibniz (2001) que la lógica se revisará de nuevo, principalmente, a partir del principio de identidad e igualdad, en su *reductio ad absurdum* (reducción al absurdo) desarrolló el sentido implicado en algo que fuese falso. Que se puede entender: ($a = b$), si lo que caracteriza a una (a) caracteriza a la otra (b) podemos decir que “a” es igual a “b”. Es también él quien propone el sentido algebraico a fin de emplear los criterios de identidad y de negación.

$$“a = a”$$

$$“a = b” \text{ y } “b = c” \rightarrow “a = c”$$

$$“a = \text{no} (\text{no } a)”$$

$$“(a = b) = (\text{no } a = \text{no } b)”$$

Lo relevante es que Leibniz se da cuenta de que la lógica permite organizar y hacer posible la experiencia y los procesos de pensamiento a partir de las fuentes con las que clasificamos el mundo, los sistemas que establecen identidad a partir de relaciones; es decir, cualquier letra puede representar un pensamiento complejo, en el que las

referencias y relaciones entre diferentes tipos de experiencias o ideas se muestran de manera elemental, y que tienen mucho parecido con aquello que en occidente conduce las operaciones mentales sobre todo los que llamamos procesos de pensamiento.

Las lógicas que se basan en principios mitológicos, como muestra Lévy-Brul y Lévi-Strauss, mantienen otros vínculos menos específicos, principalmente en las consideraciones de implicación. La lógica va más allá de los sistemas de argumentación para transformarse en la gramática que nos permite conocer. En este sentido la lógica de Leibniz es una lógica esencial que da cuenta de las operaciones y leyes que gobiernan los procesos de pensamiento y de conocimiento.

Es imposible negar la relación de la lógica con algunos de los aspectos del habla y viceversa, sobre todo se le puede encontrar de manera implícita en los razonamientos de la lógica matemática, como lo proponía Frege (1998).

Frege, a fin de formalizar más la lógica, agrega cuantificadores a la anterior perspectiva de “sí” o “no”, al mostrar espectros y gamas: todos, algunos, muchos y la mayoría; una proposición para él se encuentra constituida por un enunciado formado a su vez por un sujeto y un predicado, pero quizá lo más relevante para esta tesis es que la proposición se encuentra inmersa en una serie de relaciones de contexto. El cálculo proposicional busca evaluar la verdad de las proposiciones o, quizá es mejor decir, su grado de verdad. Lo relevante es que la verdad deja de ser simplemente opuesta a la falsedad. Se establece una gradación: la posibilidad para que existan algunos y no únicamente todos o ninguno. El contexto en el estudio de la lógica resulta de lo más importante porque producirá varios cambios, entre otros, en la teoría de conjuntos propuesta por Cantor: cuando un elemento es común a dos conjuntos diferentes podemos estar claros que lo que se cuestiona es el sentido mismo de identidad, ese elemento será de un conjunto y simultáneamente de otro. Por lo que será el contexto de cada uno de esos conjuntos lo que lo definirá y dará sentido. De esta manera, más que establecerse una nueva perspectiva teórica en lógica que remplace a la anterior, lo que se propone aquí es que ambas se refieren a planos diferentes pero interconectados. Esta gradación, es decir, la constitución de un espectro es posible por la constitución primero entre los pares de opuestos, y posteriormente se comienza a problematizar esa relación dando posibilidad a la liminalidad y al espectro.

El estudio de las operaciones lógicas permite comprender y formalizar las relaciones que se establecen en diferentes ámbitos: simples y complejos, abstractos o concretos, así

como entre el ámbito de lo propio y lo colectivo, de lo individual y lo grupal, entre lo que se podría caracterizar como el plano de la cultura y lo mental, pero sobre todo en la dimensión de la estructuración psíquica que caracteriza propiamente el plano simbólico que es la esencia misma de lo que se llama lo humano; el espíritu humano sobre el que se tejen las diferencias sociales.

El lenguaje es la repuesta; incluso las propuestas lógicas descansan en los principios sobre los que se construye el juicio, el discernimiento, la gramática, y las relaciones entre lenguaje y habla, así como en lo que se llama realidad; es decir, todo lo que se trata del sentido y el orden que las personas proyectan a las relaciones entre los hombres, a la naturaleza y al cosmos.

Sin embargo existen diferentes planos en los que opera el “no” en la subjetividad. En primer lugar, se podría decir que existe un “no” propiamente estructurante que tiene que ver con su inscripción como prohibición del incesto, puede ser prácticamente un imperativo categórico a la manera kantiana. “*etwas “Die im Urteil verneinen*, que es no la negación de algo en el juicio, sino una especie de desjuicio [...] *Verurteilung*, es decir la condenación a la que ella designa como equivalente (*Ersatz*) de la represión, cuyo propio *no* debe ser tomado como marca, como certificado de origen comparable al de *made in Germany* impreso sobre un objeto” (Lacan 1985:860). Se trata de una marca que actúa como afirmación que se sostiene en el “no”, en el no a la continuidad; por lo tanto un “no” que abre la posibilidad a lo discontinuo y como su efecto se abandona el orden de la naturaleza para incursionar en el orden simbólico. Por ello es un “no” que opera como la referencia obligada y posibilidad para el ser, desde un comando que es el primero en el orden de las determinaciones subjetivas: no a lo mismo, no a la mismidad, no a lo *Uno*. “No” como el interdicto fundamental de la prohibición al incesto.

Por otro lado, el *No* entendido como *verneinung*, traducido como *la denegación*, y cuya operación Freud la consideró como una afirmación. Dice Jean Hyppolite “Así mismo da el ejemplo de aquel que dice: ‘He visto en mi sueño. A tal persona. Se pregunta usted quién puede ser. No era indudablemente mi madre. En cuyo caso, la cosa es clara, puede uno estar seguro de que es efectivamente ella’” (Lacan 1985:860). Es el principio de lo que Freud propone con la palabra *Aufhebung*, de la denegación “Voy a decirle lo que no soy; cuidado, es exactamente lo que soy” (Lacan. 1985: 860). Eso que cuidadosamente me ocupo en negar en el plano consciente persiste en lo inconsciente, es decir, en el plano del deseo. Se trata de un *no* que se opone al *sí*, pero mantiene la

existencia del *sí*. Como ya se dijo, no toda doble negación debe ser leída como una afirmación como muchos psicoanalistas suponen, como si se tratara de una operación en donde esa doble negación tuviera un único sentido.

El “no” tiene diferentes pesos a partir del plano en que se encuentra operando; en el de la conciencia —el de la lógica formal— una doble negación se transforma en una afirmación, se trata de un asunto simplemente formal, ya que la segunda negación es anulada por la primera; es decir, se transforma en una afirmación. $\neg(\neg p) = (p)$. Pero en el plano de las operaciones inconscientes una doble negación subraya la negación sin anularla.

Una doble negación debe ser leída en su relación de contexto en la subjetividad puesto que no necesariamente implica una afirmación. La relación con los otros elementos del conjunto puede hacer que se trate de una manera de sobredimensionar la negación, algo que podría ser redundante pero necesario en el plano de la conceptualización e incluso de la enunciación.

Se trata, en términos de la lógica dialéctica de Hegel, de suprimir y simultáneamente conservar —eso reprimido inconsciente en el que se encuentra ausente paradójicamente la negación que lo constituye—, pero no necesariamente su aceptación; de hecho, de eso se trata exactamente el conflicto que existe entre dos instancias: la inconsciente que trae el tema de la madre y su negación consciente por la cuota de displacer que implica esa irrupción. La denegación muestra parte del conflicto consciente y aparece entonces el mecanismo de la *Aufhebung* que niega en la conciencia lo que permanece e insiste en lo inconsciente.

El “no” es el marcador por excelencia de las ecuaciones simbólicas que aparece de manera implícita más que explícita, por ejemplo: el rosa es un color que actúa como marcador, en este caso de lo femenino; el impacto de estas categorías se muestra en Occidente, en el mercado, ya que no se produce ropa infantil para niños de color rosa; así, los niños pueden ponerse cualquier color excepto el rosa, y las niñas usarían cualquier color. Sería el elemento marcado sexualmente, no existiría un color marcado para el caso de los varones, ya que podríamos pensar en el azul, pero existe ropa y objetos para niñas de ese color, por lo tanto se trata de que los niños pueden usar cualquier color en su ropa excepto el rosa, en niño está marcado por el (No rosa).

En esta dirección es que se puede comprender la manera en que se establece la subjetividad y la cultura a partir de diferentes planos y lógicas que se influyen y determinan unos a otros. Sin embargo, como he sostenido, no todos los planos tienen el

mismo peso en las interinfluencias; el que ejerce una mayor determinación sobre el resto es el que se constituye a partir de la diferencia —el que se sitúa como cimiento y condición necesaria para la superposición de los otros planos— que inscribe al significante en términos lacanianos, como la diferencia en su forma más pura. Para esta opción hay una lógica simbólica que requiere, para operar, de un par de palabras que funcionan como polos opuestos, y que la relación entre estos será necesariamente tensa. Es una lógica simbólica y dialéctica: determinada por $a \neq b$ la satisfacción- insatisfacción, no-ní, bueno-malo, arriba-abajo, yo-otro, 0-1, etc.

Este primer plano opera bajo el principio de identidad establecido por Aristóteles y situado esencialmente por Heráclito como base y criterio sobre el cual se norman todos los sistemas de clasificación de la experiencia con el mundo. La primera operación inconsciente es determinar espacio, tiempo, bueno-malo, femenino-masculino, en el que “no” es opuesto necesariamente al “sí”, con lo que se puede decir de uno u otro exactamente lo que dice Parménides con respecto al *Ente*. El “no” no es más “no” en alguna de sus partes, o menos en otra “no”. Con lo que se sitúa claramente el principio de identidad $a = a$, algo es idéntico a sí mismo en tanto lo que se pueda decir de uno se pueda decir de lo otro, pero para que exista identidad se requiere de tres elementos ya que es la condición para que se establezca la diferencia: para que exista una identidad es necesario que exista al menos una diferencia: $a = a, a = b, b = c \rightarrow c = a$. Pero todo esto puede ser pensado únicamente porque es necesario establecer que la diferencia existe, es decir: si no es igual, necesariamente es diferente. En ese caso $a = b$ ya que $a \neq c$.

Lo relevante, como ya se ha mencionado, es que en la lógica dialéctica lo *uno* no puede existir sin lo *otro*, pero se trata de opuestos, por lo que —paradójicamente— lo contrario a lo *uno* es lo *otro*, lo *otro* amenaza la existencia de lo *uno*, lo mismo que la desaparición de lo *otro*. Se trata, como decían los presocráticos, de una búsqueda de equilibrio en tensión, para que se pueda comprender que en la paradoja se encuentra un conflicto constitutivo que uno son lo *uno* y lo *otro*. La hegemonía o la desaparición de su polo opuesto amenaza la existencia misma de ambos.

Decía que la lógica simbólica se funda en el “no”, lo que permite desnaturalizar un estado afirmativo, para transformarlo en un estado simbólico en el que “no” y “sí” constituyen la plataforma de posibilidades lógicas en ese plano de operación; ellos definen las coordenadas a partir de las cuales se crea la idea de realidad y se proyecta al

mundo, haciéndolo aparecer como un mundo ordenado, coherente, medible, ceñido a las leyes y clasificaciones que definen a las personas mismas. Las operaciones lógicas de la dialéctica significativa se superponen y crean la realidad, cuerpo, alma, espíritus, idea de Dios, de naturaleza, etc; lo que es el ser y el entorno de las personas.

Sin embargo, en otro plano, la lógica cambia a partir de la idea de contexto que introduce Frege que conduce a pensar que $a \neq a$, en tanto lo que define a es relativo al contexto, a las cualidades que sus relaciones con los otros elementos destaquen, en un caso u otro; los contextos aquí son entendidos en el sentido transitivo de la existencia, como se veía que lo propone Heidegger, del ser que es siendo, de un ser que no es sustancializable. El ser se define por el siendo.

Con ello, se desplazan las preguntas ontológicas a problemas de lógica relacional y de contextos; no es una cuestión de la cualidad del ser en sí mismo. La identidad muta cambiando buscando nuevas referencias en sus relaciones con los otros y de acuerdo con sus circunstancias. Cambian los parámetros a partir de los cuales se define que algo es determinada cosa, pues algo considerado alto en un contexto, en otro contexto es considerado bajo; un amigo puede ser enemigo, un hombre puede ser una mujer, una verdad puede ser una falsedad, alguien amado puede ser odiado, algo vivo puede estar muerto.

En otro de los planos aparecería la lógica que se desprende de las leyes de la gramática que ayudan a diferenciar un sujeto, un verbo y un predicado, de tal suerte que la acción que corresponde al verbo siempre articularía a un sujeto con un predicado. Estas relaciones, propone Wittgenstein, gobiernan los procesos de pensamiento a partir de una lógica que podríamos llamar gramatical. Por ejemplo, en el uso de cualquier palabra. En los efectos que puede tener en los sistemas de clasificación del mundo el empleo de las palabras, no dejan de tener implicaciones estéticas, éticas, clasificatorias, cosmogónicas e idiosincrásicas. Siguiendo con la lógica gramatical, el objeto tendría un papel diferente, entre otras cosas, a partir de su género. Por ejemplo, la luna, el sol, la oscuridad, el brillo, la silla, el sillón, etc. Es en este nivel en el que la semántica y la metáfora relacionan un significante con otro, y cada uno de los polos de los significantes se relacionan con otros: oscuridad, mujer, enfermedad... por un lado y por el otro brillo, hombre, salud... creando complejas ecuaciones simbólicas, como las llamara Freud, al mostrar las equivalencias simbólicas que había en: “niño, regalo, dinero y heces”. No es difícil suponer que el género de esos elementos se hubiera creado en momentos muy arcaicos, quizá ligados al sexo que se les proyectaba animistamente,

o bien por su uso; es decir, si eran empleados por hombres o por mujeres. El empleo del género en el habla no deja de tener consecuencias simbólicas y psíquicas.

Estas ecuaciones inscriben relaciones arcaicas donde está positivizado el mundo masculino y negativizado el femenino, donde están inscritas las formas que aparecen como arbitrarias, pero que respondieron a un sistema de clasificación que relacionaban a los objetos con el sexo de sus portadores; así, a la luz de la historia parecen arbitrarias, pero no por ello dejan de tener implicaciones. Estos planos donde operan las lógicas pueden parecer caóticos; sin embargo, aun ahí hay leyes que gobiernan esas interacciones que cubrían en la perspectiva de la lógica del caos; es decir, esa propuesta que muestra la influencia aún de los pequeños elementos frente a los demás. La lógica se complejiza en la medida en que se establecen más niveles de interacción entre planos constituidos por lógicas completamente diferentes, pero que interactúan en un sistema que se parecería mucho al caos.

Los diferentes planos que continúan superponiéndose amplían la complejidad de las operaciones y las interacciones entre las diferentes lógicas. La complejidad aumenta exponencialmente, de ahí que los mecanismos entre verdad y falsedad, sí y no, ya no pueden mantener una identidad tan clara sobre sí mismos. Se comienzan a borrar los límites entre uno y otro. Con esto, cambia la propuesta de Parménides con respecto al *Ente*, en el sentido en que el "no" se define por sus contextos y por los significantes con lo que establece sus oposiciones, con lo que se podría decir que tanto la prohibición como la negación no son iguales, ni los mismos en cualquier momento y lugar. De esta manera, se pueden comprender los diferentes valores de verdad desde el punto de vista inconsciente o consciente, pero también en sus posibilidades, en su despliegue en grados y graduaciones de la verdad (principio de la borrosidad), de la falsedad; por ejemplo: completamente verdadero, muy verdadero, bastante verdadero, bastante falso, muy falso y completamente falso.

Pero aun así, cuando algo en un sistema es verdadero en otro puede ser falso, el valor de lo posible y lo imposible se abre como una posibilidad lógica más allá de lo verdadero o lo falso. Se trata de una perspectiva relativista, denominada polivalente por Lukasiewicz o lógica gradualista, y posteriormente llamada lógica borrosa.

En la lógica borrosa lo que se reconoce, en realidad, son patrones y matices, posibilidades de que algo sea similar a otro, similar a lo que propone Hilary Putnam de la lógica cuántica en la que hay dos valores de verdad en cada enunciado. Se estaría

hablando de la perspectiva más superficial, más relacionada con lo que llamamos mundo, con lo empírico.

Las implicaciones de la lógica borrosa nos permiten abandonar una perspectiva maniquea para comprender a la cultura, ver la complejidad y no esquematizarla. La prohibición al incesto como acto fundacional que cancela la posibilidad de lo mismo y permite la circulación de lo otro, es la condición misma de la inscripción simbólica en la subjetividad en la medida en que esta prohibición es condición y causa en su valor formalizado como el “no”.

En este sentido no se puede pensar, por ejemplo, en el incesto sino más que en un espectro, lo mismo que su prohibición. ¿Qué es estrictamente lo que prohíbe la prohibición del incesto? Hay que recordar: “el estado afirmativo incestuoso previo al no” pone un límite a lo mismo y funda lo distinto, con lo que se proyecta sobre operaciones esenciales de la cultura: el homicidio como forma de hacerse de una vida sexual y de engendrar, de mantener una progenie, de mantener y perpetuar sistemas de alianzas, con lo que se produce la regulación del deseo y pone límite a los excesos. La prohibición del incesto busca la autocensura, la autolimitación, el “aceptar” como condición de operación de lo simbólico y de la cultura: se trata de la dimensión de la pérdida y del no.

Pero esos límites pueden irse aflojando en los niveles más superficiales a partir de circunstancias específicas, como también estas prohibiciones varían de un periodo de la historia a otro y de una cultura a otra. La flexibilidad psíquica y cultural es entonces producto de la superposición de los diferentes planos y de lógicas que arriban a una articulación borrosa como plano más próximo o superior.

Por ejemplo, en las comunidades lacandonas, mientras hubo escasez de mujeres, surgió la posibilidad para los hijastros de contraer matrimonio con sus madrastras siempre y cuando enviudaran, aun cuando esto mismo era antes una prohibición y un tabú. Phillip Baer y William R. Merrifield (1981)

Sin embargo, al tratarse de una prohibición, se inscribe sobre una proclividad, sobre algo que es atrayente; de lo contrario sería absurdo generar una prohibición, pues se prohíbe lo que se busca; de hecho, las prohibiciones surgen de la necesidad de detener o impedir una tendencia hacia lo que se prohíbe; si no existiera esa cualidad atrayente, no sería necesario prohibirla. Por eso es necesario examinar el otro lado de la dinámica incestuosa: sobre qué se inscribe la prohibición, las tensiones que se establecen por inhibir, prohibir o reglamentar algo que buscaría una puesta en escena, un desalojo. Esta

manera de impedir esa fuerza o proclividad tiene un papel fundamental en las posibilidades lógicas, se trata de varias clases de patrones de posibilidades que buscan ser rehusados o permitidos, inhibidos o aceptados por las personas y que la sociedad observa y vigila con cuidado, las proyecciones de las operaciones simbólicas en la cultura; apuestan a detener la gama de posibilidades consideradas incestuosas (sexuales, homicidas, matrimoniales).

Sin embargo, esta prohibición cultural difícilmente puede verse amenazada, porque tiene flexibilidad, que protege, de alguna manera, a la matriz simbólica; por ejemplo, si un matrimonio, aun cuando anhelara salir de la residencia paterna, tuviera que quedarse más del tiempo acostumbrado, provocando con ello un hacinamiento que, como efecto redujera las distancias simbólicas para estrechar la convivencia con el suegro, el cuñado y la nuera. Las expectativas culturales son que el yerno tenga mayor cercanía con sus cuñadas, etc. Estas condiciones crean dentro del grupo doméstico tensiones muy fuertes, más de las esperadas por la cultura; al ampliarse esos márgenes producen un efecto multiplicador sobre el resto de las relaciones, tal como se ha considerado antes, en diferentes planos y profundidades de la estructura psíquica y de los marcos impuestos por la cultura; tal como sucede con la película de *Amores perros*.

Las posibilidades para la experiencia, como aquello posible de ser vivido, requieren de alguna manera de un conjunto de opciones que nos ofrece la cultura, opciones de lo que es posible y de lo que es prohibido; estas opciones por lo general aparecen en algún tipo de catálogo y existen en el léxico de ese pueblo. Existen infinitud de ejemplos que ofrece el estudio intercultural e histórico que dan cuenta del enorme número de posibilidades que existen para vivir, para estar en el mundo. Se sabe, gracias a estudios históricos, como el de Denis De Rougemont, *El amor en Occidente*, que ha habido diferentes formas de vivir las relaciones de pareja, y que el amor, como se conoce hoy, es apenas un producto del siglo XIV; que las relaciones entre las parejas no necesariamente se encuentran intermediadas por el sentimiento amoroso, que existen otras maneras de sentir, entre las distintas culturas. En particular, entre los griegos la relación era de *erastés* y *erómenos*, que implicaba un contrato por el cual el mayor mantenía un papel activo y el joven un papel pasivo. La gama de sentimientos, como el amor, se amplía a nuevas posibilidades y combinaciones, creando un espectro en el que buscan caber los diferentes sentimientos y que les permite anidar en una palabra, por ejemplo: *saudade*.

La rivalidad entre hermanos (por su condición de próximos) siempre ha sido referida en un amplio grupo de mitos de distintas latitudes, lo mismo que en el psicoanálisis.

Finalmente, el análisis estructural considera que en la sociedad y la cultura operan no una clase o tipo de lógica, sino varias clases y tipos, y en planos que se articulan, y de cuya articulación resulta un efecto de espectro borroso en la relación del hombre consigo mismo y con la cultura.

CAPÍTULO 3

ANTROPOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS

“La poesía es darle nombre a las cosas”

José Hierro

3.1 Diálogos clásicos entre antropología y psicoanálisis

El tema del incesto ha sido un asunto del que el psicoanálisis se ha ocupado desde su nacimiento; el complejo de Edipo muestra las tensiones inconscientes y estructurales que tenemos los seres humanos por el tema del incesto, por lo próximo. Freud se ocupa de ello en varias de sus obras, a lo largo de su vida; sin embargo, es en *Tótem y tabú* donde se refiere más específicamente a la constitución de la teoría del complejo de Edipo, en estrecho vínculo con la problemática del incesto.

Lacan posteriormente centró su propuesta teórica alrededor de la misma problemática: la separación de lo mismo y lo diferente, a partir de una operación lógica que tiene un efecto simbólico profundo, ya que constituye lo que sería la subjetividad humana. La relación entre antropología y psicoanálisis es añeja, prácticamente ha estado presente a todo lo largo de la historia de ambas disciplinas. Sin embargo, no es una relación tersa, ha sido crítica y en muchos casos sus puntos de vista podrían considerarse irreconciliables. Me parece que es necesario revisar la historia de estos contactos disciplinarios para detectar si el problema ha estado en que las disciplinas propiamente no pueden lograr acuerdos, o en la manera en que se ha establecido la relación, con un inadecuado seguimiento epistemológico.

Para empezar esta revisión convendría mostrar que al amparo de la disciplina antropológica conviven un conjunto de perspectivas teóricas en conflicto; unas y otras se cuestionan. Lo mismo sucede en psicoanálisis. Así, adquiere mayor peso saber en cada momento a cuál antropología se hace referencia y con cuál psicoanálisis se dialoga. Solo así se expresará con claridad cuáles son los motivos de los acuerdos y los desacuerdos. Como se ha dicho, a lo largo de sus respectivas tradiciones, los diálogos

entre la antropología y el psicoanálisis han sido variados y en muchas ocasiones ríspidos 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 límites de la flexibilidad 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, 2000:54)

Comparto la delimitación que hace Raymundo Mier sobre las preocupaciones que pueden ayudar a vincular ambas perspectivas disciplinarias, su preocupación por las determinaciones, y sobre el papel que tienen las prohibiciones, las normas, los sistemas de clasificación y las distintas maneras de comprender y actuar en el mundo; además de cuestionamientos que las unen en lo que son sus heurísticas, mismas que los llevan a elaborar construcciones teóricas. Además, ambas perspectivas comparten su vinculación directa con lo oral y con las generalizaciones controladas a partir de casos específicos, entre otros temas que las relacionan.

La propuesta freudiana de lo que se puede llamar lo humano en el hombre es que es considerado como consecuencia de un acto psíquico, que queda reprimido y funda con ello el (lo) inconsciente, de tal suerte que el yo y el superyó advienen después de esta operación lógica constituyente; lo humano propiamente dicho es un efecto del acto desnaturalizador. Esta propuesta es ampliada por Lacan, quien habría propuesto que ese acto inscribe lo simbólico a partir del lenguaje.

Tanto la antropología estructural como el psicoanálisis lacaniano comparten su interés por el Sujeto⁴; 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

⁴ Sujeto en términos lacanianos, es decir como estructura esencial que se encuentra sujeta al inconsciente, constituido por una prohibición que se inscribe como falta en el instinto, en aquello que podría ser considerado como natural, como si fuese algo filogenético. Se trata de un acto que crea un sujeto como efecto de la inscripción del lenguaje.

estructural y en lo histórico. Coinciden al estudiar el papel de las prohibiciones como plano general de la constitución de la subjetividad y de las culturas. Estas identificaciones y diferenciaciones muestran que los planos explícitos de la cultura no son más importantes que los implícitos, ya que diferencian y ven la necesidad con cabalidad de la relación entre forma y fondo; es decir, la implicación y lo implicado, la relación de lo necesario y lo contingente.

Sigmund Freud y Carl Gustav Jung han estado presentes en los diálogos antropológicos; sin embargo, tardíamente, Lacan obtuvo un papel destacado por su particular forma de plantear los problemas y por sus construcciones teóricas. Si bien Lacan se nutre del *hábeas* freudiano, mantiene 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 prometida pero se vio imposibilitado para entrar en ella. Tal vez por la influencia de Marcel Mauss, Emil Durkheim y Lévi-Strauss, Lacan se alejó de los dogmas. Coincidió con quienes proponen que la relectura de Freud realizada por Lacan se encuentra atravesada por la lectura de Lévi-Strauss; en ocasiones se adhiere a los presupuestos freudianos y en otras, simpatiza con las ideas del antropólogo.

Raymundo Mier interpreta que la represión se revela en las formas simbólicas; desde esta perspectiva, la represión se hallaría como condición de soportar aquello de terrible y displacentero que se produce con la prohibición del incesto a la madre, para que su producto sea “donado”, separado de ella, para que pueda advenir como independiente, dejando de ser un algo, un eso anónimo al que la madre completa y satisface.

Esa operación psíquica de la prohibición del incesto a la madre es llamada por el psicoanálisis castración, que es el corte condición necesaria para que esa criatura advenga en un Sujeto. La operación que se llama represión permite que la criatura soporte esa desgarradora y cuasi mortífera separación, por lo que —a partir de ella— cualquiera de sus expresiones estará de modo latente en distintas formas: síntomas, *lapsus*, sueños.

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.

Lacan lo enfoca diferente, sobre todo por la manera en que muestra el significante, es decir, visto como el cuerpo mismo de la diferencia en su forma más pura: antecede y es condición de la represión. Conviene repetir, ya que se presta a inexactitudes, que el Significante lacaniano nace de la propuesta saussuriana pero se separa de ella; de esta manera, la palabra Significante refiere en Lacan a algo diferente de lo que da cuenta Saussure. Por esto, no puede ser pensado como que puede revelarse en las formas simbólicas, ya que se trata de la forma simbólica en sí misma; dicho de otra manera, no es efecto sino causa. De hecho, proponía que el “inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje” y nos advierte que el lenguaje puede ser representado por una banda de Möbius, con lo que se descarta la idea de que hay un contenido latente y otro manifiesto, se trata de una misma cosa que depende de la torsión estructural en que se encuentre ese fenómeno local.

Lacan es claro cuando indica que el sentido aparece por la relación estructural entre los diferentes significantes; cada significante tiene una historia y un conjunto de relaciones con otros significantes; se teje o se eslabona con otros significantes que aparecen en distintos momentos lógicos en la cadena que se desplaza en un tiempo cronológico, comprometidos cada uno de ellos manteniendo algún vínculo con afectos, historias, fantasías. También señaló que no hay metalenguaje ni tampoco un más allá del lenguaje (que contenga algo de la naturaleza del símbolo).

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 analizante es quien puede dar cuenta de eso que le era desconocido, que en su decir se le revela como claro y verdadero.

Uno de los desacuerdos que se ha supuesto existe entre antropología y psicoanálisis, y que nos interesa en este trabajo, apunta a la teoría del Edipo. Aunque hay que aclarar que, entre otras dificultades, 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 es una teoría de que lo que nace es un “ello”, un “eso”, un algo que no tiene nada de lo que llamamos humano, ni lo desarrollará de manera espontánea, lo cual indica que nada de lo humano es algo natural, sino que se nace con las condiciones que permiten advenir al mundo simbólico a partir del lenguaje; esto rompe con todas las tradiciones naturalistas y que mediante unas operaciones psíquicas podrá adquirir un yo y una identidad sexual.

La perspectiva freudiana fue radical al romper ese 'naturalismo'. Por esto, no todo cachorro *homo sapiens-sapiens* podrá advenir en humano bajo nuestros parámetros; el autismo, la psicosis pueden ser formas diferentes de habitar lo humano, a partir de distintas maneras de operar el universo simbólico que lo instaure, se trata de aquello que es entendido como un complejo, como el de Edipo, porque se trata de un conjunto de operaciones simbólicas que intervienen de manera simultánea y encadenada. No obstante, Freud no fue muy explícito, lo que ha dado lugar a múltiples interpretaciones y propuestas teóricas, muchas de las cuales se confrontan; no hay acuerdos conclusivos sobre el asunto.

Por esto, hoy en día cuando se hace referencia a cualquiera de los vínculos entre la antropología y el psicoanálisis se requiere mayor claridad para indicar ¿qué antropología y qué psicoanálisis? La mayoría de los antropólogos de la primera mitad del siglo XX, al mencionar al psicoanálisis, se referían a la teoría freudiana; posteriormente obtuvo adeptos la teoría jungiana.

Las críticas desde la antropología fueron de gran utilidad para los psicoanalistas; influyeron en la refundación del psicoanálisis bajo la mirada de Jacques Lacan, quien tuvo en cuenta las críticas que desde la antropología se le hicieron a los planteamientos epistemológicos del psicoanálisis freudiano. "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 disciplinaria" (Mier, 2000:56).

Aun con los diálogos entre ambas disciplinas, no se debe dejar de subrayar lo gigantesco de la empresa freudiana, que desbordó a su autor y lo colocó entre los grandes pensadores de todos los tiempos; mucho del psicoanálisis freudiano y sus críticas se transformaron en materia prima de primera calidad 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 endeble. 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, 2000: 56-57).

Antropólogos y psicoanalistas se han incorporado a la crítica de la universalidad del Edipo como fundamento de la cultura, crítica emprendida entre otros por Kroeber. Uno de los ataques predilectos de los antropólogos a la teoría freudiana se refería a que tenía un carácter etnocéntrico y especulativo. Malinowski se adhería a esta opinión pues argumentaba que ese complejo edípico implicaba la idea de una familia nuclear monogámica, una característica que no es necesariamente común entre las diferentes comunidades aborígenes, por lo que no es posible que en muchos pueblos los hijos varones se identifiquen con la figura parental paterna y tomen como objeto de amor a la materna; en cambio, las niñas realizan un cambio de vía, eso dice Freud, sin que existiera por parte de la teoría una clara idea de los mecanismos que impulsaban esta diferencia. De cualquier manera, el efecto de ese complejo era la existencia sexualizada, en dos grupos de opuestos: niñas y niños, diferencia simbólica apuntalada como bien lo dice Freud en los órganos genitales, pero que no se desprende de ellos la diferencia sexual, que es por lo tanto simbólica, no perteneciente al orden de la naturaleza; la sexuación (así la llama Lacan) no depende entonces de la presencia de un pene o una vagina. Así, eso será efecto de la operación del complejo de Edipo; como se recordará, para Freud no existe el Edipo para los niños y Electra para las niñas, sino un complejo de Edipo positivo y negativo, que va más allá del mito para dar cuenta de una operación simbólica que llamó complejo.

Una de las motivaciones que encontraron los antropólogos para su afanosa búsqueda de contra-ejemplos culturales y para debatir la teoría del Edipo fue la lectura sesgada de algunos psicólogos. Esto tuvo consecuencias lamentables pues creyeron que el punto de vista freudiano era etnocéntrico y lo juzgaron como una generalización irresponsable. Malinowski argüía el sustento equívoco de Freud al universalizar sobre la base de sujetos pertenecientes a la familia burguesa de la sociedad vienesa de principios del siglo XX. Crítica pertinente, ya que de alguna manera es posible hacer ese tipo de lecturas de la propuesta freudiana.

Ya la etnología comparada sabía que había muchas culturas en las cuales, por lo menos el Edipo de la tragedia de Sófocles, no existía. Con todo, habría que esperar a la lectura crítica de Lacan que, a partir de Lévi-Strauss y *Las estructuras elementales del*

parentesco, 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 de sexo masculino por el padre y su deseo por la madre, sino que intenta dar cuenta de la estructura 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 muchos psicólogos, psicoanalistas, antropólogos culturales, y pedagogos llevan a refutaciones y validaciones en lo que se podría 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.

Debido a Freud la teoría psicoanalítica formula que la sexualidad no es efecto de que se nazca con un pene o una vagina; la diferencia sexual, que es de orden psíquico, encuentra en los órganos el lugar donde apuntala esa diferencia, pero sin ninguna primacía orgánica, más bien simbólica; se dice aquí esto de modo preliminar. El Edipo va más allá del modelo de la familia burguesa europea que intenta convertirse en un arquetipo de manera irresponsable; supone una crítica demoledora mediante la muestra de los sistemas de parentesco distintos como los 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 solo miembro con el mismo nombre. Asimismo, demostrar que la paternidad no existe de modo espontáneo, ni se produce al parir, ni tampoco al copular son ejemplos de lo supuestamente torpe y etnocéntrico de los presupuestos del padre del psicoanálisis nacido en Viena.

De todas maneras, presentó la lectura de Lacan de los textos de Freud y lo que obtiene sobre el complejo de Edipo. La propuesta psicoanalítica cabe en lo que se llama disciplinas conjeturales, en las que se crea un modelo a partir de un conjunto de propuestas que proyectan sentido a lo que se examina, como funciona la física teórica. En conversación sostenida con Mier dice: “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”.

Esto se puede apreciar más profundamente en el capítulo sobre el asunto jurídico, en el punto referido especialmente al Edipo. Se debe recordar que Freud tradujo al alemán la tragedia de Sófocles de su versión original en griego y sabía que estaba inspirada en un mito. A este respecto, Michel Foucault (1998), durante sus

conferencias en Brasil, desplegaba la importancia del drama de Edipo y enfatizaba las formas jurídicas tradicionales de la antigua Grecia, así como era abordaba por las desobediencias a la ley de la ciudad, a la ley de los dioses, a la ley de las tradiciones.

Durante la conferencia de Foucault, Hélio Pelegrino lo interrogó con miras a expresar su interpretación del Edipo freudiano, sustentada en las demostraciones de otro psicoanalista —René Spitz— quien creó un término con el nombre de hospitalismo en 1945, en su texto *The Anaclitic Depression., The Psychoanalytic Study of the Child* (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 como efecto de haberlos privado de la presencia de su madre en una prolongada permanencia en una institución hospitalaria. Según Spitz, hay la necesidad de una “madre materna” durante los primeros 18 meses de vida; su estudio realizado en México concluía que los niños hospitalizados, privados del amor materno, mueren.

Ante este endeble argumento, Foucault respondió que lo único que ese estudio probaba era que el hospital en cuestión era malo, pero no que la madre era 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 ella pueda prodigarles, esa investigación no prueba que sea indispensable la presencia de la madre, sino simplemente que esos hospitales son malos.

La conclusión que obtiene Spitz es solo una verificación de lo que piensa, es decir, encuentra lo que busca; muestra una concepción del Edipo muy imaginativa, con argumentos contruidos adecuadamente para verificar la propuesta, con ideas pobres, acartonadas y simplistas.

Mientras la sociolingüística pierde terreno, la lingüística —desde su centro— intenta dar cuenta de la construcción de cada “realidad” (subjektividad), a partir de las palabras, de los sistemas semánticos y gramaticales, es decir, desde la base misma del orden simbólico y de cualquier manifestación cultural. Los cuestionamientos desde la antropología al desarrollo inicial de la sociolingüística habrían girado 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? y conducido a la hipótesis de Sapir y de Whorf, (1956) quienes formularon la determinación del lenguaje sobre los procesos de pensamiento, que descansan esencialmente en los elementos de carácter léxico y gramatical. La manera como las

personas piensan 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, 2000:71).

Sapir, al quien hoy se le llamaría etnolingüista, pone atención sobre varias clases de fenómenos que dan cuenta del lenguaje —en tanto estructura (psíquica) — y del habla, que tendrían que ver con el idioma o dialecto y la manera en que este organiza las ideas y todo lo que se refiere a la cultura (lo mental); es a partir de esta segunda consideración que —como lo expresa Raymundo Mier— Sapir muestra un especial interés en cómo se adquiere la lengua y la cultura, sobre todo en esos momentos tempranos de la infancia que implican la existencia de normas esenciales en la socialización, transmitidas de una generación a otra, y que también comprometen una comunidad humana primordial, una base común a los distintos pactos simbólicos establecidos culturalmente 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, 2000:72). 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. Dice Mier en la conversación que Sapir, crea 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.

Cuando Sapir (1983) intenta debatir cualquiera de las consideraciones de tipo psicologista, en realidad, tergiversa el espíritu de la propuesta que pretende mostrar, mediante esos patrones racionales que son efecto de operaciones afectivas y que instrumentan los sistemas que constituyen la subjetividad. Más bien, constituyen

operaciones que pertenecen a una determinada lógica sin tratarse para nada del orden psicológico o sentimental. Efectivamente, en los años cuarenta y cincuenta, la propuesta psicologista proponía que debíamos poner el acento de nuestras investigaciones en los factores emocionales; pero mostraba un etnocentrismo ingenuo ya que los investigadores, que se colocaban imaginariamente en el lugar de los nativos, daban cuenta de su propia experiencia proyectándosela a ellos. Muchos antropólogos son herederos de esta perspectiva psicologista, por ejemplo, Lucien Lévi-Bruhl y —en México— Gonzalo Aguirre Beltrán, para quienes la incertidumbre, la ansiedad, la envidia y otros sentimientos son esenciales para comprender la base de muchas tradiciones e instituciones culturales.

Por otro lado, la antropología continuaba 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 rigurosa de la propuesta freudiana en *Tótem y tabú*, donde expresa que Freud no comprende las complejas determinaciones sociales sobre lo individual, ni la operación de las instituciones sobre las redes clasificatorias que se convierten, implícitas, en las partículas elementales cuyas formaciones son las culturas. Para Mauss, las verdaderas responsables de la diversidad social y cultural son las distintas apuestas por la sobrevivencia; “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, 2000: 72). De esta manera, al discutir algunas de las propuestas psicoanalíticas, la antropología también fue ampliando su propio horizonte teórico y su valor explicativo.

Sin embargo, se había creado una falsa pugna entre la supuesta idea individualista del psicoanálisis y la condición colectiva, social y cultural, defendida por los antropólogos. Los conceptos prácticamente tautológicos tales como: “el hombre es un animal social” muestran su esterilidad si queremos preguntarnos sobre la condición humana. Entonces... ¿el hombre es a la sociedad lo que el caribú a su manada, o la sardina a su cardumen? no. Más adelante abundaré en la respuesta. ¿Qué es aquello que constituye lo propio, lo característico, lo individual de las personas?, ¿qué se nos muestra como social o colectivo?, ¿qué es lo privado?, ¿qué es lo público?, ¿qué es lo universal?, ¿qué es lo determinado de manera inmediata por la cultura?, ¿qué es lo que hace chamula a un chamula?, ¿qué hace tzotzil a un tzotzil?, ¿qué es aquello que lo

atraviesa, más allá de sus pertenencias culturales, y lo muestra como humano. Lo que propongo es la existencia de distintos planos para nada opuestos.

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).

Es el lenguaje, como propone Lacan, el lugar de encuentro disciplinario entre antropología y psicoanálisis. En el mismo orden y de la mano de Mier, se retoman el pensamiento de 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 se presenta 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 le presentan a los estudiosos como carentes de lógica; así como los sueños y los *lapses*, producciones inconscientes, que tienen un sentido, aunque aparentemente no.

Bajo la perspectiva freudiana, en *La interpretación de los sueños* (1979 a) se explica cómo lo evidente nos resulta caótico, siendo que en realidad es una distorsión que oculta una trama discernible. Detrás de un texto manifiesto se esconde uno latente. La interpretación tiene que ver con la manera en que se recobra la inteligibilidad de aquello que parecía no tenerla. De esta manera, únicamente analizando el texto manifiesto es que se puede deducir el latente, que paradójicamente es mucho más rico y amplio. Para hacerlo, había que valerse de tres principios que operaban en el sueño y en la cultura: el desplazamiento, la condensación y la simbolización.

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: 2002:80).

Esta perspectiva del geólogo emocionó profundamente a Octavio Paz cuando escribía su ensayo sobre la obra de Lévi-Strauss, *El nuevo festín de Esopo*, 1969 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 infieren, por ejemplo, se infiere la presencia de una falla geológica por sus consecuencias en la superficie. Es muy importante identificar las características de cada uno de los estratos a fin de dar cuenta de los posibles comportamientos de la superficie en caso de un terremoto, por ejemplo. Esta imagen permite entender la propuesta de 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, el antropólogo se dirige a los elementos esenciales de la cultura, a los que son imprescindibles y constantes, aunque 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, 2000: 80).

La lectura que hizo Lévi-Strauss sobre *Tótem y tabú* de Freud lo condujo a plantearse una problematización distinta a la que hicieran los antropólogos que le habían antecedido; argumentó que no debía comprenderse el texto desde el decir sino desde lo pensado por Freud. Habría que entender el tabú de incesto no 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, el valor del tabú no es histórico sino estructural, como operación simbólica necesaria. Por tanto, ese texto de Freud, *Tótem y tabú*, se aborda de allí en adelante como si fuera un mito, un axioma,

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 y que se podría resumir en la consideración del lenguaje, la lógica y la sincronía, que se oponían a una perspectiva esencialmente naturalista, empirista y diacrónica.

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, 2000: 86).

No se trata de dirigir las pesquisas a las diferencias culturales sino a las semejanzas, estudiar los estratos más profundos y comunes que, formados con los mismos ladrillos, con el lenguaje cuya estructura esencialmente es la misma, comparten la matriz simbólica; a pesar de las diferencias entre las personas y las culturas, todas poseen una estructura común, las partículas elementales y su forma de organizarse. Este espíritu humano es expresado en el lenguaje y en la primacía de los mitos como condición de posibilidad de cualquier intercambio. Lévi-Strauss lo aborda con la eficacia simbólica que resulta de una red de relaciones entre el cuerpo, lo psíquico y los afectos en cada una de las culturas; para entrelazar cuerpo, alma y cultura que, en el caso de dolor de una parturienta y su ansiedad pueden ser canalizados a partir de los cauces creados por el chamán, con 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, esas corrientes eran remplazadas por una mirada neo estructural-funcionalista.

En el artículo que he venido citando, Raymundo Mier hila la conflictiva relación de la antropología con el psicoanálisis. El autor interrumpe ese análisis para referirse a la figura del antropólogo Víctor Turner, quien representa, entre otros, uno de los movimientos más importantes 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, 2000:88). Esto es, Turner no emplea la producción freudiana directamente, sino que —tal como a Lévi-Strauss— le interesa la

teoría que le permitía encontrar lo racional de lo irracional o bien cómo hacer consciente lo inconsciente.

La perspectiva psicoanalítica freudiana le brinda al analista un lugar que le permite analizar, interpretar y construir, dado que el mismo paciente se encuentra implicado en la trama inconsciente de su problemática, siendo en ella un activo participante pero sin querer saber sobre ello; sin hacerse responsable de su malestar. Lévi-Strauss y Víctor Turner también le asignan un papel importante al antropólogo, cuya perspectiva es un lugar privilegiado porque implica una visión de conjunto de los fenómenos y de los diferentes planos de interacción. A saber, en un ritual es posible que quien desempeña el papel protagónico se perciba con un papel menor, sin advertir 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. “Recurrir [Turner] entonces a las pautas analíticas delineadas por Freud en *La interpretación de los sueños*. De ahí parte para reconocer, no solo 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, 2000: 88).

Para Turner, el símbolo tiene una serie de propiedades: la condensación, la unificación de significados dispares (como lo tenía para Freud), la polarización de sentido y la polisemia, como subraya Mier; propiedades estas que se encuentran, a su vez, en dos clases de símbolos: a) los referenciales y b) los de condensación; 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 fases de una celebración ritual, estos van adquiriendo sentidos variados en cada uno de los planos en que se despliegan.

Se encuentra 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. 2000. 89).

El psicoanálisis freudiano está constituido por varias familias de teorías que 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 parecen interesarle las teorías económicas, que tienen que ver con la circulación de los montos de afecto y la manera en que este queda depositado en los objetos. Lo que le permitía entender fenómenos como el fetichismo, en el que un determinado objeto quedaría cargado de afecto, mientras que si se pierde ese afecto pierde su interés, proceso que Freud llamó de catexis. No hay un valor afectivo por sí mismo en los símbolos o en los objetos, estos 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.

V í c t o r T u r n e r p r o p o n e e n *E l p r o c e s o r i t u a l* q u e l o s r i t o s d e p a s o , e n t e n d i d o s t a l c o m o l o h a c í a s u m a e s t r o V a n G e n n e p , s o n u n p r o c e s o d e t r e s f a s e s (a u n q u e é l a g r e g a m a t i c e s) : a) e l d e l a s e p a r a c i ó n , q u e c o n s i s t e e n r e a l i z a r u n a c o n d u c t a s i m b ó l i c a m e n t e s i g n i f i c a t i v a q u e m a r q u e u n c o r t e o e s c i s i ó n d e l a p e r s o n a o g r u p o c o n s u c o n d i c i ó n a n t e r i o r e n l a e s t r u c t u r a s o c i a l ; b) e l e s t a d o l i m i n a l o m a r g e n , q u e s e r e f i e r e a l e s t a d o d e l s u j e t o d e l r i t o ,

p e r d e r s u c o n d i c i ó n
a n t e r i o r y n o h a b e r
a d q u i r i d o l a n u e v a , n o
t i e n e n i n g ú n a t r i b u t o
c l a r a m e n t e d e f i n i d o d e l
e s t a d o p r e v i o , y a ú n n o
d e l v e n i d e r o ; c) f a s e d e
a g r e g a c i ó n q u e p e r m i t e
c o n s u m a r e l p r o c e s o . 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.

Muchos acontecimientos en la vida de los hombres, En el cine la experiencia
artística, religiosa, el proceso psicoanalítico o acontecimientos de carácter traumático
tienen este efecto —que se produce también en el ritual— de cambio profundo, a partir
del cual se trata de construir una nueva manera de ser, ver y estar en el mundo,
cambiando los pesos específicos de muchos de los significantes que ordenan y le dan
sentido al mundo, a partir de los límites entre éstos.

Esta condición de liminalidad, como se observa a lo largo de la investigación,
permite dar cuenta de la prohibición del incesto, que no es más que la reglamentación
de la salida de lo mismo para permitir la circulación de lo diferente.

Hasta aquí llega el seguimiento que se hace del planteamiento magistral de
Raymundo Mier sobre la relación entre antropología y psicoanálisis. Los vínculos que
se han entablado con la obra freudiana por lo general han estado repletos de
incomprensiones, y en esto incurre no solo la comunidad antropológica. Ahora se
examinará el libro del antropólogo Ernest Gellner, titulado *Antropología y política*
(1991) en particular, un capítulo extenso dedicado a este diálogo disciplinario, que se
sitúa en el análisis del llamado *El contrato social de Freud*. 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 respecto al punto de
vista antropológico en su crítica al freudismo.

Gellner examinó los textos freudianos que denominó sociales; por lo demás, no
clasificados así por el psicoanálisis. Juzga fuertemente a Freud, como un autor poco
riguroso e inclinado a construir teorías con bases argumentales pobres, que obtuvo el

reconocimiento de un grupo de intelectuales sin escrúpulos, en tanto no les interesa el sistema de referencias que permita aceptar la validez de sus aseveraciones.

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 ridiculizarlo sin contextualizar su producción teórica merece muchos comentarios, esencialmente, que la propuesta freudiana no se construye como efecto de la evidencia documental, sino clínica; por otro lado, que el asunto al que se refiere Freud no es del orden empírico sino axiomático y, finalmente, que la ley de prohibición del incesto opera como condición de la subjetividad, por lo que Freud busca representarla como algo que desde ese orden de fenómenos debió haberse dado, algo de ese tipo, ya que la prohibición permanecía viva y actuante, en los casos clínicos que trataba; es decir se trata de una especulación, una hipótesis. Esa operación simbólica, inscrita en parámetros lógicos, es proyectada para comprenderla sobre la base de un mito, un “ritual” o un acontecimiento histórico de carácter traumático, algo que cambiara la dirección que seguía la humanidad. Se trata de que, desde Lacan, pueda leerse esa teoría freudiana antropogenética como un contrato que es efecto inédito; como he subrayado, Freud se aleja del evolucionismo al cual estaban adscritos la mayoría de sus contemporáneos, busca entonces en un acto de naturaleza presimbólica la constitución del orden simbólico. Es en ese continente que realiza su búsqueda, en el de las condiciones necesarias y no contingentes de la condición humana y social.

En estricto sentido, Freud lo que construye es un complejo sistema de hipótesis para explicar el origen de lo humano en el hombre; es fácil utilizar como blanco de crítica la interpretación histórica de esa hipótesis; es decir, conjeturar sobre los orígenes. No obstante, las hipótesis no están construidas como históricas sino como abordajes para comprender la neurosis, así conjetura que algo de ese orden debió darse a fin de

explicar la cultura, aunque quien le dio su carácter sincrónico fue Lévi-Strauss haciendo una lectura no historia de lo que había sugerido en Freud.

Freud apostó a que para constituir la sociedad era requerido normar 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. Si esto es cierto, tal como Freud lo situó, es posible hablar del mito fundacional pero a condición de que sea como axioma; no como una construcción de un sistema dentro del sistema: si se observa un fenómeno, este habría sido efecto de otro, que se inferirá como determinante. En este sentido, el psicoanálisis encontró en el mito una forma de dar cuenta de una verdad de carácter estructural a partir de un formato de gesta o de anécdota, tal como aparece en *Tótem y tabú*. Por otro lado, Gellner establece una oposición entre lo racional y lo emotivo, y considera que Freud sigue una perspectiva emotiva; lo cual es cierto a medias, ya que la propuesta freudiana sostiene que el inconsciente se encuentra constituido por representaciones o, más correctamente, por huellas de representaciones; mientras que los afectos son desplazados, no reprimidos. Por ello, para la teoría freudiana sería incorrecto pensar en emociones inconscientes; sin embargo, el instinto o pulsión sexual ¿sería una emoción?, desde luego que no, resulta prácticamente un imperativo que es lo que gobierna el acto parricida señalado en *Tótem y tabú*. Lo que sobreviene después puede ser entendido desde diferentes perspectivas, a) es necesario matar al macho dominante por lo que yo seré asesinado y busco un sistema de intercambio de mujeres para que esto no suceda, b) por el remordimiento y culpa que surgen a posteriori del asesinato, ya que al desaparecer la dimensión amenazante surge la cara oculta, cuando fue proveedor y defensor, por lo que aparece una autocensura y la institución del intercambio de mujeres, c) ambas posibilidades, etc.

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).

Resulta del todo un malentendido querer leer a Freud desde una perspectiva de los sentimientos. Freud expresaba, como ya se mencionó, que estrictamente no existen sentimientos inconscientes sino únicamente representaciones; si bien es cierto que no se trata de ideas, ya que estas en realidad se encuentran determinadas por un conjunto de fenómenos — operaciones que constituyen lo psíquico— que sí tienen un carácter estructural e inconsciente.

Gellner reconoce la importancia de Freud cuando este se despega de la filosofía humanista centrada en la idea del hombre como un animal racional, como bueno por naturaleza y como opuesto esencialmente a las desmesuras y a los excesos propios de las bestias, como suponían los ingenuos filósofos y sociólogos adscritos a esa tradición teórica. Ahora bien, Gellner no atiende el tema del tabú de incesto, sea visto como un axioma y/o como un mito científico. No se trata de la anécdota o de la historia relatada acaecida en una horda primordial, sino de los elementos de los que quiere dar cuenta, del orden de fenómenos que en esa narración aparece; ese es el tema sobre el que Lévi-Strauss construyó su propuesta estructural de los sistemas elementales del parentesco, gracias a su lectura sincrónica de un asunto supuestamente diacrónico.

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).

No encuentro relevante esta crítica de Gellner, sobre todo, porque difícilmente se podría pensar en lo pre-simbólico o en lo proto-simbólico. No habría que apartarse de la idea de que la sexualidad sea aquello que nos vincula, y lo que llevaría al primer y más importante sistema de intercambio —bajo los supuestos de Freud y después bajo los de Lévi-Strauss— cuya operación se lleva a cabo entre hombres y siendo las mujeres el bien que se intercambia, 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).

Freud coincidía con Marx en su modo de acercarse a la realidad cuando proponía que “la anatomía del hombre nos permite entender la anatomía del mono”; es decir, sostenía que se debe partir de lo complejo para dirigirse a lo simple; se trata de inducir más que de inferir las condiciones o factores determinantes de los problemas que se examinan. Si es cierto que puede decirse que Freud acudió a la historia para explicar sus conjeturas, también puede decirse que sugirió lo que luego revitalizaría Lévi-Stauss. No es un asunto de protohombres, cuasihombres o lo que sea, sino de las condiciones lógicas necesarias para la constitución de un sistema que llamamos de lógica simbólica, a partir de la prohibición del incesto. Por lo que se podría decir que se trata de algo del orden de lo expuesto, no lo expuesto; algo de ese orden de fenómenos debió de darse en términos lógicos para constituir el sistema simbólico. Por eso sería útil emprender una lectura en términos de funciones, no de actores o papeles; estos en realidad son secundarios. Lo que guía el espíritu de la propuesta es que se trata de operaciones, condiciones, funciones, tipos y clases de relaciones que norman la acción simbólica.

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 That, aber später ist die That 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 que guía la vida de los hombres, transformando incluso los planos de lo que se podría 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).

Gellner se centra en la dimensión empírica, ya que supone que en *El malestar en la cultura* Freud habla de una condición de la sociedad occidental, y que el malestar es una producción de esa sociedad; sin embargo, en el plano estructural el malestar se refiere a que las sociedades se encuentran por fuerza constituidas por la metáfora y la metonimia, y una de sus mayores implicaciones es que no existe vínculo humano sin conflicto; se trata de una tensión estructural y necesaria que no puede producir más que malestar de diferentes formas e intensidades, sean estas explícitas o implícitas. El conflicto demanda acuerdos, leyes, sistemas que regulen y resguarden los intercambios. Sin el malestar entendido como causa, no serían necesarios los sistemas normativos.

Freud no está hablando de un tipo de contrato en particular sino de aquello que es esencial para posibilitar cualquier clase de contrato; habla de las condiciones necesarias para establecerlo, sin hacer referencia a uno en particular. Gellner representa, de alguna manera, una perspectiva crítica ante el psicoanálisis, consensuada por la antropología; sin embargo, el problema de este tipo de enfoques es que trata las propuestas freudianas desde una perspectiva empírica; de ahí que ponga el acento en las diferencias culturales, siendo que la propuesta freudiana, y la psicoanalítica en general, lo que intentan es dar cuenta de los cimientos, de las estructuras, de las constantes. Por eso no hay un encuentro epistemológicamente consistente entre estas disciplinas, en tanto el cuestionamiento se hace desde un plano diferente al plano en que se ubica quien es cuestionado.

El principal tema de debate entre las dos disciplinas es el de la ley de prohibición del incesto. Françoise Héritier resume lo que para ella serían los dos grupos en los que pudieran agruparse las variantes teóricas 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 ¿por qué 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) [Traducción mía].

Lo esencial es que se debe pensar que la prohibición recae sobre algo que se anhela, de lo contrario sería absurdo prohibirlo. Con ello queda claro que el incesto es algo de una naturaleza pulsante. La prohibición enmarca un límite entre lo mismo y lo diferente, lo permitido y lo prohibido, entre lo querido y lo permitido, entre lo aceptado y lo rechazado, etc. Límite tenso frente al deseo y lo que lo condena; tensión que se expresa en un conflicto y en un espacio de borrosidad en el que sí y no, permitido y prohibido no son tan fácilmente aprensibles, delimitables y separables.

Héritier —como los anteriores antropólogos— 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, oponiendo así, esta autora, la perspectiva freudiana que considera de corte sociológico, a las de tipo biológico.

La teoría de Freud respecto al incesto, que busca la causa última, es sociológica más que biológica. Resulta particularmente interesante observar cómo, 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 el 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) [Traducción mía].

Ese es el tema para el psicoanálisis: el papel organizador y el principio sobre el que se constituye todo el sistema de clasificaciones que conduce a la creación de las leyes sociales, para normar las conductas consideradas inadecuadas. Con lo que se trata del estatuto de la prohibición del incesto, en “primer”, “segundo” y “tercer tipo”, que no recae sobre personas (empírico) sino como agentes con funciones específicas en la estructura (lógico). No será fácil encontrar contra ejemplos, por lo que se confirma, en su caso, la regla. El problema no es por lo tanto sociológico o biológico, sino de la lógica simbólica. Me parece equivocado situarlo únicamente en la oposición sociedad-naturaleza, pues resulta un marco demasiado amplio y general; no es suficiente decir que no es biológico, para suponer que entonces es sociológico.

De la misma manera que Hérítier 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. (Hérítier, (b) 2002:18) [Traducción mía].

A partir de Lacan, como se ha dicho, el complejo de Edipo sale de las coordenadas espiritistas; no se trata ya del hecho en sí de amar u odiar a uno u otro padre, sino de situar una operación de orden estructural, que para funcionar puede prescindir del padre o de la madre, ya que cualquier adulto o institución puede ponerla a andar y, por lo tanto, la prohibición del incesto es llevada al ámbito de cómo reglamentar lo idéntico y lo diferente, lo Uno y lo Otro, en la estructura simbólica.

El complejo de Edipo es vital en la línea expositiva de esta investigación y, en este afán de ir de lo general a lo particular, ahora me centraré en este tema en específico. La antropología se construye a partir del diálogo entre colegas, con otras disciplinas, con sus objetos de estudio, etc. por sus posibles comparaciones y contrastes establecidos con lo que no es primordial la clasificación en tipos de clases de incesto, para este punto

de vista. La prohibición del incesto a partir de Lacan traslada el asunto de la dimensión propiamente empírica a una dimensión estructural, que implica un conjunto de operaciones de lógica simbólica esenciales.

3.2 La construcción del psicoanálisis por la antropología

Hay una tendencia a pensar las disciplinas como espacios bien delimitados, cosa que comúnmente no es así, pues en el interior de cada una conviven diferentes perspectivas o corrientes teóricas, generalmente en pugna por la primacía y por su sobrevivencia. Resulta esencial apostar por un lugar desde el cual leer los datos culturales, que implique necesariamente dejar de lado un conjunto no poco importante de opiniones y perspectivas teóricas orientadas al análisis de la cultura. Desde la perspectiva de la antropología estructural, Lévi-Strauss ha insistido en que la cultura es un sistema organizado por mecanismos y por leyes, muchas de las cuales son de carácter universal que, sin embargo, se muestran en su diversidad de una cultura a otra. En ese sentido, cada cultura es única en tanto desarrolla y destaca algunos aspectos y minimiza o ignora otros; eso constituye su sello de originalidad o lo que se podría llamar su identidad; aquello que la hace singular y diferente respecto a otras con cimientos semejantes.

Por ejemplo, el habla es un fenómeno de interés esencial para la antropología y para el psicoanálisis, que emergen como disciplinas de la oralidad; sin embargo, el psicoanálisis considera “el hablante” que sería el neologismo lacaniano que muestra la condición ontologizable, a partir del lenguaje, en tanto no sustancializable, en el que el ente es en tanto habla, y que esta posibilidad de hablar es efecto del lenguaje, por lo que el lenguaje tiene un peso esencial, en tanto considera que es el motor inmóvil, en términos de Santo Tomás de Aquino; lo necesario frente a las contingencias y los accidentes que constituirían las partes más superficiales de la mente que se localizan en el habla. Para la antropología el habla da cuenta de las diferentes formas que adopta este destacado mecanismo de las culturas y sus características léxicas y gramaticales que permiten comunicarse dentro de un conjunto consensuado de miembros que se identifican entre ellos y constituyen una comunidad, y que consideran diferentes a quienes hablan otras lenguas. El lenguaje y los aspectos simbólicos son para la antropología, tanto como para el psicoanálisis, la primera estructura, que inscribe necesariamente un conjunto de posibilidades e imposibilidades para sus hablantes, en tanto consideraciones de vocabulario y léxicas. Las palabras determinan, por lo tanto, en primera instancia —incluso— los procesos de pensamiento de las personas, las maneras

en que se está en el mundo; es decir, lo que los seres humanos se permiten y lo que se prohíben, lo que constituirá un ideal positivo y uno negativo, los sistemas de valores, de leyes y reglamentaciones, lo que es posible para otros y lo que no lo es.

La antropología estructural y el psicoanálisis obligan a considerar que el habla no es la estructura prístina, hacen tener en cuenta las condiciones de posibilidad del habla; la base misma sobre la que se erige el habla es el lenguaje y, más allá, el mismo orden simbólico, del que el habla es efecto; como muestra también el psicoanálisis. Por lo que si se va en búsqueda del demiurgo, hay que dirigirse hacia las operaciones simbólicas más simples, elementales y compartidas. En este sentido, habría que buscar la estructura misma que soporta los procesos del habla; es decir, todas las producciones de la cultura que se hallan en un complejo y entramado sistema de causalidades. Los antropólogos han trabajado diferentes planos de la cultura como, por ejemplo, el de sus expresiones: las cosmologías, las cosmogonías, las expresiones ideológicas y las idiosincráticas, las mentalidades e, incluso, las posiciones psíquicas. Por cuyo planteamiento se dilucida el sentido del peso diferenciado y la importancia de cada una de estas instancias, y entre ellas, en el conjunto de las interacciones que constituyen una cultura. Lo que conformaría el espíritu humano es lo que atrajo la atención de Lévi-Strauss y del psicoanálisis. Aquello que va al fundamento y a las operaciones simbólicas en el lenguaje.

Si se buscara cuáles serían las determinaciones de las determinaciones se arribaría necesariamente a las operaciones mentales fundantes de la vida de una persona en particular (lo que la lleva a hacer una cosa y no otra; cuestión esta que no es un asunto volitivo, pues la voluntad se encuentra determinada) a fin de conocer los criterios tomados en una decisión, o bien, en otro ámbito, aquellos que aglutinan una entidad política. Lévy-Bruhl (1984) se sorprende de la respuesta de un nativo, cuya lógica no arroja contradicciones, respecto a la creación de la diosa Caribú que se cubre con pieles de caribú antes de haber creado a tales animales: “se trata de una diosa y como tal hace lo que le dé la gana”, además agrega que ellos ignoran ese tipo de preguntas.

Hemos reducido Occidente a la lógica aristotélica, por lo menos así lo hacían los antropólogos de la primera mitad del siglo XX que, sin autocrítica, mostraban la manera particular en que las mentalidades nativas procesaban la información. Estos antropólogos se sorprenderían si estudiaran a las poblaciones de las ciudades más importantes del mundo. En estos espacios urbanos la visión científica se mezcla y convive con la religiosa y la mágica; no necesariamente el discurso científico ofrece

respuestas como las que algunos sectores de la población esperan. Es común que haya una convivencia entre estas diferentes clases de discursos, como si estos sistemas estuvieran exentos de problemas. Se puede ser católico, asistir a misa todos los domingos, practicar una profesión con excelencia y creer que el espíritu de un familiar se comunica a través de un médium, creer que el número 13 es de mala suerte y jugar a las cartas llevando consigo una pata de conejo con la certeza de que eso dará buena suerte.

La articulación de diferentes planos de operaciones, con lógicas distintas, es una constante cultural. Los viejos antropólogos ignoraron la perspectiva colocada por Freud, respecto a que los seres humanos están abiertos a los afectos tanto como a la razón, que son tanto un *homo sapiens* como un *homo insapiens*, que la sinrazón y, aún más, lo irracional tienen un peso aun mayor que lo racional en la vida de los hombres. De ahí que la conciencia es solo una parte (de un sistema más amplio) cuyo prestigio se basa en su habilidad para los argumentos, pero no hay que ignorar sus desfiguraciones. Y aun cuando el malestar contradice las prácticas, los afectos y convive con las creencias populares o religiosas, nos habita la contradicción cuando amamos y odiamos simultáneamente a la misma persona.

Lo más importante: la antropología giraba alrededor de un *ego*, como si lo que las personas pudieran decir y pensar de ellas mismas fuera suficiente. Cuando se establece la existencia de lo inconsciente, el *ego* deja de ser el centro de la preocupación y pasan a serlo las operaciones y matrices simbólicas que son en realidad las causas primeras que determinan la conciencia e incluso los procesos de conocimiento.

Lacan quiere explicar la razón de ello, al mostrar que la constitución psíquica es efecto de un acto simbólico, que debe repetirse cada vez que nace un ser humano, que al desnaturalizarse —como efecto de la inscripción en el orden simbólico— se hominiza. Quiere también explicar que la constitución psíquica es efecto de la ley de prohibir lo mismo para advenir a lo diferente; cosa que encuentra representaciones idóneas en la ley de prohibición del homicidio entre familiares y del acceso sexual y de la alianza, esta en biley llamada de prohibición del incesto. Conviene recordar la definición del interdicto (prohibición) por la cual los hombres se imponen restricciones y garantizan su supervivencia, distinguiéndose de los animales. (Bataille, 1992:46)

El hombre creyó primero, en los comienzos de su investigación, que su morada, la Tierra, se encontraba en reposo en el centro del universo, mientras que el Sol, la Luna y los planetas se movían en torno a aquella describiendo órbitas [...] Asociamos el

aniquilamiento de esta ilusión narcisista con el nombre y la obra de Nicolás Copérnico en el siglo XVI. Mucho antes, los pitagóricos habían puesto en duda la posición privilegiada de la Tierra, y, en el siglo III a. de C., Aristarco de Samos sostuvo que la Tierra era mucho más pequeña que el Sol y se movía en torno a este cuerpo celeste. Vale decir que el descubrimiento de Copérnico ya había sido hecho antes de él. Pero cuando halló universal reconocimiento, el amor propio de los seres humanos experimentó su primera afrenta, la *cosmológica*. [...] Todos sabemos que fueron los estudios de Charles Darwin, de sus colaboradores y precursores, los que hace poco más de medio siglo pusieron término a esa arrogancia. El hombre no es nada diverso del animal, no es mejor que él; ha surgido del reino animal y es pariente próximo de algunas especies, más lejano de otras. [...] Pues bien, esta es la segunda afrenta, la biológica, el narcisismo humano. Sin duda que la más sentida fue la tercera afrenta, la psicológica [...] Así instruirá el psicoanálisis al yo. Ahora bien, esos dos esclarecimientos: que la vida pulsional de la sexualidad en nosotros no puede domeñarse plenamente, y que los procesos anímicos son inconscientes, volviéndose accesibles y sometidos al yo sólo a través de una percepción incompleta y sospechosa, equivalen a aseverar que *el yo no es el amo de su propia casa*. Ambos, reunidos, representan la tercera afrenta al amor propio, que yo llamaría *psicológica*. (Freud, [1917-1919] 1979:131-135).

De qué modo la antropología se hizo cargo de estas afrentas cuando reconocía las operaciones más elementales que emparentaban con el concepto de inconsciente postulado por el psicoanálisis y necesarias para gobernar la actividad simbólica. Freud dirigió sus indagaciones a la investigación arqueológica, histórica y antropológica. En verdad, su interés por la antropología es anterior a su obra *Tótem y tabú* de 1920.

...en el Manuscrito N (31 de mayo de 1897) al referirse al “horror del incesto” menciona la relación entre el desarrollo de la cultura y la sofocación de las pulsiones –tema al que volvió en su trabajo sobre la moral sexual cultura y nerviosidad moderna (1908d) y mucho después en el malestar en la cultura (1930^a)– También en la carta 78 a Fliess (12 de diciembre de 1897) le escribe “¿puedes imaginar lo que son los mitos endopsíquicos? Ellos son el último vástago de mis afanes mentales. La borrosa percepción interior del aparato psíquico propio estimula ilusiones de pensamiento que son naturalmente proyectadas afuera por lo común en el futuro y en el más allá. La inmortalidad, la justa recompensa, la vida después de la muerte, son todas reflexiones de nuestra psique interior...psicomitología. (Freud, 1982:415)

Freud encontró en la antropología aquellas constantes culturales, identificó los elementos presentes en los aborígenes de África y que se encontraban en lo que llamó el continente endopsíquico, pertenecientes a la arquitectura de lo humano. Sir George Frazer fue uno de los antropólogos más leídos por Freud. Frazer trazó una línea de

análisis que fue seguida por quienes investigaban los fenómenos religiosos. Su obra más destacada es *La Rama Dorada* (1991) en la que compara las prácticas religiosas de diferentes pueblos de la tierra. Frazer, como investigador, buscó las determinantes y el esqueleto de la vida patológica y de la vida religiosa de los pueblos e intentó descubrir las encomiendas sociales de los distintos sistemas de culto, prácticas, mitos y rituales. Mostró la estrecha relación que existe entre la vida, la cultura y sus sistemas de creencias y representaciones religiosas; la manera en que los hombres edifican el mundo sobrenatural y las ligas con los seres que lo pueblan. Comparó a los pueblos primitivos con los contemporáneos, usando como unidad de medida las operaciones psíquicas.

Como bien había aprendido de Frazer, Freud sostenía que la condición humana solo podía captarse yendo en distintas direcciones, pues de lo contrario se tiende a estereotipar y acartonar. Cuando se miran las contradicciones, las inhibiciones, los miedos y las pasiones se evita construir maniqués vestidos. Mencionaré algunas piezas clave de la elaboración teórica de Freud que fueron retomadas de la antropología.

Por ejemplo, la omnipotencia de los pensamientos destacada como característica eminentemente infantil, aunque no aparece únicamente en este periodo de la vida. Esto lo descubrió al comprender los principios que rigen la magia como una expresión de los pueblos animistas. “Parece que conferimos el carácter ‘ominoso’ a las impresiones que corroborarían la omnipotencia de los pensamientos y el modo de pensar animista en general, en tanto que en nuestro juicio ya hemos extrañado de ambas creencias” (Freud, 1979 f: 89-90). Freud consideraba que la estructura esencial de la mente era compartida por todos los hombres, eso le condujo a estudiar lo estimado en esa época como las formas elementales —las características indispensables de las distintas producciones sociales y culturales— que se encontraban en las comunidades autóctonas del mundo, sobre todo en las llamadas primitivas.

La mirada de los académicos europeos y americanos se volcó a estudiar aquello que diera cuenta de lo que creían eran las formas complejas de la cultura occidental, con la finalidad de hacerse preguntas sobre la clínica, y no sólo como una curiosidad intelectual para especular sobre la naturaleza del hombre. “Las acciones obsesivas primarias de estos neuróticos son la verdad de naturaleza enteramente mágica, sino ensalmo, son unos contraensalmos destinados a defenderlos de las expectativas de desgracia con las que suele comenzar la neurosis. Toda vez que pude penetrar el secreto, se demostró que el contenido de esa expectativa de desgracia era la muerte. Según Schopenhauer, el problema de la muerte se sitúa en el principio de toda filosofía; y

nosotros hemos averiguado que también la formación de las representaciones sobre el alma y de la creencia en los demonios, características ambas del animismo, se reconduce a la impresión que la muerte produce en el hombre” (Freud, op. cit.: 91).

Por otro lado, Freud en *Tótem y tabú*, se pregunta sobre las raíces de lo que conocemos como horror al incesto. Se trata de una regulación universal, que le lleva a preguntarse por qué y cómo se produce, pero que resalta un hecho, se trata de una prohibición universal; sin embargo, cabe la pregunta: ¿existen regulaciones sociales que prohíban lo que no se desea?, es evidente que no, es frente a este deseo que recae la prohibición, con lo que se muestra la relación que tiene para Freud la hipótesis que propone en *Tótem y tabú* y las que destaca al desarrollar el complejo de Edipo, la renuncia al deseo por los padres y los familiares más próximos. Este sentimiento vive en la psique de sus contemporáneos. La hipótesis de *Tótem y tabú* se presenta a manera de axioma que le ayuda a encontrar la coherencia en los fenómenos y en los casos clínicos que se le presentan. Por ello, urde una historia en la que sitúa los antecedentes de la cultura y la sociabilidad y que consiste en el parricidio derivado de que los machos menores (los hijos del tirano) están impedidos para tener acceso sexual a las hembras; los hermanos se ponen de acuerdo para matarlo. Sin embargo, acude el sentimiento de culpa, que les lleva a la autocensura y a la regulación, a la ley de prohibición del incesto. Esta teoría la elaboró Freud auxiliándose en trabajos antropológicos.

La hipótesis freudiana, como se ha dicho ya, quizá alude a una explicación histórica; aun cuando no pudiera fecharse en un supuesto desarrollo de la humanidad, trata de dar cuenta de algo que de ese orden debió haber ocurrido. Antes bien, subraya que el cimiento del hombre tiene que ver con el interdicto esencial, la prohibición del incesto para así no matarse entre hermanos; se impide que las tensiones que acarrea el mantenerse en lo mismo —cópula y homicidio, sexualidad y muerte— queden asociadas indisolublemente y expulsadas de los parámetros de la mismidad; debido a ese corte aparece algo del orden de la otredad.

Para ello debemos reconsiderar brevemente el mito científico del padre de la horda primordial. Más tarde se lo erigió en creador del universo, y con razón, pues él había engendrado a todos los hijos que componían la primera masa. Era el ideal de cada uno de ellos, venerado y temido a un tiempo; de ahí resultó después, el concepto de tabú. (Freud, 1920-1922:128).

A Freud le inquietaba este supuesto principio moral que, como tabú, estaba enraizado en las distintas culturas europeas, ya que advertía en su práctica clínica las inhibiciones en sus pacientes; entre lo que se prohibían y permitían subyacía entrelazado el tabú de la prohibición del incesto. El interés por las culturas mostró que el individuo y el grupo social son un entramado que difícilmente puede leerse por separado sin desfigurarse. La inquietud freudiana sobre la problemática antropológica también encontró un debate en las relaciones de “los salvajes” con los “civilizados” mostrando que existían más rasgos de continuidad y semejanzas, aunque aparentemente pareciera lo contrario. Además, Freud se interesaba no solo por las particularidades culturales sino también por las grandes generalidades

Este asunto del padre tiránico, cuyo asesinato es el factor constituyente de la cultura, da cuenta de operaciones de carácter de la lógica simbólica, no es un asunto empírico “Hobbs dice: todos somos iguales. Igual que nuestro primer padre, Caín, todos somos capaces de asesinar a nuestros semejantes [...] Somos iguales porque estamos embarcados en la misma predisposición –igualitaria- hacia el crimen. Y por tanto esta potencialidad criminal es lo que nos emparenta y nivela a unos con otros” (Trías, 2005:41)

La relación entre naturaleza-cultura, el orden simbólico, la realidad simbólica, las invariantes y las variantes del despliegue de lo humano, las diferencias entre estructura, función, rol y arena, etc., todo esto articulaba la antropología estructural con las preocupaciones de Jacques Lacan. Lévi-Strauss introdujo la complejidad para mostrar al hombre y su cultura; para él lo que cuenta es la gramática y la lógica interna que dilucida los mecanismos más simples que constituyen la base de un complejo sistema de determinaciones, pero no por ello fácilmente accesibles para el investigador; da cuenta de un ser habitado por contradicciones, a partir de las constantes culturales cuyo peso determina las diferencias culturales y sus posibles combinatorias. Si Lévi-Strauss sacudió la antropología, no fue menor el sismo que provocó en el psicoanálisis el desarrollo teórico de Jacques Lacan, cuyos testimonios recuperó de modo lúcido Zafiropoulos (Zafiropoulos, 2006).

La teoría estructuralista plantea, a diferencia del funcionalismo, que no todos los elementos socioculturales tienen la misma importancia; considera que hay algunos que son el soporte. 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 estos se pone el armazón que marcará 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; mientras las apariencias se manifiestan, lo que se busca es el almacén que les subyace.

La estructura permite localizar y distinguir entre un muro de carga y uno que no lo es; diferencia por la cual se puede ubicar en qué partes puede haber modificaciones y en cuáles no. En efecto, separar lo contingente de lo necesario. Las personas no son libres de abrir puertas o ventanas en cualquier lado, aunque el edificio vecino las tenga como se quisieran.. Las posibilidades de sometimiento y libertad en cada una de las culturas, como en los individuos, se encuentran condicionadas por las características estructurales. Los sujetos, tanto como sus producciones culturales, se comportan de la misma manera. Se podría pensar como un fenómeno de fractalización, que va de la estructuración psíquica hacia las grandes instituciones y dinámicas sociales, en las diferentes escalas se repiten los mismos parámetros ordenadores de la lógica simbólica, en las que las formaciones más simples contienen la misma clase de elementos que las formaciones más complejas y las primeras no se encuentran ausentes en las segundas.

El propio Althusser aclara aún más este sentido de paradójica libertad del individuo, al mostrar que se encuentra sujetado a condiciones determinantes. Con todo, existe la posibilidad de que el individuo elija dentro de ciertos parámetros 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 formas de conceptualizar lo qué es la estructura, la mayoría de los autores opta por abordarla desde una perspectiva sincrónica, para identificar la causa de un determinado acontecimiento en los elementos que intervienen en su formación, sin ir al pasado, ni buscar sus raíces en la historia. La noción de sincronía resulta fundamental en la teoría estructural. La adoptó de la lingüística, y analiza al hombre, la cultura y las sociedades buscando crear modelos y establecer comparaciones entre los conjuntos simbólicos que los caracterizan; y establecer 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.

Continuando con el ejemplo del edificio: si se quiere conocer sus características estructurales hay que estudiar cómo están y cómo son los cimientos y el sistema de trabes tras lo cual se podrá inferir el proceso de construcción del edificio. El relato sobre la historia de la construcción en sí mismo resulta inútil para la teoría estructuralista; antes bien, le interesa conocer la razón última que explique el por qué el edificio es como es; esto es, sus planos estructurales.

Los postulados estructuralistas contrastan con los funcionalistas y fenomenológicos, pues estos últimos ven la sociedad como un conjunto organizado donde prácticamente todos los elementos tienen el mismo peso e importancia; tras su interacción y preservación se crean instituciones que, por así decirlo, forman la sociedad. El estructuralismo agrega que para entender ese orden hay que estudiar el factor ordenador, que no se encuentra en el interior de los elementos. Sucede como con el collar de perlas, en el que el hilo es lo que mantiene unidas las cuentas y relacionadas unas con otras.

La estructura de la red simbólica permite a los seres humanos 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 se encuentra como constante, como necesario. Así como la música, los sistemas culturales pueden ser leídos si identificamos los diferentes planos que estructuran, entre los que destaca el sistema de parentesco, aun en las sociedades modernas. De tal suerte que los criterios que actúan inconscientemente para determinar quién es un candidato adecuado para casarse develan la matriz estructural del cómo se vincula el individuo en cualquier área de su vida. Con Lévi-Strauss, propongo que el orden simbólico comanda la vida de las personas y de las sociedades; incluso más allá, comanda las relaciones que se establecen con el cuerpo y la fisiología.

Si alguien cree, por ejemplo, en el vudú, eso hace posible, a partir de la eficacia simbólica, actuar sobre los sistemas supuestamente autónomos del organismo: detener o hiperactuar cualquier sistema —el circulatorio, el digestivo o el respiratorio— y es tan honda su influencia que podemos enfermar o morir. Lévi-Strauss muestra la expectativa, construida simbólicamente, de las leyes que gobiernan el cosmos y a nosotros, y que actúa incluso en dos direcciones; es decir, procurando enfermedad y muerte o, su inverso, salud y curación. Tras la eficacia simbólica, y gracias a que los seres humanos se estructuran como un lenguaje, esta intervención implica una influencia directa sobre lo psíquico y lo somático: son un efecto de lo simbólico. Tanto

la salud como la enfermedad del cuerpo y el alma se encuentran, así, determinados, Freud mostraba que se trata de complejos sistemas de causalidades y no de casualidades lo que va conformando la enfermedad y el malestar.

En la teoría estructural de Lévi-Staruss —y, como ya se mencionó, en las concepciones estructuralistas en genral— es fundamental la noción de sincronía, para hacer el análisis de las sociedades y crear modelos —conjuntos simbólicos que definen y caracterizan a cada una de las culturas— que permitan hacer comparaciones y contrastes entre diferentes pueblos. Como se decía antes, el diálogo entre lo simbólico de la cultura y lo simbólico que humaniza crea una relación tan estrecha que los hombres son —en realidad— un efecto de lo simbólico.

La teoría estructuralista permite hacer inferencias sobre el espíritu humano al mostrarlo gobernado por condiciones de carácter simbólico e inconscientes que, fundadas bajo una misma lógica, crean posibilidades e imposibilidades. Baste ahora señalar de manera preliminar que el espíritu humano refiere a un sistema de significantes (como lo propone Jacques Lacan) constituido por pares de opuestos binarios que constituyen directamente la estructura del lenguaje. No hay un más allá del orden simbólico, en el sentido de que no existe un “hombre natural” como propondrían los empiristas y los jusnaturalistas.

La propuesta de Jacques Lacan destaca un acto psíquico, cuya creación hace operar lo simbólico, alejado de cualquier referencia natural o educativa que conciba que el niño, esa “larva humana”, adquiriera el lenguaje de un modo espontáneo. Lacan enfatiza que lo simbólico es el efecto de un mecanismo de desnaturalización mediante un acto desprovisto de cualquier referencia a la noción de proceso o gradualidad; antes bien, de un hecho constituyente como la interdicción. Más allá de Lévi-Strauss, con Lacan se comprende que no se trata de un *corpus* que las personas se allegan; el símbolo sobreviene en el cachorro humano por la permutación del instinto en pulsión y de la necesidad, en deseo; deviene de trocar el grito en demanda, de suerte que lo humano debe realizarse cada vez que nace un niño; es decir, se da 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 quieran, incluido el origen del mundo. (Lacan, 1986:14-15).

La operación constituyente de la subjetividad es la prolongación de la ley de prohibición del incesto, como un corte a lo semejante (lo Uno, la completud), la posibilidad de introducir el orden de la diferencia de la otredad. Esta función paterna consiste en la separación de la madre y el vástago; es la condición de la subjetividad del orden simbólico que se proyecta en los sistemas de clasificación y, por lo tanto, en los sistemas de parentesco.

El pensamiento de Lévi-Strauss es una condición *sine qua non* para el surgimiento de la teoría de Lacan; sin embargo, poco a poco y día con día, Lacan fue ensamblando una compleja y rica propuesta, que en muchas de sus consideraciones es abiertamente crítica de la antropología estructuralista, además de que incluye una nueva forma de pensar la estructura, ahora del lado de lo psíquico y no únicamente de lo mental, como la veía el antropólogo francés. Se abre el psicoanálisis al ternario Real, Simbólico, Imaginario que muestra que el plano simbólico, si bien es necesario, no es suficiente para dar cuenta de la compleja condición humana. Por tanto, redefine el campo del lenguaje desde su modo tradicional e incluso desde sus elementos constitutivos: el significante y el significado, cuyo sentido cambia, no es el que tenían para Saussure.

3.3 Lévi-Strauss y Jacques Lacan, antropología y psicoanálisis

Con influencia de la antropología estructuralista es que el psicoanálisis lacaniano retorna a Freud, a principios de la década de los cincuentas. Antropología y psicoanálisis se relacionan en un conjunto de propuestas sobre cómo leer las interrogantes de la cultura y de la psicopatología. En la relación crítica que establece Lacan con el psicoanálisis freudiano encontramos las tierras más fecundas para el presente trabajo. La antropología estructural y el psicoanálisis pueden decir, junto con Freud, que se trata de “introducir las debidas representaciones abstractas, cuya aplicación a la materia prima de la observación, hagan nacer de ella el orden y la transparencia” (Freud, 1932 [1933]:75) Esta es una de las características del psicoanálisis como una disciplina conjetural.

Los postfreudianos hicieron una lectura particular y del todo distinta a la que luego haría Lacan; de hecho, Lacan construye sus primeros trabajos en diálogo con esas lecturas que privilegiaron la instancia psíquica del yo. Lacan se topa con esa misma

preocupación de sus contemporáneos respecto a la importancia del yo, ya que Freud planteaba que no existe el yo en el nacimiento del niño sino que se trata de una instancia psíquica posterior, pero que no aparece por ningún proceso de maduración o desarrollo; sería más apropiado concebir al niño, al nacer, como un “eso”, como un “ello” anónimo, sin conciencia y aún no diferenciado de su madre; el niño es algo del orden de, podríamos considerar, una prótesis de la madre, y debe pasar por un estadio de formación o de constitución del yo, al que Lacan llamó “estadio del espejo”, en 1949. Mediante ese concepto, propone que es esencial diferenciar en el interior del yo dos instancias distintas: el *moi* y el *je*. Es la mirada de la madre, sobre la *imago* del niño, proyectada en el espejo, lo que permite que el bebé reconozca —por esa mirada— que ese de allá es él, con eso se le muestra por primera vez una imagen de sí mismo como unidad. Esta propuesta ya se encuentra, en espíritu y en *status nascendi*, en *Lo Ominoso*, obra de Freud, de 1919. Allí plantea la importancia de los fenómenos estructurantes, sobre la idea de la imagen propia como otro, el terror al idéntico, el soporte del yo a partir de la *imago* del padre, como dijera Otto Rank, quien lo retomó —sin mucha dificultad quizá— del pensamiento jungiano.

En un texto precursor del anterior titulado *La familia*, propuesto como depositario de una parte de su *corpus* teórico, se observa los alcances teóricos de la apuesta de Lacan en ese momento. Allí él muestra las diferencias que existen entre las familias animales y las humanas. En las primeras quienes ocupan un lugar esencial son las madres; en cambio, con el desarrollo de la cultura se le da un lugar esencial al padre. La encomienda principal de la familia permite a la desvalida criatura permanecer en el mundo, al prodigarle aquello que le es esencial. De todas maneras, la criatura debe transitar por un conjunto de complejos en su desarrollo y maduración. El primero es el complejo del destete, que consiste evidentemente en la separación del cachorro de su madre nutricia. Por fuerza pasará por la constitución del yo, cuya imagen odiará necesariamente —cuando aparezca por primera vez sin reconocerla como suya, pero siendo amada por la madre—, hasta pasar de la rivalidad a la identificación con su propia imagen, para luego ir arribando al complejo de Edipo, en el sentido de encontrar en las figuras parentales la posibilidad para realizar las identificaciones y elegirlos como primeros objetos de amor, además de rivalizar con la del sexo opuesto.

La familia y los problemas derivados del desarrollo infantil y de la cultura eran los temas sobre los que giraba el debate y orbitaba la teoría psicoanalítica, ya que los bebés se alejaban de una supuesta normalidad como efecto de los cuidados paternos ya fuese

por exceso o por ausencia; o a fin de mostrar el factor etiológico de los síntomas de niños y adultos en lo problemático de los contactos con las figuras parentales (padre y madre). En su artículo *La familia*, del año 1938, y con una importante influencia de Émile Durkheim, Lacan intenta articular los resultados de los estudios psicológicos, etológicos y psicoanalíticos y propone:

[...] la familia humana permite comprobar en las primerísima fases de las funciones maternas, por ejemplo, algunos rasgos de comportamiento instintivo, identificables con los de la familia biológica: sin embargo, tan pronto como se reflexiona acerca de lo que el sentimiento de la paternidad debe a los postulados espirituales que han marcado su desarrollo, se comprende que en este campo las instancias sociales dominan a las naturales. (Lacan, 1987:14).

La familia humana es, entonces, la base y condición necesaria de reproducción de la especie; gracias a ella la prole puede sobrevivir, y en ella cada uno de los padres ocupa un lugar esencial a desarrollar. Con todo, Lacan encuentra que la encomienda de la madre es mucho más cercana al orden natural que la del padre, que más bien es efecto de la evolución sociocultural.

[...] Entre todos los grupos humanos, la familia desempeña un papel primordial en la transmisión de la cultura. [...] De ese modo, gobierna los procesos fundamentales del desarrollo psíquico [...] y en un marco más amplio, transmite estructuras de conducta y representación cuyo desempeño desborda los límites de la conciencia. [...] De ese modo, instaura una continuidad psíquica entre las generaciones cuya causalidad es de orden mental. (Lacan, 1987:16).

A partir de lo anterior, Lacan desarrolla el papel del complejo como factor concreto de la psicología familiar. Propone que en el desarrollo infantil se suceden uno a uno un conjunto de procesos. El primero, como ya dijimos, es el complejo del destete; anterior a este no podemos hablar propiamente de otro suceso importante en la vida del bebé, sobre todo por su condición de prematuración, esto es, se encuentra en un estado de dependencia absoluta a esa función de maternaje que Lacan observa tan cerca de la acción propiamente biológica. Este es el momento de mayor tensión y desasosiego para la criatura desde que existe. “Traumático o no, el destete deja en el psiquismo humano la huella permanente de la relación biológica que interrumpe. Esta crisis vital, en efecto, se acompaña con una crisis del psiquismo, la primera, sin duda [...]” (Lacan, 1987:32). Fenómeno que instaura para este temprano Lacan, la *imago* del seno materno. Posteriormente aparece el complejo de intrusión, en el que los celos son el arquetipo de los sentimientos sociales y de la relación con el semejante a partir de la *imago* de este y

la aparición del yo. Aparece entonces el estadio del espejo que es “el reconocimiento por parte del sujeto de su imagen en el espejo” (Lacan. 1987:52), y posteriormente se realiza el llamado complejo de Edipo.

En la obra *El mito individual del neurótico o poesía y verdad en la neurosis*, se encuentra claramente la influencia de Lévi-Strauss, sin aparecer mencionado, “aunque la deuda será reconocida 1956” (Marini, 1989:203). El periodo entre 1949 y 1953 será decisivo porque Lacan se verá influido por Lévi-Strauss y, a partir de eso, planteará el giro del psicoanálisis, retornando a Freud, pero evitando cualquier lectura de corte empirista, “en 1960 Lacan se declara resueltamente ‘estructuralista’” (Marini, 1989:204). Conviene regresar a esa aseveración que ahora resulta tan enigmática.

El conjunto de propuestas de Lévi-Strauss, en 1949, resultó tan provocador que fue bien recibido por varios intelectuales, entre ellos, por los existencialistas, en la revista *Insignia*. Ese año se publica el texto esencial de Lévi-Strauss *Las estructuras elementales del parentesco*, y también en ese mismo año se publica en *Les Temps modernes* un ensayo titulado “El hechicero y su magia” y en *La Revue d’histoire des religions*, un trabajo llamado “La eficacia simbólica”. Este conjunto de propuestas de Lévi-Strauss se encuentra influido por el psicoanálisis freudiano; en parte, eso es el gran atractivo de su teoría.

En *Las estructuras elementales del parentesco*, el centro del parentesco es el tabú del incesto que también representa la ley. Es decir, para el antropólogo, el núcleo del parentesco es la relación que existe entre dos hombres que intercambian mujeres en el don matrimonial. Esta proposición se encuentra en el texto freudiano *Tótem y tabú*, en el que después del asesinato del padre, los hermanos —invadidos por la culpa— se prohíben a sí mismos el acceso sexual a sus hermanas y se ven obligados a crear un sistema de intercambio de mujeres entre los varones; para considerarse pares entre otras hordas vecinas. De esta manera, la relación se produce entre varones, que intercambian a la mujer como un bien y un elemento esencial para la perpetuidad de los grupos. Lo relevante de la lectura del antropólogo, como ya se dijo, es que sacó el supuesto freudiano de su dimensión de anécdota histórica, para convertirla en operación simbólica estructural. De tal suerte que no aparece ya como un hecho ocurrido en el pasado de la humanidad, sino como un ejercicio esencial y determinante de la estructura simbólica, que es la condición para toda posibilidad de pensar los cimientos de lo humano en su relación naturaleza-cultura.

Sin lugar a dudas, el movimiento de la relectura de la obra de Freud que abanderará Lacan se encuentra orientado epistemológicamente por la perspectiva que abre Lévi-Strauss y el estructuralismo. La idea esencial de Lacan era encontrar la consistencia y la viabilidad del *corpus* freudiano, y lo hace a partir de su lectura de Lévi-Strauss y Saussure; sin embargo, en esa tarea de encontrarse con Freud, se le fue despegando y trazó su propio camino.

Caracterizado como un enemigo del empirismo, Lévi-Strauss le vino bien a Lacan que se hallaba cansado del esquematismo ingenuo de la psicología y del psicoanálisis acartonado y simplón de los postfreudianos que cayeron francamente en un simbolismo irracionalista proyectivo. Lacan también signó una diferencia con respecto a sus trabajos previos a esta influencia levistraussiana. Aire fresco era lo que necesitaba el psicoanálisis. Quizá por eso en el llamado *Seminario uno* de 1953 propone que el yo es un síntoma con la encomienda de desconocimiento, de mentirle a las personas, de llenarlas de sentido; lo que muestra una enorme distancia con respecto al el estadio del espejo, a sus contemporáneos y a sus maestros.

Así que la lectura de Freud debe hacerse de manera crítica, de ningún modo ingenua, ni dogmática. El plano de la estructura surge y con ello su concepción (de Lacan) del Sujeto como soporte estructural, ya del lado de lo simbólico. Por consiguiente, se alejaba de cualquier propuesta sobre el ello, o sea, de cualquier consideración teórica con lo biológico, con lo que fuese natural a las personas, espontáneamente proporcionado por la naturaleza e inevitable de lo humano.

Lacan dedicó su vida a estudiar esa condición germinal de lo humano a fin de romper cualquier aproximación naturalista o humanista; esto es, coincide con lo que fundamenta Lévi-Strauss pocos años antes. El Edipo deja de ser una relación con los progenitores de amor y odio, entre el objeto de identificación y el de amor, muy propia de los análisis psicológicos que buscan los roles patológicos de las figuras parentales. Lacan habla ahora de estructura y de función, mismas que son las que organizan y legislan las operaciones a los significantes e inscriben las posibilidades de ser, en tanto estructuración del Sujeto como deseante a partir de un acontecimiento y no de un desarrollo autónomo de la maduración del bebé. El instinto y la necesidad quedan entonces fuera de la escena psicoanalítica para que en su lugar aparezcan la pulsión y el deseo.

El Sujeto es ya un concepto estructural en tanto se encuentra sujetado al orden simbólico. El Sujeto es lo que se produce de un significante a otro, como constituido por

una falta que, a su vez, es el efecto del significante de la diferencia en su forma más pura, como nos advierte Lacan al trabajar las psicosis. No hay un más allá del lenguaje, dice Lacan, no hay lenguaje del lenguaje. El Sujeto se produce en un aquí y un ahora desde el lenguaje; más concretamente de lo que dice, cómo lo dice y la posición subjetiva implicada que da cuenta desde dónde lo dice.

Como menciono en el primer capítulo, Lacan encuentra relevante que Lévi-Strauss rompe con cualquier referencia organicista, como no lo hicieran sus predecesores, entre ellos el padre del estructural-funcionalismo británico, Radcliffe-Brown. Además de buscar las causas estructurales de los comportamientos sociales, exploró por el lado de las partículas elementales que constituyen la cultura, y eso lo condujo a los estudios de parentesco. Con sorpresa encontró que existe un conjunto de matrices estructurales que se repiten entre las distintas sociedades del planeta. Estas invariantes tienen un papel determinante en las sociedades y los matices entre cada uno de los modelos son mínimos, pero lo más importante es que actúan de manera inconsciente, de modo que cada uno de los miembros de una comunidad se siente más o menos libre de decidir con qué persona casarse, sin darse cuenta que es el actor de una oscura trama que es la que lo lleva a considerar adecuada a la persona que las reglas de parentesco determinan. La libertad de las personas se encuentra profundamente acotada por las leyes que subyacen y comandan todos los actos de la cultura.

¿De dónde toma esto Lacan? de Saussure, de Jacobson. Lévi-Strauss considera que el lenguaje es la estructura de las estructuras, los cimientos desde los cuales se erigen los diferentes contratos sociales, la *weltanshaung* particular a cada pueblo; el lenguaje es cimiento de estas concepciones del mundo que nos hacen inscribirnos de una manera particular, ordenar y clasificar las cosas a partir de criterios propios. Sin embargo, a partir de una relectura del trabajo de Émile Durkheim y de Marcel Mauss sobre *Los sistemas primitivos de clasificación* de 1901, el antropólogo descubre que estas condiciones arcaicas o elementales no se encuentran en la historia de las culturas sino en sus raíces, en sus cimientos, actuando directa y activamente, pero desde la oscuridad producida por el conjunto de capas superpuestas unas a otras, luego de siglos de adaptaciones, cambios e innovaciones culturales.

Lévi-Strauss propone una manera de abordar la realidad desde una perspectiva que llama geológica, donde las capas más superficiales siempre son efecto de las internas, de las más profundas. No obstante, para conocer los fenómenos es necesario ir más allá con la finalidad de ver las determinaciones que las capas interiores han producido en las

capas superficiales. Sin embargo, esto no quiere decir que haya un estrato más importante que otros; los efectos hacen posible deducir las causas; el aspecto superficial permite deducir el contenido; forma y fondo se articulan, aunque se debe diferenciarlos a la hora de leerlos y de estudiarlos si se quiere comprender su complejidad y su comportamiento.

Para Lévi-Strauss la estructura es: "... un sistema, y cada sistema está regido por un código que permite, si el antropólogo logra descifrarlo, su traducción a un lenguaje más simple"; la estructura sería, además, la razón última que nos permite entender un determinado fenómeno. La estructura es una totalidad lógica, delimitada por las interrelaciones de las partes que componen un sistema. Para el antropólogo francés, lo relevante del hombre es existir como un animal simbólico sostenido por una red simbólica; que constituye incluso su forma de subjetivar la realidad, de pensar y actuar. Tanto las prohibiciones como lo permitido crean los límites para contener el precipitado simbólico: un sujeto o una cultura. (Tappan, 2008:314).

No es la historia infantil de una persona, ni tampoco el relato de la vida pasada de alguien lo que ayudará a encontrar la etiología del síntoma; antes bien, es mediante los problemas que una persona enfrenta en un momento dado que se podrá inferir cómo se encuentra estructurada; es tras la modificación de las operaciones simbólicas que la determinan, que cambiarán esos comandos inconscientes sobre su vida.

No es por su historia que se podrá conocer las causas y las motivaciones de los fenómenos, sino por la manera en que se constituyen y el modo en que actúan los diferentes elementos que los componen; es decir, por sus relaciones entre sí. A fin de cuentas ¿qué es la historia? Es una simple hipótesis construida y proyectada sobre el origen de los fenómenos para intentar comprenderlos en la actualidad; es una trampa en la que cayeron las ciencias sociales y las disciplinas humanas, desde el siglo XVIII hasta 1949 cuando se edita *Las estructuras elementales del parentesco*, de Lévi-Strauss.

Después de Lévi-Strauss, la manera de estudiar la cultura y la subjetividad es otra; fue un parteaguas que ha influido de modo determinante en todas las esferas de la labor académica e intelectual desde por lo menos hace medio siglo y hasta nuestros días. El estructuralismo ya no puede ser ni siquiera imaginado sin considerar al antropólogo. Lacan reconocía, en 1960, que mientras él era estructuralista, Lévi-Strauss era el estructuralismo en antropología.

Las influencias más importantes para Lévi-Strauss son el trabajo de Saussure, por supuesto; pero también lo son la obra de Marx y la de Freud, además de la música y la geología. De la música logró obtener un conjunto de elementos que le ayudaron a

comprender mejor el funcionamiento del plano simbólico, y, de la geología obtuvo la agudeza de que los fenómenos, en sus distintas capas, aun las más profundas, interactúan a partir de mínimos cambios y acciones. Dedicó 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. Propuso los ordenamientos operables de los vínculos entre parientes a partir de lo permitido y lo prohibido (*Las estructuras elementales de parentesco*, 1949). El antropólogo sigue el supuesto del tabú de incesto y, como lo proponía Freud en su trabajo titulado *Tótem y tabú*, se transforma en ese supremo de todas las relaciones sociales.

La falla estructural es esencial en el puente que vincula al antropólogo y al psicoanalista; lo es la idea de la geología de que las fallas son necesarias para que por ellas transiten las tensiones de la tierra, efecto de los choques continentales y la actividad volcánica. Debido a esas fallas geológicas la tierra no explota en mil pedazos. Esto es más que una alegoría de la actividad subjetiva y de la forma sobre la que opera lo simbólico, siempre en conflicto, siempre buscando resolver los conflictos internos de su propio sistema, conflictos esenciales y estructuralmente irresolubles.

Por todo lo anterior, se podría decir que la influencia que tuvo Lévi-Strauss sobre Lacan no se limitó al empleo de algún concepto, sino que atraviesa toda su propuesta, tal como reconoció en 1960. La influencia no se detecta, pues, en el uso de alguna de las categorías de la antropología estructural en particular, sino en todo el espíritu de las proposiciones de Lacan después de 1949.

Con lo anterior se puede ver que la propuesta teórica de Lacan representa, por lo menos en la década de los cincuenta del siglo XX, la interesante confluencia de los diálogos establecidos entre la antropología y el psicoanálisis desde principios del siglo XX. La propuesta teórica de Lacan se alimentó primeramente de la propuesta freudiana que, a su vez, recuperaba a Frazer, y del trabajo de Durkheim. Posteriormente se alimentó de Lévi-Strauss, quien a su vez había sido influido por Freud. Con ello, la influencia de la antropología es clara en la manera en que Lacan aborda el psicoanálisis, conociendo —además— las diversas críticas que los antropólogos habían hecho a los textos freudianos.

3.4 Edipo y la antropología estructural

María Eugenia Olavarría hace jugar la antropología estructural mediante su lectura y comprensión del mito de 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 con miras a encontrar los elementos míticos que le han garantizado al relato su condición de texto clásico. Se trata de un análisis del Edipo como relato y no como complejo. En este sentido, la cultura puede ser un patrimonio compartido con otras especies, pero lo simbólico, no. A partir de Freud y de Lacan elevamos lo simbólico a un grado ontologizable, más allá de la cultura y como condición de la misma.

Hay una discrepancia entre la lectura de Edipo de Olavarría y la mía, que se basa principalmente en el abordaje del Edipo como mito o como complejo. Sería pertinente agregar otra perspectiva, la de Lacan, para quien el mito siempre da cuenta del demiurgo, de los orígenes; considera así los mitos como eventos de estructura que se presentan por lo general en forma de gesta épica. 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, para el psicoanálisis, se diferencia de los cuentos y de las leyendas en la medida en que estas últimas siempre tienen que ver con lo que llama “la novela familiar” y que en historia se clasificaría como historia oficial o la “historia del delfín”, en la que se muestra 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 busca legitimar una función de sentido, aunque eso implique un desconocimiento de la verdad.

Desde el psicoanálisis, el mito despliega, bajo la forma de un tiempo cronológico, características de un tiempo lógico, dándole 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, a la merced del castillo de engaños y repleto de espejos que es el yo y la conciencia, sin encontrar ni conocer ahí al sujeto responsable tanto de sus éxitos y fracasos como de sus sufrimientos, sin dar cuenta de la calve de sus determinaciones de carácter inconsciente.

El Edipo es mito, obra de teatro (drama) y también puede leerse como un complejo; es decir, como una maquinaria que dispara un conjunto de procesos y fenómenos que

tienen que ver sobre todo con el deseo inconsciente, con un conjunto de fuerzas de carácter pulsional que debe encontrar un cauce, entre el sí y el no, entre lo permitido y lo prohibido, entre lo mismo y lo diferente.

La condición de lo permitido es lo prohibido, la importancia y el peso estructural del sí y del no, son distintos. Se trata en un principio de su inscripción como condición de posibilidad para la operación de una lógica simbólica de carácter dialéctico, a partir de sistemas de pares de opuestos, pero no simétricos: el no y la prohibición tienen un peso mayor pues son la condición de posibilidad del sí y de lo permisible; articulación anterior a la diferencia sexual y condición de la misma.

Se trata de una operación estructural, la de la prohibición, que crea un complejo que desencadena un conjunto de efectos y operaciones de forma exponencial a partir de un conjunto de reglas y acciones que norman la manera en que los hombres se posicionan en su subjetividad.

Se trata de una tragedia, en términos nietzscheanos, por su condición estructural y por la imposibilidad de ser evitada en la historia de cada ser humano y, por lo tanto, aprehensible en los análisis de la cultura. Es una tragedia que, en la más pura consideración del término, inscribe un conjunto de posibilidades e imposibilidades irrenunciables so pena de precipitarlas como el destino (entendido como las líneas que se tejen a partir de las lógicas simbólicas). Estas determinaciones se resguardan y representan en el mito, donde continúa su acción aunque no seamos conscientes de la misma.

A partir de la mirada de Lacan, el Edipo intenta dar cuenta de un mito y, aunque parezca paradójico, solo así puede mantener el peso como tragedia que, a su vez, da cuenta de un complejo. También refiere a un intento legítimo que, en lugar de elegir variantes sobre un mismo mito, localiza los mitemas que relacionan 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 los mitos 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 además, como hemos visto, hominiza, pues transforma el instinto y la necesidad en pulsión y

deseo, esencialmente humanos y por lo tanto necesariamente simbólicos, no enfatizando lo que hace trobriandes al trobriandes, tztotzil al tztotzil o griego al griego.

Desde Lacan, se podría pensar la prohibición del incesto como una representación cultural de la negación a la satisfacción de la mismidad, como límite a mantenerse en lo Uno, y que se destacan en el conjunto de operaciones (el complejo de Edipo y de *Tótem y tabú*), y no es otra cosa que la interdicción necesaria para sostener todo criterio de clasificación, que es efecto del orden significativo (diferenciándose en Lacan de Saussure) como se ha y se seguirá esclareciendo: como inscripción de la diferencia pura: consecuencia de la prohibición, el primer no, esencial, y sobre el que descansará todo el sistema de clasificación cultural.

Bajo este cobijo teórico, se entiende que los elementos ordenadores de la cultura son exactamente los mismos que los de la subjetividad, ya que son efecto de estos y no viceversa, pero esta última (la subjetividad) se encuentra dentro de los sistemas de determinación antes que de la cultura; por esto se comprende que existan psicóticos, neuróticos y perversos en cada una de las culturas aunque lo que esto represente y signifique variará de un contexto cultural a otro. En efecto, la estructura se conoce por sus efectos, en sí misma es inabordable si no se sigue el camino inverso al de su constitución, si al investigar no se va de las capas más superficiales a las más hondas; así, se tendría a la cultura y a la subjetividad, tal como lo proponía M. Mauss, como un hojaldre (Lévi-Strauss, 1979), capa sobre capa, en la que las fuerzas de determinación se encuentran en las capas más profundas.

Así, 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 dice “Una estructura es constituyente de la praxis llamada psicoanálisis” (Lacan, 1985:773). Con lo que se estaría proponiendo que la prohibición del incesto (entendida en su dimensión lógica) es la que determina la constitución de la subjetividad, y no es la cultura la que enseña, o es a partir de la socialización que lo humano adviene en el hombre. Por lo que la postura de esta tesis se diferencia de las propuestas psicológicas empiristas como la que aparece expresada a continuación: “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). No es un asunto relativo a qué fue primero, si el huevo o la gallina; no es un problema banal discutir la preeminencia de la lógica sobre

las maneras en que los hombres crean sus culturas. Se trata, para Lacan, de operaciones lógicas como las propuestas en las estructuras elementales del parentesco, que determinan las formas y características de las familias, no a la inversa.

María Eugenia Olavarría (2006) muestra la manera en que muchos antropólogos e incluso psicoanalistas (no lacanianos) pensaron la cuestión de la constitución de la subjetividad como si esta 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, lo coloca exactamente en la perspectiva de la funciones y el ordenamiento de los significantes que forman la estructura. La mirada de la acción de lo familiar sobre la constitución de lo mental se conoce en psicología como teoría del desarrollo, 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 y eso 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 cualquier modo, se sabe 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 se trata de algo sucesivo en donde uno determine al otro, ambos son efecto del conjunto de posibilidades que lo simbólico despliega: se imbrican y determinan mutuamente.

Así, se abandona de una vez y para siempre la idea rousseauiana del niño como tabla rasa que será determinado por la familia y por la cultura. El niño es un perverso polimorfo, lo había supuesto Freud, que mediante su inscripción en la matriz simbólica se desnaturaliza y establece un vínculo íntimo con la cultura. El niño desaparece del reinado de lo propiamente orgánico, del soma, para abrirse a la determinación psíquica como efecto de lo patologizante. Por tanto, los diferentes formatos en que se presentan las relaciones domésticas entre los hombres, y los sistemas de parentesco que llamamos familias, se componen de los mismos elementos del psiquismo, se eslabonan de manera más o menos adecuada para mantener alguna precaria estabilidad y cierta perdurabilidad en el tiempo. La sexualidad ya no se relaciona con la cópula reproductiva como condicionante de un estímulo: puede relacionarse sexualidad con amor, con amistad, con alianza.

La psicología propondría un modelo donde lo familiar se relaciona directamente con la conformación de la mente humana, de ahí un error importante en las críticas al psicoanálisis, pues lo suponen una especie de psicología de la profundidad; es decir,

como si se abocase en esencia a un mismo orden de fenómenos pero con diferente nivel de profundidad o de alcance. Por el contrario, se trata de disciplinas sobre todo enfrentadas que, incluso, no comparten el mismo objeto de estudio. Para la psicología, el inconsciente es como una subconciencia o efecto del comportamiento automático; en cambio, para el psicoanálisis “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, *Seminario 14*), 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.

Las diferentes ideas sobre lo que es la familia determinan a su vez una cosmovisión y el sentido mismo de la realidad, como las relaciones familiares que muestran la matriz simbólica que las norma y establece. Se regulan las relaciones familiares en el sentido de la permisibilidad de acceso sexual, las posibilidades y límites del mismo, lo adecuado y lo inadecuado de los tipos de relación “intra-familiar”, por lo que el homicidio en el interior de la familia tiene por lo general una carga que lo hace excepcional, se podría decirlo así: es malo matar a una persona, pero será mucho peor matar a un familiar. La prohibición del incesto regula las formas de la sexualidad y de la muerte, incluso regula los tratamientos y los rituales que la familia realiza con sus muertos. El duelo es también una expresión de la ley de la prohibición del incesto, si vemos sus entramados y sus encomiendas simbólicas.

En este sentido, resulta muy fructífero dirigirse al territorio de las manifestaciones de la cultura, como lo hace la arqueología, con la finalidad de dar cuenta del universo simbólico; trabajar al productor tras de sus producciones; se puede inferir al nómeno a partir de lo fenomenológico. Ese es un paso esencial que realiza Olavarría (2006) al mostrar la manera en que subsumidamente las condiciones estructurales de la cultura se encuentran presentes incluso en la ficción cinematográfica.

Es relevante cómo algunos escenarios que aparecen en las películas muestran múltiples posibilidades que no resultan ajenas; el cine es un espacio representacional que tiene un poder inmenso por la complejidad y la riqueza espectacular y, en algunos casos, por su monumentalidad que rebasa con mucho su carácter de documento fílmico.

Se puede mencionar el caso de la película que muestra la ansiedad de aquel 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 (*Back to the future*). En otra cinta, aparecen las tensiones sexuales resultantes de la relación entre hermanos que ignoran

que lo son por haber sido separados en la infancia; sin embargo, no es desconocido el sentimiento amoroso que puede tener la adolescente por un muchacho que se le parece en muchas formas (En *Star Wars*). Esa película muestra la peligrosa y frágil tensión que existe entre los hermanos cuando ignoran que lo son (los personajes Luke Skywalker y la princesa Leia). La figura del padre es el centro de esta compleja saga, en la que la herencia de las cruzadas y el western americano se entrelazan y llevan por el sendero maniqueo de las tensiones entre la sexualidad y la castidad, el bien y el mal, lo blanco y lo negro.

En ambas películas mencionadas, advierte Olavarría, se busca resolver el predicamento estructural de lo que significa la función paterna, por su condición necesariamente difícil de hacer dique al instinto, de cortar esa supuesta unidad originaria; por consiguiente, no puede quedar bien ni con la madre ni con el hijo.

En la clínica se observa constantemente como respuesta la resolución imaginaria, colocada en la ficción, 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 el padre y la madre; ese es el caso de esos padres timoratos que requieren como prótesis la acción de sus hijos para obtener un supuesto lugar en el seno familiar. Del otro lado, está el caso del padre portador de todos los emblemas de la masculinidad, que es violento y al que es fácil enfrentar pues, debido a su enorme peso, es un impedimento para que el hijo obtenga un lugar en el mundo: ¡hay que matar al padre simbólicamente para que no sea un obstáculo para el hijo! Este es el caso de esos 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 significante-Nombre-del-padre —comprendido como el significante de la diferencia pura—. En lo Imaginario, aquello que hace semblante de esa función, el padre es el personaje a quien se supone capaz de separar al hijo 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 imaginable. En este caso sería el padre primordial, 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* impliquen 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.

“Nuestro primer padre no es Adán sino Caín. La historia humana tiene su origen en un fratricidio originario.” (Trias, 2005: 45) Se trata del efecto resultante de la muerte del padre: los hermanos se enfrentan.

La constitución de la ley como efecto de la prohibición aparece, como 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 de incesto, es la que se articula ante el asesinato del padre primordial, lo que permite que los seres humanos no se maten unos a otros. “En la prohibición del incesto, y la aparición del parentesco (sistemas de filiación y matrimonio), se encuentra 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.

Quedan obligados los hombres a regular las relaciones entre sus próximos, para establecer lazos con otros grupos, de lo contrario, la sobrevivencia sería efecto de la ley del más fuerte. “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, 1992:75). 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 contra don, con la finalidad de que los hombres de otros grupos procedan de la misma manera y se prohíban a las mujeres de su grupo para darlas a otros hombres como pago; es decir, como sistema de intercambio, sistema que se ritualiza para transformarse en un requerimiento que se repite en la tradición, en la costumbre que inscribe lo propio y lo ajeno, lo familiar y lo distinto. “Hobbes parte y despliega su reflexión a partir de la determinación de la *sombra* misma del espacio público y político: el crimen - fratricida, parricida, homicida, filicida- a partir del cual se establece la relación inaugural Unos con Otros” (Trias, 2005:50)

Por esto, en cuanto al efecto, se trata de la institución del no a lo mismo para acceder a lo diferente, representado en la cultura como la prohibición del incesto. Habría que entender la importancia que reviste para la antropología este diálogo con el psicoanálisis, no solo en el sentido de replantear sus alcances teóricos en términos de este análisis de las distintas formas del despliegue de la prohibición por los cauces de la cultura. Es evidente que estas propuestas psicoanalíticas sobre el Edipo no cuentan con

la aceptación de la inmensa comunidad de antropólogos; por ello, es menester dirigirse a quienes las impugnan, para trabajar la naturaleza misma de sus críticas, ya que no todas ellas desconocen la dimensión estructural del psicoanálisis lacaniano.

La consecuente preocupación por la universalidad de la prohibición del incesto es efecto de que las operaciones y los mecanismos de la lógica simbólica palpitan en el núcleo de la cultura, en sus bases, por lo que existe una especie de compulsión o necesidad para representar las violaciones y los castigos a que se hacen merecedores los trasgresores. Por eso el de las violaciones a los tabús y las catástrofes que se desatan por ello es un tema que las diferentes culturas abordan en sus mitos, en sus leyendas, en su literatura, en el cine. Por ello, entre muchos otros cineastas, Akira Kurosawa, que es esencialmente nacionalista y dedicado al tratamiento de la tradición cultural del Japón, emplea a Shakespeare para, a partir de Macbeth, crear su película *Trono de sangre*, y dar cuenta de algo que le es propio al japonés de todos los tiempos; de igual forma que le es propio a un inglés.

Lo mismo ha sucedido con la tragedia de Edipo, como mito, como complejo, como dinámica familiar, ya que se trata de operaciones simbólicas que establecen y regulan la interdicción que se proyecta al mundo con el título de prohibición del incesto, por lo que las culturas crean el tabú de incesto; es la materia prima para establecer las relaciones entre los hombres, es eslabón primero en el sistema de legislaciones que regulan, administran, vigilan y castigan el resto de las prohibiciones; lo permitido generalmente no se encuentra establecido y en cambio lo prohibido está claramente delimitado. Más allá del mito, la prohibición del incesto subsume sus redes de clasificación que desembocan en una realidad psíquicamente determinada.

3.5 Los críticos a la perspectiva estructural

A fin de continuar con la propuesta en 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. 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?

“Tragado el cuento” pareciera contener en sí un exceso de argumentación pues Reynoso se permite no dar ninguna. Más allá de eso, nos da la oportunidad de hacer una crítica al trabajo de Lévi-Strauss, en lo que a esta investigación compete, cuidando 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; hizo una observación clínica sobre un bebé: la pregunta freudiana fue sobre el alcance de estas observaciones y su posibilidad de generalización, en la que la construcción de la diferencia entre presencia y ausencia es representada en un juego. Si es pertinente la crítica que le hacen a Freud por ser arriesgado en sus generalizaciones o por considerarlo lleno de ficciones audaces, esto —desde las críticas— ha sido leído como 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 esta observación freudiana existen por supuesto varios planos posibles, me ocuparé solo 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 solo 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 esta con la presencia. Aunque presencia y ausencia no refieren a dos significantes cualesquiera sino opuestos e interdependientes: uno aniquila al otro y se crea entre ambos polos un lazo de tensión. 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 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-otro, 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 agregan uno a uno a la trama, en última instancia, sobre cualquier manera de estar en el mundo.

Por otra parte, el segundo plano de observación tiene que ver con que este cachorrito humano, tan vulnerable y pasivo, comienza a jugar y así ocupa 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 temporal 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 hacerse un espacio y un tiempo, 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, Freud establece la importancia de los opuestos binarios como esenciales para la subjetividad del niño, no la del pigmeo ni la del neoyorquino, sino una condición que va más allá del entendimiento de Carlos Reynoso cuando lo considera 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 diferencia, no solo una presencia sino un desplazamiento que busca una repetición en otro tiempo y en otro lugar. Esto es lo que marca al significante como subjetividad.

Puede estar claro ahora que la diferencia 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 diferencia, 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.

Sin embargo, la crítica de Reynoso es un botón de muestra de la manera en que muchos antropólogos critican a Lévi-Strauss o al psicoanálisis. Ya que se trata de varios planos: el primero tiene que ver con datos etnográficos y con la pregunta de cómo se articulan y cuál es la encomienda social de los mismos. Si se quiere llamar a Lévi-Strauss a explicar cómo trabajar en este plano se encontrará una franca imposibilidad, pero es lo que hacían algunos antropólogos, entre los que se encuentra Reynoso. No es del lado de la estructura ni de la función tampoco. Es en el plano de las partículas elementales, en sus formas de organización, en las matrices simbólicas y en la forma en que operan. Lévi-Strauss en su trabajo de 1949, *El hechicero y su magia* trabaja con un problema que quizá se le escapa al propio Boas. Demuestra Lévi-Strauss que los Cuna

de Panamá no se encuentran operando en una pre-lógica o en una única lógica, —considerada quizá primitiva en su propia época—, sino que operan en relación con más de una lógica. Aunque existan en su universo de posibilidades y en su cultura las condiciones para aceptar que un chamán pueda hacerse rayo, no siempre confiarán de quien diga que se transformó. Pueden pensar que está haciendo uso de sus ideas para encubrirse como traidor o un enemigo, tal como lo ofrece el relato de Boas.

Desde cualquier punto de vista, es una crítica que esconde una perspectiva de la condición humana unidimensional, pues la interacción de los distintos planos —sus funciones y contradicciones— son simplemente reducidos a una sociologización ingenua.

La crítica antes referida a Lévi-Strauss es esencial porque muestra un modo de satirizar para trivializar los alcances de sus propuestas. Evidentemente, refiere 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. Decir que es un cuento muestra pereza intelectual.

En ese mismo texto, el propio Clifford Geertz escribe un pequeño escrito crítico, *El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss*, donde teje mediante algunas citas textuales lo que, en opinión de Geertz, son un conjunto de equívocos y desfiguros del trabajo de Lévi-Strauss para que, con esa cuerda se ahorque por sí solo el antropólogo.

Quizá sea efecto de esas mismas taras, por esto me serviré de la cita de Geertz que 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 esta es una actitud útil y necesaria si concierne a la antropología, y es inútil y pobre si nuestro interés fuese el etnográfico. Esta crítica reviste interés únicamente si el objetivo fuese comprender la realidad que se estudia 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 al investigar se está proyectando la propia mugre, los prejuicios o sobrecargas teóricas efecto de una necesidad de sobreanalizar el objeto de estudio, o bien de traducirlo a los propios parámetros culturales de quien investiga, por cuyas implicaciones se tergiversa y eclipsa en la medida que se ponenlos opacos pensamientos entre uno y el tema de investigación, encontrando en

este lo que previamente se ha depositado, con un profundo etnocentrismo, que impediría ver aquello que es propio y característico del dato etnográfico.

Según la opinión de Geertz, la obra de Levi-Strauss 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; ocultos por su propia metodología que le impide distinguir aquello que esencialmente es propio al pueblo aborigen 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.

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 proporción a la separación de los planos más superficiales de la cultura, acompañada de ironía sobre el cómodo y artificioso intelectualismo del antropólogo, pero Geertz también entiende claramente 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 ajeno. 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 el 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 de experiencia 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 Lévi-Strauss, salió de la contemplación del árbol para intentar ver el bosque, vislumbrar las posibilidades de diálogo entre las distintas sociedades porque fue más allá del fenómeno e intentó comprender el noúmeno; mostró los diálogos posibles con la filosofía, con las matemáticas y con la lógica.

Concuerdo en parte con el 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 él cuando supone su comentario crítico ni tampoco con 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 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,1998:11).

Por otro lado, cabría preguntarse por qué presupone Geertz que Lévi-Strauss se encuentra relacionado con la escuela de los moralistas franceses, sin embargo estaría de acuerdo Geertz, entendiendo que se trataba de un movimiento de pensadores, esencialmente laicos, críticos, que mostraban con crudeza las mentiras y la ideología de su época, no era una escuela que buscara simplemente que se siguieran las normas morales, las criticaban y mostraban lo falaz de esos preceptos. El movimiento moralista que caminó dando pie a 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 de cortesía que ocultaban sus intenciones con escrituras que cabalgaban entre la ironía y el sarcasmo, se destacaron Molière, 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 de este autor clásico obtuvo la idea de “la servidumbre voluntaria”, que para la antropología política significó una distancia muy sana respecto al marxismo doctrinario, que suponía en todo sometimiento un acto de violencia de clase.

Por supuesto, que se puede 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, para escapar 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.

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 de estas críticas, se puede decir que Lévi-Strauss no solo tenía razón sino que su desconfianza se encontraba 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.

Haré referencia ahora a otra postura que también controvierte el estructuralismo de Lévi-Strauss. El caso de la “supuesta” crítica realizada por Maurice Godelier permitirá el acercamiento al centro de mi investigación. Godelier expone los argumentos con los que pretende mostrar la perspectiva equivocada del Edipo según Lévi-Strauss; esto conduce de nuevo hacia el análisis del lugar desde donde mira Godelier. Tarea difícil como se verá.

“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 este de Godelier, pero no solo el cuerpo, también el amor, la condición de la subjetividad, el sentido de la realidad, de la libertad, de lo permitido o lo prohibido, los sistemas de clasificación. Todos estos planos que se muestran en las estructuras de parentesco y 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 referencia es fundamental sobre todo para señalar que, en lugar de mostrar la crítica que deseaba hacer Godelier a Lévi-Strauss, expresa una gran ignorancia, ya que en realidad desliza la prohibición del incesto hacia el orden biológico, cuando se trata exactamente de 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. 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 se sigue la tradición estructuralista no existe ningún pretexto para estudiar la etología de los grandes simios.

Lévi-Strauss 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 caminos artificiosos contruidos *post facto*.

No obstante, Godelier, adherido al materialismo histórico, considera que el tabú de incesto se instituye antes de la cultura, por tanto, esa *ratio* debe ser antes del homínido. Esta idea, como se ha mencionado antes, nace con Freud en su texto de *Tótem y tabú*, quien mientras escuchaba las críticas de la comunidad antropológica, perdiendo la esperanza de que se tratara de un hecho histórico, lo denomina “mito científico”. 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 que pudiera rastrearse 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.

Tratando por un momento de pensar el lenguaje en su evolución entre la onomatopeya y el signo, cómo sería ese protolenguaje que se mantiene entre el código y el lenguaje, cómo sería ese proto o pre signo lingüístico; si se observa lo imposible de hacer este ejercicio se acepta la riqueza y vigencia de la propuesta estructuralista. Habría que recordar 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, 1995:139).

Finalmente, esta perspectiva presentaría a Lévi-Strauss como misógino. Antes bien, muestra la ignorancia de Godelier mediante su interpretación de la lectura de Lévi-Strauss en *Tótem y tabú* de que la relación es entre dos grupos 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 en las relaciones de 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 como una esfera que no compete directamente al sistema de parentesco, este sería otro nivel comandado por otra clase de operaciones que dan cuenta estrictamente de la legalidad y la ilegalidad, 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 muchos hermanos a la vez y los hijos pertenecen al primogénito o bien le son atribuidos por turno a cada hermano, etc. (Godelier, 1995: p138)

Aun entre los faraones era posible el matrimonio entre hermanos, y también lo era entre los reyes hawaianos, como se ha mencionado antes. 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 a los que se les supone 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 alguien ve tres manchas negras en una pared puede inferir muchas cosas, pero sabe que la pared no puede ser negra. Como se puede constatar, Godelier, al tratar de demostrar el equívoco levistraussiano, hace lo contrario —de modo involuntario—, verificando su pertinencia,

Godelier 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 la 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 encinta 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).

Podría seguir haciendo un recuento de las críticas de los antropólogos al estructuralismo levistraussiano y al intento de crear nociones universales a partir de la generalización controlada, pero me parece que las de estos dos autores (Clifford Geertz y Maurice Godelier) de alguna manera representan a las demás. 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 que impiden una ruptura epistemológica.

CAPÍTULO 4

EL EFECTO BORROSO DEL INCESTO EN EL CINE MEXICANO

4.1 Competencia antropológica del estudio de películas comerciales

I. Este capítulo interroga las posibilidades, características y alcances de la representación del incesto en especial en el cine. “El arte puede decir verdades sobre la humana naturaleza” (Lisón Tolosana, 2010: 7), como señala un autor clásico de la etnología española. Con lo que el cine tiene, por su carácter artístico, mucho que ofrecer al estudio antropológico. Además, el cine y los mitos y ritos tienen en común un enorme conjunto de elementos. A ello se suma que el cine es una de las más ricas expresiones del arte, es un vehículo adecuado para representar contenidos culturales complejos — como el incesto— con una densidad descriptiva y explicativa suficiente para facilitar una investigación ya sea antropológica, psicológica o sociológica. Pero las películas no son únicamente expresiones del séptimo arte, son también mercancías, productos de una industria profundamente lucrativa, que además encuentra otros espacios relacionados con su comercialización: las revistas de crítica, las de chismes sobre la vida de los actores, sobre las premiaciones y festivales cinematográficos, la producción de mercancías vinculadas tales como camisetas, discos, objetos de recuerdo, etc. Con todo ello, las películas alcanzan los más amplios espectros de penetración en la vida de las personas, más que lo que haya logrado cualquier otra propuesta cultural con la excepción, quizá, de la televisión.

La investigación antropológica sobre cine puede tener mayores alcances, no solo verse limitada al estudio de los asistentes a las salas de exhibición o de la influencia social y cultural de las películas; puede también, sin lugar a dudas, analizar el material producido de diferentes tipos: etnográfico, documental, testimonial, comercial, etc.

Además, al estudiar la producción cinematográfica, se debe considerar el problema de la escala; es decir, el modo en que un antropólogo puede referirse no a una pequeña comunidad, sino a un país, en este caso México; y hablar de su idiosincrasia y de si existe algo que pueda ser considerado “una unidad cultural en el país”. Para ello se requiere salir de los marcos estrechos y de las generalizaciones sobre dominios limitados que pueden dar cuenta de comunidades pequeñas y culturalmente homogéneas.

Eso es posible si la perspectiva que se use da cuenta del imaginario cultural que de lo mexicano se ha construido; no referirse a un sujeto empírico, sino a un sujeto del imaginario histórico/cultural. Se debe situar al sujeto idealizado, construido por los proyectos educativos homogenizadores surgidos con la consumación de la Independencia, cuando se buscaba crear un sentimiento e identidad nacional, que cabe en lo que se llama “historia patria”, pero también un sujeto surgido como producto del cine, en el que se destaca, entre otras figuras, la del “charro cantor”. Esta perspectiva permite entender que lo que se es es efecto de una transición y no de valores o cualidades ontológicas.

Marvin Harris, (Harris. 1985) en una investigación que intenta dar cuenta de la sociedad norteamericana actual, muestra varios asuntos pertinentes, cabría destacar algunos para esta investigación; uno tiene que ver con la manera en que el antropólogo se permite estudiar, entre otras cosas, un automóvil norteamericano a la manera como lo trabajaría un arqueólogo, observándolo como producto que subsume de manera muy clara la cultura norteamericana y el estilo de vida al que aspira, según la imagería y las costumbres norteamericanas (Harris, 1985: 22). Ese enfoque muestra cómo la ingeniería se sostiene en las nociones que esa sociedad tiene sobre el confort, el status, la elegancia, la eficiencia, etc.; todo ello asociado al tamaño del automóvil, mucho más grande y más consumidor de gasolina que los autos europeos y los asiáticos. Lo interesante —para la presente investigación— es que un universo como la cultura norteamericana, esencialmente creada a partir de la inmigración y por ello pluricultural, puede abordarse desde una perspectiva orientada antropológicamente. Se transforma así la mirada clásica de la antropología, y la escala y la temática dejan de ser un problema al estudiar a ese sujeto cultural no empírico que busca apropiarse de esos ideales, valores y estilos que promueve el automóvil, y que han sido consensuados por las diferentes comunidades culturales que constituyen los Estado Unidos de Norteamérica. Se preserva la tradición antropológica de la investigación *in situ*, ya que el propio investigador es un nativo de esa sociedad. Harris resuelve bien esta intención de presentar y abordar nuevos temas con nuevas perspectivas. Aquí se retoma (Rosaldo, Renato. 2006) esa perspectiva, que muestra lo que el antropólogo debe hacer se debe hacer “de lo propio algo extraño y de lo extraño algo propio”.

Lo señalado con Marvin Harris está presente en la investigación que realizo: las películas son entendidas en diferentes planos, uno de ellos refiere a que son un objeto producido por una industria dentro de una cultura, que busca satisfacer el interés de la

misma. En otro plano, se retoma la cuestión de la proporción y la escala para hablar de cine mexicano más o menos de la misma manera en que Harris habla de cultura norteamericana. Se hace un tipo de análisis impresionista, guiado por grandes pinceladas, no muy detalladas, que son muy útiles para dar cuenta de las generalidades y, con la distancia suficiente, permiten apreciar la integración de los diferentes trazos.

Los antropólogos se sirven y se han servido de diversos tipos y clases de objetos culturales para dar cuenta de las operaciones culturales que se encuentran subsumidas en ellos. Cuando se piensa en esa clase de objetos se piensa necesariamente en objetos materiales como lo puede ser una máscara, la basura o los automóviles de Harris, pero también objetos adicionales que pueden ser útiles como lo son un rito, un mito, una festividad, una leyenda, una fábula, los seres imaginarios, las idealizaciones o una película. Una película mantiene dos dimensiones principales: la material; es decir, la producción de la película, directores, financiamiento, actores, locaciones, distribución de la película, cines, horarios de exhibición, etc. así como las imágenes y los sonidos que percibimos; y la dimensión no material (imaginaria y simbólica) que tiene que ver con las características de la historia o la trama, el guión y la percepción y el impacto en el público.

Las películas comerciales no pretenden ser testimonio fiel o documental, sino ficciones veraces o verosímiles, que en el mejor de los casos guardan algún vínculo con la experiencia del guionista o del director, pero se trata en cualquier caso de una ficción, se sabe que aun las fantasías y todo el género al que se le llama fantástico tiene raíces profundas en la cultura, esa fantasía mantiene las marcas culturales de su cuño. Hay, por lo tanto, una tensión y un diálogo constante entre las fantasías que crea una cultura y el mundo empírico en el que surgen esas fantasías; estos diálogos e incluso sus contradicciones son las dinámicas que constituyen y dan vigor a cada cultura.

Entonces, para el análisis de cualquier clase de ficción, se debe saber diferenciar verdad y verosimilitud; para la antropología es más importante la segunda, pero habría que preguntarse sobre qué es aquello a lo que se le llama así, pensar la diferencia entre si algo es verosímil -aunque sea ficcional o incluso falso- y si algo no lo es —sea o no sea ficcional, o quizá además verdadero” —. Lo verosímil no es una forma de lo verdadero, sino que tiene que ver con la apariencia de verdad que puede tener un relato a partir de un contexto cultural determinado. Por ejemplo, un relato que hiciera un informante, puede que sea verdadero o puede que sea falso, pero si resulta verosímil es porque es acorde con un contexto cultural, con los criterios consensuados y los valores o

enunciados lógicos propios de ese contexto cultural particular. La relación entre verdad y verosimilitud es uno de los problemas que examina Lévi-Strauss en su célebre trabajo *El hechicero y su magia* (Lévi-Strauss, 1977) en el que muestra cómo las personas de una comunidad tienen desconfianza de un aldeano de una comunidad enemiga, quien dice que es chamán, y que por ello pudo transformarse en rayo y huir de su comunidad. La desconfianza no deriva de que un chamán pueda transformarse en rayo (pues lo creen posible), sino de que sí haya huido de su comunidad y no sea un espía. Es claro en este pasaje de Lévi-Strauss —citando el trabajo de Franz Boas— que la relación con la verosimilitud es lo que interesa al antropólogo, conocer los parámetros culturales que hacen posible que algo pueda ser concebido como cierto o falso, más allá de si es verdadero. Lo importante es mostrar que a partir de su cultura es posible pensar un tipo de fenómenos que a otra cultura le sería imposible. Esta misma problemática sobre la naturaleza de la lógica autóctona se encuentra presente en el trabajo de Lévy-Bruhl *La mitología primitiva* (1984), en el que muestra lo que serían contradicciones para nuestra lógica causal, y la manera en que estas contradicciones no alcanzan a problematizar o cuestionar otras lógicas; pueden operar sin ningún problema, aceptan de manera más flexible el principio de incertidumbre, y operan de manera simultánea en diferentes planos.

Por ello, aun en una producción cinematográfica, el estatuto de lo verosímil, aunque se trate de una ficción, muestra que se trata de una posibilidad lógica de que aquello que se narra, y que de alguna manera pueda ser posible (en lo empírico o en lo imaginario), se refiere a un tipo de experiencia, fenómeno o situación con el que se puede alguien identificar, y le permite de alguna manera crear la posibilidad de situarse dentro de la problemática presentada, de tal suerte que esa narración podría no ser descabellada. Si bien la verosimilitud y la verdad se encuentran por fuerza relacionadas, pueden ser en algunos casos excluyentes. Una ficción, un mito, un sueño pueden presentar formatos no veraces, pero representan una verdad lógica aunque esta aparezca desdibujada en los hechos de la realidad percibidos empíricamente. Como perspectiva filosófica, el empirismo es ingenuo al suponer que la investigación científica ha de situarse en el llamado mundo objetivo, considerado en antinomia con lo subjetivo. Detrás de una producción artística están subsumidas las matrices de las operaciones y códigos simbólicos de la cultura particular y, en algunos casos, también las matrices del orden simbólico que podríamos llamar general o global, en tanto le son comunes a diferentes culturas.

La posibilidad de que en un dicho lo narrado sea verosímil dependerá del grado de adaptación de eso narrado a la estructura enunciativa de los contextos culturales en que se encuentra sumergido.

Lo relevante de lo verosímil es que es dependiente de las mismas operaciones y leyes con las que se construye el sentido de proporción, jerarquía, orden, que son los elementos que constituyen lo que llamamos la realidad y de la verdad en el plano de la certeza. Por ello es que en todo relato —sea este onírico, fantástico, mitológico, dramático (en tanto obra de teatro), cinematográfico, etc. — se esconden y condensan las determinaciones simbólicas de las que se ha estado hablando. De modo que el relato tiene —aparezca o no en su superficie— una relación directa con la vida ordinaria de los hombres, con lo que llamamos “sus representaciones empíricas”. Lo importante en realidad es el conjunto de las operaciones lógicas, que son realizadas de manera diferente constituyendo y dando forma a cada cultura, cada una con características específicas para validar un relato. En este nivel de análisis, baste decir que para los hombres en sociedad es más importante lo verosímil que lo verdadero, aunque ambos aparezcan necesariamente confundidos en el accionar cotidiano de la cultura; lo verosímil desde los consensuados sistemas de clasificación y de ordenamiento del mundo de los que se desprenden lo que se supone que son sus reglas. Por ello determinan lo que es la experiencia. Es lo que permite contrastar el mundo de las condiciones y posibilidades reales (quizá no es el adjetivo más adecuado, pero es el que encuentro mejor) con el mundo posible, plausible, pensable, probable que es el universo de lo verosímil, el que muestra que “nada es verdad o mentira que todo depende del color del cristal con el que se mira”.

II. En mi práctica como psicoanalista, he recibido buen número de pacientes que han vivido experiencias incestuosas de diferente tipo; sin embargo, no para todos estas han tenido el mismo peso e importancia, ni les han causado el mismo daño; más bien, cada paciente se posiciona de modo distinto lo vivido, mostrando que los efectos patológicos de estas experiencias varían de persona a persona; hay desde quien lo vive como algo traumático, hasta quien lo considera sólo como una experiencia más.

Al evaluar la posibilidad de emplear esos testimonios clínicos en la presente investigación, llegue a la conclusión que era inadecuado desde una perspectiva ética, razón por la cual tuve que emplear otros caminos para el acercamiento a la problemática, fue así que elegí el cine. En la construcción de la teoría psicoanalítica se

han empleando novelas, obras de teatro, películas y otros medios que se considera son representaciones de los diferentes planos del alma humana, en tanto perspectiva estructural. Se considera que algunas películas logran capturar la poliédrica condición humana y muestran de manera extraordinaria el marco cultural en que se encuentran contextualizados sus personajes.

La selección o el catálogo de películas que aquí utilizo es fruto de la investigación y de las discusiones con la Dra. María Eugenia Olavarría y con el Mtro. Gustavo García, académico y crítico de cine. Las problemáticas expuestas en las películas seleccionadas tienen un importante grado de correspondencia con experiencias vividas por algunos de mis pacientes (son veraces y verosímiles), con el fin de que sean representativas y dignos botones de muestra, desde una perspectiva que integre el punto de vista de la cultura. Me he servido de películas como una referencia psicopatológica, por la riqueza del cine en cuanto a mostrar personajes de un modo que interesa a la antropología, siendo seres multidimensionales y no acartonamientos, como sucede con las viñetas clínicas que son efecto de las visiones sociológicas, psicológicas o psiquiátricas. Considero las películas un producto cultural con una riqueza etnográfica suficiente que permite comprender diferentes planos de la vida de los seres humanos, en distintos niveles de manera simultánea, tal y como interesa a la antropología.

Por otra parte, los filmes elegidos plantean la problemática que aquí me ocupa: son representación de las trasgresiones a la ley de prohibición del incesto y sus diferentes consecuencias; la realidad empírica incluso supera algunas de estas ficciones. Se trata de una fuente emanada del imaginario cultural, sostenido este en las operaciones simbólicas que estamos investigando. El cine es visto no solo como una fuente posible, sino necesaria para comprender el mundo actual; además de ser un filón profundamente fecundo para la investigación antropológica.

Esta investigación a partir de las producciones filmicas mantiene un lazo epistemológico aunque no metodológico con algunos de los principios de la antropología de Lévi-Strauss, especialmente en lo que trabajara sobre los mitos; es él quien propuso que muchas producciones de la cultura —como el arte, los ritos o los mitos— podían estudiarse por ser productos simbólicos, con una enorme cantidad de contenidos subsumidos, que al ser identificados y desplegados muestran su riqueza en cuanto a operaciones simbólicas contenidas, con un espesor y peso simbólico particular. El cine podrá develar —por su riqueza en el tratamiento— el tema del incesto sobre todo fuera del ámbito en el que opera su prohibición, desde la trasgresión; esto es,

entender lo normal a partir de lo patológico —como propondría Freud—. El miedo a los efectos, a los castigos convierten en inimaginable para la sociedad la trasgresión del tabú y por ello —como con los mitos— la sociedad busca la regularización de los sistemas de alianzas y de la vida sexual; esto se aplica a todas las sociedades (simples y complejas), pues no las hay en las que las alianzas matrimoniales y la vida sexual no sean importantes en cuanto a las determinaciones inconscientes que se desprenden de la lógica simbólica. Más adelante, Leach mostrará que esta propuesta metodológica para el estudio de los mitos es legítima en sociedades con escritura.

Clasificamos. Clasificamos por una necesidad imprescindible desde la aparición de nuestra especie, desde el inicio de nuestras vidas individuales: no somos capaces de concebir atomizados a los seres de nuestro entorno, y estas limitaciones nos fuerzan a integrar grupos —clases— de elementos a los que atribuimos características comunes. Es cuestión de economía. Maurice Godelier ha precisado que las clasificaciones forman la base ideal para que se ejerzan y combinen tres funciones del pensamiento: representar, organizar y legitimar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza (López Austin, 2010:28)

Concuerdo en la perspectiva que sobre la ley de prohibición del incesto como lo proponen Alfredo López Austin y Maurice Godelier, como una parte esencial sobre la que descansan los sistemas de clasificación cultural y determinan la manera en que los hombres se posicionan en el mundo. Está claro ahora que la prohibición del incesto debe ser rastreada más acá y más allá de la mera imposibilidad de contraer matrimonio con un familiar no permitido, ya que se trata de una consecuencia, de una característica del mismo sistema cultural que descansa en la lógica simbólica, misma que a su vez se apuntala —entre otras— en la relación mismo/diferente. Es decir, que la prohibición es la base que articula las posibilidades dentro de los pares de opuestos complementarios, destacando el valor simbólico del no, de lo que se niega o prohíbe, a fin de posibilitar que se articule lo que se afirma y permite. A partir de lo que es prohibido y castigado por la ley, las personas suponen que lo que no se encuentra regulado es algo del orden de lo permitido: “No desearas a la mujer de tu prójimo”, “No juraras en el nombre de Dios en vano”. Ese no esencial y con mayor peso que el sí se produce como efecto del no, con lo que la prohibición del incesto —como se ha señalado— tiene un papel constituyente de la cultura y de la subjetividad humana; lo que no está prohibido está, en consecuencia, permitido.

4.2 El cine como mito, las condiciones estructurales

Instalados en el salón Indio, ubicado en el sótano del Gran Café, en la ciudad de París, los hermanos Lumière proyectan una película el 28 de diciembre de 1895. “Se ha contado muchas veces la experiencia de una de las primeras sesiones de cine. Cuando los espectadores vieron en la pantalla dirigirse hacia el público una máquina de vapor a toda velocidad, son muchos los que se sobresaltaron al sentir miedo”. (Sanmartín Arce, 2010:137) Desde entonces y hasta la fecha, el cine ha cambiado notablemente recreándose con expresiones filmicas tan distintas como los cortos testimoniales, los documentales, las producciones dramatizadas, etc., pero —en su mayoría— caracterizadas por el verismo, aquel que asustó a la audiencia en sus primeros días.

La cinematografía ha tenido dos grandes periodos: el del cine mudo y el del cine con banda sonora. La voz de los actores, la música, los sonidos que constituyen la ambientación sonora crearon una sensación más real en la experiencia de los asistentes a las salas. La aparición del color significó también el fin de una época: el cine en blanco y negro dio paso al de color para hacer de él una experiencia más viva y real. También se quiso mejorar las condiciones de la oferta, variando el tipo de espacios de exhibición: en los autocinemas, las salas gigantes, las pequeñas, hasta llegar a las actuales técnicas como el IMAX en pantallas gigantes, las técnicas de animación por computadora, o la tercera y la llamada cuarta dimensión, etc.

En la historia reciente de Occidente el cine reafirmó su vigor para influir en los espectadores. La reciprocidad en la relación de la sociedad con el cine es manifiesta. Los efectos del cine en los asistentes es continua, muchas personas se han identificado con algunos personajes que hoy son icónicos, referencia de generaciones completas, incluso creando formas de vida con las que algunos grupos se identifican creando clubes y sociedades. Los actores se han transformado en ídolos y figuras con un poder enorme, con un poder de convocatoria y convencimiento que incluso los políticos buscan ser asociados con ellos en sus propuestas o campañas. En Occidente, la fama —como se sabe— es más importante que la reputación. La industria cinematográfica cada día tiene más fuerza y ha logrado asociarse con la televisión, de manera que los programas relacionados tales como las entregas de premios cinematográficos son los eventos con mayor audiencia televisiva en nuestro mundo globalizado.

El cine, en tanto producto de la cultura, funciona también a la manera de lo que Louis Althusser llamó: aparatos ideológicos del Estado, en el sentido de que coadyuva a

reproducir el orden social, aun en su dimensión crítica, y al generar vías de catarsis; también modifica la cultura al ir introduciendo en la vida cotidiana temáticas, estilos de vida y personajes. El cine es una producción de la cultura que contiene muchos de los elementos esenciales en el sentido de legitimar el orden social vigente aun si se propone criticarlo.

Las películas son como los documentos y monumentos; es decir, son testimonio que muestran contenidos diversos que pueden ser leídos y, simultáneamente, son objeto en sí mismo; es decir, pueden ser objeto de arte, con un valor propio por su condición artística. El cine presenta, en su condición de texto, las características de un documento ya que subsume las características sociales en que se forjó, siendo así producto de la cultura, como los mitos, los ritos, las obras artísticas con atributos específicos.

Ir al cine entraña mucho más que ver una película. Se trata de consumo cultural a través de la cual nos relacionamos con un filme, pero también con otras personas y con el espacio público. Hablo de *prácticas* de consumo cultural para mostrar su papel activo no sólo como decodificadoras y productoras de sentidos que se producen al interpretar las obras filmicas, sino también para evidenciar las formas de significación que generan en el campo cultural y en su entorno social (formas de sociabilidad, distinción, creación y recreación de identidades, etc.) En el mismo sentido, los espacios en los cuales se miran las películas son tan relevantes para el análisis de lo que éstas han significado, como el estudio de los filmes mismos y de los públicos que se relacionaron con ellas. Todas estas dimensiones de la práctica del ir al cine están relacionadas. (Rosas Mantecón, 2009:1,2)

Ir al cine es mucho más que ir a un lugar público con fines de esparcimiento, implica ser capturado por la película, ya que el cine rebasa el papel pasivo de los espectadores; las personas viven la película, son transportados a los lugares, a los tiempos, y la trama se transformará en algo equivalente a la experiencia propia, ya que modificará en ocasiones nuestra conducta, trataremos de no repetir los errores de los personajes de la historia e intentaremos repetir aquellas actitudes o asuntos que favorecieron el desarrollo adecuado de la trama.

Esta investigación analiza el contenido estructural, por lo que las representaciones del incesto entre mitos, tragedias y películas tejen una relación profundamente armoniosa. La antropología simbólica tiene una amplia experiencia en el análisis de los mitos, por lo que atenderemos a esta característica de las películas en su dimensión mítica, y más en su dimensión testimonial que como objeto de arte, sin descuidar el efecto social que tiene el aspecto monumental de la película.

A más de un siglo del nacimiento de la antropología, es notorio que el interés de los antropólogos solo haya incursionado de manera circunstancial en el análisis del cine, de la industria cinematográfica o de las películas; esencialmente se han trabajado las películas de carácter etnográfico y/o testimonial, el cine realizado o bien por miembros de una comunidad indígena y/o —con mayor frecuencia— por etnólogos. Sin embargo, las películas llamadas de arte o comerciales son mucho más que un simple espectáculo, como ya hemos dicho. En el momento que los antropólogos empezaron a estudiar su propia cultura, los estudios del cine —en sus diferentes dimensiones— reclamaron un lugar. La variedad de planos que nos permite analizar una película nos permite hacer comprender con mayor profundidad su dimensión ritual, mítica, como producción cultural, como arte, como aquello que logra transformar hábitos y comportamientos. El cine tiene un poder al que se le denomina “la magia del cine”, magia que va dirigida a diferentes generaciones o grupos de edad, clases sociales, ocupaciones, géneros sexuales, etc., magia que tiene que ver con su capacidad de influirnos.

Los efectos de las películas en las sociedades son múltiples, incluso el cine ha cambiado parámetros culturales desdibujando y alterando lo que significaban los contextos locales y globales, lo que es público y lo que es privado, lo cotidiano y lo excepcional, lo deseado y lo repudiado, lo correcto y lo incorrecto. No se pueden separar globalización e industria del cine; ambos son fenómenos concomitantes y de interacción profunda. Cualquier estudio antropológico sobre la globalización que no atienda al cine, la televisión y la radio estará incompleto, pues son los espacios, por excelencia, de comunicación transcultural y de masas.

Valdría repetir que el cine es un medio que permite la interacción entre diferentes planos y la de estos con los estructurales, presentándose una porosidad entre estos planos. Las películas, a diferencia de otras artes o técnicas de comunicación, logran vincularse fácilmente con la mente del espectador.

Como decía, solo en apariencia los espectadores están sentados pasivamente ante la película, pues al recibir contenidos producen diferentes operaciones mentales, están en activo. Las películas, como los relatos oníricos, los mitos, los recuerdos y las leyendas se tejen para construir lo que se considera el sentido de lo que es la realidad. “Así, sucede que las imágenes de las películas se nos aparecen en la mente como recuerdos personales, como si formaran parte de nuestra vida misma con, por lo demás, ese mismo grado de incertidumbre que suele afectar a los recuerdos” (Augé, Marc, 2008:25) Se trata de un fenómeno que puede ser bien descrito por el principio de la capilaridad; las

personas integran las experiencias cinematográficas como si fueran experiencias propias, por lo que se incorporan a su bagaje cultural y a su forma particular de ver e interactuar en el mundo. Los asistentes asumen los temas ofrecidos por las películas como referencias, ideales, expectativas y modelos a seguir.

El antropólogo galo Marc Augé dice: “Montaje: este es el término que parece tomado de la mecánica, resume un misterio que es el encanto del cine” (Augé, 2008:29). Es, además de un montaje, un bricolaje; esto es, algo que en los planos de articulación (entre los disímiles elementos que componen la experiencia de la película y el bagaje cultural) crea una especie de artefacto que puede ser desmontado para su análisis. Un artefacto construido con diferentes planos, pero con una arquitectura, que muestra un proyecto, que tiene en los planos estructurales una intencionalidad consciente e inconsciente de aquel que realiza el montaje y de quien lo recibe. Como toda producción cultural y artística obtiene su propia vida sorprendiendo incluso a su autor. Las películas son un bricolaje, pensando en los mismos términos del trabajo de *El pensamiento salvaje*; comparación que muestra la familiaridad del cine para los procesos de pensamiento.

Las imágenes significantes del mito, los materiales del *bricoleur*, son elementos definibles mediante un doble criterio: *han servido*, como palabras de un discurso que la reflexión mítica “desmonta” a la manera del *bricoleur* que arregla los engranes de un viejo despertador desmontando; y *pueden todavía* servir todavía para el mismo uso, o para un uso diferente, por poco que los desvíen de su función primaria (Lévi-Strauss, 1994:60)

Las películas -como un bricolaje- se componen del guión, la música, la actuación y caracterización, la historia tal como se cuenta en la película, la música, el vestuario, la adaptación espacio-temporal, los escenarios, la recepción del público, los espacios y las relaciones entre los públicos, el sentido de la oscuridad y de la crítica, los climas emocionales que provoca, los cambios en la subjetividad de los asistentes. Toda película necesariamente tiene un efecto de resemantización, con lo que el espectador busca hacer equivalentes y comprensibles los temas expuestos, con sus propios esquemas y sistemas de clasificación cultural, lo que implica hacer la tarea de flexibilizar sus propios parámetros.

Las expresiones cinematográficas se cuclan en la subjetividad de las personas amalgamándose con lo que previamente existe (Augé, 2008), de tal manera que los contenidos de las películas, ahora incorporados a su sistema de valores, pasan a formar

parte de su propio acervo, como si se trataran de algo referido a ellas, cambiando su existencia, creando metas y sentidos de vida e incluso vivencias y recuerdos como si hubieran realmente existido. Ese poder hermana la experiencia del cine con la de los mitos. Por otro lado, el cine como “montaje” actúa como un artefacto, en el que las partes se articulan como bricolaje que produce un íntimo contacto con los espectadores.

A lo largo de la historia aparecen en el mundo cosmovisiones en las que las clasificaciones parten de un doble ramal de origen que todo lo escinde en opuestos complementarios. Es el primer paso de las muy diversas y complejas construcciones taxonómicas con las que cada sociedad se explica a sí misma y explica su entorno. Es frecuente encontrar que el par de ramales sea calificado por categorías simbólicas en oposiciones tales como luz/oscuridad, alto/bajo, central/periferia y viejo/joven (López Austin, 2010:28)

Las películas, en tanto son productos culturales, no pueden ser separadas de las cosmovisiones que sus tramas muestran. En ellas se encuentra que los sistemas de clasificación del mundo también se transforman, los parámetros que gobiernan las experiencias, los sentimientos y sus composiciones, lo que las personas se permiten y lo que se prohíben, los sistemas de valores y su axiología. El factor expansivo de los sistemas de clasificación en sistemas de pares complementarios, cuya base es el no/sí, permitido/prohibido, esto se engarza con uno/otro que se apunala en masculino/femenino. “La taxonomía explica, y al explicar norma una distribución de características, funciones, derechos y obligaciones sociales a partir del sexo de los individuos. Esto comprende la estructura parental, el orden familiar, la endogamia comunal, las uniones conyugales entre estratos sociales diferentes, las causales de divorcio, etc.” (López Austin, 2010:28).

Ahora bien, las taxonomías y clasificaciones parten del simple par de opuestos complementarios: placer/displacer; del no/sí; escalándose y articulándose con otros pares de opuestos complementarios, complejizando el sistema de interacciones e influencias, de tal suerte que el sujeto no es libre en realidad de tomar una decisión, su libertad está acotada, su libertad estriba en la de someterse a este sistema de clasificación que es necesariamente normativo, que determina en realidad sus decisiones y su conducta. No existe la posibilidad de estar fuera o al margen de la cultura, las personas juegan siempre con las posibilidades que ésta tiene y las que son capaces de encontrar. Están determinadas en última instancia por un conjunto de operaciones psíquicas que dialogan con la cultura creando formas de habitar el mundo,

supuestamente distintas para todas, pero semejantes entre familias y tipos, siempre y cuando se observen como un conjunto en lo social.

Hay que subrayar el papel de los sistemas clasificatorios como base del pensamiento humano. Lévi-Strauss se dirige a las particularidades culturales, pero también a las grandes semejanzas entre los hombres de distintas culturas y periodos de la historia, a lo que se podría llamar el espíritu humano, a esas constantes; y las variables podrían ser entendidas como culturas particulares. El espíritu humano es lo que es común y soporte de las operaciones simbólicas, que se muestra de manera constante como un principio estructural y común en las diferentes culturas. De tal suerte que películas inspiradas en las características propias, o en lo que sería la historia particular de un pueblo, cuya idiosincrasia se ve reflejada y actuada por nativos de esas culturas, en algunos casos contienen características estructurales que permiten encontrar su basamento común al de otras culturas y de esa manera, paradójicamente, resultan transculturales. Tal cosa ha sucedido con directores de cine como Akira Kurosawa y Emir Kusturika, por mencionar algunos, que se han empeñado en retratar sus más íntimas tradiciones y culturas mostrando eso propio, pero simultáneamente común. Así pues, el cine ofrece un conjunto de planos que lo hacen un espacio profundamente rico para el estudio antropológico.

Lo fundamental de la etnología serían las expresiones inconscientes comunes a toda la humanidad, la noción de inconsciente juega un papel central en el desarrollo de la antropología estructural de este autor, pues es el espacio donde todos los humanos —primitivos y civilizados— se encuentran en un mismo plano y, por tanto, es el lugar donde podemos aproximarnos a la lógica de tipos de pensamientos diferentes a los de la ciencia moderna, la mitología entre ellas. (Román Castellón, 1997:28)

Estas expresiones inconscientes comunes son las partículas, leyes y operaciones elementales compartidas por los diferentes pueblos que determinan los procesos simbólicos, eso es lo que se llama espíritu humano.

En la presente investigación se trata de identificar estas partículas elementales, en algunas de sus diferentes combinaciones. Partículas que se organizan y muestran sus variaciones en peso e importancia adquiridas por sus lugares en los distintos sistemas de clasificación que crean sus catálogos de posibilidades y límites para una cultura, con lo que se entiende que la prohibición del incesto tenga diferentes manifestaciones culturales, y las representaciones que se crean para la violación a este tabú muestran

necesariamente las características singulares o propias de cada cultura, lo que se encuentra en las películas que examinaremos.

En este capítulo se estudiarán cuatro películas a fin de acceder a los planos que se podrían llamar preliminarmente inconscientes, por su atributo de operar fuera del registro de la conciencia, aunque con el poder de determinarla.

El alcance y penetración cultural del cine puede estudiarse, como decía, de la misma manera en que Lévi-Strauss trabaja los mitos. (Lévi-Strauss 1986) Se tratará de realizar algunos de los acercamientos teórico-metodológicos empleados por el antropólogo en su interpretación de los mitos. He tomado en cuenta, además, algunas de las consideraciones teórico-metodológicas de Jacques Lacan sobre el lenguaje, el habla, el lugar del Sujeto del deseo, así como sobre la manera en que propone la interpretación y el análisis.

Esta investigación no busca conjuntar propuestas teóricas distintas, sino simplemente establecer un diálogo entre ellas, sobre todo si se considera que ambas se nutren de manera importante de la propuesta freudiana y que la teoría lacaniana — propiamente dicha— surge de la influencia que tuvo, además, de la antropología de Lévi-Strauss. Por ello no hay riesgo de ruptura epistemológica, ni hay un planteamiento ecléctico. Ambas propuestas armonizan en el campo de la perspectiva simbólica y estructural.

Se examinan de manera simultánea dos planos: 1) el que sirve de soporte al relato de la película, y 2) aquello que es relatado; es decir, la trama de la historia. El primero se obtiene a partir del análisis del segundo.

Hay, en fin, una cantidad de elementos actualmente no estructurales, sea por su naturaleza, sea en razón de la insuficiencia de nuestros conocimientos [...] Más fecundo me parece retener como objeto inmediato de nuestros estudios, estos niveles estratégicos de los cuales he hablado; arte, mito, ritual, no porque no haya otros ni porque el resto se confunda con ellos, sino porque son los únicos que, en el estado actual de la ciencia, permiten introducir en nuestras disciplinas sociales modos rigurosos de razonamiento (Lévi-Strauss, 1977:77)

Desde esta perspectiva, lo relevante para el antropólogo francés es que la forma mítica, como el arte y el ritual, muestra de manera privilegiada el espíritu humano. Es decir, muestra aquellos elementos de carácter inconsciente que fungen como criterios estructurales sobre los que descansan las culturas particulares. El cine, en tanto séptimo

arte y en su condición mítica, cumple además, desde otras y diferentes perspectivas, con todos los requisitos considerados por Lévi-Strauss para realizar un estudio riguroso.

El pensamiento mítico organiza incesantemente, por medio de estructuras lógicas los elementos del mundo sensible. Se trata de una actividad clasificadora que ordena constantemente experiencias y representaciones, y que al organizar un nuevo conjunto estructurado siempre lo hace con fragmentos de discursos anteriores, es decir, con residuos y restos de acontecimientos que antes sirvieron para fines diferentes. (Castellón Huerta, 1997: 26).

Tal como el cine se sirve de los guiones, y estos de las novelas, y estas de las vivencias, todo gira alrededor de los mitos. En el *bricoleur* o montaje que es el cine participan también las leyendas, las piezas musicales, los paisajes, los actores; un poco de aquí y un poco de allá, pero no en desorden; se advierte que aun cuando las tramas de las películas se encuentran explicadas con criterios que he llamado conscientes, se sabe que hay motivaciones que construyen planos y operaciones de la lógica simbólica que son inconscientes. Este plano inconsciente o estructural es el que en la escritura musical se llama armadura, el que determina la duración y tiempo de los compases de toda la obra, pero que no tiene sonido alguno; es una escritura muda que determina la ejecución musical. Sin embargo, un oído advertido, al escuchar la música, puede inferir las instrucciones que se encuentran en la armadura. Esa sería una de las tareas del antropólogo, el examinar a partir de los mitos, las leyendas y en este caso las películas las características de esta armadura, de estas condiciones estructurales.

El inconsciente [...] es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de su función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y eso agota su realidad— pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos (Lévi-Strauss, 1977:184)

En su libro *Análisis estructural del ciclo que Quetzalcoatl*, el arqueólogo Blas Román Castellón Huerta muestra la pertinencia que tiene la propuesta estructural para el análisis de los mitos del México antiguo, aunque se base en relatos indirectos. Me sumo a su interés por mostrar los alcances de la propuesta de Lévi-Strauss en el análisis de los mitos; alcances que rebasan con mucho la consideración de ser útiles para sociedades totémicas.

Se trata desde esta perspectiva de lo que llamaríamos la actividad inconsciente que constituye para Lévi-Strauss lo que determina “el espíritu humano”, que consiste en imponer un conjunto de operaciones y

normas que guían y regulan el universo simbólico, mecanismos y operaciones sin un contenido previo, se trata en otras palabras de los mecanismos lógicos implícitos que regulan y posibilitan lo que llamamos realidad, que como sabemos, apartado de todo simplismo empirista es una construcción simbólica, que descansa en el lenguaje y se proyecta sobre lo que llamamos mundo. Pero se trata de un mecanismo o procedimiento inconsciente en tanto se trata únicamente de reglas y operaciones, pero vacío de todo contenido, sirve para tramitar la experiencia pero sin experiencias previas descansando en él. Debe estar vacío, por lo tanto, del todo para que sea posible hacerse de las representaciones, de los acontecimientos históricos y sociales, y tramitarlos, hacerlos propios del sistema cultural que los vive a partir de sus criterios. Pero estas son “fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados, —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como ésta se expresa en el lenguaje —es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace a cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis. (Lévi-Strauss, 1977:21-22)

El centro donde orbita el mito, como el arte y el cine contiene un conjunto de elementos, reglas y operaciones inconscientes que regulan la producción simbólica que se encuentra en las películas aquí tratadas. Además estas tienen un núcleo duro, en términos de Imre Lakatos, por el cual se intenta resolver una contradicción irresoluble. Debido a esa tensión en el campo de la cultura, no se puede dejar de buscar respuestas para soportar esa contradicción, mediante los diferentes sistemas de representaciones culturales de ese conflicto, sin perder con ello el estatuto problemático esencial de la constitución de lo simbólico y del lenguaje, que los mitos y el arte intentan resolver de modo privilegiado sin lograrlo plenamente.

Es importante destacar que el paso de la teoría de Lévi-Strauss al dar cuenta de las sociedades complejas y ya no de las simples no es directo ni sencillo, implica un conjunto de consideraciones que deben ser tomadas en cuenta. Afortunadamente, ya por varias generaciones los antropólogos han mostrado que los alcances de la propuesta levistraussiana son mucho más amplios que lo que el propio antropólogo francés admitía, y que sus teorías tienen mucha pertinencia para explicar diversos fenómenos, como el del tabú de incesto en Occidente.

[...] sostiene que a pesar de las adiciones y arreglos en el Antiguo Testamento, por parte de los editores, su estructura o patrón de relaciones entre los términos ha permanecido sin mayores cambios: Mi interés está en los patrones o estructuras tal como las encontramos registradas hoy día, y este registro ha permanecido sin cambios sustanciales por un largo

periodo [...] las narraciones del Antiguo Testamento conservan las mismas estructuras a pesar de todas las modas cambiantes en teología (Leach, 1971:33)

Leach plantea que aunque la Biblia ha sido varias veces manipulada en tiempos y por intereses distintos, es posible inferir o deducir las estructuras que subyacen y que le dan al texto su vigencia y su palpitante vida. Es evidente que la propuesta de Leach le da una dimensión al papel del mito para acercarlo al concepto de espíritu humano de Lévi-Strauss o, para decirlo de otra manera, Leach es consecuente con su propuesta teórica y la lleva hasta sus últimas consecuencias: examinar los temas, las relaciones y las estructuras que no pierden actualidad en tanto la problemática que plantean va más allá del propio relato, cuya estructura nos es propia y permite identificarnos con ellos. Otras fuentes documentales pueden seguir un tratamiento semejante, incluso el material fílmico.

Para dilucidar estas perspectivas es necesario introducir el concepto de lo clásico. Este además atañe directamente al psicoanálisis. Un texto es clásico cuando el asunto tratado logra rebasar las fronteras de la historia y atiende a elementos que le son contemporáneos o propios [...] [podríamos decir al espíritu humano]. A tal efecto, la antropología cultural ha dirigido su estudio a las particularidades, a las condiciones específicas que tiene cada sociedad, cada grupo étnico, destacando lo que es distintivo y característico de una cultura, lo que la hace singular y diferente. En cambio, la antropología estructural ha estudiado las características que podríamos llamar universales, aquello que permanece, lo que se encuentra presente en todos los momentos de la historia y que hace semejantes a los hombres de todas las épocas, de todas las clases y de todas las culturas. El psicoanálisis dirige su mirada hacia estos fenómenos contruidos por las estructuras que organizan la subjetividad humana. [...] Lo social, tanto como la cultura, cambian constantemente de "ropa", dependiendo de las épocas al igual que de las exigencias de la naturaleza, de los hombres, etcétera. Sin embargo, existen muchos elementos que permanecen, manteniéndose, y que no obedecen propiamente ni a las circunstancias coyunturales ni a las locales, [...]. Por lo tanto son fenómenos transculturales y transhistóricos. Confucio, Sócrates, Shakespeare, Cervantes, Dostoyevski y Freud, entre otros, son autores clásicos debido a su mirada afilada para dar cuenta de "la naturaleza humana" [*puede leerse espíritu humano*], del hombre universal; los autores que alcanzan esta perspectiva generalmente son trascendidos por su propio trabajo". (Tappan, 2008:146)

Lo importante de lo clásico es que tiene un efecto transhistórico y transcultural por su carácter estructural, da cuenta de fenómenos tales como la lucha entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, lo injusto *versus* lo justo, lo moral *versus* lo inmoral,

lo bueno *versus* lo malo, el amor *versus* el odio, lo natural *versus* la cultura, lo humano *versus* lo divino, la fidelidad *versus* la traición, lo masculino *versus* lo femenino, ser o no ser, etc. etc. Las tensiones que se producen entre estos sistemas binarios son la fuente de creación de mitos, novelas e incluso de la filosofía. Las variaciones encuentran soluciones alejadas de los estrechos márgenes de los consensos; las tragedias griegas crispan estos sentidos de equilibrio y armonía. Jacques Lacan propone que el mito es aquello que da una consistencia de gesta heroica a eventos de estructura. La narración mítica cumple con la necesidad de representar ese mundo inconsciente, estructural, complejo, violento y lleno de tensiones.

Si tratamos el texto como una *unidad*, entonces las distinciones ordinarias entre mito e historia desaparecen. Las porciones históricas del Antiguo Testamento constituyen una historia-mito unitaria que funcionó como justificación para el Estado de la sociedad judía en los tiempos en que esta parte del texto bíblico alcanzó una estabilidad canónica (Leach, 1971:81).

El análisis del texto o el discurso cinematográfico puede tener este carácter mítico (estructural), agregando la propuesta de Lacan que sostiene al “inconsciente estructurado como un lenguaje”; por lo cual, no hay un meta o prelenguaje, tampoco interioridad ni exterioridad, las representaciones de esos contenidos inconscientes, y no los contenidos mismos, son de alguna manera el único acceso a lo inconsciente. Por ello, se trata de una banda de Möbius en la que lo exterior y lo interior se interrelacionan hasta confundirse. Con esta banda, Lacan aborda el lenguaje para mostrar que no hay un más allá del lenguaje, no hay meta o prelenguaje, ni un contenido latente ni otro manifiesto o un lenguaje inconsciente distinto de uno consciente. Muestra también que las tensiones que constituyen al significante, en términos lacanianos, son parte de su misma dimensión estructural, aparecen en particular en el habla y en la forma en que se cuenta una película lo que alejaría de cualquier intento de hacer un análisis del lado de las metodologías hermenéuticas.

Cuando ponemos a una novia un velo y un vestido blanco y a una viuda un velo y un vestido negro, estamos sirviéndonos de la oposición blanco/negro para expresar no solo novia/viuda, sino también bueno y malo, así como toda una gama de metáforas subsidiarias armónicas, tales como feliz/triste, puro/contaminado (Leach, 1978:25-26).

La narrativa o las maneras de representar estos conflictos estructurales derivados de la antinomia constitutiva del significante-Nombre-del-padre (en términos de Lacan, entendido el significante como la diferencia en forma pura, por lo que el significante de

la diferencia no significa nada y es la esencia del resto de los significantes entendidos como diferencias más específicas) que constituye el psiquismo, el lenguaje y la cultura, se muestra implícita o explícitamente en todas las manifestaciones culturales que son producto a su vez de esta contradicción esencial.

En todo sistema del mito encontramos una secuencia binaria persistente de las discriminaciones tales como entre los humanos / sobrehumana, mortal / inmortal, masculino / femenino, legítimo / ilegítimo, bueno / malo... seguido por una “mediación” de las categorías pares así distinguidas (Leach, 1978:25-26).

El interés primero no está en la característica binaria, sino en lo que la hace posible: en la diferencia entre los polos de opuestos, con lo que se inscribe necesariamente una dinámica dialéctica en la que se encuentra envuelto y constituido el significante y todo esfuerzo de significación, de encontrar significado y sentido. Esto causa necesariamente ansiedad, si bien es un componente psicológico que Lévi-Strauss estaría en desacuerdo introducir. Esto es así porque luchó contra ciertas corrientes psicológicas que no respondían a los problemas que pretendían estudiar, sino que simplemente colocaban su propio esquema para corroborarse a sí mismos. Una tautología que impide explicar y se contenta con describir, en el mejor de los casos.

Sin embargo, este conflicto entre opuestos lleva a buscar mediaciones, un factor que —sin resolver la contradicción— disuelva o canalice las tensiones por alguna especie de cauce.

Mediación” (en este sentido) siempre se logra mediante la introducción de una tercera categoría que es “anormal”, no natural, en términos de las categorías comunes “racionales”. Estos mitos están llenos de monstruos fabulosos, dioses encarnados, madres vírgenes. Este estado de cosas es anormal, no natural o sobrenatural, sagrado. Esto es típico de todos los tabúes y la observancia ritual (Leach, 1978:26).

Entre lo crudo y lo cocido puede mediar lo podrido; entre lo masculino y lo femenino, un hombre feminizado o una mujer masculinizada o un andrógino como Tiresias, que nos revele los secretos que a un ser humano “normal” no le son asequibles. Este fenómeno encuentra una especie de necesidad social para tramitar esta tensión, expresada de diferentes maneras: como es el caso de los semidioses, animales parlantes, objetos animados, recién nacidos que hablan, caminan o incluso son guerreros. Este tercer elemento intenta aliviar la tensión que surge entre los opuestos y se vincula a otro opuesto que hace que los sistemas se complejicen, en la medida en que entran en escena estos elementos que buscan aliviar las tensiones estructurales y simplemente las

desplazan. Un entramado de relaciones que aumenta su complejidad en la medida en que se aleja de la matriz simbólica primaria constituida por los sistemas de pares de opuestos, en términos lacanianos: los significantes; es decir, que no significan nada y son en realidad la diferencia en su forma más pura. Pero se debe destacar que ese tercero que busca mediar, no lo logra y es además él mismo un opuesto en su binario, por ejemplo podrido sería el opuesto a tierno. Por ello, en el intento de resolver las tensiones lo que se logra es complejizar aún más el sistema y quizá aliviar a partir de repartir, diversificar y disminuir el efecto de las tensiones.

Ciertos mitos de un Pueblo Indio se centran en la oposición entre la vida y la muerte. En estos mitos nos encontramos con una triple distinción de categoría: agricultura (medios de vida), la guerra (medios de la muerte), y la caza (una categoría de mediación, ya que es medio de vida para los hombres pero que significa la muerte para los animales). Otros mitos de la misma categoría pero despliega una diferente tríada: los animales herbívoros (que vivir sin matar), los depredadores (que viven de la matanza), y criaturas carroñeras (mediadores, ya que comen carne, pero no matan para comer). En la acumulación de este conjunto total de símbolos asociados sirve para decir que la vida y la muerte no son sólo el revés y el frente de la misma moneda, que la muerte no es la consecuencia necesaria de la vida (Lévi-Strauss, 1955)

Los mitos, entonces, muestran estas contradicciones estructurales y dan cauce a las tensiones; constituyen un axioma, en términos matemáticos, que norma el conjunto de operaciones simbólicas posibles y aceptadas para una cultura particular, comprendiendo el término de armadura como lo hace la música. Los mitos constituyen las referencias necesarias para orientar los valores y los sistemas axiológicos de la cultura, determinando con ello: lo racional y lo irracional, lo real y lo fantástico, lo posible y lo imposible, lo permitido y lo prohibido, lo humano y lo extra humano (divino), lo sagrado y lo profano, lo masculino y lo femenino, separando lo propio de lo extraño.

Estas formas no solo se encuentran en los mitos sino en otras expresiones culturales: en las leyendas, en las fábulas, en las tragedias, en las comedias, en los cuentos populares, ya sea de carácter secular o religioso; se decía ya que el arte es una de ellas. Representan estos contenidos simbólicos de los que el cine es una de estas posibilidades, como una fábrica de sueños, pensados como idealizaciones o también en una dimensión onírica freudiana. Aunque desde luego no es mi propósito trabajar la dimensión onírica, permite mostrar esas relaciones entre sueños y mitos que el cine puede albergar.

Pueden hacerse objeciones para emplear el cine como fuente para una investigación antropológica: 1. Se trata de una ficción. 2. Es un guión intelectual desvinculado de algún contexto social específico. 3. El punto de vista del director guía la elaboración de una película, con lo que sus posiciones ideológicas, sus prejuicios, etnocentrismos están presentes de manera explícita o implícita en la película, lo que le genera algo parecido a un ruido, o turbiedad que dificultaría su estudio. 4. El mismo formato narrativo de una película conlleva a que un relato cualquiera censure y magnifique temas debido a un criterio técnico. 5. Una película puede estar sesgada por criterios comerciales. Se irán atendiendo cada una de estas objeciones a lo largo del presente capítulo.

Se confirma que el cine puede ser abordado, como se irá demostrando, en tanto representación de estas operaciones esenciales de la lógica simbólica, lo mismo que sucede en el mito, arte y montaje: esto es, un bricolaje, con lo que se puede decir que se aborda el cine en tanto todo ello (mito, arte, montaje y bricolaje).

Como factura cultural se inscribe dentro del universo de estudio de las ciencias sociales, humanas y, en particular, de la antropología. Como séptimo arte, sus creadores y críticos le agregan la densidad fecunda para el análisis antropológico. El cine no es algo que se encuentre fuera de la cultura.

Lo cierto es que el lenguaje cinematográfico es muy amplio. Teniendo en cuenta solo la película, se pierden elementos constitutivos de su riqueza y hondura. Los criterios técnicos que descomponen el lenguaje cinematográfico son de gran utilidad para el análisis, sobre todo, en los diálogos con quienes participan en la elaboración de una película. Intento subsanar esas pérdidas con entrevistas a guionistas y críticos. A fin de mantener la complejidad y multidimensionalidad poliédrica que caracteriza al cine.

Con relación a las películas que podrían ser representativas en su acogida por el público, por la crítica y como testimonio estricto y ampliado del incesto en la filmografía nacional, diré que en entrevista con el Mtro. Gustavo García, crítico de cine y profesor universitario, él propuso que *La mujer del puerto* es cinta paradigmática de un caso de incesto entre hermanos en el más claro y lato sentido; *Amores perros* podría serlo atendiendo al incesto entre parientes por afinidad, dos hermanos que sostienen una relación con la misma mujer. *Como agua para chocolate* es importante para presentar la problemática de la relación amorosa que involucra a dos hermanas con un mismo hombre; la problemática que presenta es de tipo amoroso, más que sexual, sin embargo no por ello no es incestuosa. *La tarea prohibida* es en realidad el incesto en el edípico

sentido de la palabra, el hijo que tiene relaciones sexuales con la madre, en que la representación de un papel distinto al de la realidad, permite que los deseos inconscientes aparezcan; es una película importante por el recibimiento que le dieron el público y la crítica.

4.3 La mujer del puerto

Arturo Ripstein, interpretando el relato de Guy de Maupassant *Le port* (El puerto) de 1889, hace un guión adaptado a la idiosincrasia mexicana, con lo que se observa que el cuento y la película siguen dos caminos diferentes ante el mismo problema: el de la reconciliación en el primer caso y el de la muerte en el segundo siendo la reconciliación imposible. Se trata de una película verosímil en tanto muestra un tema de la vida que muy probablemente ha aparecido más de una vez, en distintos escenarios en el mundo. Aborda de diferentes maneras lo que podría ser veraz, sobre todo en un mundo en el que las referencias a la comunidad, al barrio, a la historia de disuelven en otros escenarios, por ejemplo los creados por la globalización.

La película

En las primeras escenas hay dos jóvenes, una mujer y un hombre, en el campo con vestimenta de ciudad, sentados en la hierba, corren y ríen y se muestran muy enamorados. Ella tropieza, cae en la hierba y el hombre acude a socorrerla, —estoy y soy muy dichosa— dice ella—. Se besan. No se muestra que tuvieran relaciones sexuales, pero se hace suponer al espectador que entre una y otra escena las tuvieron. Ella le comunica que tiene miedo por su padre, él le responde que tiene esperanza de conseguir un empleo mejor, para ofrecerle algo, ella coloca su destino en las manos de él. El papá de ella es carpintero y trabaja haciendo féretros en una funeraria. Rosario —ella— se encuentra con el padre —¿qué has hecho? —, —Salí a pasear con Victorio—. Victorio —él— le hace suponer que solo espera tener un sueldo mejor para ir a hablar con el padre de ella y pedirle su mano. Se ve un calendario con la fecha 26 de febrero 1928. Aparecen luces pirotécnicas, castillos y la gente disfrazada camina festiva por las calles del pueblo; es algo así como un carnaval. Victorio besa a otra mujer —¿qué dirá Rosario? —dice la mujer— Es solo una amiga. A ver qué día salimos a pasear, — le dice Victorio.

El padre de Rosario se encuentra muy enfermo sin dinero, ni para el médico, ni para las medicinas. Rosario sale a pedirle dinero prestado a Don Basilio, jefe de su papá y dueño de la funeraria: —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 agregó— 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—. Es claro que el ofrecimiento del dueño de la funeraria es que sea su amante. Ella representa la belleza de la mujer y la mentalidad de la niña, una mezcla de sensualidad e ingenuidad.

Cuando está lejos aparece el recuerdo de la frase de Don Basilio “y de ti depende”. Ella acude después con Victorio, toca la puerta de su cuarto, un cuarto en la parte de arriba de la vecindad, pero lo sorprende besando a otra muchacha — ¡me dijiste que te casarías conmigo, pero era solo para obtener lo que querías! —dijo ella molesta en las escaleras mientras todos escuchaban. El padre, que había escuchado, sube las escaleras con un martillo para matar al novio. El novio, en la lucha, lo tira por las escaleras mientras Rosario está en la farmacia solicitando le den la medicina fiada; el farmacéutico accede pero es tarde porque cuando regresa a casa encuentra a su padre muerto, asesinado por el mismo hombre “sin escrúpulos” que le mintió, una sola persona que viene a conmover y sacudir los cimientos de la vida tranquila de “una familia”, la mujer quedará marcada para siempre. Como cualquier fábula de Esopo, aparece una moraleja sugerida: ¡mujeres! no pueden confiar en sus novios, ellos solo quieren tener sexo; el don sugerido es: cásenle, y el contra don es: ellos recibirán su himen.

Ir contra las normas morales implica la exclusión social, Rosario vela al padre sola. —Quiero acompañar a Rosario —dice una vecina a su madre— Es una mujer manchada, nadie querrá acompañarla (porque todos saben que ya no es una mujer virgen) —responde la madre con indignación. El patrón del padre envía una caja de segunda para el difunto, con lo que muestra en el acto el valor social que tiene el padre muerto, de una “mujer manchada”, desacredita a la familia.

Una carreta de carga soporta el féretro, no es un transporte funerario; mientras la hija camina sola atrás, los que se encuentran festejando el carnaval, al ver la escena con el féretro piensan que se trata de un evento más del carnaval, un entierro simbólico, descubren el cadáver de Don Antonio, lo que hace que se sorprendan y todos guarden

silencio y marchen respetuosos unidos al cortejo funerario. En el cementerio solo quedan la hija y el carretero.

Aparece otra escena en alta mar, unos marineros conversan — Son 17 años, siempre se siente algo por volver a la patria, aunque los marineros ya no la tenemos, solo es el mar —dijo un marinero cuando regresó al Puerto de Veracruz, en el momento en que ve tierra a lo lejos y dice: “Veracruz”. Salen los marineros del barco —no quiero escándalos —dice el capitán. Algunos de los marineros se dirigen al Salón Nicanor, para beber, bailar y conseguir mujeres, caminando van intercambiando miradas con las prostitutas que se encuentran en la calle. — ¿No me reconoces? — dice el marinero al tabernero —¡Caramba, eres tú Alberto cuántos años sin verte! Los marineros beben y bailan. Rosario entra con un cigarro entre los dedos mientras se escucha “vendo placer a los hombres que vienen del mar y se marchan al amanecer”.... Entra y cruza miradas con Alberto, que está con una mujer —nadie sabe quién es ni de dónde ha venido — dice la mujer— ¿es nueva? —pregunta él. Alberto no deja de mirarla pero un marinero borracho en la barra la invita a tomar unos tragos, el borracho intenta besarla por la fuerza pero Alberto la defiende; estas miradas resultarán ominosas *a posteriori*.

Rosario sin quitarle la mirada al marinero, quien finalmente la sigue a uno de los cuartos — ¿por qué me defendiste? Sin responderle, él la besa. La ropa de él tirada por el suelo mientras se levantan de la cama, mostrando que ya tuvieron relaciones sexuales. Rosario lo acompaña — ¿Hace mucho que llevas esta vida? —le pregunta Alberto —sí hace tiempo, pero, aquí un mes ¿Y te gusta esto? A todo se acostumbra una. —¿Eres de aquí?, —pregunta él —No, de Córdova, y ¿tú? Soy marinero. ¿Has conocido marineros de estos rumbos? —pregunta ella— Sí. ¿Conoces a un marinero Alberto Vengas?, — dice Rosario — ¿lo conoces? —Pregunta él sorprendido. Ella responde con una negativa, y le dice que lo conoce una como ella. ¿Qué quiere esa mujer? —¿Porqué tanta insistencia? — dice él —prométeme no decirle que me has visto ni que has hablado conmigo, prometido, quiero que sepa que sus padres han muerto. — ¿Cómo lo sabes?, —Juras guardar el secreto —te lo juro —Soy su hermana. —Entonces dice él— ¡Rosario! — acongojado, mientras ella lo ve y responde, —¡Alberto! Ella se echa para atrás llorando.

—Tú, Rosario ¿cómo iba yo a saber?, ¿cómo ha sido esto?, No me culpes Alberto cuando papá murió el destino me arrojó a esta vida, te creí muerto, —¿cómo podía reconocerte cuando me marché eras apenas una niña... y ahora... —pero tú ¿cómo no me

reconociste? —pregunta él —veo tantos hombres, todos tienen la misma cara para mí —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... Alberto la sigue pero solo encuentra la mascada de Rosario entre las rocas y el mar, señal de que ella se suicidó, él toma la mascada y llora desesperadamente.

Una relación incestuosa entre los hermanos, Rosario y Alberto, que se han criado juntos. Aunque él se marcha a un autoexilio cuando ella es muy pequeña, sin comunicación con su familia y pierde toda referencia de su lugar de origen y de sus raíces, pierde todos los contactos culturales. Él se define como marinero, perteneciente al mar. Ella aparece como una mujer, producto de una historia cruel, la ingenua mujer seducida y engañada, enamorada del amor, aislada en un contexto que le indicaba que debía tener cuidado y que —como apunta el refrán popular: “los hombres te bajarán el cielo y las estrellas para bajarte la pantaleta”. Una vez desengañada del amor, sin referencia social más que el descrédito y el aislamiento social, ya sin lazos familiares se prostituye, ahora cede al deseo de los hombres para despreciarlos, todos son iguales, con las mismas caras, las mismas intenciones, son “entes copuladores” atraídos por su cuerpo y belleza; pasará por encima de quien se le interponga, ya sin interés por el prójimo.

Don Antonio, su padre, quien la cuidó y mantuvo antes de enfermar es un hombre apocado, que no representa ni tiene los signos o marcas sociales de la virilidad o la masculinidad; se observa que asume los maltratos de su jefe con resignación; en su acto de “hombría” enfrenta torpemente “al tipo que abusó de su hija”, mismo que lo empuja y mata al caer por las escaleras. Rosario ya no tiene a nadie, la comunidad la repudia, y la castigan con el aislamiento social. El pueblo respetaba al padre, pero una vez muerto eso ya no ayuda a Rosario, menos una vez que se conoce su falta y se piensa que es mal ejemplo para otras mujeres, despreciándola. La fiesta-carnaval del pueblo es el contraste felicidad/duelo, vida/muerte, con las máscaras impenetrables y la soledad. La única contención posible hubiera sido de parte de su familia, aunque probablemente tampoco sería diferente la respuesta. El carnaval es la exaltación de los valores positivizados compartidos por la comunidad, mientras que el aislamiento es también una exaltación

de los valores negativizados de la misma operación. La comunidad puede ser amable y solidaria o cruel y vengativa, muestra la película.

En la narración se presenta una condición de excepcionalidad para esa soledad, marginalidad y aislamiento, el matrimonio o la expiación con el consiguiente perdón social; sin embargo, al morir el padre ella no encuentra escapatoria al que parece ser su destino, como tragedia griega; entre otras cosas, por ser bella y deseable, las mujeres no la quieren, “perdóñenme por ser bonita” diría. Al ser mancillada desaparece el lazo tierno con el pueblo y con su historia y aparece la legitimidad para actuar con coraje los sentimientos negativos que despertaba. Convive con una dialéctica belleza/envidia, masculino/femenino, moral/inmoral, bueno/malo, vejez/juventud, experiencia/ingenuidad, salud/enfermedad, confianza/interesado. En la película, los protagonistas hacen visible el invisible tejido social y se muestran las consecuencias del castigo que debe esperar quien viola algún tabú.

Ella, como víctima del destino —como decía, en el sentido trágico— de quien aún no ha develado *la anagnórisis* que muestra su participación inconsciente en las elecciones que ha tomado, en el rumbo que va tomando su vida; existe en cualquier caso una responsabilidad subjetiva de todas sus decisiones. Rosario ya no se pelea, va aceptando el mundo que le ofrecen los hombres que la desean y decide beneficiarse de ello. Sin embargo —como víctima— el mundo conspira contra ella y le cierra las puertas y, al mismo tiempo, la fantasía de tener su cuerpo voluptuoso y su belleza son un activo que le va a resolver sus problemas. Se muestra simultáneamente como mujer y niña desvalida. El oxímoron: la mujer y la niña, la puta y la ingenua, la experimentada y la sorprendida. Se trata de opuestos que a manera de ejes de coordenadas van orientando las decisiones que marcan la ruta por la que caminará y que se transformará en su identidad producto de la historia.

Alberto se nos muestra como paria, como un hombre sin historia, ni lazos, ni familia, prácticamente sin nacionalidad. Sus antiguos parámetros de identidad y sentido de pertenencia, al parecer, han desaparecido. El barco es su territorio y su seguridad. Lo que tiene por delante, lo que puede permitirse o prohibirse está regulado únicamente por su conciencia. Al no tener pertenencias ni raíces, parecería el ícono de la libertad, y por lo tanto no existen las lealtades, las obligaciones o deberes para con su familia, tierra o paisanos. Cualquier lazo familiar ha sido destruido por el olvido y la falta de

comunicación; parece no pretender ni estar interesado en repararlo. Sin la casualidad que se abre en su condición de desterrados, los dos hermanos no se hubieran reunido jamás. Ella piensa que él está muerto, y lo estaba en tanto su familia no tenía signos de su existencia; él —por su parte— no tenía intenciones de encontrarse con su pasado o sus raíces. Lo que se transmite en la película es que no intentarían buscarse. No hay referencias a la vida familiar, a la madre, a eventos con algún significado de vida familiar. Son seres que se presentan sin historia, ni geografía; únicamente queda un testimonio vago de lo que perdonó el olvido. Eso es lo que lleva a ambos a encontrarse en lo que se podría decir —con cierta ironía— es una cierta condición liminal, en un no lugar, que posibilite que la reunión de los dos hermanos; condición liminal que es producida por algunos rituales de paso, cuya finalidad es que buscan que una persona pase de un estado a otro: de niño a adulto, de civil a guerrero, por ejemplo; esa condición liminal hace a la persona muy vulnerable al ya no contar con los conocimientos e instrumentos con los que contaba en su estado anterior y al todavía no adquirir los de su nuevo estado, la investidura simbólica que lo convertirá en otra persona.

Diálogo de la película *En alta mar* y haciendo alusión a su próxima llegada a tierras mexicanas, Alberto conversa con un colega argentino:

Alberto: —Hace diecisiete años que no voy por acá.

Marinero argentino: —Siempre se siente algo al volver a la patria.

Alberto: —Ya no la tenemos, la nuestra es el mar.

Estos son sus parámetros, su identidad, su idea del sí mismo y lo que será su vida; él no será otra cosa que un marinero, por voluntad propia.

Se decía que el marinero mercante como el mendigo (*clochard*) representan cierto prototipo de libertad en Occidente; sin embargo, se trata de una paradójica libertad. Nietzsche propone “que la muerte de Dios” lleva a los hombres a permitírsele todo, a los desmanes y los excesos; “la muerte de Dios” le hace suponer que la auto censura desaparece; sin embargo, Lacan opina todo lo contrario. Propone que con “la muerte de Dios” todo nos está prohibido, aparece el temor al prójimo, el miedo a “si yo puedo permitírmelo, el otro también”, eso hace que mejor no se corra el riesgo. Es una libertad

que le impide al marinero entrar en los círculos e instituciones culturales “normales” adecuadas para el resto de la población, sus territorios fuera del barco son esencialmente marginales, fuera de los parámetros de lo que socialmente es considerado como adecuado para sus ciudadanos.

A la mañana siguiente, después de haber tenido relaciones sexuales con su hermana, aparece el diálogo, sobre sus procedencias.

Alberto: — ¿Eres de aquí?

Rosario: —No, de Córdoba.

Alberto: — ¿De Córdoba?

Rosario: —Sí, ¿y tú?

Alberto: — ¿Yo? . . . soy marinero.

Rosario: —Ya lo veo, ¿de dónde vienes?

Alberto: —De muy lejos.

Rosario: — ¿Por dónde has ido?

Alberto: —Por todo el mundo.

La respuesta a la pregunta de dónde eres, no es un eufemismo o un intento de evasión, en su nuevo código cultural no es pertinente, solo es posible resolver a partir de un conjunto de coordenadas de la lógica simbólica, que orientan nuestro ser en el mundo. Una de ellas tendría que ver con saber de dónde vienes, quiénes fueron tus padres, quiénes conforman tu familia, qué cosas hiciste a lo largo de tu vida. Ambos, sin un ancla que los mantenga ligados a su historia, un sistema de dones que espera recibir aquello que da, el menú que se le presenta de opciones en la vida, es el que él se ha generado es “producto de sus circunstancias” en términos de Ortega y Gasset. Nos muestra fehacientemente cómo en Occidente, en el mundo globalizado algo de la condición de anonimato y de seres sin raíces, como Alberto y Rosario, nos caracteriza. Su problemática no es del todo ajena a nosotros; en la medida en que nuestros lazos

familiares se diluyen con la distancia, la forma de vida atiborrada de actividades que impiden el trato continuado, el estar siempre en condiciones más o menos cercanas a la sobrevivencia. Con estos antecedentes, la vulnerabilidad y la casualidad van determinando el rumbo de sus vidas, hasta hacer que los opuestos muestren sus coincidencias, oposiciones y equivalencias. La cultura es un intento de que las casualidades y las incertidumbres sean más o menos controladas; busca que se tengan herramientas para enfrentar el futuro. Sin embargo, el sistema de causalidades inconsciente, que es lo que nos determina propiamente, al no encontrar los cauces socialmente creados, busca salidas no siempre las más adecuadas para las personas.

En el complejo mundo de los sistemas de determinaciones inconscientes se encuentra lo que Sigmund Freud llama ecuaciones simbólicas, de las cuales me ocuparé a continuación: se trata de las equivalencias que tienen un conjunto de significantes ante determinadas condiciones o contextos, estos significantes pueden ser conscientes o inconscientes. “Puede servir como punto de partida de estas elucidaciones la impresión de que las producciones de lo inconsciente –ocurrencias, fantasías y síntomas– los conceptos de *caca* (*dinero, regalo*) *hijo* y *pene* se distinguen con dificultad y fácilmente son permutados entre sí”. (Freud. 1917: 118.) Esto significa que desde una determinada perspectiva subjetiva estos elementos que integran la ecuación simbólica tienden entre sí lazos de equivalencia entre sí, además estas relaciones entre los elementos que componen la ecuación mantienen vínculos en otros planos y con otras ecuaciones simbólicas. Sin embargo, no se trata de una equivalencia armónica, hay tensiones, contradicciones e inestabilidad en estas ecuaciones simbólicas, sobre todo porque los elementos que las integran son significantes en la más pura acepción lacaniana, “unidades de diferencia”. Las equivalencias serán más o menos intensas en tanto los contextos en que se desarrollen varíen. *Grosso modo*: la mamá que desea que su hijo defeque, festejará las heces fecales y las aplaudirá, por lo que el hijo cargará de sentido a sus heces fecales como regalo para su madre.

Las ecuaciones simbólicas no existen únicamente en el espacio de la subjetividad humana, ya que son la característica esencial de lo que llamamos metáfora, de modo que si un joven regala a una muchacha un ramo de rosas rojas, para ella ese ramo tendrá por significado una demostración de amor, no lo pensará como demostración del interés del joven por la botánica, ni como demostración de que la desprecia.

Se establecen, entonces, en *La mujer del puerto* un conjunto de relaciones que a manera de ecuaciones simbólicas tejen relaciones entre los significantes en la trama de la película, que permite, por un lado, lazos entre: tierra, familia, mujer, pasivo, objeto de abuso, proximidad, orfandad, sexualidad, sensible; mientras que, por otro lado, se muestran relaciones entre: mar, independencia, libertad, masculino, activo, distante, abusador, insensible, camaradería entre colegas, trabajo.

Con ello se podría observar que la película se compone a partir de un sistema de opuestos: hombre/mujer, mar/tierra, independencia/familia, proximidad/distancia, camaradería/orfandad, abusador/abusada, distante/próximo, insensible/sensible, trabajo/sexualidad, no seguir las normas/ castigo merecido por dejarse engañar. En cualquier caso se trata de dos formas que pertenecen a los márgenes de la cultura. La prostituta y el marinero mercante son personajes que están en los límites del reconocimiento social.

En el momento de la revelación —cuando descubre que su su hermano fue su pareja sexual—, la protagonista sufre un *shock*, una suerte de vivencia traumática que como “ritual de pasaje” tiene una suerte de liminalidad, ahora agregándole una situación ominosa. Ese hecho marcará un antes y un después; la historia que la llevó a esa circunstancia deja de ser solo un derrotero del destino, acontece lo que se llama epifanía, como revelación de que el hecho es irreversible, y no vislumbra forma posible de permanecer en el mundo. Se trata —como he propuesto— de una acción que atenta directamente con la condiciones de operación de la lógica simbólica, ya no es más un binario: mismo/diferente, sino ha quedado amalgamado, con-fundido, y por ello no es posible metaforizarlo, su rememoración es ominosa, siniestra, desestructurante, y eso la lleva al suicidio. El paquete simbólico que porta no le permiten digerir, para decirlo de alguna manera, o procesar ese tipo de experiencias.

Sin embargo, es interesante señalar que el guión de esta película mexicana se inspira en un cuento de Maupassant, lo que ratifica la perspectiva desde la cual el espíritu humano reconoce como propios aquellos temas que tienen una relación directa con los asuntos estructurales, en este caso la ley de prohibición del incesto. Las tensiones y fricciones que este tipo de prohibición genera siguen un cauce socialmente esperado, un castigo necesariamente ejemplar. De la misma manera que socialmente la ignorancia de un precepto no exime de su cumplimiento, la ingenuidad de Rosario no la salva del quebranto a la norma, pues en México el haber cometido incesto, aun sin saberlo, no puede tener otro desenlace que la muerte. En la versión original, sin embargo, el final es

diferente, lo que muestra la manera en que un asunto estructural puede y es leído en una cultura y en otra de modos diversos; la invariabilidad estructural, conforme se aleja de su núcleo original, lleva los mismos procesos hacia distintas direcciones. Es por eso importante examinar las dos versiones y contrastar los finales.

En el cuento de Maupassant los protagonistas son Célestin Duclos, el marinero, y Françoise, la prostituta. Como en la película, no revelan su identidad antes de tener relaciones sexuales. En la conversación que sostienen, el marinero se presenta como hombre de mundo al hablar de que ya le ha dado dos vueltas al globo terráqueo, mientras ella narra la desventura que la llevó a ejercer la prostitución después de que trabajara como sirvienta y abusaran de ella, vagando de un lugar a otro ejerciendo el oficio en Ruán, Evreux, Lila, Burdeos, Perpiñán, Niza, hasta que llega al puerto de Marsella, lugar donde ambos se encuentran. Ella le dice al marinero —supuesto amigo del hermano según lo que él le dice a ella—: “dile que su padre ha muerto, que su madre ha muerto, que su hermano ha muerto, los tres en un mes, de fiebres tifoideas, en enero de 1883, hace ya tres años y medio”. Célestin, sacudido por lo dicho, le pregunta:

— ¿Quién te lo ha dicho?

Ella le pone las manos en los hombros y mirándolo desde lo más hondo de los ojos:

« ¿Me juras que no te irás de la lengua?

— Te lo juro.

— ¡Soy su hermana!

Él suelta este nombre, muy a su pesar:

— ¿Françoise?

Ella lo contempla de nuevo fijamente, después, sublevada por un espanto loco, por un profundo horror, murmura muy bajo, casi para sí:

— ¡Oh! ¡Oh! ¿Eres tú, Célestin?

No se movieron, sin quitarse ojo. [...]

El la sentía sobre sí, enlazada a él, cálida y aterrada, ¡a su hermana! Entonces, muy bajito, por miedo a que alguien lo escuchara, tan bajo que ella apenas lo oyó:

— ¡Qué desgracia! ¡Menuda cochinada que hemos hecho!

A ella, en un segundo, se le llenaron los ojos de lágrimas, y balbució:

— ¿Es mía la culpa? Pero él, de pronto:

— Entonces, ¿han muerto?

— Han muerto

— ¿Padre, madre, y mi hermano?

— Los tres en un mes, como te dije. Me quedé sola, sin más que mis cuatro trapos, en vista de que debíamos la farmacia, el médico y el entierro de los tres difuntos, que pagué con los muebles...

Prosiguió:

— ¡Te creía muerto también, pobre Célestin!

El dijo:

— No te habría reconocido, eras tan pequeña entonces, ¡y ahora estás tan grande! Pero ¿cómo no me reconociste tú?

Ella tuvo un gesto desesperado.

— Veo tantos hombres que todos me parecen iguales. Él seguía mirándola a lo hondo de los ojos, oprimido por una emoción confusa y tan intensa que le daban ganas de gritar como un crío al que pegan. La tenía aún entre sus brazos, a caballo sobre él, las manos abiertas en la espalda de la chica, y a fuerza de mirarla la reconoció por fin, a la hermanita dejada en el pueblo con todos aquellos a quienes había visto morir, ella, mientras él corría los mares. Entonces, cogiendo de pronto entre sus gruesas manazas de marino aquella cabeza recobrada, se puso a besarla como se besa la carne fraterna. Después, unos sollozos de hombre, largos como olas, ascendieron por su garganta, semejantes a hipos de borrachera.

Balbucea:

— Aquí estás, aquí estás, Françoise, mi pequeña Françoise...

Después se levantó de pronto, empezó a jurar con una voz formidable asestando tal puñetazo sobre la mesa que los vasos volcados se rompieron. Después dio tres pasos, se tambaleó, extendió los brazos, cayó de bruces. Y se revolcaba por el suelo gritando, golpeando el piso con sus cuatro miembros, y lanzando tales gemidos que parecían estertores de agonía.

Todos sus camaradas lo miraban riendo.

— Está un poco borracho, dijo uno.

— Hay que acostarlo, dijo otro, si sale lo van a meter en la mazmorra.

Entonces, como llevaba dinero en los bolsillos, la patrona ofreció una cama, y sus camaradas, tan borrachos también que no se tenían en pie, lo subieron por la estrecha escalera hasta el cuarto de la mujer que lo había recibido hacía un momento, y

que se quedó en una silla, a los pies del tálamo criminal, llorando tanto como él, hasta la mañana.

Me parece importante comparar algunos aspectos de ambas versiones, la cinematográfica y la literaria: 1) La película se desarrolla en México en el puerto de Veracruz en 1933, mientras que el cuento es en Francia en el puerto de Marsella el 8 de agosto de 1886. 2) en la película han pasado alrededor de 17 años, en el cuento 4 años que los hermanos no se han visto. 3) En la película dice el hermano: —tú Rosario como iba yo a saber, pero dime ¿cómo ha sido esto? —No me culpes Alberto [...] el destino me arrojó a esta vida, te creí muerto — ¿Cómo podía reconocerte cuando me marche eras apenas una niña... y ahora... —pero tú ¿cómo no me reconociste?, —pregunta él—, — veo tantos hombres, todos tienen la misma cara para mí —lo decía mientras lloraba desconsolada —Rosario... hermana. En el cuento las cosas van por otro rumbo: al preguntarle el hermano lo mismo: — ¿cómo es que tú no me reconociste?— Ella le dice: —Veo tantos hombres que todos me parecen iguales. El seguía mirándola a lo hondo de los ojos, oprimido por una emoción confusa y tan intensa que le daban ganas de gritar como un crío al que pegan. [...] a fuerza de mirarla la reconoció por fin, a la hermanita [...]. Entonces, cogiendo de pronto entre sus gruesas manos de marino aquella cabeza recobrada, se puso a besarla como se besa la carne fraterna. Después, unos sollozos de hombre, largos como olas, ascendieron por su garganta, semejantes a hipo de borrachera. El Balbucea: —Aquí estás, aquí estás, Françoise, mi pequeña Françoise... 4) En la película el desenlace: 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 solo encuentra la mascada de Rosario entre las rocas y el mar, señal de que ella se suicidó, él toma la mascada y llora desesperadamente. En el cuento: [...] Después se levantó de pronto, empezó a jurar con una voz formidable asestando tal puñetazo sobre la mesa que los vasos volcados se rompieron. Después dio tres pasos, se tambaleó, extendió los brazos, cayó de bruces. Y se revolcaba por el suelo gritando, golpeando el piso con sus cuatro miembros, y lanzando tales gemidos que parecían estertores de agonía. [...] sus camaradas, [...] lo subieron por la estrecha escalera hasta el cuarto de la mujer que lo había recibido hacía un momento, y que se quedó en una silla, a los pies del tálamo criminal, llorando tanto como él, hasta la mañana.

En los puntos sobre los que estamos estableciendo semejanzas y contrastes, vemos: 1) que en ambos casos, independientemente de la época, la cultura y la geografía, una historia semejante toca el corazón de quienes la presencian y son confrontados de forma semejante. 2) La diferencia en la obra de Maupassant se hace en posibilidad de resemantizar a la mujer (prostituta) en hermana (pequeña y desvalida), se realiza lo que podríamos llamar deserotización, y la vivencia que en la película el dolor en llorar toda la noche es una vía para la catarsis. Los hombres pueden ir más allá de las primeras impresiones, y tienen lugar para reparar, mientras que en la película, el incesto es presentado como el final de una cadena de actos equivocados, que lo transforman en un acto irreversible, es imposible repararlo. En las dos versiones el hecho de encontrarse en un lugar especialmente sexual, con la presencia desinhibidora del alcohol, se trata de un espacio de excepcionalidad a las normas construidas, de permisibilidad, un instrumento facilitador para que las personas se permitan hacer lo que no harían en otras partes, las relaciones en el que por la circulación alcohólica, en occidente, crean menos responsabilidad de los actos, “lo hice porque estaba borracho” “de lo contrario me hubiera detenido”. 3) Es necesario que la protagonista sea huérfana que haya roto lazos con su comunidad y que la vida la haya golpeado de tal manera como para cuestionar y flexibilizar su sistema de valores, lo mismo que el hermano para que exista un encuentro sin referencias de contextos familiares, históricos, culturales, como dos auténticos desconocidos. 4) En el final de ambas historias, cuando saben que han cometido incesto, en un primero momento, los hermanos responden de igual manera en las dos versiones — ¿cómo es que no me reconociste? Mostrando que en realidad la que había cambiado era ella, como queriendo descansar la responsabilidad del suceso en ella. A lo que responden las hermanas en las dos versiones: tú eras simplemente un hombre, uno más y por ello no eran significativos ninguno de ellos, no eres tan importante, uno más en una lista infinita. No prestaban demasiada atención a los rostros. En la película, el desconcierto del hermano, su dolor, le impiden advertir que su hermana sale. En el cuento él, antes de precipitarse a una crisis nerviosa, reconoce a la hermana y la besa fraternalmente, resenmatizando y reinvestiendo el lazo, ahora entre los hermanos. En la película la culpa que siente ella es tan poderosa que le impide encontrar un lugar en el mundo, no encuentra otra salida que la de suicidarse arrojándose al mar, su vida no tiene sentido, ni podría vivir con la vergüenza, algo semejante a lo que sucede Antígona que no podría vivir sabiendo que no enterró a su hermano. En el cuento, el dinero que lleva el hermano le permite pasar lo que resta de la

noche con ella, mientras —llorando como él— adivinamos que expían algo de su culpa y del dolor, con lo que podrán encontrar razones para seguir viviendo. En cualquier caso, el acto es irreversible y sus consecuencias, necesariamente, desastrosas para la subjetividad de los incestuosos, pero en algunos casos hay culturas con posibilidades más o menos accesibles para tramitar un hecho tan perturbador y desorganizador.

Desde la perspectiva del psicoanálisis, este hecho, si el tabú fuera roto por una persona con una estructura neurótica, necesariamente tendría consecuencias devastadoras por el efecto en cascada, que llevaría al sufriente a establecer una crisis en todos sus sistemas de referencias, clasificaciones, y formas de entender el mundo, con lo cual se modificaría su forma de actuar en él; se trata de un cambio que perturba la estructuración misma de su subjetividad y por lo tanto en los mecanismos inconscientes que actúan sobre los sistemas de determinación de la subjetividad; es, en pocas palabras, lo que llamamos un acontecimiento traumático. Con ello se crea un efecto de liminalidad, de límite entre lo que sería un antes y un después del acontecimiento incestuoso en la vida de los afectados, se trata de una vivencia traumática; sin embargo, en el cuento de Maupassant, el hermano llora con la hermana mostrándose también como responsable del hecho, situación diferente en la película en la que la hermana carga ella sola con la responsabilidad. La dimensión ominosa y siniestra es muy semejante, pero la catarsis que se da partir del llanto, del sufrimiento acompañado entre ellos, crea un cauce para ir tramitándolo. Esto no significa que el evento pueda ser ignorado y que los problemas que se derivan de ello puedan ser resueltos, simplemente eso es imposible; sus vidas quedarán marcadas y serán diferentes. Pero la pregunta es cómo no matarse, cómo no matar al otro, cómo no destruirse, cómo resignificar desde una lógica metaforizada este evento, para continuar con sus existencias después del cambio que vendrá, al haber tocado esta matriz esencial de las operaciones simbólicas que transformará necesariamente su forma de ver, entender y de estar en el mundo. Este tipo de vivencias —como decíamos—, ese efecto traumático es el que se busca producir bajo el cauce —y siguiendo la metas— de la cultura, a partir de los ritos de pasaje. Esto permite a una persona continuar siendo ella misma siendo distinta, obedeciendo a otro tipo de ordenamientos y de acuerdos simbólicos. Se pierde eso de lo uno que es ocupado por lo otro.

Continuando por esta vía para comprender lo que podría ser la vivencia incestuosa, Roxana Foladori aborda las consecuencias del incesto como algo que puede ser esclarecido por el orden del ritual. Desde luego, sí se trata de buscar en el ritual un cambio en los estratos más profundos de la subjetividad, afectando con ello toda la personalidad; no se trata, pues, de solo actuar un papel más, sino de que como efecto de esa vivencia ritual, de esa condición de pasaje por cierta liminalidad simbólica, la persona acceda a otra manera de ordenar y de situarse en el orden simbólico. En los casos de incesto aquí analizados los personajes fueron sorprendidos con efectos traumáticos. Trauma y rito no son fenómenos que dentro de la semántica cultural puedan entenderse como equivalentes, aunque sí se encuentran estructuralmente relacionados, por lo que es posible emplear uno para comprender el otro. Comparten la excepcionalidad, el estar fuera de lo cotidiano, el hecho de ser parteaguas entre un orden y otro, destaca Foladori. Son fenómenos que reordenan el universo simbólico y el lugar que la persona tiene en él, son un tipo de vivencia de la que no se puede salir igual que como se entró; existe necesariamente un antes y un después, una diferencia clara que inscribe una marca indisoluble en la subjetividad y en el posicionamiento que se tiene en la cultura.

En *La mujer del puerto* se identifican varios tipos de rito, uno de los denominados irreversibles de degradación del estatus es la muerte del padre de Rosario. [...] En *La mujer del puerto* no será ésta la primera vez que ocurra una sino que ésta es a su vez el preludio de otra yuxtaposición ritual, la definitiva en la vida de los protagónicos (Foladori, 2005).

El momento en que comienza a decidirse el destino de Rosario dentro de la tragedia es cuando decide tener relaciones íntimas, ingenuamente, con Victorio, quien solo tenía un interés sexual por ella. Lo mismo sucede con Françoise, quien le confiesa al hermano que tuvo sexo con su primer patrón; un error de juventud. Son decisiones irreversibles que van marcando el derrotero de lo que conformará el destino que se está tejiendo. Luego, al quedar huérfanas ambas, no tienen una red familiar ni social que las sostenga; quedan a merced del rostro oscuro de la realidad social, de sus periferias, en las que la complicidad es el signo característico de la unidad, y la carta de ciudadanía se establece a través del robo, la prostitución y el abuso. Ellas tienen pocas opciones, son como peones de un tablero de ajedrez, en el que las jugadas por venir están rigurosamente enlazadas a las anteriores; las vías posibles están determinadas por los movimientos ya

realizados, a partir de las opciones lógicas enmarcadas dentro del contexto del sistema: esto es lo que llamamos destino, en la existencia humana.

No hay experiencia ritual sin riesgo de extralimitarse, pues en eso mismo consiste la violencia liminal en salir de sí para entregarse a lo que más pueda cuestionar la propia identidad". [...] Cuando se relacionan de "otra manera", ya no en el padecimiento del deseo sexual sino en el orden de la razón que instaura la palabra, se sitúan, recobran su identidad, su vínculo y cobran conciencia de que han pasado la frontera, están más allá y no hay forma posible de volver atrás, tampoco de reparar su falta. (Gil, 1996, 279).

Es ese el momento de enfrentar los límites puestos por los sistemas de clasificación que constituyen lo que se llama el orden de la cultura; límites que dibujan los límites y las características de lo que está considerado como bueno o adecuado, en contraste con lo que está prohibido o es considerado inadecuado. Eso es exactamente lo que se afecta con la violación a la prohibición del incesto, que mueve o desdibuja lo que caracterizaba a la situación, el límite que normaba la vida antes del evento, traumático; sucede ahora que ha cambiando lo que se encontraba entre una condición y otra; las certezas establecidas bajo el reinado del sistema simbólico han cambiado, y con ello aparecen la incertidumbre, la sorpresa, lo imprevisto. Sin embargo, como sucede con Edipo, no se es consciente de las implicaciones que tendrán posteriormente los actos. Es en el momento traumático en el que se revelan finalmente los hilos que la persona fue tejiendo en su existencia para llegar a donde llegó; se trata de algo del orden de epifanía o si se piensa como tragedia —como lo haría el psicoanálisis—, es un instante de verdad (*aletheia*) como desvelamiento se produce el encuentro con la *anagnórisis* final cuando todo coincide y cobra sentido, muestra que no se trata en este caso de víctimas pasivas del azar, o de una extraña conspiración de los dioses, sino protagonistas de su historia y que tienen una responsabilidad subjetiva de lo que les acontece; se trata de un momento en el que se comprende lo que se deja, y se tiene mayor claridad en lo que viene, pero sobre todo en la responsabilidad subjetiva de las primeras descensiones que encadenaron a las siguientes hasta llevarlas, en nuestro caso, a la prostitución, mientras que la decisión de no mantener un contacto familiar tiene efectos cuyas consecuencias conocemos, en el cuento y en la película.

Los ritos irreversibles que inicia la protagonista se desatan en cadena desde el inicio, uno conlleva a otro hasta el final. Rosario entrega su virginidad a Victorio,[...] que le promete matrimonio. La primera

relación sexual de la mujer se representa, como un acto irreversible (Foladori, 2005)

La manera en que Rosario toma cada una de sus decisiones limita las posibilidades de las siguientes y se convierten en el antecedente necesario de las consecuentes. Como resultante, cada una deriva de una decisión anterior hasta transformarse en una cadena de determinaciones en el plano del universo simbólico, y que pueden ser comprendidas a partir del esclarecimiento de las matrices lógicas que llevan los actos y las decisiones como raíz de cada uno y de todo el sistema simbólico, que norma la vida de los hombres. Aquello que es la base del mismo sistema, descubrir a posteriori que se han rebasado los límites, límites establecidos para contener la cultura, límites que se trastocan al violar la ley de prohibición del incesto.

La vida de Rosario se conforma de una ruptura tras otra, de transgresiones continuas a la ley, y aunque no sea consciente de ello ni tenga la voluntad de hacerlo, será castigada con la culpa que conlleva la interiorización de las normas y sistemas de valores (Foladori, 2005).

En el caso de Rosario vemos que no hay lugar para ella en su propia comunidad, ahora debe abandonar el territorio familiar (en el sentido más amplio y estrecho), lo conocido por ella, entrar en un mundo desconocido y por la puerta trasera, ya que ha transgredido el tabú. Sin un lugar, cada ruptura y trasgresión a la ley la introduce en un mundo mortífero, que elimina el sentido de libertad y la lleva a mantener una existencia dentro de los parámetros que consideraba antes como inadecuados, incorrectos, prohibidos, ilegales, etc.

Para Françoise, la situación parece igualmente desesperada, pero no tan extrema como para Rosario. Françoise, a partir de la catarsis por la vía de las lágrimas, del dolor que ve reflejado y vivido en un hermano tierno que la contiene fraternalmente, realiza un rito diferente, al que se le llama duelo. Un rito que busca conciliarse con la vida y realizar, de alguna manera, una elaboración subjetiva de la pérdida, de la violación cometida, con lo que intentará aceptar y construir su ser y su lugar simbólicamente, que es posible de ser reajustado a partir de la borrosidad y flexibilidad de la lógica, es posible encontrar en el caso de Françoise un sitio para ella a partir de que él encuentre un lugar para sí mismo; además de que se busca y encuentra en el corazón y los afectos fraternos del hermano.

Cada sujeto ha sido estocado de manera diferente por el incesto, y lo vive y lo representa de manera distinta, aunque sea algo terrible, irreversible, o una marca indeleble en la vida; tendrá para cada uno un significado particular, enmarcado en los aspectos subjetivos y por las características de la cultura. ¿Por qué en la versión mexicana la hermana se suicida?, ¿por qué en esta versión el hermano se desresponsabiliza culpabilizando a la hermana? ¿Por qué en la versión francesa el hermano primero busca desresponsabilizarse, pero después aparece comprensivo y buscando contener a la hermana? En ambos desenlaces la muerte es un elemento importante; una como suicidio y la otra como contexto del duelo necesario.

Es posible que algunos de los esquemas pertenecientes a la sexualidad de los mesoamericanos tengan aún influencias en los actuales mexicanos. (López Austin, 2010:28) Esencialmente en que la sexualidad, aunque aparece como un espacio de la vida privada, tiene fuertes resonancias cósmicas y en la vida pública. No es difícil que las personas puedan esperar algún tipo de castigo divino o cósmico por las trasgresiones sexuales. “[...] los deseos y las trasgresiones sexuales hacían que el lascivo radiar fuerzas que dañaban a sus semejantes y a los animales débiles; que arruinaban los campos de cultivo, que se agostaban, y que hacían que las mercancías ya no pudieran ser vendidas en el mercado. El pecado, físicamente, resultaba un difusor del mal” (López Austin, 2010:33) Esto explica una dimensión del problema, como si fuera necesario un castigo divino frente a la trasgresión socialmente considerada horrenda del incesto; se piensa que las cosas no pueden quedar como estaban antes del “crimen”, la justicia divina implica que actúe de manera directa. “[...] el erotismo y la sexualidad en relación con la religión, que en última instancia son inseparables” (González Torres, 2010:70). Con lo que nos es fácil comprender que la expectativa que tenemos de la cópula, tiene que ver con estos sistemas de clasificación cultural, la satisfacción, la pasión o el amor no siempre ni en todas las culturas han tenido un papel relevante. El estoicismo prácticamente buscaba que el placer no se encontrara en el centro de sus prácticas culturales; en él el sacrificio y el dolor tenían un papel socialmente considerado más importante.

Por ello, la prohibición universal del incesto hace que para la humanidad se trate de un axioma, de un principio, a partir del cual se norman las relaciones humanas. La prohibición del incesto debe tener necesariamente su contraparte, que tendría que ver

nuevamente con el vínculo que se establece entre lo humano y lo divino, lo que las personas se prohíben y lo que ellos (dioses) se permiten. “El incesto divino está presente en prácticamente todas las mitologías del mundo. El dios que viola a la hija o a la mujer que ha creado es el relato típico de los orígenes de la humanidad” (Gonzales Torres, 2010:72)

Presentaré mi propuesta de análisis sobre esta película, al mismo tiempo que discutiré críticamente el análisis del incesto que sobre esta película hace la antropóloga española Roxana Foladori ([http:// www.razonypalabra.org. mx /anteriores/n46/rfoladori.html](http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n46/rfoladori.html)).

[...] Según J. Butler (2001), “hombre” y “mujer”, tal como los conocemos, son necesarios para la perpetuación e inteligibilidad del sistema de géneros ¿qué papel juegan en ellos tanto la prohibición del incesto como las estructuras de parentesco en su conformación y funcionamiento? Y además, ¿qué es para el cine mexicano el incesto? ¿qué implica para México y su historia representarlo? ¿Por qué se lleva a la pantalla grande tres veces en 1933? ¿Cuáles son sus referentes, a qué apela? ¿Qué provoca apreciar representaciones alusivas? (Foladori, 2005)

La sexualidad en México es significativamente diferente a la de otras latitudes, en particular la del centro de México, que es sobre la cual tengo más información: por ejemplo, la relación activa en una relación homosexual no es considerada propiamente homosexual; el homosexual es quien ostenta el papel pasivo. Así pues, un “macho” puede penetrar a otro hombre sin dejar de ser “macho”; incluso, la zoofilia no es un asunto que escandalice cuando los varones se inician sexualmente, y hay un dicho que establece: “hoyo, aunque sea de pollo”. Los juegos eróticos entre primos, si bien no son deseados, tampoco escandalizan, “a la prima se le arrima”. Sin embargo, la historia de La mujer del puerto nos muestra la tensión existente entre lo ignorado y lo conocido, entre lo prohibido y lo permitido, entre lo deseado y lo aborrecible, entre lo que nos podemos perdonar y lo que es imperdonable.

No coincido con Foladori en el papel central que tienen para ella los sistemas de géneros en la inteligibilidad de la prohibición del incesto; supongo que su razón es anterior al estatuto de la diferencia sexual, se ubica en tiempos de las operaciones lógicas necesarias antes de la diferencia sexual, consideradas por el psicoanálisis. Se trata de operaciones que, de hecho, son anteriores a la constitución del “yo”, y de

cualquier consideración a la identidad; antes de cualquier diferenciación precisa entre yo/otro; se trata de la operación previa a la de la inscripción del significante-Nombre-del padre, que es lo que crea al Sujeto, entendido como categoría lacaniana que marca la diferencia entre Uno/otro; ese Uno que es condición necesaria en la constitución del “yo”.

Una vez operando el Sujeto que se encuentra sujeto al lenguaje, en una sujeción al deseo, es que se puede hablar de “el inconsciente estructurado como un lenguaje”, todo ello es lo que instituye el “yo” (*moi/je*) a lo que Lacan llamó “El estadio del espejo como formador de la función de yo [*je*]...”, posteriormente es que aparece la diferencia sexual, hombre/mujer, y que generará la operación que trata de la “sexuación” y la sexualidad. Las operaciones simbólicas se apuntalan unas a otras constituyendo el psiquismo, lo que permite la subjetividad.

Todo comienza con el par de opuestos: satisfacción/insatisfacción, placer/displacer, activo/pasivo, no/sí, mismo/distinto, lo Uno/lo ajeno, yo/otro... Hasta arribar a la operación que posibilita lo masculino/femenino; este sistema de lógica simbólica tiene un papel fundamental y en él descansan todo tipo de operaciones psíquicas y mentales, clasificaciones y operaciones culturales, como lo serían los sistemas de parentesco y todas aquellas consideraciones que en la sociedades complejas llevan a considerar como posible para establecer una relación amorosa o conyugal a una persona y prohibir a otra.

El incesto, entonces, se debe rastrear en la arqueología de la subjetividad y hasta la inscripción del significante de la diferencia $\text{sí} \neq \text{no}$, a la que antecede —desde una perspectiva lógica— un estado afirmativo que no es propiamente aún algo que podríamos llamar sí; por lo que de esta afirmación surge la diferencia y crea como opuesta a ella el no, una incipiente prohibición, como se examinará con más cuidado en un capítulo sobre este problema lógico. ¿Qué papel juega el carácter universal de la prohibición del incesto en general y dentro de un particular sistema cultural? Estas son las interrogantes centrales de la presente investigación. ¿Por qué se requiere clasificar a las personas de una comunidad entre parientes y no parientes?, ¿qué los hace posibles e imposibles?, ¿permitidos o prohibidos?

Las consecuencias del incesto pueden ser variadas, incluso puede conducir a la desorganización subjetiva como locura, tendencia al suicidio o al homicidio, formas de ligarse con la muerte. En la película que se analiza, se representa vinculado con la muerte. "La ley según la cual los miembros de un único y mismo tótem no deben entrar en relaciones sexuales y por tanto no deben casarse entre sí. Es ésta la ley de la exogamia, inseparable del sistema totémico" (Freud, 1973:1749). Esta característica totémica conforma los cimientos de la subjetividad y esos cimientos son la base de las sociedades complejas o contemporáneas, solo que conforme se va alejando de las normas estructurales se va transformando, enlazándose de una representación a otra, pero continúa viva y normando desde el fondo estructural las relaciones entre los hombres. La ley de prohibición del incesto, en términos freudianos, se instaure para que los seres humanos no se maten y permitir las tendencias exogámicas, la entrada y circulación del aire fresco e impedir el enrarecimiento de un hermetismo que abre el acceso al Otro y prohíbe el regodeo en lo Uno. Por eso incesto y asesinato se encuentran vinculados estrechamente. La posibilidad de salir de la mismidad y allegarse algo de otredad.

La [...] prohibición... [del] incesto, concepto en el que se focaliza este trabajo y sobre el cual ahondaremos procurando explicar desde allí el producto cinematográfico que nos concierne, *La mujer del puerto*. Al parecer hay algo en común, compartido por las civilizaciones de todos los lugares y épocas, más que de un "universal" conviene hablar de un *continuum* psíquico-histórico inscrito en el imaginario social, y que se erige como su ley fundante: la prohibición del incesto. Las explicaciones a elecciones de amores incestuosos, apunta Freud en *Tótem y Tabú*, no deben buscarse en la psicología del individuo, sino en la historia evolutiva de lo que llamaríamos la especie (Fox, 1990:71), pues "si los procesos psíquicos de una generación no prosiguieran desarrollándose en la siguiente, cada una de ellas se vería obligada a comenzar desde un principio el aprendizaje de la vida, lo cual excluiría toda posibilidad de progreso en este terreno." Si bien existen variantes puntuales entre las culturas respecto de lo que es y no es incesto, las diferencias se hallan en la constitución interna de cada una (Fox, 1973:1848)

Cuando Foladori apela a Fox en realidad apela a una perspectiva naturalista e historicista que sitúa la ley como "la historia evolutiva de la especie"; como si se tratara de una ley prácticamente alojada en los instintos humanos. Aquí entiendo la prohibición del incesto como una condición que obedece a criterios lógicos que se desplaza en un sistema de clasificaciones y temporalidad lógica, sin reducirse a

condiciones empíricas, aunque en ellas se encuentra subsumido su modo de operación.

Desde la propuesta de Lacan, el psicoanálisis propone la prohibición del incesto como un acto fundante que axiomatiza la operación del psiquismo; no es algo con lo cual nacen los bebés. Es un mecanismo que debe ser insertado cuando nace una persona. De acuerdo a la manera en que se inscriba esta prohibición es que se fundamentan las tres estructuras psíquicas: neurosis, psicosis y perversión. Para el psicoanálisis estas tres son las posibilidades estructurales de ser en el mundo, independientemente de la historia o la cultura; es algo que pertenece al mismo espíritu humano. No se trata de algo natural o propio de la especie, sino de un acto simbólico que desnaturaliza y por este proceso es que nos humanizamos; eso representa al hombre determinado por pulsiones y no por instintos, y más por deseos que por necesidades.

Este es el sentido que el psicoanálisis da al concepto de “ley fundante”, se mantiene alojada en los fundamentos, en la organización misma del sistema y, como decíamos, como *condición necesaria* frente a las *contingencias* o *accidentes* (en términos aristotélicos) que representa cada una de las diferentes culturas. Así, decir simplemente que el hombre es efecto de la cultura es no decir nada, es no penetrar en los complejos mecanismos que llevan a la constitución del psiquismo y quedarse con un grosero, oscuro e indefinido proceso que dificulta comprender el tema que aquí ocupa.

Algunas sociedades no han permitido el incesto directo, es decir entre aquellos individuos que el grupo considere parientes directos, ya sea en la familia nuclear o en la extensa, por ejemplo entre: madre-hijo, padre-hija, hermano-hermana, primos, tíos(as)-sobrinas(os), etc. Otros no permiten las relaciones sexuales incestuosas del segundo tipo, aquellos vínculos de parentesco que no son consanguíneos [...] (vínculo de alianza), se establecen nuevos lazos de parentesco, no sólo para los recién casados sino también para los parientes allegados a ambos contrayentes.[...] así lo que un grupo considera “parientes” para otro pueden ser no-parientes y por lo tanto se permite acceder a las relaciones sexuales con ellos(as). También cabe dejar en claro que para ciertas civilizaciones las ‘relaciones sexuales’ no son consecuencia del ‘matrimonio’[...] aunque en la tradición judeo-cristiana, como bien lo explica Luis Garrido en “La revolución reproductiva”, el casamiento es un contrato que se lleva a cabo para asegurar la exclusividad y la marca

de la producción humana, donde el marido es dueño de la fuerza reproductiva (Héritier, 1996: 205-238).

La segunda objeción a Foladori es cuando ella propone que “La primera condición *sine qua non* para prohibir las relaciones sexuales (entre las diferentes categorías parentales) es el establecimiento de un sistema de parentesco. Si bien este modelo organiza los vínculos dentro y fuera del grupo, al mismo tiempo es el grupo quien lo estructura” (Foladori). Lo que aquí propongo es que la prohibición es la condición *sine qua non* para conformar el psiquismo y con ello es que se permite la producción del sistema simbólico; es la condición necesaria para que exista el lenguaje. Por ello, su papel es lógico y como efecto de esa prohibición a lo Uno, a lo mismo, al incesto se crean categorías y sistemas de clasificación consecuentes con esta operación constitutiva. Las personas no aprenden a hablar como se piensa, hablan simplemente porque una vez inscritos por la diferencia (ley de prohibición del incesto) no pueden más que buscar los medios para representar esas operaciones que se van formando en su subjetividad; de aquí, cada cultura es el cauce más adecuado para transitar este orden simbólico y no viceversa, lo cual es un modo de pensar el asunto de manera distinta a los sociologismos, los historicismos y los naturalismos que tienen concenso en las ciencias sociales.

Los sistemas de parentesco serían las representaciones de las diferentes posibilidades dadas a los hombres en sus sistemas combinatorios, para representar la diferencia o, dicho en otras palabras, las diferentes maneras para que se despliegue la prohibición. Los diferentes sistemas de parentesco serían en realidad la radiografía de las operaciones lógicas que subyacen a un determinado sistema cultural. En otras palabras, los sistemas de parentesco muestran de manera más o menos explícita lo que sucede en los hombres en un contexto histórico-social determinado, que los lleva a construir su realidad; es decir, su cultura. La prohibición crea los sistemas de clasificación de parentesco y no los sistemas de parentesco crean la prohibición. La regulación y la vida sexual será una consecuencia de estos sistemas, del normar las relaciones entre los hombres; entre próximos y distantes.

La prohibición no se aprende, opera y hace posible lo simbólico; cada cultura muestra sobre qué fenómenos, personas, actitudes, comidas y relaciones recae la prohibición. Así pues, lo que se considera como lo mismo varía de una cultura a otra.

Gracias a Françoise Héritier se rompe de una vez y para siempre ese viejo prejuicio que intentaba relacionar la prohibición del incesto como efecto de las leyes de la naturaleza; como si la prohibición del incesto fuera una operación que resguarda los problemas que pudieran ser relativos a la consanguinidad, una defensa de la especie. No es esa la naturaleza de la prohibición del incesto, sino únicamente lo relativo a las operaciones lógicas, a los comandos que norman las operaciones simbólicas, no la supervivencia de la especie; como lo demuestra Françoise Héritier con su propuesta del incesto de segundo tipo, que extiende la prohibición sobre los parientes por afinidad. Esta autora va incluso más allá al demostrar que se trata de un tabú mayor que el que recae sobre los parientes consanguíneos, pero que se oculta aún más en la cultura por las tensiones continuas provocadas entre las relaciones de parientes no-consanguíneos.

La interdicción que regula las relaciones entre los hombres es entendida como prohibición del incesto y genera la posibilidad de las relaciones mismas, de los consensos, de los pactos, de los acuerdos y de todo tipo de fenómeno o institución cultural.

4.4 *Amores perros*

La película que marca el debut cinematográfico de Alejandro González Iñárritu, popular productor radiofónico, ha llegado a convertirse en una de las cintas clave del cine mexicano contemporáneo. *Amores perros* ha recibido premios y nominaciones; entre ellos, la nominación al Oscar como mejor película en lengua no inglesa, confirmando la calidad del proyecto y el interés suscitado en otras sociedades, como la norteamericana.

La metodología de investigación antropológica es profundamente flexible; busca sobre todo la calidad de la información, recoger las diferentes perspectivas posibles sobre un asunto, sin descuidar las tensiones y contradicciones internas. Por ello, si la película es una creación cultural —tal como lo es un jarrón o una máscara—, decidí en esta investigación, entrevistarme directamente con el artesano, es decir con Guillermo Arriaga, guionista de la película. Mi primera pregunta fue si el tema podría ser considerado mexicano, a lo que él respondió: “Mira, yo creía que era una película no solamente muy mexicana, sino muy de la Unidad Modelo, que es donde crecí... Siempre fue en ese nivel la estructura de *Amores perros*, un poco lo que yo conocí de niño.... porque a mí lo que más me sorprendía cuando la presentamos en Cannes fue que

llegaron vietnamitas, finlandeses y gente que nunca he visto en mi vida... resulta que muestra de alguna manera sus propias historias” En este sentido este producto cultural llamado “amores perros” subsume la experiencia de vida de Arriaga, por lo que no sólo se trata de un argumento verosímil, sino que está construido con experiencias vividas, trata de mantener algunos elementos de veracidad histórico/cultural. Eso le agrega interés antropológico a la factura de este producto cultural.

Es de suma importancia que las historias presentadas en esta película resultaran interesantes para otras personas, pertenecientes a diferentes culturas. “De hecho [...] es universal escribir sobre tu vecino; yo escribí sobre lo que sabía, mi historia... y acuérdate de que en el arte no hay ni voluntad, ni progreso, yo no puedo decir voy a escribir una obra universal, mi interés es escribir, [...] es contar una historia y contarla lo mejor posible, y punto. Ya lo demás, pues por ahí nos vamos”. Contar una historia apela a esas fuerzas que van más allá de la conciencia y de lo volitivo, al esfuerzo que lleva a permitir el libre acceso a las fuerzas inconscientes y estructurales; a eso tan cuidadosamente oculto de nuestra conciencia y nuestra cultura.

“Mira, yo creo que como decía Stendhal, la novela es un espejo en el camino ¿no? Y de alguna manera una obra está dando luz como un espejo que usa la luz del sol a los rincones primarios, distantes, y yo creo que una novela al mismo tiempo es una expresión clara de lo que es, una obra [...] una obra de arte es una expresión clara de lo que sucede en la sociedad, que va más allá, incluso, del artista mismo ¿no? Te digo, no tenemos voluntad los artistas, está lejos de nuestra capacidad [...] no hay herramientas que te digan cómo hacerlo, ninguna herramienta ha funcionado, jamás. Lo que ha funcionado es escribir, contar una historia y una vez que la cuentas [...] entonces no es que con propósito yo quise hablar de todas estas cosas, son elementos que reflexionas después. Mi interés básico era tratar de contar la historia lo mejor posible. Ahora, yo tuve un accidente de automóvil, hablando de la estructura, y me obsesioné con el, ¿qué pasó antes del accidente?, ¿qué pasó durante el accidente?, ¿qué pasó después del accidente?, [...] de los perros...”

Arriaga ilumina además con ese espejo, que le sirve para robarse la luz del sol y aluzar los lugares oscuros; no genera la luz, simplemente la dirige. La novela como el guión es una creación, desde luego, pero usando discrecionalmente la luz del sol, pero se trata de una discrecionalidad que no es guiada por la voluntad, por eso los personajes no son libres de decir cualquier cosa, están asidos, a las leyes de la verosimilitud, a que los personajes puedan ser creíbles para nuestros parámetros culturales. Este es un asunto muy trabajado por los historiadores del arte y los biógrafos, que muestran que el

escritor no es un Dios que crea un mundo, es un sirviente de sus resortes internos que lo empujan a escribir y que hacen, por ejemplo, que Gustave Flaubert no haya más que seguido el rastro de Madame Bovary, escribiendo de lo que únicamente sería posible para ella, mostrando de lo que ella era capaz. Lo mismo que Arriaga con sus personajes.

Guillermo Arriaga sufre un accidente automovilístico que lo lleva al dintel con la muerte, lo sacude de una forma poderosa; dice que ese accidente le muestra la importancia de las cosas, y cómo un pequeño suceso puede modificar la dirección que toma la vida de los hombres. La incertidumbre es una realidad estremecedora para Arriaga, no existen certezas sobre lo que sucederá mañana, no sirven los planes, es falso que si hago algo bueno seré reconocido y que si hago algo malo seré castigado; las cosas son mucho más complejas. Por eso el mundo de posibilidades de sus personajes se va construyendo por los contextos en que se permiten penetrar. Con ello el hombre es, por un lado, sacudido por el azar y, por el otro, va creando y determinando las circunstancias, que le van abriendo opciones determinadas por esas nuevas circunstancias, aunque no de manera consciente, de la misma manera en que el arte para el artista es simplemente el cauce de sus propias determinaciones, con las que se identifica quiense deja tocar por la experiencia estética.

La película

Amores Perros cuenta tres historias que coinciden o se entrecruzan en un momento especial —un accidente— que abre nuevamente un espacio liminal, a manera de ritual de pasaje y de carácter traumático que cambia la vida de los protagonistas de las tres historias; es un suceso en la vida de las personas, que viene a reorientar su dirección.

La película empieza narrando la historia en la que centraré el análisis por su relevancia temática para esta investigación. Octavio, un joven que vive con su mamá, su hermano Ramiro y Susana, la esposa de su hermano. Octavio quiere a Susana y quiere que abandone a su hermano y se vaya con él; Ramiro se dedica al robo, entre otras cosas. Para ganar dinero, Octavio hace que el perro propiedad de su hermano —de nombre “Coffee” — sea un peleador. Es un *rottweiler*, raza especialmente fiera y que se emplea con fines de protección. Su dueño no lo cuida, ni lo alimenta; motivo por

el cual Octavio se asume como su legítimo dueño y lo emplea en las peleas de perros para ganar dinero.

En la orfandad, Susana está embarazada, tiene una madre alcohólica que no puede apoyarla, y vive con su suegra y su cuñado. Octavio desea a su cuñada y, en un momento en que se encuentran muy próximos, tienen relaciones sexuales, aun sabiendo que está embarazada del hermano. Octavio le va entregando el dinero que obtiene de las peleas de perros, con el plan de ahorrarlo y escapar juntos; le propone a Susana que el hijo que lleva en el vientre se llame Octavio, como él. Para poder quedarse con Susana, Octavio manda golpear y amenazar a su hermano Ramiro, para que huya. Ramiro huye, pero llevándose a Susana y ella llevándose el dinero de Octavio que había dado, dejándole dicho que su hijo se llamará Ramiro. En la lucha que sostienen los hermanos por el poder y por la mujer, el gran perdedor es Octavio, quien —además— en el accidente automovilístico pierde a Coffe, quedando sin su fuente de ingresos y resintiendo la ausencia de la mascota, por la que sentía cariño.

La lucha entre hermanos (que tiene un carácter estructural, y por eso ha sido representada en infinidad de historias y mitologías), es una lucha por el poder; tal como sucede con Claudio y Hamlet, con Coyolxauhqui y Huitzilopochli, con Caín y Abel, con Rómulo y Remo, etc., y siempre culmina con el asesinato de uno por el otro.

La segunda historia en *Amores Perros* es sobre Valeria, una modelo (Arriaga nos aclara que en el guión era más joven y hermosa que en la película). Antes del accidente de auto que entrecruza las tres historias (cumpliendo el papel de rito y enfrentamiento con lo más temible), Valeria adquiere un gran departamento, significativo de un importante ascenso social. En el departamento se encuentra con su amante, Daniel Estrada, quien es hombre que ronda la edad de cuarenta, es económicamente exitoso y abandona a su esposa de edad similar y a sus dos hijas para irse con la bella y joven modelo. En el accidente, Valeria sufre fuertes heridas en la pierna. Durante su convalecencia, su perrito Richie desaparece por un orificio en el piso entarimado. Ella busca al perro angustiada y desesperadamente, dificultándosele la tarea por la fractura en la pierna; sin recibir ayuda del amante, al intentar rescatar al perro, se lastima nuevamente la pierna. Esta acaba gangrenándose y la pierde. Su vida de modelo termina, su belleza física también; viene entonces una confrontación terrible, a la que se le suma que el amante la deja, pues solo le atraía su belleza. Daniel vuelve con su familia, a quien le había hecho creer que su ausencia era temporal. La vida de Valeria —construida alrededor de su belleza— es una paradoja: bella, joven, pero coja. Esa

situación modifica el rumbo de su vida; teniendo que replanteársela en su sentido más profundo o suicidándose si no encuentra la forma para seguir. Ya no puede ser quien era ¿podrá ser alguien distinto a quien ha sido?

La tercera historia es la de un aparente vagabundo, "El chivo", un antiguo guerrillero que observó el accidente mientras caminaba por la calle, sensible al sufrimiento del perro, se lleva a Coffee para curarlo y cuidarlo al lado de otros perros que ha recogido de la calle. Al parecer ya sin ideología y con coraje por haber dejado a su familia al adherirse a la causa revolucionaria, regresa al sitio donde vivía y la observa ya recompuesta: su esposa ya tiene otro marido y su hija, un padrastro. En vista de que su determinación cuando se fue es irreversible, se convierte en un sicario, un asesino profesional. Sigue a la distancia a una mujer joven, después sabemos que es su hija. La madre le había dicho que su padre había muerto, y esa es la versión que prevalecerá pues los tres, la madre, el padre y el padrastro, coinciden en que nunca sepa la verdad. "El chivo" vive con sus perros, con quienes establece sus más claras relaciones afectivas. Vive como un ropavejero. Se ve que por encargo asesina a sangre fría a un hombre que se encontraba en un restaurante. Después un hombre lo contrata para matar a su hermanastro; lo secuestra y lo mantiene amarrado. Cuando la víctima se entera de que su hermanastro es quien quiere matarlo, intenta aumentar el precio para que "El chivo" lo deje libre y mate a su hermanastro, a su cliente. Mientras esto sucede, llega el hermanastro a ver a "El Chivo" para pagarle. "El Chivo" lo amarra también para que sean los dos hermanos quienes decidan quién mata a quién y los llama Caín y Abel. Se observa cómo el poder y el dinero convierten al hermanastro en un estorbo, cuya vida no importa, le es más importante el dinero. En otra escena, Coffee —una vez recuperado y sin renunciar a su naturaleza— mata a todos los perros, durante una de las ausencias del "El chivo". Este, ya sin sus animales y su afecto, y cansado de su estilo de vida, va a la casa de su hija cuando ella no está y le deja en la cama todo el dinero que había ganado como sicario. Vende su coche y se va caminando.

En la película existe una relación entre los perros y sus amos, una identidad proyectiva; se elige a la mascota en la que uno se reconoce; por eso se suele decir que las mascotas se parecen a sus amos. En la primera historia, Coffee es propiedad de Ramiro, pero como no lo atiende, Octavio lo hace suyo, cosa que también buscaba hacer con la esposa, también maltratada y descuidada. Hay una lucha entre los hermanos por las propiedades y los amores. En la segunda historia, aparece una perrita faldera perdida en el entresuelo de la casa, en un laberinto que le impide bastarse a sí misma, y

necesitando la ayuda de su dueña para no morir. Es esta una situación espejeante para ella: una mascota muy bonita, pero totalmente inútil. En la tercera historia, Coffe —una vez recuperado del accidente— no es más que el *alter ego* del sicario; es un perro asesino, que no puede ser otra cosa; es un asunto extramoral, no de bien o mal, determinado por sus instintos. Esto mismo podríamos decir de “El chivo”, quien no mata con coraje, sino siguiendo sus instintos. La ecuación simbólica tendría los siguientes elementos, en cada una de las tres historias: 1ª Hombre, activos, pendenciero, ilegalidad, amistad, competencia. Por el otro lado, Mujer, pasivas, sometimiento, leales, orfandad, competencia. 2ª Masculino, madurez, dinero, poder. Por el otro lado, Femenino, juventud, vida, belleza. 3ª Masculino, maduro, solitario, duro, padre, pragmatismo, muerte, revancha. Por el otro lado, no existe propiamente su par femenino, pero sus mascotas ocupan ese lugar: mascota, compañía, cariñosos, vivarachos, revancha.

O, por pares: 1ª Masculino/femenino, activos/pasivas, pendencieros/sometidas, ilegalidad/ lealtad, amistad/orfandad, competencia/competencia. 2ª masculino/femenino, madurez/juventud, dinero/vida, poder/belleza. 3ª Masculino/mascota, madurez/madurez, solitario/compañía, duro/cariñoso, muerte/vivarachos, revancha/revancha.

Los personajes de la película están contruidos con contradicciones, tal como los seres humanos las tienen; ninguno es un maniquí vestido, todos ellos están marcados por una profunda soledad, por la incomunicación, la trasgresión, por el desamor y por una lucha de carácter muy elemental por la existencia. Seres esenciales, básicos, guiados por el espíritu arcaico del poder que palpita en todos los humanos. Para Arriaga, el espíritu de la primera historia se puede definir así:

En la primera historia de *Amores perros*, la de Octavio y Susana y... y Ramiro... si te das cuenta, la estructura de Hamlet es... Hamlet mata al tío... quien a su vez mató a su Papá, para quedarse con la mujer y con el reino... Entonces todo y todos... son territorios... (Entrevista a Guillermo Arriaga, 2009)

Las tensiones y discrepancias de la vida son presentadas de manera extraordinaria tanto en el teatro como en el cine. Arriaga se sirve —para el argumento cinematográfico— de Sófocles y explícitamente de Shakespeare, de la tragedia para intentar representar lo poliédrico de la complejidad humana, por la que las personas no son unidimensionales; es decir, no son planas y sin contradicciones. El argumento del cine muestra las ríspidas relaciones con lo que es considerado el deber moral; el deseo arcaico (por llamarle de algún modo) asalta y nubla la razón; ello se encuentra presente especialmente en los

tabús que señalan una condición liminal: la proscripción y lo que las personas anhelan; por ello existe el tabú, para crear un límite normativo, aunque la subjetividad no se detiene con esta clase de limitaciones; sería absurdo prohibir algo que no se desea, por ello aparece la prohibición, para establecerse en la relación con los seres humanos más próximos: la novia del amigo, la cuñada, la hijastra, la suegra, la prima, los compadres, etc. Se trata de tensiones fuertes y vivas que no siempre las condiciones y los contextos ayudan a eclipsar o negar; además, no todas las personas se permiten, se inhiben o se autocensuran de igual manera.

La película se sostiene a partir de elementos fundamentales de la lucha por la existencia de la condición humana, la atracción sexual, la ambición y el deseo de poder. Estos se encuentran presentes en todas las culturas; sin embargo, la manera en que se conducen varía, y son precisamente estas variaciones las que conforman las características propias de una cultura y de un individuo. Para Arriaga, además, es importante la manera en que se presenta el papel del padre: en el primer caso, totalmente ausente; en el segundo, supuestamente abandona a los hijos por seguir al amor de su vida, pero al fracasar regresa; en el último caso, el padre abandona a su hija y esposa para dedicarse a actividades sujetas a principios considerados superiores, siendo remplazado por otro hombre, y cubriendo el abandono con la versión de que había muerto.

Se trata del tema del padre: primero es un padre que no existe, segundo es un padre que abandona y tercero es un padre que abandona y regresa... Primero es un padre que abandonó, ya la presencia está diluida, los hermanos están peleando por ver quién se queda con el todo; la segunda es el padre abandonante y la tercera es el padre abandonante que regresa. (Entrevista a Guillermo Arriaga, 2009).

Esta referencia que hace Arriaga da cuenta del concepto del padre como pilar del orden genealógico, generacional. En las tres historias, la madre —como función— aparece de distinta forma. En la primera se muestran dos madres: la primera, la de Octavio y Ramiro, quien trabaja todo el tiempo y se dedica a las tareas domésticas riñéndole a los hijos por problemas económicos. Los dos hijos y Susana viven en la misma casa, y se invaden aumentando las tensiones agresivas y sexuales entre ellos. La mamá de Susana es alcohólica, nulificada y dependiente; no es alguien con quien se pueda contar. Es el único lazo que sostiene Susana más allá de la familia de su marido. En la segunda historia aparece Daniel con una familia, a la que está dispuesto a abandonar por estar

enamorado de una modelo; el hombre sexuado triunfa sobre su papel de padre y esposo. En la tercera historia, “El chivo” estaba casado y tenía una hija, la abandona para sumarse a la lucha revolucionaria y clandestina, que —con el tiempo— le parece equivocada y caduca. La esposa, en su ausencia, reconstruye su familia, sustituyendo y dando por muerto al padre ausente. A “El chivo” se le plantean tensiones muy fuertes entre el estar dentro o fuera de los parámetros sociales, primero por su militancia política —que lo lleva a la clandestinidad— y, después, por estar sin lugar dentro del sistema, en su lado oscuro, como sicario. Solo puede ejercer su condición paterna clandestinamente, manifestándose su presencia protectora metonímicamente a través del dinero que le deja en su recámara.

Es bastante ... básico lo que yo escribo, amores perros le puede interesar a un público no mexicano ...yo creo que porque toca elementos muy básicos: odio, amor, pérdida, territorio, etc. ... creo que somos ‘muy animales’, claro, entre más viejo me pongo más cuenta me doy de que con lo que nos vinculamos más es el reino animal, de lo que creemos, yo pienso eso, no sé si esté equivocado pero, la civilización es muy, muy, muy frágil, basta con que alguien tenga hambre para que se convierta en un ser desconocido; basta que haya una situación extrema para que seres completamente normales y tranquilos se conviertan en monstruos, como la segunda guerra mundial ¿no? Esos que mandaban matar, las cámaras de gases, según me estaban contando eran empleados de correo, te digo, gente común o corriente. O como en la revolución mexicana, un cuatrero de pronto se convierte un día en revolucionario. (Entrevista Guillermo Arriaga, 2009)

Arriaga adjudica el éxito de la película entre un público diverso y multicultural a factores cercanos a lo natural; como decíamos, a principios universales y básicos, sobre los que se ordena el sistema simbólico. Sin embargo, es verdad que lo humano, entendido prefreudianamente como un ser racional y bueno, es simplemente un ideal que la historia ha desenmascarado. Lo humano no es lo bueno, medido, correcto, adecuado y sin excesos. La cultura busca contener, controlar y encauzar, en lo posible, las manifestaciones socialmente condenables; busca crear retenes para que no emerjan bajo cualquier provocación las características esenciales de la condición humana que transforman a las personas en asesinos, delincuentes, en aquellas que quizá nunca hubieran pensado que podían ser.

Escribo sobre lo básico: odio, amor, pérdida, territorio. Creo que el sentido del territorio, pues sí, el territorio mueve muchísimo a los seres humanos, digo, tenemos ahorita toda una conflagración mundial por

territorio. El mundo palestino-judío es una cuestión básicamente de territorio. Los instintos tribales no se pierden y la película creo que refleja, por lo menos en la primera historia, instintos muy tribales.

En la propuesta de Arriaga, aquello simple o elemental es esencial y arcaico a la condición humana en general y no se encuentra tan lejos de las acciones, ni del pensamiento de las personas. Continúa diciendo:

No lo entiendo en tanto incesto, yo no lo considero incesto, yo pienso que es un asunto de territorialidad, se trata del “efecto Shakespeare”, (...) este problema es mucho más fuerte dramáticamente por tratarse de dos hermanos que pelan por la misma mujer, a ellos les interesa ella como una expresión del territorio, de la posesión de uno sobre el otro ¿no?(Entrevista a Guillermo Arriaga, 2009).

Arriaga está en desacuerdo con que se trate de un tema excepcional, más bien cree que es muy común.

Dos machos peleando por la hembra, y que estos dos machos sean cercanos lo hace mucho más fuerte que... y esto te digo, es una lección de Shakespeare... digo como en Macbeth ¿quién es el que recomienda a Macbeth que vaya y mate al Rey? Su mujer. ¿Y quién es el Rey? Su mejor amigo. En Hamlet, ¿quién mató al Rey que es el papá de Hamlet?, pues el hermano, o sea su tío, ¿con quién se queda el tío? Con la cuñada, la mamá de Hamlet. (Entrevista a Guillermo Arriaga, 2009)

La visión fresca de Arriaga conduce a problematizar lo que significa la prohibición del incesto de segundo tipo, soportada en la teoría de los fluidos que maneja Françoise Héritier y que tiene como uno de sus principales fundamentos teóricos que el tabú busca impedir que se mezclen los líquidos seminales de los hermanos, o del padre y del hijo en el cuerpo de la mujer, ya que en ese contacto habría cierto orden de homosexualidad. Sostengo que todos los fluidos, incluso la sangre, son simple y únicamente un telón sobre el que se proyectan las producciones culturales, sus sistemas valores y normas; son efecto de los sistemas de clasificaciones, pero no tienen en ningún caso una importancia más profunda, como lo propone la antropóloga francesa. El tabú de incesto no se inserta con mayor énfasis entre parientes consanguíneos; es una regulación necesaria, que delimita proximidad y separa lo Uno de lo Otro, lo propio de lo extraño.

Yo escribí una novela acerca de un tipo que se enamora de la novia de su mejor amigo y se la baja, el psicoanalista piensa ‘claro, es que eran homosexuales’, se trataría de una homosexualidad, pero yo lo veo desde otro punto de vista, lo veo desde el punto de vista de la lucha territorial, la gente

es territorial. Que mejor demostración de poder que... quitarle la mujer a alguien?, no es una homosexualidad, yo creo que al contrario, es un instinto de agresión, natural y mientras más alfa es el individuo, más trata de conquistar territorios... como los animales. Tú te das cuenta con los animales. El venado... está una venada con el que esté, se la baja a todo lugar, mata al otro con tal de quedársela, todos los animales ¿no? Con lo que -más que una posible homosexualidad- sería una demostración mayor de dominación, de ser el más macho entre los machos". (Entrevista a Guillermo Arriaga, 2009)

Esta perspectiva mostraría, para Arriaga, una diferencia clara entre lo que sucede y lo que se piensa, lo que se interpreta o se deduce. Para él, este tipo de experiencias humanas dan cuenta de fenómenos mucho más arcaicos y universales; hay luchas, guerras, violencia en todos los pueblos de la tierra. No hay una idea de sociedad armónica, que se limita a seguir sin cuestionamientos o sin molestia sus ordenamientos culturales. Para un psicoanalista se trata de una confirmación de la homosexualidad latente, mientras para otros es un asunto de dominio y posesión; entre estos últimos se encuentra Foucault.

En cuanto a los personajes de *Amores perros*, todos son marcados por algún tipo de vivencia traumática que los ha tocado (como un rito de pasaje, una serie de vivencias liminales los ha llevado a transformar sus vidas, desde las bases mismas); encuentran la *anagnórisis* al darse cuenta de que están en el lugar al que han arribado por las decisiones que han tomado y, por lo tanto, son responsables de sus decisiones. Paradójicamente, el incesto de segundo tipo está presente en la película, es el que se da entre los hermanos que compiten por el poder y el dominio sobre bienes, mujer, hijos, dinero, etc. y es también representado en la historia en la que el asesino a sueldo amarra a los medios hermanos, llamándolos Caín y Abel, quienes también luchan por el poder y por el dinero.

Sin embargo, también se cuele una dimensión en la que el hermano que copula con su cuñada no es tocado por ese evento, no se desorganiza ni ese evento tiene un sentido liminal. La vivencia de la cuñada es distinta, ya que se puede ver que duda y no asume la posibilidad de quedarse con el hermano de su esposo, decidiéndose por el marido; es decir, en ella sí aparece un sentimiento de culpa por haber hecho algo que luego no podía aceptar y, ante eso, huye con el marido facilitándosele así tramitar esa experiencia, que tampoco es traumática.

Efectivamente, se encuentran ejemplos etnográficos que demuestran la relatividad del incesto como tabú y como aquellas relaciones que se encuentran permitidas. Presento algunos casos documentados por los antropólogos Phillip Baer y William R. Merrifield sobre los Lacandones, en los que se muestra la borrosidad del incesto.

El siguiente movimiento fue a Ya'rír xa'n, donde Bor (167) murió de paludismo en 1938 dejando dos viudas. Pancho tomó a su suegra Najbor (8) como segunda esposa, y Chanq'uín (95) tomó a su madrastra Nunck (64). Chanq'uín había tenido ya toda clase de relaciones con Nuck. Ella había sido la madrastra de su abuelo paterno, la madrastra de su madre, su propia madrastra, ahora también se convertía en su mujer. ... el grupo regresó a Sic rum de nuevo en 1939, y Vicente Bor (123) tomó a Najbor (111) como su primera esposa. Por parte de su padre era su prima paralela y por el lado de su madre era segunda prima paralela. (Baer, 1981:51)

En el caso presentado, Pancho toma a su suegra y Chanq'uín a su madrastra, con quien tenía otros lazos de parentesco por afinidad; en ambos casos caerían en una violación flagrante al incesto de segundo tipo propuesto por Françoise Héritier. Lo que está claro es la flexibilidad de los lazos de parentesco entre los Lacandones.

La pequeña Margarita no era feliz con la idea de que Vicente tomara a su madre como esposa. No quería ser segunda esposa, ni siquiera con relación a su madre. Desde entonces ha tenido otros dos maridos. Dejó al primero porque tomó otras esposas y ha amenazado con dejar al segundo si igualmente tomaba a otra esposa (Baer, 1981: 63)

Como se muestra, el caso puede ser aún más complicado, ya que Vicente toma a su suegra como esposa y a la hija de esta de manera simultánea, para compartir en una familia poligámica. Para Margarita, al parecer, el problema no es que sea su madre, sino que no desea compartir a su marido.

Entonces Cerrón tomó a su prima Najq'uín (13) como esposa. Esta, en los años siguientes, le dio una hija y un hijo, después tomó también por esposa a su media hermana, también Najq'uín (14), pero esta no le dio hijos. de lo que había visto en su vida, dicen que tenía miedo de tener relaciones sexuales y de tener hijos (Baer, 1981:86 y 87)

Cerrón se casa con su media hermana Najq'uín, y lo que suponen es que tenía miedo de tener relaciones sexuales y de tener hijos con ella; sin embargo, la alianza existía, quizá la sexualidad no.

Estos ejemplos no son suficientes para demostrar la condición de la borrosidad del incesto, pero sí para entrever su complejidad y el que las normas culturales pueden ser elásticas si las comunidades así lo requieren, al enfrentar calamidades o, bien, sus criterios son mucho más amplios que los de otros pueblos. En este sentido, se podría pensar que las conductas sexuales y las normatividades sobre el tipo de alianza se presentan de manera diferente en cada sociedad, determinando diferencias significativas entre las clases sociales que la componen.

Arriaga dice en la entrevista que le gusta mostrar los callejones en los que las personas entramos. Respecto a una de las historias, la de la modelo por la que Daniel Estrada deja a su familia, dice:

Imagínate que una mujer joven, hermosa, que era mucho más joven que en la película... de pronto se queda sin pierna. ¿Seguirías queriendo a esa mujer sin pierna? A la muñequita sin pierna ¿o no?, ¿y la muñequita sin pierna en qué se convierte?; la persona que es y ha sido algo por su belleza física, cómo estará después... imagínate que tú cambias algo por la belleza física de alguien, porque es joven, y de pronto la mujer que es joven pues en cinco días envejece y se convierte en otra, en un ser amargado, y en un ser difícil y en un ser... mutilado. Esas son las paradojas de la vida; un arrebató te lleva a hacer algo que puede ser irreversible, algo que transformará tu vida para siempre. En ocasiones existen posibilidades de reparar algo de eso, de ese acontecimiento, en otros momentos, simplemente es imposible.

Respecto a la tercera historia, Arriaga dice:

Nuestra generación estuvo muy vinculada al comunismo ¿no? Muy articulada y... bueno, qué pasaría con alguien que deja todo por este proyecto de vida, y de pronto ese proyecto de vida no fue lo que esperabas y perdiste todo lo que tenías por ese proyecto social, como le sucedió a muchos... quería que hubiera el leitmotiv de los perros, que cada personaje estuviera reflejado en cada uno de los perros. Entonces en la primera era un muchacho bueno y se convierte en un asesino, un perro bueno se convierte en un asesino... la persona se mete en un infierno; y en la tercera un asesino descubre su... quién es a través de otro asesino.

Los perros de *Amores perros* tienen un papel importante, ser una especie de espejo, de las personas con las que viven. De esta manera, Coffee aparece en las dos historias, en la primera como un perro de pelea y en la última como un asesino. Pero en esta última

historia el reflejo resulta ser ominoso y por ello “El chivo” no puede consumir el asesinato entre los hermanastros y les deja la tarea a ellos.

La relación entre hermanastros es muy fuerte, el tabú de incesto marca —además de la sexual, matrimonial— la proximidad del asesinato; no matarás a los tuyos; no está bien visto que los miembros de una familia se maten entre ellos. Ese intento de homicidio marca la violación al tabú, pero no parece tan extraño o lejano, simplemente incorrecto.

“Entonces todo tiene que ver con la vida” Ahora, ya de forma estructural qué tiene que ver. Tiene que ver con la furia de William Faulkner, con Shakespeare, como si cada cosa que vemos tiene que ver con Shakespeare. Shakespeare siempre funciona para poner cercanía a los personajes. Mientras más cercanos los personajes más se complica la escena. Mientras más cercana sea la relación, más dramática puede ser ¿no? ... claro, dos hermanos que se pelean a muerte, es más fuerte que dos enemigos peleados a muerte; un padre y un hijo. Entonces eso lo hace mucho más fuerte, viene desde la Biblia, historias previas ¿no?, en Edipo.”(Entrevista Arriaga)

Arriaga subraya los intereses sexuales, económicos o de cualquier dimensión del poder, arcaicos y dominantes, que pueden permitir a los hermanos luchar o buscar matar al contrincante. El tabú simplemente muestra las tensiones que se encuentran alrededor de los próximos; fuerzas y contra fuerzas de amor y odio, de deseo y de muerte, que de alguna manera hacen de ese límite (supuestamente claro entre lo prohibido y lo permitido, entre lo correcto y lo incorrecto) una condición borrosa que depende de los contextos; que busca verse como una excepción, como una licencia, como algo que no es necesariamente tan malo.

En este caso la excepción confirma la regla. En el contexto social existen siempre condiciones para mostrar que una acción no es necesariamente tan grave como se le juzga, que existen otras perspectivas desde las cuales se puede observar y juzgar algo, sin que resulten tan graves. Muchas de ellas han sido exploradas por el cine: un hermano corteja a su cuñada, pero sabemos que el hermano casado descuida a su esposa porque es gay, sin los primeros saberlo. El público ve eso de manera borrosa; relativiza el incesto. Son varias las películas que muestran relaciones incestuosas, entre parientes que no sabían que lo eran, muestran los sentimientos que crearon el uno por el otro no desaparecen necesariamente al obtener el “dato frío” de que son parientes o bien no se

desestructuran. En otras circunstancias, una mujer que sale de Argentina por motivos políticos regresa, mucho tiempo después y descubre que tuvo sexo con su hijo quien había sido desaparecido. Estas variables exploradas en el cine muestran la complejidad, flexibilidad y varianza de la condición humana.

Regresando a *Amores Perros*, el sicario no mata a los hermanastros, deja que entre ellos se maten: Llama “Caín” al que lo contrató, nombre del célebre y paradigmático fratricida que mata a su hermano Abel por tener celos del amor de Dios, en la versión católica. En la versión islámica, se destaca que Caín es un alma ingenua, una persona rudimentaria con poco contacto con la cultura, como “un animalito”; es lo que llaman “*fitrah*” (condición primordial humana, en la cual sus cualidades existen en potencia) y que lo hace amoral o, bien, con una conducta moral primaria; por eso es que se permite matar a su hermano, por coraje y celos, sin sentimiento de culpa.

Existe un orden vinculado con lo que Yólotl González presenta como las primeras reglas (yo diría, en un esquema de lógica simbólica y, quizá también, cronológica): a quién matar y a quién no; cuestión que se relaciona con la regulación de con quién tener relaciones sexuales y con quién no (la prohibición del incesto), en su dimensión de regular sexualidad/muerte.

A los espectadores, la representación de las violaciones a la prohibición del incesto le tocan en lo hondo; no permanecen pasivos cuando observan estas violaciones a normas que consideran —acríticamente— como incuestionables. Son cuestionables y despiertan ansiedad, angustia; sacuden.

En *Amores Perros* se ve que las transgresiones se deslizan impulsadas por el poder, aquello que de alguna manera tiene que ver con quebrantar un tipo de lazo social para establecer otro. Capítulos más adelante se ve cómo sexualidad y muerte se vinculan estrechamente hasta alcanzar niveles sorprendentes.

Las primeras reglas que existieron, además de a quién se podía matar y a quién no, se refieren a con quién se podían unir sexualmente y con quién no, de ahí la regulación del matrimonio, y la prohibición del incesto, que ha resultado fundamental en la historia de la cultura y que se rompe entre los seres divinos y semidivinos, que pueden soportar esta transgresión. (González Torres, 2010: 70-71).

Las clasificaciones sobre aquellos individuos a quienes no se podía matar son las de aquellos con los que no se debe tener relaciones sexuales. Clasificar es regular. La

prohibición es efecto de esta manera en que se cataloga el mundo, se ordena y ajusta la vida de los hombres para coincidir con este sentido que se proyecta sobre el mismo, con lo que se actúa en una dirección de congruencia en que la prohibición muestra al pariente más sagrado, más próximo, más valioso, al que hay que cuidar, e impide en un plano (asesinarlo) y en el otro (copular con él).

Hablo de un tenso, ríspido y dinámico equilibrio entre lo que he llamado sistema de pares de opuestos complementarios, como los ladrillos de los sistemas de clasificar y de representar el mundo, que gobiernan, dirigen todas las facetas de la vida y determinan la conducta de las personas. Se trata de una prohibición del incesto en sus dos planos, e inestable y difícil. En *Amores perros* se observa que la proximidad física —por el hacinamiento en que viven, en un pequeño espacio, la madre, Octavio, Ramiro, Susana y el perro— no facilita la distancia simbólica. Los encuentros entre Octavio y Susana son continuos incluso para ver la televisión, cosa que hacen recostados en la cama de la habitación de Octavio, ignorando los reclamos de la madre. La tensión creada por la prohibición comienza a ceder por la cercanía física. Además, muestra un contraste entre Ramiro macho, violento, irresponsable, delincuente, y Octavio, quien está dispuesto a ser cariñoso, responsable y proveedor. “Entre el sí y el no la poesía se desliza dice lo que callo, calla lo que digo [...]” (Octavio Paz) y, efectivamente, entre el sí y el no se desliza la poesía, legitimando lo ilegítimo, permitiendo lo impermisible, poniendo el sí del lado del no y el no del lado del sí, con lo que se reorganiza todo el inestable universo simbólico. Precisamente es por esta condición de inestabilidad en el sistema simbólico que existe la dinámica social, los cambios y las mutaciones.

El poder altera el sistema representado por el conflicto entre hermanos y entre hermanastros. Advierte el psicoanálisis que las relaciones entre hermanos son las más tensas, pues se compete por el cariño y el reconocimiento de los padres. El psicoanalista Alfred Adler rompió con Freud al desarrollar una propuesta de la protesta masculina, en la que el centro de la conflictiva psíquica ya no era el Edipo (las relaciones entre padres e hijos), sino la relación entre los hermanos. No me interesa destacar quién de los dos psicoanalistas tiene razón, sino subrayar el hecho de que en cualquier caso, la naturaleza de las relaciones entre hermanos entraña un conflicto importante que la cultura se encarga de disminuir, disolver en lo posible, canalizar sus tensiones; crean papeles y funciones específicas para el mayor, el menor. Tensión que no logra resolverse en

ningún caso, pero que intenta contenerse por vías que la cultura crea para aliviar el conflicto intestino que podría destruirla.

4.5 *La tarea prohibida*

Esta película escenifica la realización de otra. La primera escena muestra una azotea como un foro, con cámaras fijas, micrófonos, iluminación, está presente el actor/director/guionista. El actor es un joven estudiante de cine que debe hacer como trabajo escolar una película sin un solo corte. La toma fija se realiza con una cámara escondida, se observa que pone también micrófonos escondidos en distintas partes de la azotea para que en los lugares que ha prefijado se den los diálogos y puedan ser gravados.

Llega una mujer de mediana edad, que se hace suponer al espectador que es una actriz frustrada, que no pudo desarrollar su vocación como hubiera deseado, pero que está dispuesta a ayudar al muchacho; así, puede realizar su viejo sueño de actuar y quizás hasta obtener otros papeles luego. Ella supuestamente no sabe que está la cámara escondida, hablan de rodar con una cámara —que en realidad no tiene rollo—, pero es el supuesto señuelo que se convertiría en la película; desde el principio están esperando a un amigo del muchacho que es quien supuestamente hizo el guion y rodará la película, pero nunca llega pues en realidad nunca fue invitado.

El muchacho le pide a ella que se cambie de ropa, que se ponga algo un poco más provocativo. Durante los ensayos se acercan, se tocan, beben unos tequilas desinhibidores. Cuentan chistes y cosas graciosas para relajarse, evocan los recuerdos de cuando ella era feliz y le cuenta a él su historia de amor; finalmente —actuando una supuesta cópula— acaban teniendo relaciones sexuales. Cuando terminan de tener sexo, los espectadores descubren que ella es la madre de él, y que personificó el papel de actriz frustrada, que aunque en realidad sí representaba su propia vida y era cierto todo lo que dijo sobre su historia; ella simplemente quería ayudar a su hijo con la tarea escolar.

La mujer toma la película y —aunque el hijo le pide que se la regrese— finalmente ella la destruye, pues al parecer el hijo está dispuesto a conservarla y proyectarla. En cuanto al haber tenido sexo, ella le dice a él que no tiene remordimiento alguno, y que

tanto el nacimiento de él como lo que acababa de suceder son para ella motivo de alegría.

Cuando la hermanastra y el padrastro llegan, perciben un gran malestar entre madre e hijo, pero no sospechan nada más. Él se va molesto por la destrucción de la película, incluso se va de la casa definitivamente. Ella, nostálgica, abre una caja atesorada que contiene fotografías de su marido muerto, al que se le parece mucho el hijo y al que nunca ha podido olvidar.

Existen límites, pero una vez traspasado el primero, no es difícil traspasar el segundo; se pierde la dimensión del contexto y de la distancia, dejándose llevar por las mieles de la permisibilidad.

La ecuación simbólica en esta película estaría constituida por: masculino, joven, aspiraciones, apasionado, creativo, instalado en el futuro, hijo. Por el otro lado femenino, madura, sin aspiraciones, fue apasionada, mediocre, instalada en el pasado, madre.

Masculino/femenino, joven/madura, aspiraciones/sin aspiraciones, apasionado/fue apasionada, creativo/mediocre, instalado en el futuro/instalada en el pasado, hijo/madre.

Lo que puede ser relevante al examinar esta película tiene que ver con la reacción del público al enterarse de que presencié un acto incestuoso. Durante la proyección se puede detectar el conjunto de “facilitadores” —para emplear ese concepto psicoanalítico— que van deslizándose y creando poco a poco las condiciones que permiten realizar el acto: 1. Existe un plano de despersonalización, como el que puede darse en los rituales, al salir ella de sus propias referencias y expectativas para encarnar un papel diferente, al caracterizar al personaje que se está representando. El yo y los mecanismos de identidad son forzados consciente e inconscientemente a ver el mundo y las oportunidades que se le presentan desde otra perspectiva. Se desorganizan los sistemas defensivos del yo. 2. En la medida en que ese personaje que se está representando se parece a quien lo representa, de alguna manera con la realización de sus ideales, la atracción por vivir la vida del personaje es más profunda. 3. Las bebidas alcohólicas y el consumo de drogas tienen un factor fuertemente desinhibidor al silenciar o amordazar al superyó, mecanismo en el que gravita la conciencia moral (según Sigmund Freud). Disminuida esa voz interior se produce una desinhibición y se altera el sentido de responsabilidad respecto a medir las consecuencias de los actos. 4.

Las referencias espaciales y temporales —al ser cambiadas del ego original, al ego del personaje— tienen un efecto multiplicador sobre el conjunto del entramado simbólico; además, también lo tienen la proximidad física entre los personajes, las conexiones emocionales que se abren al mundo de la nostalgia, el amor, la sexualidad, la sensualidad, el cortejo, el enamoramiento. Es decir, hay referencias a un contexto específico que crea posibilidades donde no las había. 5. Otro facilitador es el Edipo, evidentemente no resuelto entre el hijo y la madre, y lo que se podría llamar el complejo de Yocasta (presentado simplemente con un fin explicativo de la conflictiva que subyace a la madre y el hijo). Y que entre las personas hay expresiones patológicas frecuentes.

“Nada humano me es ajeno” decía Público Terencio por al año 150 a. C. Precisamente al mostrar esa dimensión del espíritu humano que aun siendo claro y común entre los semejantes es oscuro e impredecible, que si bien ronda el misterio y sorprende, algo de ese espíritu no cambia, por ejemplo, el hecho que tienta continuamente, por lo menos en occidente, la posibilidad de la trasgresión, y es marcada por el no, por la autocensura, instaladas a partir de la ley universal de prohibición del incesto 8ª quien no matar y con quien sí copular

En cualquier caso, sobre este interdicto de la prohibición del incesto se despliega el espectro que se abre entre el sí y el no; entre lo permitido y lo prohibido, lo propio y lo extraño, con las consecuencias sociales y psíquicas que conlleva desobedecer el orden simbólico. La película muestra la importancia del tabú, pero señala el camino que flexibiliza y crea la posibilidad de cometer incesto. La trasgresión a la norma social se castiga. La flexibilidad y la elasticidad de los límites ocasionan efectos en cascada sobre el conjunto del sistema simbólico. Una vez quebrantados esos límites, se reordena todo el sistema con un efecto irreversible. Implicará, como para aquellos que viven los rituales de paso, una reestructuración y reordenamiento de su universo simbólico. El efecto traumático de la experiencia de la que no se tienen los elementos simbólicos crea una experiencia límite; más allá de las referencias y clasificaciones, es concretamente una vivencia esencialmente ominosa y numinosa (Esto será desarrollado en otro capítulo). A partir de ese momento, los personajes de la película quedarán marcados, pues emprendieron un camino sin retorno; se dejaron llevar por las posibilidades desinhibitorias del alcohol y escalaron el juego en el que se creyeron los personajes que

representaban, pero por la vivencia incestuosa, sus vidas no podrán ser iguales y la relación entre ellos necesariamente será diferente. En este caso la madre se instala en las ensoñaciones metafóricas de la relación con su esposo muerto, a quien amaba y del cual el hijo es vivo retrato. La vergüenza de la madre de que su acto pudiera ser exhibido en público es lo que la lleva a destruir “la tarea”. Como la famosa dinastía Borgia (originalmente una familia valenciana llamada Borja que italianizó su apellido), que no se contuvo ni con los límites que la prohibición del incesto impone, ni con otro tipo de límites y acuerdos, sus excesos serían comprensibles a partir de entender que sus operaciones simbólicas no estarán marcadas necesariamente por antinomias, por lo que lo diferente y lo semejante no necesariamente son opuestos antagónicos. En psicoanálisis a este tipo de estructuraciones psíquicas se les llama perversas. El límite del incesto es aquel que organiza el sistema de acuerdos, relaciones y transacciones entre las personas, sin él —como decía Nietzsche— Dios ha muerto. No hay garantía para los acuerdos.

“El que juega con fuego, se quema” como metáfora que crea una noción necesaria de delimitación y organización de nuestra concepción, percepción y actuación en el mundo. El tabú no es una creación autoritaria, efecto simplemente de la arbitrariedad cultural. Es una advertencia de la fragilidad del sistema; no todo es posible. Hay el riesgo y la posibilidad de un daño irreversible para la persona, para el sistema o para la comunidad.

En la película, la proximidad física entre parientes cercanos produce un sentimiento de vértigo, de asco, de malestar, de desasosiego cuando el orden simbólico ha sido transgredido. Cuando se trasgreden esos límites, ya sea como víctima o victimario, se modifican sus posibilidades y formas de subjetivar, sentir y vivir a partir de la irrupción de esa experiencia trasgresora a los límites. Se está entonces en una condición sin registros simbólicos que la gestionen y encuentren un cauce, y tiene como consecuencia que el cuerpo se rebele frente a los límites. El tabú ordena la experiencia, es una condición en los sistemas de clasificación, es aquello inaceptable que dentro de la religión es apartado y/o prohibido, ilegal, rechazable, temido, fuera de la convención.

En el periódico mexicano *Reforma* apareció en la sección *Vida* un artículo bajo el título: “Para lograr ser padre, Jorge optó por el útero de su mamá para gestar a su hijo varón.” (Reforma, 2010:19). El de la maternidad subrogada es un tema complejo que se

empieza a estudiar. En el caso de este artículo periodístico, el hijo le pide a su madre ser la madre sustituta de su hijo; es decir, ser la madre de su nieto. Ante lo cual, surgen una serie de interrogantes: ¿es posible que la abuela se embarace y dé a luz a su nieto?, ¿es posible que exista la operación simbólica que permita aceptar y vivir esta experiencia?, ¿se puede ser únicamente un vientre subrogado?, ¿acaso cargar en el vientre al hijo de su hijo no toca una dimensión simbólica del incesto?, ¿llevar un cigoto en cuerpo desnaturaliza el hecho de que se trate del semen de su hijo implicado en la fecundación?, ¿este tipo de vínculo puede entenderse como una simple y natural relación entre madre e hijo?.

“Mi mamá me dijo: yo quiero ser la madre sustituta de tu hijo. Le contesté que estaba loca” [...] Y es que la madre de Jorge considera que gestar a un bebé tiene que ser un acto de amor y no un negocio. De hecho, esa fue una de las principales razones que la motivó a hacer de su vientre “un lugarcito para que creciera su nieto”. / Corresponder a su hijo, quien hace algunos años le donó un riñón a su padre, fue otro de los motivos para ayudarlo. “Dices: hújole, qué padre que yo pueda corresponderle a eso que hizo él”, comenta la mujer de 50 años. / Asegurarse de que Jorge, de 31 años, la haría abuela fue otra razón. “Yo decía: no voy a tener un nieto de él, eso es algo que yo daba por hecho”, afirma. [...] su papa también estaba feliz con la idea que le ayudara. / “mi mamá me decía: ‘Piensa en el niño. Una madre sustituta lucha todo el tiempo por no quererlo porque lo va a dar; y yo no porque va a ser mi nieto, por favor’”. / Para empezar tenía que conseguir unos óvulos. Entonces decidió hablar con su mejor amiga. “Le tengo toda la confianza y sé que no se sentirá obligada, pero inmediatamente me dijo que sí, y yo le contesté: Estas loca. Primero pregúntale a tu esposo. Ella me dijo que siempre había pensado que sería muy buen padre”. / El 9 de Noviembre del 2009 comenzó el desafío para cumplir el sueño de Jorge. [...] / Ahora que su mamá tiene cinco meses de embarazo, Jorge reconoce que al mirar el ultrasonido de su hijo sabe que todo el esfuerzo emprendido ha valido la pena. / “Yo sí creo que por mi edad me iba a ir muy mal. Pensé: Dios me ayude. Haber cómo salgo de esta, pero la verdad me ha ido bastante bien” / “Yo soy el hijo más grande y el nieto más grande. Somos 10 primos, y la prima más chiquita tiene 15 años y luego no hay otro miembro de la familia. En mi familia hay 15 años sin bebés, entonces todos están extasiados con la idea del nieto. Mis papás están relucientes, mis tías, mi abuelita” afirma Jorge. / El nacimiento de su hijo está programado para el primero de noviembre [...] / “Ya tengo una habitación para el niño (que se llamará David). Lo que voy a tratar de hacer es salirme de trabajar seis meses para dedicarle más tiempo a mi hijo. Me voy a meter a un curso psicoprofiláctico que es al que van todas mis amigas. Estoy leyendo mucho sobre el tema y me voy a meter a un curso sobre padres gay en San Francisco”. / Cuando tu hijo te pregunte quién es mi mamá. ¿Qué le dirás? “Que no tiene, pero que su madre biológica es mi amiga”. / Al joven le hubiera gustado registrarlo con los

suyos, pero esto es imposible, ya que no existe una normatividad al respecto por el momento según las leyes en vigor, la madre del niño sería su madre sustituta. (*Reforma*, 2010:19)

En este texto se puede observar la sorpresa del hijo ante la propuesta de su madre: tengamos un bebé, tú y yo, será tu hijo y será mi nieto. Después aparece un argumento interesante: como el hijo se desprendió de un riñón para dárselo a su padre, la madre siente que gestando a su hijo pagará la deuda. La operación simbólica consiste en que la entraña dada se repara dando lo entrañado: un hijo. La amiga donadora del óvulo responde de inmediato que está dispuesta y cree que Jorge sería un buen padre. Sin embargo, Jorge le dirá a su hijo que no tiene una madre y que la biológica es su amiga. Jorge se preparará como padre en un curso psicoprofiláctico que toman sus amigas y en un curso de padres gay en San Francisco. David, el hijo de Jorge, fuerza su entrada en un universo simbólico artificial de concepción. Las consecuencias en su estructura psíquica son impredecibles; pero suponemos que no le será fácil arribar a un orden simbólico que es el resultado de un proceso muy largo, de milenios, de siglos y de décadas de depuraciones, luchas, olvidos, regresos, extinciones.

El relato de Jorge es relevante por ser una muestra de fenómenos que luchan por insertarse en el sistema simbólico, que de acuerdo a su frecuencia crearán las condiciones para soportar algo que ahora parece impensable. Nuestras sociedades se encuentran desprovistas de herramientas conceptuales adecuadas y se apoyan en prejuicios, herencia de un orden simbólico diferente, con los que se pretende comprender lo nuevo desde lo viejo.

4.6 Como Agua para Chocolate

Esta película empieza al final del siglo XIX cuando la señora de la casa está dando a luz. Después su marido está tomando la copa con unos amigos cuando se entera que su hija no es de él sino de un mulato; él muere de la impresión. La señora mira la fotografía del mulato con nostalgia. Todo sucede en la casa de Mamá Elena; sus tres hijas son Rosaura, Gertrudis y Tita. Mamá Elena es una mujer inflexible y dominante que pertenece a una familia acomodada, y siempre aparece como una mujer recta y conservadora, aunque maneja un doble discurso. Tita, la menor de las hijas, es la protagonista, y es quien sufre la tradición que le impone cuidar a su madre. Las otras hijas, las casaderas, son a las que la mamá debe mayor atención. Tita creció en la cocina con Nacha, la sirvienta, quien la quiere como a su madre y de quien aprendió el arte de

la comida, su único consuelo. Los platillos de Tita producían efectos inesperados en las personas que los probaban, según fuera su comportamiento. Mamá Elena quiso dominar a sus hijas aun siendo ya mayores. Tita conoce a Pedro y ambos se enamoran. Mamá Elena rehúsa la petición de Pedro para casarse con Tita, pero a cambio le ofrece a Rosaura, su hija mayor. Pedro acepta; según él, esa es la única manera para estar cerca de Tita, la mujer que ama. Los sentimientos de Tita, su tristeza, son transferidos a aquellos que comen sus alimentos. Poco a poco, la cocina se convierte en un intermediario entre Tita y Pedro.

Mamá Elena sospecha una relación amorosa entre Pedro y Tita, por lo que decide que Pedro, Rosaura y el bebé se vayan a vivir a Texas donde tendrán acceso a medicina y doctores. Pero como Tita fungía como su madre nutricia, el bebé muere al separarse de ella. La muerte del niño tiene un efecto traumático en Tita y le genera un desequilibrio mental; luego, al irse del rancho, se lleva consigo la enorme cobija que ha tejido durante sus noches en vela pensando en Pedro. Durante muchos meses, Tita no habla y permanece encerrada en su propio mundo. De modo sorpresivo, se recupera gracias a un caldito de res que le lleva Chenchá, su criada y amiga de infancia. Más adelante, vuelve al rancho para el entierro de su madre y, una vez más, se reúne con Pedro. Rosaura y Pedro tienen una hija, Esperanza, a quien le gusta la cocina como a Tita. Rosaura pretende seguir la misma tradición familiar respecto a que su hija se quede a cuidarla, pero Tita ha decidido romperla.

Finalmente, Tita y Pedro pueden estar juntos, pero su felicidad encendida les dura poco pues ambos mueren: cuando Pedro está a solas con ella, al gritarle que la ama, muere de la emoción. Al ver a Pedro muerto, Tita decide darse fuego: enciende unos fósforos y se los come. Así culmina su historia de amor.

Esta película es otra versión de lo planteado en *Amores perros* en cuanto a que presenta la tensión sexual que existe entre los hermanos, por la esposa de uno de ellos. Solo que aquí es la tensión que existe entre las hermanas por el marido de una de ellas. En *Cómo agua para chocolate*, cuando Mamá Elena le ofrece a Pedro la mano de Rosaura y no la de Tita, se está ante un juego de poder en el que la mamá somete a Tita y a Rosaura; esboza una sonrisa de triunfo, como muestra de su poder. Tal como lo explicaba para el caso de *Amores perros* el guionista y director Guillermo Arriaga, se trata de ganarle al otro, poseer a quien desea el otro, ya sea el hermano o, en este caso,

la hermana. No es difícil ahora distinguir con precisión esa tensión sexual que hay a propósito de los parientes por afinidad, debido a lo que Françoise Héritier llama el incesto de segundo tipo y que refiere a relaciones lo suficientemente conflictivas como para agregar una inestabilidad difícil de contener por la vía de la cultura. Por ello el tabú social o la prohibición es aún mayor que en el caso de los vínculos consanguíneos; pues socialmente es más fácil prohibir e impedir el incesto de primer tipo, mientras que el de segundo tipo refiere a relaciones aún más oscurecidas, de las que no se puede ni siquiera hablar, a las que se mira de soslayo, no de manera directa.

El incesto de segundo tipo refiere —como ya he dicho— a relaciones que se establecen entre los parientes por afinidad, marcadas por tensiones sexuales y de poder, difíciles de definir y de abordar directamente. Es este un juego de fuerzas y contrafuerzas, cotidianas, caracterizadas por una necesidad de oscurecimiento familiar y social. Se busca crear una neblina que cubra este tipo de tensiones, un tabú más vigoroso y palpitante, como lo afirma Héritier atinadamente, efecto de la sociabilidad y de la constitución de las familias. Un efecto entrópico en el movimiento y desarrollo de cualquier familia, de cualquier sociedad. Lacan subraya que es condición humana que “El deseo del hombre es el deseo del otro”. Pero estas tensiones buscan ser aliviadas, canalizadas o simplemente desviadas. Mamá Elena —al percibir que entre Pedro y Tita hay una tensión erótica y amorosa— les pide que se vayan por el bien de la salud precaria de Rosaura, pero el espectador sabe que es una jugada con el propósito de mantener a salvo ese matrimonio; por eso los saca de la casa familiar y los aleja de Tita.

Toda historia remite a otra historia. Hay tensiones y conflictos entre la madre y las hijas, y entre las hermanas, que muestran que, como se dice, todos tienen cadáveres en sus armarios. Sin embargo, un elemento que me parece esencial en la película es que saca de la clandestinidad esas tensiones eróticas que existen entre parientes por afinidad, entre maestro y alumno, entre médico y paciente, etc. Aquello que es condenable socialmente pero que no deja de ser una realidad que palpita en la cotidianeidad de las relaciones entre los hombres. Héritier insiste en que en la antigüedad las prohibiciones del incesto de segundo tipo eran mucho más acuciosas y constantes que las que regían para el de primer tipo, y quizás eso se deba a que se sitúa en un espacio complejo, pues en ese tipo de relaciones hay tensiones eróticas presentes, que se busca pasen inadvertidas, y se debe hacer como que no existen; aunque la realidad es que sí existen.

La prohibición puesta en el “No desearás a la mujer de tu prójimo”, se aplica igualmente al no desearás al hombre de tu prójima. El principal problema es que el deseo se inscribe por la persona que es deseada/deseado por un prójimo. Lacan dice: “el deseo del hombre es el deseo de otro”. Pero se trata de crear una cultura que no advierta esta realidad del deseo que nos asusta. El incesto, por lo tanto, no solo existe cuando se realiza el acto carnal, también se viola el tabú al advertir que existe el deseo; es suficiente con lo que la religión católica llama pecado de pensamiento para que surja la culpa. Esto es así porque el incesto atenta contra un conjunto de operaciones simbólicas en las que las personas se sostienen para pensar y actuar; es decir, para vivir.

En *Como agua para chocolate* se presencia la ecuación simbólica: hombre, joven, viril, mentira, sexual, directo, en la comida pasivo. Y, por otro lado: mujer, joven, femenina, manipulación, erotismo, indirecto, en la comida activa.

En términos de binomios: Hombre/mujer, joven/joven, masculino/femenino, mentira/manipulación, sexualidad/erotismo, directo/indirecto, en la comida se invierte pasivo/activo.

Cuando después de morir Rosaura, finalmente se reúnen Tita y Pedro (el excuñado) no muestran gran culpa social, pero, las *Erinias* vengarán esa relación mal vista, pues no hay final feliz fuera del orden establecido, propone la moral. En 1892 Freud publica una serie de casos clínicos, entre ellos, el de Elisabeth von R, una mujer que padece dolores y sufre una dificultad para caminar. Algo semejante a lo que vivió Tita. Aunque los problemas morales y la culpa la llevan a vivirlo de una manera del todo diferente.

Cuenta que el cuñado no salió a recibirlas; luego, estaban de pie ante el lecho, vieron a la muerta, y en el momento de la cruel certidumbre de que la hermana querida había muerto sin despedirse de ellas, sin que el cuidado de ellas fuera el bálsamo de sus últimos días... en ese mismo momento un pensamiento pasó como un estremecimiento por el cerebro de Elisabeth, pensamiento que ahora se había instalado de nuevo irrechazablemente; pasó como un rayo refulgente en medio de la oscuridad: “Ahora él está de nuevo libre, y yo puedo convertirme en su esposa”. (Freud, 1980:170-171)

De modo paradójico, el dolor es su refugio y lo que le permite ocultar estas representaciones irreconciliables para ella. La conversión histérica de Elisabeth, muestra Freud, no se debe únicamente al deseo por su cuñado ahora viudo, sino también a sentimientos anteriores de rivalidad con la hermana y los deseos contra ella. Como cuando alguien tiene envidia o está enojado, odia al otro. Si en ese momento muriera, el

sentimiento de omnipotencia infantil, como lo llama Freud, lo convierte en responsable. En el caso de Elizabeth Von R., el sentimiento con su hermana muerta se transforma en lo ominoso. El dolor es una artificio que le permite además expiar de alguna manera su culpa inconsciente.

Había conseguido ahorrarse la dolorosa certidumbre de que amaba al marido de su hermana creándose a cambio unos dolores corporales, y en los momentos en que esa certidumbre pretendía imponérsele (durante el paseo con él, en aquella ensoñación matinal, en el baño, ante el lecho de la hermana) habían sido generados aquellos dolores por una lograda conversión a lo somático. (Freud, 1980:171).

Dolores que habían anidado en las piernas expresando: “no puedo dar un paso más... en dirección de mi cuñado”. Era demasiado lo que estaba en juego para Elisabeth, un deseo pospuesto por muchos años, el enfrentar la envidia y la culpa que tenía de su hermana.

La madre dijo que hacía tiempo había vislumbrado la inclinación de Elisabeth hacia su cuñado, aunque no sabía que pudiera haberla tenido ya en vida de su hermana. Quien los viera juntos —cosa que se había vuelto muy rara— no podía albergar ninguna duda sobre el propósito de la muchacha de gustarle. Sólo que ni ella, la madre, ni quienes aconsejaban en la familia eran muy partidarios de una unión matrimonial entre ellos. La salud del joven no era muy buena y había sufrido un nuevo golpe con la muerte de su amada esposa; tampoco era muy seguro que se hubiera recuperado en lo anímico como para volver a casarse. Era probable —me siguió diciendo la madre— que él se mantuviera tan reservado porque sin estar seguro de que lo aceptarían, no quería entablar conversación sobre el tema. (Freud, 1980: 173)

El deseo de una hermana por el cuñado muestra la tensión en la que se encuentra involucrada toda la familia. Existen fórmulas culturales por las que las mujeres deben continuar con el lazo matrimonial contraído por la hermana en el caso de que esta no pueda procrear o de que muera (es decir, deben darle hijos al cuñado o casarse con él); y también existe el sistema en el que el hermano puede casarse con la viuda de su hermano; se les llama levirato y sororato. El bien privado es sacrificado o pasado por alto prevaleciendo el bien familiar, público o el de la tradición; cada miembro de la familia tiene un papel que desempeñar, quién heredará, quién podrá ser guerrero, quién cuidará a los padres. El sentido de persona o de individuo no tiene un papel importante.

Hay sociedades que apuestan por las soluciones comunitarias, el bien público y no privado. El ego funciona aquí como en los corales del mar: una partícula que se suma a los otros egos formando el coral, al sumarse entre ellos se crean los arrecifes, lazos que comienzan con la familia, se extienden a la comunidad y constituyen en sus relaciones la etnia. Para este tipo de sociedades no existen las actividades consideradas privadas o individuales, la relación entre la cópula, la lluvia y las pestes son estrechas; los dioses, las fuerzas de la naturaleza y las almas de los hombres tejen íntimos e intrincados lazos que los mantienen unidos; lo que pasa en un lado tiene un efecto multiplicador sobre el conjunto. Si llueve el día de la fiesta del santo patrono es muy probable que el mayordomo no haya obedecido la abstinencia sexual o alimentaria requerida. El santo lo castiga y castiga a la comunidad con dificultades para celebrarlo. La prohibición del incesto en estos casos —además del papel que tiene en el plano estructural en la constitución del aparato psíquico y del sistema simbólico— tiene encomiendas que cumplir en planos superficiales o evidentes; tales como la de invitar a los miembros de la familia a integrarse con otros miembros de otras familias para integrar entre todas las familias los engranajes y dinámicas para el funcionamiento y dinámica de la comunidad.

Al final Tita y Pedro deben arder en las llamas del deseo, de la pasión, del infierno, en las llamas que purificarán y castigarán eso que pertenece a ese orden del incesto.

4.7 *Y tu mamá también...*

En esta cinta se encuentran caracterizados esa clase de vínculos que se pueden llamar fraternos, por ser entre pares, como sucede en las bandas de adolescentes que se tratan como entre hermanos, y no están exentos de tensiones, luchas de poder y celos, tal como sucede entre los hermanos. Se crean códigos, normas y leyes para mantener al grupo unido. Sin embargo, las tensiones empujan hacia su trasgresión.

Dos jóvenes veinteañeros, originarios de la capital de la República Mexicana, Tenoch Iturbide hijo de un político de alto rango, y Julio Zapata, de clase media de una familia liberal, están de vacaciones. A ambos los une una gran amistad: fuman marihuana, salen a divertirse, se masturban a dúo, incluso en los trampolines de una alberca. Tienen una fraternidad que se llama “los charolastras”.

El código de honor de los charolastras incluye los siguientes preceptos:

1. No hay honor más grande que ser un charolastra.
2. Cada quien puede hacer de su culo un papalote.
3. Pop mata la poesía.
4. Un “toque” al día... la llave de la alegría.
5. No te tirarás a la vieja de otro charolastra.
6. Puto el que le vaya al América.
7. Que muera la moral y que viva la chaqueta.
8. Prohibido casarse con una virgen.
9. Puto el que le vaya al América (se repite porque es reputo el que le vaya al América).
10. La “neta” es chida pero inalcanzable.
11. Pierde la calidad de charolastra aquel que sea tan culero para romper con alguno de los puntos anteriores.

En una boda familiar estos amigos conocen a la española Luisa Cortés, esposa del primo de Tenoch, diez años mayor que ellos. En un intento por conquistarla, Julio y Tenoch la invitan a la playa. Luisa tiene un percance y acepta la invitación al saber que se encuentra muy grave de salud; la noticia sorprende a Tenoch, entonces este le avisa a Julio y los tres emprenden el viaje de manera improvisada hacia Boca del Cielo, una hermosa playa virgen (no turística) en el estado de Oaxaca, en la Bahía de Cacaluta.

Viajan por una carretera de terracería hacia Cacaluta, ubicada en el extremo noroeste de Santa Cruz Huatulco, según las indicaciones de un amigo suyo. Durante el recorrido Julio y Tenoch empiezan a hablar a Luisa sobre sus vidas, dando a conocer detalles de su amistad tan formalmente fraternizada. En una de las etapas del viaje, Luisa y Tenoch tienen relaciones sexuales y Julio se da cuenta. En una escena de celos, Julio le revela a Tenoch que tuvo relaciones sexuales con su novia. Pero Tenoch le responde que él hizo lo mismo lo cual rompe con la fraternidad charolastra. En ese momento, además, también le dice: y, con tu mamá también... Entonces Luisa (para hacer las cosas más justas) tiene sexo con Julio, desatando una pelea entre los tres.

Con un poco de suerte llegan a la playa, lo que Luisa ya había dudado pues parecía inventada e inalcanzable, pero al final le parece hermosa. Conocen a una familia que los

invita a ir a otra playa en un bote. El campamento que instala el trío es atacado por cerdos fugados. Tenoch, Julio y Luisa se embriagan y empiezan un baile erótico. Tras eso hacen una orgía, en la que Tenoch y Julio tienen relaciones sexuales. Regresan a la playa para empacar, mientras Luisa se da un último chapuzón en el mar y luego regresan a la ciudad de México.

Luego de un año, en el 2000, año en que el PRI pierde la primera elección presidencial en 71 años, los amigos se reencuentran y Tenoch dice a Julio que Luisa murió de cáncer, un mes después de regresar del viaje. Al terminar la conversación, se despiden con la certeza de que no se volverán a ver. La relación fraterna se rompe por las violaciones a los códigos de los charolastras, por la dificultad de tramitar la relación sexual entre ambos y por haber tenido sexo uno con la madre del otro. Todo eso fue quebrantado y resulta irreversible.

Se quebrantaron los límites sobre los que operan los sistemas de clasificación, y de ellos se desprenden los criterios normativos sobre los que se establecen las relaciones sociales. Por ello, violentar estos límites tiene efectos como decía, como con los rituales de transición y los *shocks* traumáticos para reestablecer una nueva manera de posicionarse frente al orden simbólico. Las ecuaciones simbólicas por las que se canalizan las tensiones en la película estarían constituidas por: masculino, juventud, fraternidad, salud, vida, promiscuidad, homosexualidad, mexicanos. Por otro lado, mujer, madurez, soledad, enfermedad, muerte, arrebató, heterosexualidad, extranjera.

Masculino/femenino, juventud/madurez, fraternidad/soledad, salud/enfermedad, vida/muerte, promiscuidad/arrebato, homosexualidad/heterosexualidad, mexicanos extranjeros.

La borrachera funciona como el desinhibidor o facilitador para que las tensiones sexuales y los más arcaicos deseos afloren, propiciando con ello el que se permitan tener sexo simultáneamente con la misma mujer y entre ellos. Los límites borrados permiten trasgredir todo acuerdo previo, todo código establecido anteriormente. Sin embargo, cuando la borrachera se acaba aparece el sentimiento de culpa; han traspasado demasiados límites y eso imposibilita que los amigos puedan continuar algún tipo de relación.

La relación sexual entre uno de los amigos y la madre del otro se inscribe en esta dimensión que la prohibición del incesto intenta regular. Desde *Los olvidados*, película

de Luis Buñuel que describe las condiciones de vida en las periferias de la ciudad de México, se muestran las dinámicas de las agrupaciones de niños y jóvenes que conforman bandas. Una agrupación así tiene sus normas, derechos y obligaciones, crea un vínculo de solidaridad y de camaradería-fraterna entre sus integrantes; aunque también existen las luchas intestinas por el poder, por el control, los celos, las rivalidades. Si el jefe de la banda tiene relaciones sexuales con uno de sus integrantes, lo descoloca y genera algo que podríamos identificar como incestuoso. —No te acostarás con las mujeres (madre, esposa o hermanas) de tu camarada. Si lo hacen, se perderá la dimensión que les permitía fraternizar.

Volviendo a la película que se analiza, cuando una amigo le dice al otro: y con tu mamá también, se manifiesta que se ha roto algo del orden de lo sagrado, algo del orden de lo impensable, y por ello trastoca las cimientes mismas de sus sistemas de clasificación, en los que la jerarquía tiene un papel esencial; con ello su manera de pensar y de estar en el mundo necesariamente sufre cambios, es algo del orden de lo traumático, algo que podría ser vivido como un ritual de transición, ya que después de esa noticia el modo de concebirse y situarse en la vida cotidiana cambiará de manera irreversible. La amistad no podrá continuar, la fraternidad ha sido quebrantada en sus condiciones más básicas, mismas que permitían suponer la hermandad.

No es exagerado ver a la madre en nuestra sociedad como un indicador de los límites entre lo sagrado y lo profano. Es un principio que funda la posibilidad de las relaciones, de los vínculos. La madre, lo materno, el maternaje es una función, es una noción, una institución, una referencia sobre la que orbita la noción de familia, lo más íntimo. Por ello, la relación de uno con la madre del amigo es una suerte de profanación, que —propone la teoría psicoanalítica— tiene un efecto multiplicador, dado el peso y la importancia social, cultural y psíquica de esa función de maternaje y de la persona que lo representa; el amigo ha tocado con su trasgresión algo de lo considerado más íntimo, más sagrado.

Las personas distinguen, protegen y aíslan aquello que consideran venerable y se convierte en el centro de las referencias; tanto lo sagrado como lo profano son distinguidos y delimitados por prohibiciones y la vida cotidiana busca mantenerse apartada de ambas, siempre referidas o invocadas. Las características de los límites entre lo sagrado y lo profano tienen una relación con el conjunto de relaciones que

establecemos. La relación entre lo sagrado y lo profano es tensa, muestra siempre una dialéctica y se expresa como ambivalencia; los sagrado y lo profano son los elementos esenciales del hecho religioso, entendido lo religioso en el sentido amplio; desde su raíz, religión, significa ligarse, es decir, lo religioso atiende a las ligas o lazos que los seres humanos establecen con lo que consideran es el sentido de la vida y de la muerte, las ligas entre los hombres y con los seres idealizados, sobrenaturales o divinos.

Las tensiones esenciales que intentan contenerse por la prohibición del incesto no son resueltas y expanden su conflicto alcanzando otros aspectos de la cultura, llegando incluso hasta las tensiones que surgen del conflicto permanente entre lo sagrado y lo profano, expresadas en diferentes planos de la vida de los hombres. En este caso, las vivencias y experiencias respecto a esos límites tienen ese efecto religioso, en tanto resignifican las ligas y lazos con el mundo y sus semejantes, se re-editan, cambian, se re-ligan, se ligan de otra manera. Re-ligarse es una experiencia religiosa, una auténtica epifanía (otra forma de la *anagnórisis*) que lleva a quien la vive a esto que he estado repitiendo: un necesario cambio en la manera en que está organizado por el sistema simbólico; a un modo diferente en que las matrices simbólicas actuarán sobre esa persona, llevándola a ser otra sin perderse a sí misma.

Los miembros de las fraternidades, los involucrados en sistemas de compadrazgo, los parientes por afinidad y personas con vínculos semejantes mantienen una relación de proximidad que incluso los hace pares, los hace ser como hermanos, y es por eso que sobre ellos aplican las condiciones para mantener este tipo de lazo y seguir un sistema en el que las tensiones sexuales transiten por cauces que los aleje del grupo. Fraternizar es crear lazos intensos, por eso en la guerra los soldados de un bando tienen prohibido fraternizar con los del otro bando, porque eso les haría más difícil matarlos.

La camaradería, la fraternización son relaciones fuertes, profundas, pero frágiles. En ese sentido, la relación homosexual entre los amigos también está enmarcada en una dimensión incestuosa en tanto son miembros de una fraternidad; esa hermandad les daba un carácter distintivo; cuando entablan relaciones con otros las personas las caracterizan y definen según el sistema de catálogos culturales: simplemente amigos, cómplices, conocidos, compadres, hermanos, amigos con derechos, camaradas, socios, etc. Los contenidos de esas relaciones se encuentran delimitados y reglamentados respecto a lo

que es posible y lo que no lo es; esa delimitación y esa reglamentación se quebrantan en una relación que toca lo incestuoso.

De alguna manera al romper estos lazos se quebrantan todos los sistemas de clasificación del mundo, que implican nociones de clase, generación y jerarquía. Es indispensable la autocensura para impedir la trasgresión de ese orden. Al romperlo se dificulta la manera de estar en el mundo o, por lo menos, es muy difícil hacerlo a partir de los parámetros que se tenían con anterioridad. Es una experiencia liminal que reordena y reestructura el orden simbólico. Solo es posible a partir de vivencias traumáticas o por los rituales de transición, que llevan a una persona a colocarse de manera diferente en el orden simbólico, de niños a adultos, de campesinos a chamanes, de solteros a casados.

En *Y tú mamá también* es relevante la actitud de Luisa de permitirse ir más allá de los límites convencionales al saber que pronto moriría. En ese sentido, la condición cíclica mesoamericana entraña y relaciona la muerte y la vida, entendida la muerte como un fin que marca un comienzo.

En este capítulo, de la misma manera que los mitos, las películas ofrecen una posibilidad de comprender cómo el espíritu humano es poliédrico, accesible a partir de múltiples aproximaciones, cómo se ha constituido por diversos planos y estos, por diferentes tipos y clases de elementos, operaciones e instrucciones, en su mayoría de carácter inconsciente; que constituyen lo que se podría llamar las condiciones elementales del orden Simbólico, Imaginario y Real, una relación ternaria que Lacan llamó borromeica.

Muchas películas, como los mitos, no solo muestran un tema, hacen que el espectador lo viva; es decir, que sienta y que piense; buscan conmover. Los mitos, a diferencia de las leyendas, dan cuenta de los orígenes, de esos elementos de la esencialidad humana; por ello las películas buscan que no haya espectadores pasivos sino que se identifiquen con las problemáticas planteadas y con la suerte de los personajes que los actores representan. Se trata de una experiencia que de alguna manera el espectador hace propia, como vivida por él mismo, como recuerda Marc Augé.

En la mitología egipcia los dioses Isis y Osiris estaban desposados y eran hermanos, lo mismo que Set y Neftis; se debe recordar que los faraones desposaban y procreaban entre hermanos y parientes consanguíneos, ya que al ser dioses sobre la tierra las leyes humanas les eran del todo ajenas. Entre los dioses griegos la situación es semejante, entre Zeus y Hera (entre otras hermanas), Edipo es uno de los temas clásicos de la mitología griega; en la mitología judaica aparece Lot copulando con sus hijas y teniendo con sus hijas descendencia dos varones: Moab y Ammon. Son incontables las batallas y los asesinatos de padres a hijos, de hijos a padres, y entre hermanos; se encuentran presentes en prácticamente todas las mitologías.

El cine es quizá la producción cultural contemporánea más adecuada para transmitir esta complejidad del espíritu humano, por la posibilidad de hacer vivir, de conmover, de transformar, de entender. Es el poder de la magia del cine.

Sexo y violencia son los hilos a partir de los cuales se tejen las culturas; lo que las caracteriza son las diferentes formas de tramitar, dar cauce o reprimir estas fuerzas pulsionales y de ello que se nutren las historias que se proyectan en el cine.

CAPÍTULO 5

REPRESENTACIONES SOCIALES EN OCCIDENTE DE LA LEY DE PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y SUS VIOLACIONES EN LA TRAGEDIA DE EDIPO

Se ha planteado que la prohibición del incesto es una condición necesaria para la operación de la cultura y de la subjetividad, en tanto es lo que inscribe la lógica que regula los ordenamientos simbólicos, en ese sentido, la matriz de estas operaciones simbólicas, que son trans culturales y trans históricas podemos encontrarlas de manera especia, podríamos decir prototípica en la tragedia de Edipo. Es en esta tragedia como en muchas otras historias, que podemos encontrar en diferentes latitudes y periodos de la historia como Hamlet ésta misma operación (ley universal de prohibición del incesto), opera en los ordenamientos y posibilidades del plano simbólico de manera inconsciente y convirtiéndose en una constante, sobre las que se montan las diferentes posibilidades lógicas de las variables (lo que serían las culturas particulares), conservando en el plano estructural ésta invariante. Estas operaciones pueden ser analizadas en los sistemas morales y jurídicos, pudiendo destacarse las formas en que operan extrajurídicamente los jueces y se aplican sus dictámenes de manera adecuada a ese prejuicio moral. Es el análisis de los sistemas jurídicos una condición necesaria si se examina la ley universal de prohibición del incesto, además de ser un escenario que muestra explícitamente aquello que los comanda implícitamente de estos ordenamientos simbólicos.

5.1 La necesidad lógica de la ley

Si la humanidad tiene hoy la misma biología y los problemas conceptuales que sus antepasados más distantes confrontaron, deben encontrar rastros de estos fenómenos en los textos antiguos ocultos en los huecos más profundos del crisol formado por nuestras representaciones, estas intrigan al etnólogo en el campo y son difíciles de encontrar e incluso de entender en nuestras propias sociedades. La prohibición de casarse entre dos hermanas está presente como un imperativo que no ha necesitado ninguna legitimación ni laica ni del derecho canónico hasta recientemente (Héritier (b) 2002: 25)
[Traducción mía]

Así como Hérítier muestra que es preciso ir más allá del trabajo de campo tradicional de los etnólogos, para indagar en fuentes históricas y documentales las manifestaciones más tempranas de las leyes de prohibición del incesto, consignadas en diferentes clases y tipos de textos jurídicos, aquí he seguido un camino semejante; sin embargo he divergido con ella en cuanto al papel que ella supone a los fluidos en la teoría del incesto en general y de segundo tipo en particular. En su propuesta la antropóloga francesa muestra que el tabú de incesto, por ejemplo, tendría que ver con el temor con el que dos hermanos vivirían si su semen se mezclara en el útero de una mujer; eso sería algo de un orden incestuoso y homosexual. Aquí propongo que los fluidos se suman a otras representaciones que funcionan como apuntalamientos para soportar la regulación simbólica de la prohibición del incesto. Esta necesidad de una representación o soporte o empírico para soportar el sistema simbólico, aparece en sociedades simples y complejas, ya que cada uno de los elementos que se tomen para anclar lo simbólico a lo empírico, por lo que en esos objetos, relatos, ficciones, fluidos etc. se encuentran subsumidos las operaciones de la lógica simbólicas que inscriben lo propio y lo diferente, que son estructurales y de carácter universal.

El planteo de esta investigación es el papel esencial de las regulaciones, en especial las que se refieren a la prohibición del incesto como factor ordenador de la vida en sociedades simples y complejas. Esta prohibición es el crisol y agregó que es el posibilitador de nuestros sistemas simbólicos. En la historia de la humanidad ha sido una constante cultural de los pueblos que han legislado las relaciones sexuales y las alianzas matrimoniales a partir de un sistema que prohíbe un conjunto de posibilidades. La historia sirve para ilustrar y formular las líneas generales de una teoría antropológica del incesto. Yo creo que las estructuras convergentes han surgido en los varios momentos porque hay límites impuestos en las posibilidades de organización conceptual, las posibilidades están limitadas por lo dado en tanto dos sexos se unen carnalmente para reproducirse como cuerpos sensibles a los atributos visibles de las secreciones comunes, [...] pero las posibilidades de organización conceptual aunque limitadas pueden aparecer de diferentes modos desde la pura y simple negación de ciertos elementos hasta los datos de arquitecturas más complicadas (Hérítier (b) 2002: 25) [Traducción mía].

Se trata de ordenamientos lógicos que acotan y limitan las posibilidades culturales; hasta convertir la experiencia humana al respecto en un conjunto finito de tipos y

posibilidades cognoscibles, desde la perspectiva estructural. Con respecto a las posibilidades y tipos de alianza, se realizan restricciones específicas a los candidatos y miembros de familias sobre dos tipos de conducta: amar y matar, el tabú recae sobre con quienes se puede tener relaciones sexuales y sobre con quienes es impensable el homicidio; acciones estas que resultan más condenadas sobre una clase de parientes que sobre otras (filicidio, parricidio, matricidio, fratricidio). El ordenamiento lógico es sobre los deseos sexuales y homicidas, que derivan en la constitución del tabú de incesto sobre la sexualidad y sobre la muerte. Estas posibilidades son representadas en infinidad de mitos y leyendas, ya que se trata de un asunto insistente en la condición humana.

Diferentes autores apelan a la tragedia de *Edipo* de Sófocles y *Hamlet* de William Shakespeare para dar cuenta de lo que constituye la matriz universal que caracteriza la prohibición del incesto y las consecuencias de su incumplimiento. En su carácter paradigmático, es una referencia obligada que será atendida a continuación subiéndome en los hombros de este par de gigantes para entender más y ver más lejos.

5.2 Dos tragedias un mismo problema: la violación al tabú del incesto

Como decía, la representación de la prohibición del incesto debe ser entendida como un efecto de la operación de la lógica simbólica. Por ello, no es sorprendente que existan diferentes formas de dar cuenta del incesto y de la prohibición del incesto. Hay una constante cultural a lo largo de la historia de Occidente que explora el significado que tiene la violación a la prohibición del incesto.

La tragedia de *Edipo* y la de *Hamlet*, ambas fueron escritas para ser representadas más que leídas, se trata de obras de teatro que, por el valor de sus contenidos, son además textos fundamentales y representativos de la mirada de Occidente sobre su propio espíritu, mostrando los valores negativos de quienes transgreden las normas, el significado profundo que puede tener la violación de los tabús y la necesidad cultural de la justicia, asunto que tiene una función social parecida a la que tienen muchos mitos en las llamadas sociedades sin escritura.

En algunos casos se trata, de asuntos que pertenecieron primero al orden histórico en tanto eventos ocurridos, posteriormente ocuparon el papel de mitos y finalmente han sido reinterpretados como obra trágica y, podríamos decir, incluso se transformaron en complejos psíquicos, el de Edipo y el de Hamlet. En otros se trata únicamente del mito como axioma, por la necesidad lógica de su existencia, dentro del sistema. Jacques Lacan radicaliza el fenómeno al presentar la prohibición del incesto como la condición

axiomática necesaria para la inscripción de la subjetividad y cómo esta es, a su vez, condición para la aparición de la cultura y la sociabilidad. Lacan subvierte la manera tradicional de comprender de la antropología, la pedagogía y la sociología, la relación naturaleza-cultura. Esta perspectiva tiene un importante lugar para en el presente trabajo.

La prohibición del incesto es la base de los sistemas de clasificación cultural y de los sistemas normativos en general. Las clasificaciones entrañan la idea de un modo organizado de grupos, clases y tipos de elementos, a los que se les atribuyen características que separan unas de otras por suponerlas diferentes. Así, también puede referirse esta prohibición a las condiciones sobre las que se construye la base del psiquismo y de los sistemas simbólicos que determinan los procesos de pensamiento, a partir de representar, organizar y legitimar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. De ello se desprende que tanto el sentido, el orden y las leyes que los determinan son efectos del sistema de clasificaciones que descansa en la prohibición del incesto. Resuelven qué es lo semejante, qué es lo diferente, qué es lo masculino y qué es lo femenino, qué es estar vivo y qué es estar muerto, qué es correcto, qué lo incorrecto, qué lo prohibido y qué lo permitido, etc. Estas operaciones inscriben lo que se llama psiquismo y cultura.

Quando una sociedad define sus prohibiciones sexuales: ¿qué es lo que realmente está rechazando? Y ¿por qué? ¿Qué es lo que proscribe y qué es lo que prescribe? Para concebir el incesto de segundo tipo debemos pensar al incesto como un medio que regula la circulación de fluidos entre los cuerpos. Este criterio es fundamental del incesto pues es el contacto entre fluidos corporales idénticos. Esto involucra lo que es esencial entre las sociedades humanas que es la forma en que construimos nuestras categorías de lo idéntico y lo diferente, estas categorías forman las clasificaciones básicas de los fluidos corporales y de los sistemas de prohibición y provocación que gobiernan esta circulación. (Héritier (b) 2002: 10-11) [Traducción mía].

A partir de las leyes que determinan el proceso de pensamiento las personas organizan y comprenden su mundo y el más allá de ese mundo. En un plano superficial, las normas se transforman en leyes que explícitamente constituyen sistemas: morales o jurídicos. El énfasis está en impedir lo mismo para atraer lo otro, en ir más allá de la mismidad para propiciar que entre el aire fresco de la otredad. Ese corte, ese interdicto es la ley universal de la prohibición del incesto. En este capítulo empezaremos por cuestionar esa

ley, la diferencia entre moral y derecho. Estas operaciones se apuntalan en los fluidos, en los tótems, en los apellidos, etc. Sobre todo aquello que represente lo propio, en contraste con lo extraño.

Creo que hay realmente un complejo de Edipo en nuestra civilización. [...] Si hay algo parecido a un complejo de Edipo, éste no se da a nivel individual sino al nivel colectivo [...] a propósito del poder y el saber. Es esta especie de “complejo” lo que me gustaría analizar/ La tragedia de Edipo es fundamentalmente, el primer testimonio que tenemos de las prácticas judiciales griegas. (Foucault, 1998:39).

En Edipo, Foucault encuentra una representación de un abanico de formas jurídicas y morales, así como las formas de poder y de gobierno que son la condición de la sociabilidad y que se muestran con claridad en la Grecia arcaica pre-helenística. La tragedia de Sófocles es un relato con una riqueza excepcional, ya que se halla en ella la íntima relación con sistemas como: sí-no, bueno-malo, uno-otro, eros y tanatos, vida y muerte, lo permitido y lo prohibido, la moral y el sistema jurídico. En la tragedia de Sófocles se muestra la importancia social de la prohibición del incesto, ya que su regulación obedece a un conjunto de razones de carácter estructural y de las que dependen otras que se van escalando en complejidad, además de tener un factor multiplicador; lo que le sucede a un elemento del sistema repercute en el resto, y así se altera todo el sistema.

De las consecuencias de la violación del tabú se obtiene una mirada sobre el asesinato y la cópula; dar vida o dar muerte. En cualquier caso, es un mito que da cuenta de los sistemas de poder y de dominación; el binomio prohibición y poder será el hilo de Ariadna y el que se seguirá en esta investigación. Los orígenes de la cultura quedan consignados en mitos y estos son la fuente de otras obras de la cultura, de cópulas y de asesinatos entre parientes consanguíneos y afines.

Al hablar de la ley y del poder en su vínculo con el psicoanálisis y la antropología he tratado de encontrar el por qué la cultura se ha encargado de manera universal de regular las relaciones sexuales y las alianzas, y distinguir con precisión a quién se puede matar y a quién no, socialmente se da un peso enorme al parricidio, al matricidio y al filicidio. La cultura busca formas para protegerse y anticiparse frente a la posibilidad de la violación de la prohibición del incesto, lo que ha conducido a distintas disciplinas a estudiar la ley de prohibición del incesto, su condición universal, su carácter fundacional de la subjetividad, su condición para el lazo social y, por lo tanto, la

cultura. La prohibición establece un “no” que inscribe un corte a la condición natural, se trata de la negación que inscribe los límites del orden simbólico y su condición de posibilidades de la estructura psíquica. Es lo que separa la naturaleza y funda la cultura.

La tragedia de Edipo y la de Antígona (como complejos) serán el laboratorio en el que se analizará cómo se presenta la necesidad de la ley (hay un caos originario, mítico), así como los efectos que tiene para una persona la violación de la prohibición del incesto, en su sentido amplio (vida, sexualidad, violencia, destrucción y muerte). Retomo la tragedia de Edipo por su pertinencia en diferentes planos: la disposición en columnas en las que se han colocado los mitemas muestra que no se trata de elementos aislados, sino como conjunto de relaciones que se oponen o se corresponden. Así, se puede constatar que la primera columna “relaciones de parentesco sobreestimadas” se opone lógicamente a la segunda “relaciones de parentesco desvalorizadas”; a su vez, la tercera columna “negación de la autoctonía del hombre” se opone del mismo modo a la cuarta, “persistencia de la autoctonía humana”.

A Negación de la Autoctonía (es A)	Cadmio, fundador de Tebas, mata un dragón y entierra sus dientes de los que surgen guerreros.	1			Luego mata a la esfinge al resolver su enigma.	7				
B Persistencia de la Autoctonía (como)	El nombre del siguiente Rey Labdaco significa "Cojo" el nombre su hijo Layo, significa "Torcido".	3		Edipo significa "pies hinchados" Por haberlo colgado con ganchos en los tobillos.	5		Al descubrir su "crimen" Edipo se saca los ojos y va al exilio. No puede caminar sin ayuda.	9		
C Relaciones de parentesco Subestimadas (Son A)	Que se matan entre sí.	2	A causa de una profecía, Layo intenta matar a su hijo Edipo recién nacido.	4	Edipo mata a su padre Layo en un cruce de caminos.	6	Los hijos gemelos de Edipo luchan por el poder de Tebas, y se matan entre sí.	10	Y mueren como resultado de esto.	12
D Relaciones de parentesco sobrevaloradas					Y se convierte en el rey de Tebas al casarse con su propia madre	8	Antígona, hija de Edipo, sepulta a su hermano contra la prohibición de su tío, nuevo rey de Tebas.	11		

Publicado en: Psychology today, mayo de 1972, Vol. 5, núm. 12 pp.37-

Como se puede ver, el asesinato del dragón funda la civilización de la cual surgirán los guerreros. La naturaleza es vencida por el héroe civilizador: muerte y guerra son el origen; algo que podría representar de alguna manera el caos. Esta violencia fundacional se repite en los distintos mitos. Lévi-Strauss se interroga sobre por qué los nombres de los personajes tienen que ver con los pies, con los soportes, con el caminar, ¿serán formas metafóricas para hablar de eso que marcha torcido o de manera coja? Una alegoría, una metáfora. El hombre cojo tiene un hijo torcido que engendrará un hijo, el de los pies hinchados. Layo intenta matar a su hijo para evitar la profecía que le advertía que su propio hijo lo mataría. De la misma manera que Cadmo mata al dragón, Edipo derrota a la esfinge y se convierte en rey de Tebas y desposa a su madre. Edipo se saca los ojos al conocer su responsabilidad. Edipo representa a todos los hombres, en su deseo parricida y el deseo incestuoso, aunque sin saber que eran sus padres; mata al

padre, desposa a la madre y tiene hijos. El incesto (acceso sexual y a la violencia) entendido como homicidio, por un lado, y como cópula y alianza, por el otro. Un desconocimiento consciente de los personajes que constituyen la trama construida por tres generaciones antes y seguirá tres generaciones después de la de Layo, llevando a sus hijos a enfrentarse a muerte. En Edipo hay un saber no reconocido de carácter inconsciente que lo conduce a huir de Corinto, de ese deseo inconsciente, parricida e incestuoso, huir de sí mismo para precipitar y acelerar su destino. Para Antígona, eso representará la muerte por desafiar la ley. Desaparece así la genealogía de los Labdácidas. El poder es el verdadero motor de la historia concebido como injusticia que lleva a los protagonistas a desafiar la ley o la tradición como en Hamlet, con las consecuentes repercusiones.

Tres partes constituyen la tragedia de Edipo: Edipo Rey que continúa con Edipo en Colona y finaliza con la tragedia de Antígona. Se podrá ver en esta historia, a través de cuatro generaciones, la relación que se trenza entre sexualidad, alianza y muerte como las consecuencias de la violación al tabú del incesto, legitimado por el poder, por no respetar los acuerdos y las tradiciones.

5.3 Edipo como tragedia, mito y complejo

El origen de esta tragedia ocupa a Esquilo y a Sófocles; el primero, con la tragedia de *Los siete contra Tebas*, muestra como Lábdaco, hijo de Polidoro y nieto de Cadmo, provoca la maldición (*hemartia*) de las sacerdotisas por no realizar los ritos consagrados al dios Dionisio, que lo condenan a él y a su estirpe, de esa maldición se encadena con la condena ubicada en la segunda generación con Layo que funda de modo violento al desafiar la tradición, la moral y las leyes. Es tan grave la primera maldición que afecta a cuatro generaciones, cada una de ellas colaborando para acrecentar el funesto destino de la familia hasta llevarla a su desaparición, se trata de “la casa de los labdácidas”: 1) Lábdaco (Pa-Pa) 2) la de Layo (Pa), 3) la de Edipo (ego), y 4) la de Polinices (Hi), Etéocles (Hi), Ismena (He) y Antígona (He). Maldición que se enfrenta por la trasgresión de la ley, del orden y la jerarquía genealógica; por el conflicto entre lo que es del orden público y lo privado, la justicia y la ley, la moral y el orden jurídico. El poder y el deseo irrumpen trastocando tradiciones y pactos. En estas cuatro generaciones, los protagonistas se enfrentan al cruel destino, que implica la responsabilidad de haber cometido diferentes violaciones que significan en síntesis: el incesto. Es entonces el incesto la ley primera en tanto censura actos, restringe las

posibilidades y limita el acceso sexual y la alianza de la misma manera que condena el asesinato. ¿Cuál habrá sido el delito que cometiera Layo? Eso que lo lleva a pagar con su propia vida, asesinado por su propio hijo, y que conduce a Edipo a procrear con su genitora y luego sacarse los ojos y andar errante. ¿De qué se trata cuando Creonte, su tío y cuñado, toma el poder como un tirano? En el caso de Antígona, Creonte era tío abuelo por parte de su padre y tío, por su madre; y Hemón —que era hijo de Creonte— era su primo y sobrino, por lo que Creonte se transformaría además en su suegro.

Es aún más difícil la situación para los hijos de Edipo; después de que Edipo se retira del trono, ellos alternarían el poder en periodos establecidos: uno para Polinices y otro para Etéocles. Sin embargo, Etéocles busca perpetuarse en el poder apoyado por su tío Creonte. Por lo que, con ayuda de un ejército extranjero, Polinices logra matar a su hermano y toma el poder. Sexualidad y violencia son los temas centrales de las tragedias y de los mitos. El poder es el resorte de esta tragedia. A su vez, Antígona desobedece la ley de la ciudad, decretada por Creonte. Antígona busca enterrar a su hermano Etéocles. Polinices es enterrado con toda la pompa y los rituales a los que era acreedor por su investidura.

Si se avanza paso a paso, desde el principio, la tragedia comienza con Layo —quien fuera hijo de Lábdaco— criado después de la muerte de su padre por su tío abuelo y regente, Lico. Sus primos Anfión y Zeto usurpan el poder y obligan al joven rey Layo a salir de Tebas. El rey Pélope, que gobernaba el reino vecino de Pisa, es quien le da asilo. Pasan los años y el joven Layo queda prendado del hijo del rey —el joven domador de caballos Crisipo—. Es tal el deseo y el amor hacia él, que lo rapta y regresa para ser rey de Tebas.

Existen dos versiones sobre lo que sucede después: una de ellas propone que, Layo perpetra una violación a Crisipo y, este, por vergüenza, se suicida. La otra versión supone que Hipodamia, su madrastra, lo mata. O bien, otra variante de esta segunda versión supone que Hipodamia mandó a sus hijos —medio hermanos de Crisipo— para asesinarlo, ya que él era el heredero al trono de Pisa, y su madrastra deseaba dejar en el poder a sus hijos. En cualquier caso, el Rey Pélope va con un ejército a rescatar a su hijo, al que encuentra muerto; el dolor y el odio que siente hacen que frente a Apolo maldiga a Layo y a su descendencia.

Por la muerte de su primo Anfión, Layo recupera el trono y se convierte en rey de Tebas. Como una obligación por ser rey —sin que fuera su deseo— toma por esposa a una descendiente del linaje de Cadmo y Harmonía, Yocasta, que era hermana de

Creonte. Al parecer, a Layo no le gustaba la idea de ser ciudadano y rey, ya que lo obligaba a engendrar y a mantener una relación heterosexual. Podía vivir su homosexualidad y no rasurarse, solo a costa de perder el trono.

Una noche, bajo los efectos de la bebida, se acostó con su mujer y consumó así el matrimonio, engendrando a Edipo. Temeroso de la profecía emitida por el oráculo que le auguraba la muerte de la mano de un hijo, Layo busca que maten a Edipo. Pero al sirviente se le dificulta matar al hijo de Layo, y solo le perfora los pies. No sabemos si luego lo abandona o lo vende, pero el caso es que llegó a manos de los reyes Pólibo y Peribea de Corinto, quienes lo nombran Edipo, que significa “el que tiene los pies hinchados”.

Edipo huye de Corinto pues conoce la maldición que pesa sobre él y no quiere matar a quien suponía era su padre, el rey Pólibo; no se coloca en el papel que comúnmente asumen los héroes de las tragedias quienes buscan desafiar a los dioses. Pero, al intentar evadir la profecía no hace otra cosa que acelerar los eventos y precipitar su destino. Huir del destino no es otra cosa que huir de la responsabilidad subjetiva de los deseos y los actos, recuerda Freud.

Ya que el conjunto de las operaciones simbólicas se pusieron en marcha con la primera violación, por parte de Layo, de las matrices simbólicas de las prohibiciones, lo demás es simplemente el encadenamiento de las consecuencias de ese acto. La responsabilidad que se escala desde el simple hecho de que Layo copulara y huyera con Crisipo, quien era el hijo de su anfitrión y a quien además le debía la vida, es una afrenta a todas las normas de convivencia, de la tradición, del honor, del agradecimiento y de la reciprocidad. El don que crea el rey Pélope al rescatarlo y darle hogar no es correspondido por Layo con un contra don, sino con lo opuesto: un castigo, lo que es inaceptable para legitimar cualquier norma de convivencia y cualquier forma de vínculo simbólico entre personas. Todas las personas están sujetas a su historia (entramado de operaciones y leyes simbólicas que nos determinan) y de ella no pueden huir; se trata del conjunto de actos que constituyen y guían la existencia, y que a su vez es determinada por un antecedente de cuando menos dos generaciones precedentes.

En la primera encrucijada, Edipo decide continuar por un pasaje estrecho donde se debe enfrentar con Layo, quien era conducido en una litera; se le pide a Edipo que salga del camino, para que pueda pasar Layo. No se quita, enfrenta así las leyes de la convivencia, mata a los sirvientes y al rey, excepto a uno que resulta herido. Así, Edipo participa construyendo su destino, desafiando el orden simbólico y las normas para

enfrentar al final sus consecuencias. Mientras continúa su camino, aparece la esfinge que tenía atemorizada a Tebas, y lanza el acertijo que conduciría, a quien lo descifrara, a liberarse del monstruo: ¿Qué es lo que en la infancia camina en cuatro patas, en la madurez en dos y en la vejez en tres?" Edipo responde: ¡el hombre!, y al acertar, el pueblo agradecido lo nombra rey de Tebas. Dado que la joven reina recientemente se había convertido en viuda, pronto se convierte en la consorte del nuevo rey.

La tragedia continúa armándose paso a paso, el primero determina al siguiente y este a los sucesivos; se van llamando unos a los otros hasta completar la ecuación simbólica que es el resultado del conjunto de trasgresiones incestuosas: Layo obra sin culpa, secuestra a Crisipo, no se siente obligado, ni agradecido con el rey Pélope, luego también sin culpa busca matar a su hijo. Edipo, por el contrario, se culpa de todo hasta sacarse los ojos. Después de asesinar a su padre y engendrar con su madre, abandona el trono y huye como lo hiciera al huir de Corinto; todo esto lo condujo a participar en la construcción de su funesto destino, a partir de la maldición que recayera sobre su padre.

El incesto es la representación que da cuenta de la proximidad con lo mismo, violencia y sexualidad, eros y tanatos. Da cuenta también de los significantes tales como lealtad y deslealtad, correcto e incorrecto, bueno y malo, sí y no, que tejen los sistemas simbólicos, y cuyos límites desatendieron los Labdácidas y los descendientes del linaje de Cadmo y Harmonía. El incumplimiento de la ley de prohibición del incesto por poseer el poder es el ingrediente que hace legible la tragedia. No se puede desposar o copular con cualquiera y no es posible matar a cualquiera, hay reglas que deben ser seguidas y respetadas, de lo contrario las consecuencias son funestas y cobran un alto precio.

Los existencialistas se interrogan sobre los motivos que conducen a Edipo a huir de Corinto; ¿qué es lo que le impide hacerse cargo de su destino y enfrentarse directamente con la profecía, con miras a mostrar que estaba equivocada y que él podía vivir en Corinto sin matar a su padre? La respuesta que formulan estos filósofos es que Edipo huye, pero de sí mismo. Ya que la profecía simplemente le puso palabras a su deseo inconsciente, le muestra un camino que coincide con su anhelo parricida y deseo sexual por su madre. Por esto, para el psicoanálisis no es importante la historia de Edipo, en cuanto a la anécdota, ya que en realidad cuando mata a Layo no sabe que es su padre y cuando desposa a Yocasta tampoco sabe que es su madre. Así pues, los acontecimientos se desplazan al orden del deseo inconsciente; el deseo de que eso sucediera.

En la tragedia no se puede huir del destino, debe ser enfrentado pues al intentar escapar no se hace más que precipitarlo, y los actos que estan supuestamente encaminados a alejarse de ese fin, se transforman en los pasos requeridos para llevar precisamente al cumplimiento de esa finalidad temida, esa es la razón por la qué Edipo debe sacarse los ojos; por qué pagar una pena así si no sabía que se trataba de sus padres; o bien, en la *anagnórisis* que le muestra que de alguna manera sí lo sabía, pero no quería saberlo; era un deseo inconsciente. Ve con claridad que es una responsabilidad subjetiva en su historia y que no se trata del azar.

¿Qué es lo que Edipo no quiso mirar?, ¿por qué no acabar simplemente con su vida?, ¿por qué busca tan afanosamente castigarse?, ¿cuál es el espacio de la responsabilidad subjetiva que se abre frente a él? Si no es de su propio deseo, de la manera en que lo realiza, ¿qué lo lleva a pensar que tendría que haber supuesto algo, a sospechar? Quizá únicamente ciego o cegado, como Homero o Tiresias, podía ver más allá de las apariencias, de las supuestas posibilidades que se le presentaban para huir de su destino. La ceguera le permite hurgar en el alma y abrir el plano del programa original: por una parte, la peste que sacude a Tebas, y que los sacerdotes interpretan como resultado de la falta de castigo al asesino de Layo. Por otra parte, Edipo lanza su maldición contra el asesino de Layo sin sospechar que recaería sobre sí mismo y reforzando la maldición que antes cayera contra la progenie de su padre. Edipo huye de Tebas y se saca los ojos. En su destierro en Colono, cegado ahora, averigua, por el oráculo, que morirá y por primera vez acepta y enfrenta su destino, labrado paso a paso por él.

5.4 El Edipo de Antígona

La tragedia de Antígona tiene que ver con la muerte de sus dos hermanos Polinices y Etéocles. Antes del amanecer, Antígona le hace conocer a su hermana Ismena la decisión de Creonte (el dictador que hace la ley a su capricho) de prohibir, bajo pena de muerte, el entierro de Polinices. El edicto de Creonte establece que deberá permanecer sin sepultura para que su cadáver se descomponga lentamente mientras la rapiña se alimenta de él. Antígona le pide su colaboración a Ismena para enterrarlo. Su hermana duda, de modo que decide realizar sola su propósito.

Para los griegos *dike* es la ley de la tradición, la ley oral, y señalaba —entre otras cosas— que el muerto debe someterse a varios rituales; es deber humano (*nomos*) que la partida se acompañe de ritos funerarios. Con la ley, Creonte desconoce la tradición.

Antígona está colocada en la disyuntiva de decidir entre enterrar a su hermano pagando el precio de su propia vida con la muerte, o vivir con temor como Ismena, sabiendo que el alma en pena de su hermano deambula errante por la eternidad y sin consuelo, por no haber sido debidamente sepultado. Esta narración muestra que las personas no pueden pasar por encima de la ley de prohibición del incesto sin temer sus consecuencias, pero tampoco pueden pasar por encima del *nomos*, la tradición, que es la ley simbólica construida por generaciones, pues eso también tiene consecuencias terribles. Ambas normas son, a fin de cuentas, una misma ley desde el punto de partida estructural.

En esta tragedia se pueden mirar las diferentes clases de muerte. La muerte social; la del deseo en Layo; la muerte en vida como la de Edipo, al caminar ciego y lleno de culpa; la muerte de las referencias simbólicas que le espera a Antígona si no entierra a su hermano; y la muerte física que revivirá al ser empalizada en vida si lo hace. Antígona lanza su apuesta y piensa que es preferible la muerte física; la muerte al inmolarse por seguir la tradición *dike*, y que es una muerte merecida según Creonte pues desafió la ley que él había impuesto, aunque que se encontrara en contradicción con la tradición. La muerte como una punición respaldada por el sistema jurídico. El abandono del ritual frente a lo terrible que resulta el cadáver fuera de la cultura, de las tradiciones.

El ritual como elemento de legitimidad del mito, de la tradición, de la cultura y, por tanto, como garante del orden. Un *dike* que organiza y da sentido a la vida y a la muerte, permite las operaciones y las condiciones mínimas de operación para la cultura.

La tragedia de Antígona, escrita por Sófocles, es puesta en escena por vez primera en el año 442 a.C., pero no acaba con la muerte de Edipo; después de referirse a los cuatro hijos de Edipo, continúa la tragedia con Creonte que es otro profanador de límites. Creonte y su hijo han tenido una agria discusión; su hijo lo acusa de ser un tirano, un mal gobernante y de haber sumido a la ciudad de Tebas en la miseria; le reclama el que la ciudad admiraba las acciones de Antígona: "No puede una ciudad ser solamente de un hombre". "A ti, lo que te iría bien, gobernar, tú solo una tierra desierta"...entonces sale corriendo...

Creonte intenta demasiado tarde enterrar el cuerpo de Polinices, aunque solo restan partes del joven, pues los perros se lo habían comido. Arrepentido, mientras entierra los restos, escucha un lamento y reconoce a su hijo Hemón, quien se encuentra en la cueva con su amada: Antígona se ha ahorcado para no sufrir la agonía en su encierro. El joven llora desesperado e intenta matar al padre, pero falla. Entonces, él se suicida. Eurídice, esposa de Creonte y madre de Hemón, al enterarse de la muerte de Hemón, también se

suicida. Creonte entra al palacio con el cuerpo de Hemón en sus brazos. Mientras lamenta su tragedia, un mensajero le notifica que su esposa ha muerto.

Con ese acto la estirpe de los labdacidas desaparece, no quedara la semilla de ese linaje. No se puede jugar con la ley *dike*, que en su núcleo es la prohibición del incesto. Esta se encuentra de alguna manera más allá de la voluntad de los hombres, en tanto les ordena y legisla su vida. No es algo que apele a la voluntad de alguno de ellos para cumplirse o dejar de hacerlo. Como ciudadano, Creonte estaba indignado por la idea de que su sobrino se valiera de fuerzas extranjeras para obtener el poder que legítimamente le pertenecía; como tío debió comprender el sufrimiento concernido de sus sobrinos, de Antígona y de su hijo Hemón ¿tenía derecho a decretar la muerte de Antígona y dejar sin sepultura a Polinices? Pero como hombre, no tenía elección con respecto a la tradición griega; este es el plano que desobedece, sin duda el más importante. Así, en unas horas, todos los motivos y las razones de su vida se desvanecen entre sus manos, como efecto de ese acto trasgresor a la tradición, a la *dike*; su ambición y el poder lo cegaron. Violó la ley de prohibición del incesto que obliga a los parientes, incluso, a cuidar de sus vivos y de sus muertos. Estas leyes simbólicas construyen y delimitan el mundo, la trasgresión se paga con la muerte, con la desubjetivación, con la locura, con el exilio; es decir, salir del “nous” de lo nuestro, allegándose a la que representa la otredad en su forma más pura.

La tragedia de Edipo es la narración de la violación —en todos sus planos— de la ley universal de prohibición del incesto. Muestra, entonces, que no se pueden trasgredir los parámetros y las normas que orientarán a los sistemas de clasificación del universo y de regulación social, especialmente los jurídicos y morales, sin esperar necesariamente un quebranto del sistema mismo.

En la tragedia se encuentran las tensiones que hay entre lo que constituye la ley, la justicia, lo correcto y la tradición. No siempre los preceptos de estos ámbitos concuerdan, ya que algo puede ser legal y no por ello es justo; ley y tradición pueden estar en contradicción. “[...] la habitual confusión que existe entre *ius* y *lex*, derecho y ley, *right* y *law*, evidenciado por Hobbes: [Dichos términos deberían verse por separado, porque el derecho consiste en la libertad de obrar, o de no obrar: allí donde la ley determina y obliga a una cosa particular, de tal suerte que ley y derecho difieren tanto en obligación como en libertad] [Pero si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley], dice San Pablo en un pasaje de la *Epístola a los gálatas*.” (Magris, 2008:25-26).

Esas tensiones y conflictos son los que movilizan al sistema jurídico y más lentamente al moral.

Cuando se piensa en la ley universal de prohibición del incesto se está hablando simultáneamente de diferentes planos: el más superficial tiene que ver con su expresión jurídica. Un plano que se podría llamar intermedio tiene que ver con la idea de orden y de sentido, del conjunto de operaciones mentales que realizamos. Esta noción de orden y sentido puede equipararse con la idiosincrasia de un pueblo, con la expresión en sus formas morales, como lo que está diciendo San Pablo a los gálatas; siendo su vida guiada por preceptos aún más severos que los de la ley; cumplir los dictados de la moral los hará justos. Al perseguir esos preceptos más elevados podrán resolver los casos en los cuales haya conflicto entre ley y moral. Otro plano es de carácter lógico, refiere la prohibición del incesto como universal, en cuanto expresión de una operación profunda y lógica, por la cual los humanos se diferencian de la naturaleza y se colocan en un mundo signifiante. Es decir, como prohibición que es condición necesaria, fundamental y primera de la estructuración psíquica; que es aquello que separa de la naturaleza y construye la cultura. Es evidente que los diferentes planos antes esbozados están interconectados, aunque también mantienen una autonomía relativa.

Legislar sobre los modos en que la sexualidad y las alianzas no devengan en violencia, eso es la prohibición del incesto en sus diferentes expresiones y tipos (de primer, segundo o tercer tipo); el incesto es vivido, en general, por la mayoría de las sociedades, como algo digno de ser aborrecido, y las transgresiones a las leyes morales, a las tradiciones acaban con la estirpe, como en el caso de Edipo o de Hamlet; hay una vigilancia y un castigo, así lo demuestra la mayoría de los estudios sobre el tema, especialmente el de Françoise Héritier. Sin embargo, no tendría sentido vigilar y castigar algo que de por sí es percibido como repugnante; se trata —por lo tanto— de una condición sobre la que existe necesariamente una proclividad, una atracción. Los sistemas morales y jurídicos han intentado normar y legislar el incesto de diferentes formas, según el modo en que cada sociedad se coloca frente a su prohibición; pero desde el psicoanálisis, las tres posibilidades de ser, desde un punto de vista del tipo clínico (psicótico, perverso y neurótico), se estructuran según el lugar subjetivo frente a la prohibición.

Desde el nacimiento de la antropología se estudiaron los sistemas jurídicos, pues se sabía que en ellos se encuentran —de manera subsumida— los diferentes planos de la cultura de un pueblo; así lo hizo Foucault respecto a la tragedia de Edipo. En la manera

en que se administra y practica la ley, se localizan testimonios importantes para el quehacer antropológico. La antropología descubrió —para sorpresa de Occidente— que “los salvajes”, como se les pensaba, tenían complejos sistemas de administración de la justicia y de resolución de las querellas. De igual manera, se percató de que sus costumbres estaban fuertemente orientadas por criterios normativos, morales, religiosos, mágicos y jurídicos. Los salvajes no se permitían vivir en los excesos y en las desproporciones, contrario a lo que suponían los prejuiciados observadores occidentales. En aquellos pueblos, quienes fungían como jueces o árbitros no improvisaban sus decisiones, ni estas estaban sujetas a sus caprichos; seguían sistemas normativos que prescribían de modo claro lo prohibido, desde lo cual se regía la vida de los hombres.

Lo que ocupa en el presente capítulo es la prohibición del incesto (no matarse y no copular entre los cercanos), este sistema normativo que regula la vida entre próximos, los que se encuentran regulando lo Uno enfrentado a lo Otro, y muestra que aun en la mismidad hay diferencia, especialmente en lo que se considera una familia, independientemente de cuáles miembros sean considerados dentro de esa categoría.

En particular, el estudio del sistema jurídico mexicano nos condujo en tres direcciones: primero, en las leyes que establecen qué se concibe como incesto; segundo, en los contextos históricos e internacionales a fin de dilucidar continuidades y cambios; tercero, en la jurisprudencia a través de los casos y criterios que se siguieron para juzgarlos. Habrá que estudiar con cuidado a la sociedad con Estado, pero no por ello apostándole a un análisis sociológico, pues la antropología cuenta con el armazón teórico y metodológico adecuado para esta clase de investigación. El propósito es dilucidar el entramado estructural que determina la constitución de las normas culturales de nuestra sociedad.

He planteado que la prohibición del incesto es una puesta en escena de un conjunto de operaciones de la lógica simbólica, pero en esa puesta en escena, no solo se explicita la prohibición, sino también se exhibe a los trasgresores de la norma y las penas a las que se hacen acreedores, como si se tratara de una violación a las leyes que gobiernan el mundo y entonces este cobrara venganza. Con el mismo propósito que Sófocles, Shakespeare en *Hamlet* aborda singularmente la misma matriz simbólica que representa el incesto en Edipo. Por ello se alude a la actualidad de *Hamlet*, en su carácter estructural. Se escenifica el dolor por la muerte del padre, asesinado por su hermano; asesinato que representa una forma de incesto, algo abominable según establece el tabú.

Pero lo que desquicia al joven Hamlet es desposar a la viuda de su hermano, a quien se refería y trataba como hermana. Hamlet muestra el conflicto derivado de violar la prohibición del incesto. De las dos dimensiones implicadas en el tabú, el asesinar a un pariente próximo (parricidio, matricidio, filicidio o fratricidio) tiene un castigo significativamente más severo. Lo mismo en el caso de la alianza o la práctica sexual, el tabú es el fruto del diálogo, de la dialéctica pulsional entre eros y tánatos, sexualidad y muerte.

Shakespeare en la tragedia de Hamlet, que tiene el peso estructural del mito, por atender a los eventos de estructura psíquica y de lógica simbólica a manera de drama, muestra el poder es la fuerza que conduce a Claudio hermano del rey a trasgredir el tabú, un fratricidio que también es un regicidio. La trama es la venganza del hijo-sobrino que desata la destrucción de toda la línea de descendencia incluyendo su propia muerte. La tragedia se desenvuelve para mostrar las consecuencias de haber cometido los delitos considerados más graves, cegado por la ambición, su deseo de poder y su deseo por la esposa de su hermano es tal, que en un momento de constricción lo dice en voz alta.

En la tragedia de Shakespeare, el rey de Dinamarca ha sido asesinado por su hermano Claudio, que ha usurpado el trono y se ha casado con la viuda del muerto, Gertrudis, sin respetar las costumbres, que lo obligaban a cumplir un largo periodo de duelo, antes de cualquier festividad. El espectro del padre se le aparece a Hamlet en la muralla del castillo de Elsinore, refiere las circunstancias del delito y pide venganza. Hamlet promete obedecer, pero su naturaleza melancólica le hace irresoluto y le obliga a diferir la acción. Se cree que ha turbado su mente el amor de Ofelia, hija del chambelán Polonio, a la que, habiéndola cortejado anteriormente, trata ahora con crueldad. Hamlet comprueba el relato del espectro, haciendo representar ante el rey un drama (el asesinato de Gonzago), que reproduce las circunstancias en las que se vierte la ponzoña en el oído del rey que descansa, y el rey Claudio no sabe dominar su agitación. En una escena en que clama contra su madre, Hamlet supone que el rey está escuchando detrás de una cortina y saca la espada, pero mata a Polonio. El rey, decidido a hacer desaparecer a Hamlet, le envía a Inglaterra con Rosencrantz y Guildenstern, pero los piratas capturan a Hamlet y lo devuelven a Dinamarca.

A su llegada encuentra que Ofelia, loca de dolor, se ha ahogado. El hermano de la muchacha, Laertes, ha vuelto para vengar la muerte de su padre Polonio. El rey, aparentemente, quiere apaciguarlos e induce a Hamlet y a Laertes a rivalizar, no en un

duelo, sino en una partida de armas que selle el perdón; pero a Laertes le dan una espada con punta envenenada. Hamlet es traspasado, pero antes de morir hiere mortalmente a Laertes y mata al rey, mientras Gertrudis bebe la copa, envenenada por el rey, destinada al hijo. El drama concluye con la llegada de Fortinbrás, príncipe de Noruega, que se convierte en soberano del reino.

En los mitos, leyendas, cuentos, dramas, obras de teatro y también en el cine se representan las prohibiciones asentadas en normas, tradiciones o leyes y su trasgresión. Se trata de los elementos que mantienen el orden genealógico, la jerarquía, las normas de la convivencia, y la pretensión de obedecer las leyes escritas y no escritas. Con ello se busca que las tensiones estructurales —al no alcanzar a ser resueltas, simplemente porque no se puede— transiten por cauces socialmente considerados adecuados y así los miembros de una comunidad, al autocensurar sus impulsos, contribuyen a mantener y reproducir su sociedad. En las sociedades complejas, las expresiones de la cultura manifestadas en el cine tienen un propósito similar al que tienen los mitos y los ritos en las sociedades simples.

5.5 Incesto, parricidio, infanticidio y homicidio en razón del parentesco

¿Debe castigarse el incesto? Cuando me hicieron esta pregunta, sin titubear, contesté que “sí”. Luego me contaron la historia. Resulta que mi profesor de Teoría de Juegos en la Universidad de Columbia, el doctor David Epstein, autor de varios libros académicos de gran reconocimiento, está siendo acusado de incesto. Ha mantenido relaciones sexuales con su hija de 24 años desde hace tres años. Tanto el padre como la hija argumentan que sus relaciones son voluntarias y consensuales. ¿Debe perseguirse, juzgarse y castigarse esta relación? [...] Más allá del asunto moral —y de la condena que muchos, al enterarnos, ya le sentenciamos a padre e hija Epstein— está el tema judicial. ¿Debe el Estado meterse en lo que sucede en la alcoba de dos adultos, juzgarlos y hasta condenarlos? ¿Con qué argumentos se justifica que padre e hija, ambos adultos, vayan a la cárcel por haber tenido relaciones sexuales consensuales? [...] Entonces, ¿hay que seguir criminalizando el incesto consensual? [...] ¿Queremos una sociedad en la que los padres tengan el derecho de utilizar su poder de esta manera? Yo creo que no. Por eso, más allá del argumento moral, el incesto debe prohibirse judicialmente, lo cual nos lleva a la siguiente pregunta: ¿con qué pena? ¿Cárcel? ¿Al padre, a la hija o a ambos? ¿Cuántos años?” Leo Zuckermann ¿Debe castigarse el incesto? (Excélsior, 14/01/2011)

Esas son las preguntas que hoy se deben plantear, entendiendo la supuesta distancia que tiene que haber entre moral y derecho. En Occidente, bajo la ley, los ciudadanos no deberían ser considerados incapaces de decidir sobre la naturaleza de su elección de pareja sexual o matrimonial; por lo menos esa debiera ser la postura de un Estado no paternalista, en el que los hombres tienen libertades bajo el estatuto de ser ciudadanos. Se es ciudadano y se tienen iguales derechos y obligaciones si se es adulto y se tiene adecuado estado de facultades mentales, independientemente de si se es hombre o mujer, heterosexual u homosexual, padre, madre o hijo. El estado no debería intervenir en las decisiones de orden privado. ¿Es necesariamente “descarriada” la unión incestuosa? La respuesta reflejará que el incesto nos parece un acto despreciable, antinatural, una aberración, sin embargo, aun siendo así al resultar de una representación de las operaciones simbólicas mismo/diferente, el que exista como posibilidad tendrá un efecto y necesariamente implicaciones, configurando una forma diferente de operación simbólica en la constitución del psiquismo y, por lo tanto, de la subjetividad, con consecuencias directas en el ámbito de la cultura y de las relaciones humanas.

Para elucidar los modos en que un pueblo piensa el incesto habrá que investigar cómo lo representa: Cómo las normas han sido reglamentadas y vigiladas, y cómo las trasgresiones han sido castigadas, recordando que “La historia sirve para ilustrar y formular las líneas generales de una teoría antropológica del incesto” (Héritier (b) 2002: 25) [Traducción mía]. Conviene estudiar qué concepciones del incesto aparecen en el derecho histórico comparado.

En los textos Vedas —desde los sistemas de castas reglamentados por los Arios, hace más de seis mil años—, las regulaciones sobre la vida de los hombres han tenido su epicentro en las posibles alianzas: con quiénes pueden y con quiénes no. Pero, sobre todo, tienen la prohibición como factor regulador de una misma matriz, ya sean alianzas sexuales, comerciales, políticas, etc. Héritier expresa que el texto jurídico más antiguo que ella conoce sobre la prohibición del incesto es de la cultura hitita; ese texto cuenta con diferentes categorías para clasificar y designar el incesto, se trata de un documento del segundo milenio antes de nuestra era (Héritier (b) 2002: 27). Marcaría, quizá, el fin de la revolución neolítica situada tres mil años antes de nuestra era, cuando comenzaron a establecerse los primeros centros urbanos: Minos para los Micénicos, Quadesh para los Hititas, Mohenjo Daro y Harappa para los Arios, Luxor y Karnak para los Egipcios, la ciudad de Ur para Mesopotamia Babilonia (que sería sin lugar a dudas la civilización

madre), etcétera. En estos pueblos se muestra la necesidad de legislar las relaciones de los hombres con las mujeres de manera clara y por escrito.

“Tanto con asirios como con los hebreos había una constante; la convivencia con la hermana de la esposa está permitida únicamente después de la muerte de la esposa. En el caso hitita no habrá ningún castigo, pero no puede casarse con la hija o la hermana de la madre pues es un delito capital. Tampoco existe la posibilidad de una convivencia con la hija, aun después de muerta la madre” (Héritier (b) 2002: 27) [Traducción mía].

En el exhaustivo estudio que hiciera Héritier, muestra de manera clara la importancia que ha tenido la regulación del incesto ya sea en el caso de parientes consanguíneos o por afinidad; sobre todo aquellos que ella caracteriza como del segundo tipo. Ya en una época más cercana a la nuestra, Héritier señala las regulaciones de los que son considerados incestos en primer y segundo tipo.

En términos de Darcy Ribeiro, el proceso civilizatorio viene acompañado de la objetivación de sus consignas morales y normas sociales, creando sistemas de leyes, en algunos casos, escritas, que constituyen la base de los ordenamientos jurídicos y los criterios que guían los contratos entre personas: lo que puede y lo que no puede hacerse. Se podría decir, de otro modo, que cada cultura es la consecuencia de la manera en que representa las operaciones simbólicas, los elementos que destaca y los que oculta.

Desde la antigüedad sumeria los textos han condenado como incesto cuando una madre y una hija comparten un compañero sexual si ambas mujeres viven juntas. El Corán es categórico, un hombre no puede tener relaciones sexuales con la hija de una mujer que él haya tenido como compañera sexual. De modo diferente, si un hombre se casa, pero no ha tenido relaciones sexuales con la mujer se puede casar con la hija de ella, pero si ya tuvo relaciones sexuales con la madre no puede hacerlo. Puede decirse más claramente que este contacto corporal y el pasaje de fluidos de uno a otro es la base para pensar el tabú. (Héritier (b) 2002: 12 y 13) [Traducción mía].

La pregunta que surge ahora es si la condición de la prohibición del incesto debe ser entendida esencialmente como una condición jurídica necesaria que resguarda lo que es considerado el equilibrio social, protege de las tensiones que amenazan con destruir el sistema, y procurando —para ello— que esa norma sea interiorizada por las personas hasta que la supongan parte del orden natural de las cosas. De ser así, surgiría otra pregunta sobre las coincidencias culturales que han llevado a las diferentes culturas a

legislar en ese sentido, y la manera en que cada pueblo hizo propio ese ordenamiento jurídico.

Se entiende así que los ordenamientos jurídicos buscan mantener ciertos criterios exogámicos y regular a partir de ellos las relaciones sociales; sin embargo, este argumento de alguna manera tiene un sustrato naturalista, al suponer que busca preservar a la sociedad de algún tipo de desastre que vendría si se perdieran estos parámetros que se erigen sobre la prohibición del incesto entre parientes afines o consanguíneos.

Varias fuentes trazan esta historia: la leyes hititas del segundo milenio a.C.; las leyes asirias del Gran Periodo —Los reinos de Sargón II (722-705 .C) y Arshurbanipal (668-627 a.C) que terminaron entre 612 y 609 a.C. bajo los Medas; las leyes bíblicas; las referencias griegas; las leyes coránicas; la ley romana. Finalmente, el examen de algunos textos importantes en la tradición cristiana nos proporcionará el eslabón importante para la ley actual. (Héritier (b) 2002: 26) [Traducción mía]

Sin embargo, el camino que se ha emprendido para dar cuenta de esta constante cultural tiene que ver con un plano aún más profundo que la identificación de lo idéntico y lo diferente, y de los sistemas de alianzas y las diferentes formas de relación entre los hombres. Se trata de una operación que norma y dirige al sistema simbólico, y que podemos rastrear hasta la constitución de la subjetividad a partir del lenguaje; es decir, nos dirigimos hasta aquello que llamamos lo humano en el hombre, a lo que separa la cultura de la naturaleza. Los sistemas de alianzas y los sistemas jurídicos son las representaciones más acabadas y directas de estas mismas y comunes operaciones de la lógica simbólica.

5.6 El Estado y el derecho ante la prohibición del incesto

En México el incesto es un delito en los diversos códigos penales de las entidades federativas. El artículo 181 del Código Penal para el Distrito Federal dice por ejemplo que “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”. Nótese que la ley no hace distinción en la cópula si se realiza con el consenso o no de dos adultos. Y la pena puede ser tan estricta como seis años de cárcel o tan laxa como el tratamiento en libertad. [...] Al investigar, me encontré que “el incesto consensual es legal en China, Francia, Israel, Costa de Marfil, Holanda, Rusia, España y Turquía, según un informe de 2007 del Instituto Max Planck en

Alemania". En Suiza se "ha propuesto la despenalización de las relaciones sexuales voluntarias entre familiares de primer grado como hermanos y entre padres e hijos adultos". (Leo Zuckermann ¿Debe castigarse el incesto? *Excelsior*, 14/01/2011)

La dimensión legal que custodiaba la prohibición del incesto comienza a desvanecerse en diversos países, intentando ser consecuentes con el principio de la libertad del ciudadano para elegir, pero el tabú permanece, colándose en sus sistemas jurídicos y como un delito en muchos de los pueblos con escritura. Las sociedades occidentales han ido creando el Estado como un dique frente a los sistemas absolutistas. El Estado es por lo tanto efecto y causa del estado de derecho, para evitar en lo posible la arbitrariedad de los monarcas; resguardar el orden social a fin de crear normas sujetas a una obediencia obligatoria por parte de los habitantes que no siempre se transforman en ciudadanos. El cumplimiento de las leyes no depende de la voluntad de las personas, son obligatorias, en tanto existe un sometimiento "voluntario" a un acuerdo social. No son necesariamente justas para todos, la ley busca normar de forma general; por lo que hay casos en los cuales su cumplimiento resulta injusto.

Por ejemplo: ¿en qué le afecta a la sociedad que unos hermanos decidan casarse o que los padres se casen con sus hijos? Si fuera un asunto moral es claro pero, ¿por qué el Estado decidió velar por mantener esta prohibición? En cualquier caso es un interdicto, considerado un acto abominable ha sido constituido como un delito, pero ¿por qué pasó de lo moral a lo legal?, ¿por qué el estado se siente obligado? Lo que está claro es el sentido de repugnancia y/o abominación que se siente sobre las representaciones culturales de la matriz simbólica idéntico/diferente. Esa es una de las razones que permite la sobrevivencia del tabú. Con lo que en el sistema jurídico existe un subtexto, y este tiene que ver con las consideraciones morales, públicas o individuales que no son otra cosa que el sistema de prejuicios y normas, que guían y orientan las decisiones de las personas.

Por esas tensiones estructurales existe la necesidad de un sistema cultural que alivie o que dé cauce a esas inquietudes en nuestra cultura, en leyes que crea ordenamientos e instituciones jurídicas, intentando que los criterios no sean explícitamente morales, lo que da cuenta de la misma historia de la civilización occidental. Moral y derecho se relacionan íntimamente, aunque los jurisconsultos opinen diferente. Los principios del derecho en Occidente son efecto de su secularización, establecidos con mayor rigor en la república romana. Ahora el derecho ha sido separado de la moral, de la tradición y se

encuentra ligado a todos los Estados modernos. En México, el jurista Villoro Toranzo define 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). Pero a lo largo de este capítulo, sosteniendo una mirada crítica desde la antropología veremos que esa racionalidad es solo supuesta.

El derecho pretende ser un sistema de normas jurídicas que deberían no contradecirse entre sí, buscando una relación de congruencia en cuanto sistema articulado de leyes y normas. Se pretende que sea racional y objetivo, en tanto intenta disminuir la incertidumbre y la arbitrariedad lo más posible porque es “construido por la razón” (Villoro, 2004:127). Esto implica que se encuentra secularizado, son los hombres y no la voluntad divina quienes aplican y siguen a las leyes. “[...] 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). Esta diferencia parece desdibujarse en lo que se refiere al incesto.

[...] 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 *inveterata consuetudo* imposibilitan la creación de un vínculo entre dos personas, donde una pueda exigir a la otra cierta conducta o prestaciones; esto es esencial para la práctica del incesto, ya que si se hace sin el consentimiento de la otra parte es violación y si alguno es menor de edad es estupro. Lo que lleva nuevamente a la pregunta de por qué se castiga a dos adultos que han decidido tener una práctica incestuosa y se les ve como delincuentes. La norma jurídica sí realiza esta conexión. El sistema jurídico muestra cierta borrosidad cuando se trata de legislar sobre el incesto, pues está claro que debe prohibirse. El sustento real de la mayoría de las argumentaciones jurídicas es de orden moral: “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). ¿Cuál es el bien común que se persigue al llevar el incesto al territorio del delito?

Como se ha podido apreciar en el desarrollo de mi propuesta. “La reflexión jurídica se enreda en la maraña entre el derecho correcto (*richtiges Recht*) y el derecho éticamente justo (*gerechtes Recht*); entre lo que pertenece al derecho en cuanto *iustum*, ordenado por una voluntad soberana, y lo que pertenece en cuanto *iussum*, justicia universalmente válida” (Magris, 2008:26). La pregunta es: ¿se evita copular, casarse o matar a la familia cercana porque es un delito?, o ¿simplemente no se hace porque es un axioma de la cultura —cuya lectura hace abominables ciertas prácticas y relaciones—? En cualquier caso, los novelistas encaran los deseos parricidas, matricidas, fratricidas y filicidas ya que palpitan en los corazones de todos los hombres de todas las épocas, ubicados en lo más hondo de los procesos inconscientes.

La separación entre moral y derecho resulta clara en algunos planos y borrosa en otros, de tal suerte que la odisea jurídica —por lo menos en algunas de sus direcciones— persigue en la selva de las leyes la inasible esencia del derecho, que debería dotarlas de unidad, buscando en vano la cuadratura del círculo. Conciliar una esencia moral inmanente en el derecho —afirmada, sobre todo, por el iusnaturalismo— y esa distinción y separación entre derecho y moral, entre obligación de ley y obligación de conciencia, que es la garantía fundamental de la libertad y el presupuesto de una sociedad civil que ha sido afirmada por el pensamiento moderno, desde *thomasius* hasta los otros y más grandes juristas y filósofos del derecho (Magris, 2008:27). Antífona muestra esto de la irreconciliación entre ley y moral/tradición.

Este, entre otros, es uno de los conflictos que se muestra en la tragedia de Antígona, la diferencia entre el *iustum* representado por Creonte y el *iussum* de Antígona, quien defendía a la tradición y por eso le era propio e imposible de desobedecer, aun cuando con ello incumplía con la ley de la ciudad propugnada por Creonte. Antígona está dispuesta a llevar esta diferencia hasta la muerte. Muestra así las diferencias entre lo qué es el derecho (leyes de Creonte) y lo qué es correcto y justo, así como también las consecuencias que tiene dictar y legislar leyes que no se encuentran arraigadas por la tradición en la sociedad. Desde la tragedia de Edipo se puede “descubrir una verdad que cuestiona la propia soberanía del soberano” (Foucault, 1998:39) que ese es el caso de Creonte cuando actúa contra Antígona y Polinices, y el Consejo de ancianos. Creonte pasa por encima de las tradiciones para quedarse con el poder como dictador y es precisamente por eso que lo pierde.

5.7 El derecho ante la prohibición del incesto

Los datos históricos y etnográficos sugieren que más allá de cualquier variación local hay solo dos posibles actitudes hacia la combinación de lo idéntico, y que derivan de los efectos positivos o negativos que tal combinación produce. Cuando la combinación de lo idéntico se presume que engendra efectos negativos se prohibirá, en cambio se buscarán yuxtaposiciones o combinaciones de elementos que clasificaron como diferentes; recíprocamente la combinación de lo idéntico se buscará en sociedades o situaciones en las que se piensa que produce efectos positivos (Héritier (b) 2002: 11-12) [Traducción mía].

Históricamente, el incesto ha sido tipificado como delito desde el momento mismo en que naciera la idea de la ley. El Código de Hammurabi, de Babilonia, en su Ley 154, establecía: “*Si un señor cohabita con su hija, se le hará salir a ese señor de la ciudad.* Esta pena acarrea no sólo la infamia sino la pérdida de todos los bienes...El incesto padre-hija no era el único contemplado en este cuerpo normativo. Se reprimía el cometido entre el suegro y la nuera, el del hijo y su madre, y con la esposa principal de su padre” (Giberti, 1998:206). Esto muestra las tensiones sexuales, emocionales y destructivas que implican estas relaciones cercanas entre parientes consanguíneos y por afinidad. Había que estipular la conducta debida y el castigo a quien perturbaba ese orden. No se crea una legislación si no existe la tentación para cometer ese tipo de actos.

El artículo 155 del mismo Código de Hammurabi, establecía “Si un señor escogió esposa para su hijo y su hijo cohabitó con ella, [si] después él mismo ha yacido en su seno y le han [sor] prendido, se ligará a ese señor y se le arrojará al agua”, aquí se observa la tipificación del incesto como delito con los parientes afines, en este caso el del suegro con su nuera. El artículo 157 establece “Si un señor, después de su padre, yace en el seno de su madre, se les quemará a ambos.” y el 158 “Si un señor, después de su padre, ha sido [sor] prendido en el seno de la esposa principal, la cual tuvo hijos, ese señor será arrancado de la casa paterna” (Giberti, 1998: 268).

De lo estipulado en los artículos citados, se observa que dentro del derecho babilónico, la responsabilidad y penalidad del incesto recaía en el hombre, a excepción del caso de incesto madre-hijo que recaía en ambos. El derecho romano es el *alma mater* de cualquiera de las formas de derecho contemporáneo en la mayoría de los

países influidos por Occidente; la mayoría de las instituciones que lo promulgan y conducen su ejercicio se originaron en el derecho y en el sistema jurídico romano. Las diferentes versiones de los sistemas jurídicos por lo tanto mantienen vivo su linaje con el derecho romano. Sin embargo, varían enormemente las maneras de interpretarlo y actualizarlo en cada uno.

Durante la Roma arcaica se tuvo una concepción del incesto diferente, que no aludía a los vínculos consanguíneos. “Las vírgenes vestales que cuidaban el fuego de la diosa Vesta estaban obligadas a una estricta castidad. En caso de transgredir la regla, dicho crimen se denominaba incesto, y la vestal era condenada a ser enterrada viva” (Scheid citado por Giberti, 1998:54). Es interesante que esa sea exactamente la historia mitológica de la bellísima vestal que fue violada por Poseidón y el castigo recayó sobre ella y no sobre Poseidón, convirtiéndola en Medusa; en adelante cualquier hombre que la viera sería víctima de su hermosura, convirtiéndose en piedra. En Roma, durante la república, se expidió la *Lex Iulia de Adulteriis* (XVIII a.C.) donde “el incesto pasó a ser la unión sexual de personas a las que les estaba prohibido el matrimonio por razones de parentesco” (Giberti, 1998:206).

Durante el principado se estableció la diferencia entre *incestum iuris civilis* y *incestum iuris Pentium*; Carrara, citado por Lamberti, explica que “El primero consistió en contraer matrimonio entre colaterales y afines, sin atender a la prohibición que para éstos establecía el derecho civil. El segundo se originaba al contraerse matrimonio entre consanguíneos en la línea recta [...] Tanto la consanguinidad como la afinidad eran impedimento matrimonial” (Giberti, 1998:206). Finalmente, durante el periodo del derecho justiniano, la pena por cometer incesto “se redujo a la confiscación del patrimonio, destierro y pérdida del estado civil para los *honestiores*, y azotes para los *humiliores*” (Blasco citado por Giberti, 1998: 209). Lo que es sobresaliente es la atención que se ha dedicado a regular, clasificar y normar las características de los vínculos matrimoniales, y es esto lo que significa *stricto sensu* la prohibición del incesto en su dimensión jurídica.

Hasta la Revolución Francesa, mientras que la Iglesia tuvo poder sobre el Estado, el delito de incesto era reprimido como tal en el Derecho Canónico. Su condena no distinguía entre incestuante e incestuada porque se consideraba que ambos habían pecado: horca para el varón y enterrada viva la mujer. (Razón citado por Giberti, 1998: 210).

El derecho familiar abarca el conjunto de normas que establecen la distinción entre lo legal o ilegal para los contratantes y para los contratos matrimoniales, así como para su descendencia, asuntos que tienen que ver con la herencia, la residencia, la custodia, los matrimonios, los divorcios. De ahí que uno de los puntos jurídicos esenciales para la prohibición del incesto se refiere a los límites entre un precepto moral y uno legal, entre lo sagrado y lo profano; aunque se trate de límites imprecisos y borrosos. En el derecho romano encontramos reglas que señalan nociones civiles sobre el incesto. El derecho civil, que incluye el derecho familiar, se origina debido a los preceptos acuñados por los juristas romanos y compilados por el emperador Justiniano en el llamado *Corpus Iuris Civile*. Además del derecho romano se encuentra que “los derechos canónico (imbuido de una moral más severa en materia sexual) y germánico han competido fuertemente con el romano para crear el moderno derecho familiar” (Margadant, 2008:194). La creación del derecho positivo, que paradójicamente se desprendía de las consideraciones morales y éticas de Emanuel Kant, se le debe principalmente al jurisconsulto alemán Hans Kelesen, quien se colocó a la cabeza de un movimiento jurídico al que llamó derecho positivo y que incluía una reingeniería del Estado. Ese fue, sin lugar a dudas, un movimiento que impactó decididamente la concepción y aplicación del derecho en el mundo occidental.

En el derecho familiar romano existía el término *paterfamilias*, una figura jurídica sin analogía en el derecho civil actual. Este término designaba el poder que ostentaba un patriarca sobre aquellos que se encontraban sujetos a su *manus*, a su *patria potestas*, a su *dominium* y a su *mancipium*. “El poder del *paterfamilias* se nos muestra con un carácter absoluto y unitario, extendiéndose, al principio, por igual a personas y cosas...así; cuando el poder del *paterfamilias* recae sobre la casa (*domus*) da lugar al *dominium* (= propiedad o derecho real por excelencia); cuando recae sobre los esclavos dará lugar al *mancipium* (=propiedad = esclavo); cuando recae sobre la mujer da lugar a la *manus* (= poder marital) y, finalmente, cuando recae sobre los hijos estamos ante la *patria potestas*” (Miquel, 1992:373) El *paterfamilias* es el dueño, el juez y árbitro máximo de su grupo. Es de hecho una legitimación en el plano jurídico de los usos y tradiciones mediterráneas del patriarcado y la patrilinialidad. El dominio del *paterfamilias* se extendía más allá de los lazos consanguíneos y de afinidad, se trataba de un dominio espacial y de propiedad de personas, animales y cosas, sus límites eran precisamente el dominio de otro *paterfamilias*. Se sabe que no todos los *paterfamilias*

tenían el mismo poder dentro del sistema oligárquico de Roma transformado en una supuesta república y después en imperio. Algunos, los más poderosos eran los que se transformaban en senadores, así que era importante mantener lazos con las familias poderosas romanas para defender sus intereses. Una “familia significa, en el antiguo latín, ‘patrimonio doméstico’...Así, *paterfamilias* significa el que tiene ‘poder’ (de la misma raíz que *pater*) sobre los bienes domésticos” (Margadant, 2008:197). Con ello familia es aquello sobre lo que se tiene un poder, un dominio, las leyes se establecen para menguar y disminuir el poder de los *paterfamilias*.

El poder ejercitado por el *paterfamilias* era mucho más vasto, pues podía, en determinados casos, regir sobre la vida o muerte de los descendientes como es el caso de la facultad del *ius vitae necisque*, donde se le otorgaba a este el derecho de matar al hijo que hubiere cometido delitos graves. Dentro de la autoridad del *paterfamilias* se encontraban, como ya se ha expuesto, no solo los hijos, los nietos e inclusive las nueras, sino también los esclavos y los clientes, definidos por Margadant como “ciudadanos romanos de segunda clase (de familias empobrecidas o quizá originariamente extranjeras) que se subordinaban a alguna poderosa *domus* aristocrática, prestándole servicios y recibiendo a cambio apoyo económico, recomendaciones” (Margadant, 2008:22).

En el derecho romano se estableció con claridad cuáles eran los requerimientos para contraer matrimonio y cuáles para la unión en concubinato, así como que el parentesco era impedimento para contraer matrimonio: “En la línea recta del matrimonio se prohíbe en términos absolutos. En línea colateral está prohibido hasta el tercer grado: así se prohíbe el matrimonio entre hermanos o entre tío y sobrino, y no, en cambio, entre primos hermanos...En afinidad se prohíbe el matrimonio entre suegra y yerno, suegro y nuera, padrastro e hijastra, madrastra e hijastro” (Miquel, 1992: 356-357). “La fase cristiana del desarrollo romanista añadió, a este respecto, el parentesco espiritual (padrinos y ahijados) al civil y extendió la prohibición hasta incluir a los *adfines* (hermana de la difunta esposa), aumentándose en la Edad Media hasta catorce los grados de esta prohibición” (Margadant, 2008:209).

En el derecho azteca, de forma muy parecida al sistema romano:

[...] quedaba entre el padrastro y entenados. También se prohibía el de la concubina del padre con el hijo. Asimismo las viudas[...]se permitía el matrimonio entre cuñados, por la conveniencia de prohibir el matrimonio entre parientes en línea recta, colateral igual, colateral desigual hasta el tercer grado y entre parientes por afinidad que el hermano del difunto educara a sus

sobrinos...Se permitía también el matrimonio con la hija del hermano materno. (Cruz, 2002:20)

El cristianismo “Elevó el matrimonio a la dignidad de sacramento [...] proclamó la indisolubilidad del vínculo; contribuyó a mitigar la antigua rudeza de la patria potestad” (Chávez, 2003:46). Por medio de la religión, el concepto de matrimonio informal y disoluble de los juristas romanos deja de ser únicamente un acto jurídico asimilable a un contrato y queda alterado al otorgarle un grado de supremacía peculiar dentro de las normas católicas; al permutar dicho acto como una forma de crear un vínculo con el Dios cristiano, lo alejaba de la secularización que había imperado sobre la república romana.

La Iglesia católica, en sus primeros concilios, intentó racionalizar el impedimento del matrimonio entre parientes, por eso la prohibición del incesto de segundo tipo. La Iglesia utilizó el argumento de *una caro* (una carne), yo soy tú, siendo tú, yo no puedo tener relaciones sexuales con un consanguíneo, pero como yo lo veo [Héritier] no es porque uno es el otro, que constituyen la misma carne, sino porque cada uno es soporte de las otras secreciones. Si una mujer estuviera teniendo relaciones sexuales con su marido y el hermano de su marido, las secreciones de acción idéntica se encontrarían en su útero, según la cultura Nuer, que mantiene que los parientes de dos sangres masculinas con sus fluidos corporales no se mezclen en el mismo útero, porque esto produce ciertas enfermedades como hematosis y elefantiasis. En nuestras sociedades también son renuentes a reunirse con lo idéntico. (Héritier (b) 2002: 13-14) [Traducción mía]

En sus artículos 1091 y 1092, el Código de derecho canónico actual enumera como impedimentos para celebrar un matrimonio: “1091: 1. El matrimonio en línea recta de consanguinidad es nulo entre todos los ascendientes y descendientes, tanto legítimos como naturales. 2. En línea colateral, es nulo hasta el cuarto grado inclusive. 3. El impedimento de consanguinidad no se multiplica. 4. Nunca debe permitirse el matrimonio cuando subsiste alguna duda sobre si las partes son consanguíneas en algún grado de línea recta o en segundo grado de línea colateral.” y “1092.- La afinidad en línea recta dirime el matrimonio en cualquier grado.”

Uno de los rezagos más interesantes del Deuteronomio y Levítico es lo implícito, que establece entre los diferentes tipos de conductas sexuales, los versos que prohíben el incesto de segundo tipo según mi propuesta [Héritier], están separados por versos que prohíben otro tipo de conductas sexuales como: zoofilia, necrofilia y sodomía, esto que es reprensible a las conductas está asociado a través del castigo al que se incurre a las uniones

ilícitas entre los parientes por matrimonio. Basado en adelante por los enunciados de los textos bíblicos, el incesto de segundo tipo parece ser considerado una ofensa mayor que el incesto de primer tipo. La identidad más fundamental parece involucrar el género en lugar de relaciones biológicas, sociales o de consanguinidad, porque la esencia común y la identidad es mayor entre un padre y un hijo, que ciertas sociedades pueden tratar esta unión corpórea entre un hombre y la esposa de su hijo o la esposa de su padre como más injuriosas que la unión entre un padre y una hija, que la esencia o la substancia del padre entre en contacto con la del hijo por el compañero común” (Héritier (b) 2002: 13). [Traducción mía]

El incesto se coloca dentro de la clasificación de las conductas reprobables, pero no se puede desprender de la argumentación que los incestos de segundo tipo fueran una ofensa mayor que los de primer tipo. Tampoco que la substancia sea el hilo de Ariadna conceptual para comprender el miedo a compartir un compañero común; el vértigo tiene que ver con la proximidad, con el sentido de lo mismo, de lo Uno.

Así, estos paralelismos entre culturas y la permisibilidad del matrimonio entre parientes cruzados muestran un *continuum* universal de la prohibición del incesto, que permite mantener la propuesta de que esa prohibición es una condición estructural, mientras que las formas que asume varían en tanto son proyecciones de una misma operación de la lógica simbólica en diferentes tipos y clases de telones.

5.8 El incesto en el derecho civil

El parentesco implica una relación jurídica que puede ser 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 por vínculos naturales simplemente 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). Con lo que la ley reconoce tres tipos de parentesco: consanguíneo, por afinidad y civil por adopción (artículo 292 Código Civil Federal vigente promulgado en 1928).

“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 cómo, en relación con el artículo 156 fracción III presentado con anterioridad, la ley considera imposible el matrimonio entre hermanos o entre padres e hijos. Ese impedimento es indispensable, es decir, insuperable, sin importar las circunstancias, y se encuentra siempre prohibido por la ley. La misma fracción presenta la posibilidad de dispensar a tíos y sobrinos, por lo cual 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).

En otras partes del mundo la situación es bastante semejante. Se encuentra que el Código civil español, en su artículo 47 establece que “Tampoco pueden contraer matrimonio entre sí: 1. Los parientes en línea recta por consanguinidad o adopción. 2. Los colaterales por consanguinidad hasta el tercer grado.” El artículo 2200 del Código familiar del estado de California, Estados Unidos de Norteamérica, establece que “Los matrimonios entre padres e hijos, de antepasados y descendientes en cada grado, entre hermanos y hermanas además de medios hermanos y hermanas, entre tíos y sobrinas y tías y sobrinos, son incestuosos, invalidados desde el principio, si la relación es legítima o ilegítima”

Se observa que la prohibición es regulada en diversos países entre personas que se encuentren previamente vinculadas por lazos de consanguinidad o incluso afinidad, también presente en la legislación mexicana.

Dentro de la doctrina, 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” (Carrancá y Trujillo citado por Martínez, 2007:422).

Los argumentos que legitiman la acción del Estado, como se verá, coinciden en que para los juristas el incesto es un acto aborrecible. El argumento de algunos jueces para legitimar la prohibición del incesto es que consideran que ellos deben impedir la descendencia degenerativa y suponen que esta es posible como efecto de relaciones incestuosas. Otros argumentan la moral familiar, lo que es interesante porque suponen como impedimento.

5.9 Incesto en el sistema penal mexicano

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”. Antes de las reformas de 1990, el nombre del título aludido era “Delitos sexuales”, en ese año cambió al que actualmente prevalece. De tal forma, la prohibición del incesto busca, desde la perspectiva de la ley, proteger el bienestar psicosexual de las personas, ya que el incesto estaría violentando la libertad y el desarrollo sexual de las personas. Se puede inferir que el bien jurídico tutelado en este título son 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 y los bienes tutelados, dentro de los delitos tipificados como de naturaleza sexual (Martínez Roaro, 2007). Con relación a esta laguna jurídica Martínez Roaro 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). En apoyo a lo expuesto por Martínez Roaro, Alanís Vera proporciona un ejemplo fundamental de cómo se considera el incesto dentro de las normas religiosas: “El derecho canónico, sin distinguir del concepto de pecado el concepto de delito, arremete furiosamente contra aquello que considera lujuria y fornicación, castigando con dureza toda unión carnal no santificada por el matrimonio. El incesto conceptualizado como herejía y grave ofensa a la religión, motivó la aplicación de penas como la hoguera y la tortura” (Alanís, 1986:17).

Es posible que además del derecho romano, el derecho canónico hubiera influido sobre el derecho penal mexicano y haya alejado a este último aún más de la posibilidad de una definición clara y adecuada sobre los derechos sexuales en el ámbito jurídico; provocando así la imposibilidad de definir con claridad cuál es el bien jurídico tutelado en el incesto.

Para crear una referencia jurídica al respecto, los derechos sexuales son conformados como 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. Sin embargo, existen aún muchas resistencias a legislar abiertamente sobre los derechos sexuales. “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). Esto siempre y cuando estas preferencias no sean incestuosas. Entre otras, hay lagunas sobre la posibilidad de crear contratos sado-masoquistas, sobre pornografía, cambios de género y de identidad que tienen que ver con la posición tutelar del derecho mexicano de actuar a favor de la “moral pública”, que se traduce en la violación de ciertos derechos fundamentales. El concepto de moral pública es muy viscoso y ambiguo. La definición de moral pública es omitida en la Constitución así como por las leyes y códigos de ella emanados. Sin embargo, esta “moral pública” dirige criterios y acciones de jueces para dictaminar sentencias, así como influye las decisiones de los legisladores cuando elaboran leyes. Tal es el caso de los derechos sexuales, en que lo que signifique la moral pública repercute en que quienes están involucrados en la legislación al calificar ciertos actos como “inmorales”, “indecentes”, “obscenos”, limitando el campo de libertad sexual de los individuos hasta llegar al grado de tipificar algunas conductas como delitos; tal es el caso del incesto. ¿La prohibición del incesto no es otra demostración de 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).

Alanís Vera 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). En la ley universal de la prohibición del incesto se encuentran implicados distintos planos y por eso es difícil para los juriconsultos tipificar si se trata únicamente de precepto de orden moral o también jurídico. Lo cierto es que, desde el punto de vista del derecho actual, cabe la pregunta ¿qué es lo que se está legislando en el caso del incesto, considerando que no hay una razón jurídica que determine que debe ser castigado o prohibido?

De acuerdo con el jurista Rafael de Pina, en su *Diccionario de Derecho*, jurídicamente, el incesto es considerado 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 acto carnal, el delito es el acto sexual, no es únicamente la prohibición para contraer un lazo matrimonial.

Queda claro entonces que 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 acuerdo con lo expuesto por la jurista, en el delito de incesto el bien jurídico tutelado es la moral sexual pública, es el sentimiento de aversión que se tiene respecto a este tipo de conductas, incluso sin saber el motivo de dicha repulsión.

Vale destacar entonces que existe, para jueces y legisladores, la certeza de que el incesto es algo condenable; no saben exactamente por qué, pero debe ser castigado. El principio lógico no es comprendido y por ello queda como prejuicio, sin argumentar claramente su dimensión jurídica ni especificar al lado de qué conductas se ubica. En el Anteproyecto de Código penal para el Distrito y territorios federales, en materia de fuero común, y para toda la república, en materia del fuero federal, de 1958 se propuso colocar al incesto dentro del título de delitos contra el orden de la familia, a razón de lo argumentado en la exposición de motivos:

El *incesto* se coloca, al igual que los delitos contra el estado civil, matrimonios ilegales, bigamia y abandono de la familia, dentro de los que, atentando contra el orden familiar, encuentra marco dentro del artículo 212 del Anteproyecto. El *incesto*, que el Código vigente engloba dentro de los mal llamados ‘delitos sexuales’, se ha colocado dentro del título citado, por considerarse que en su sanción no se protege ningún bien de naturaleza sexual, sino de orden familiar (Alanis, 1986: 90).

En el Proyecto de Código penal tipo de 1963, para la República Mexicana, el incesto es considerado, igualmente, dentro del título de delitos contra el orden de la familia, a razón de que:

El incesto está previsto como delito en la legislación vigente, dentro del título decimoquinto relativo a las infracciones sexuales, pero atendiendo al requisito esencial del parentesco para que el mismo exista, se ha juzgado más conveniente estimarlo como un delito en contra del orden familiar, más que un acto de naturaleza puramente sexual, lo que justifica su cambio de ubicación. En suma, las reformas llevadas a cabo en los delitos señalados responden por una parte, a la necesidad de ampliar el objeto protegido, especialmente cuando se trata de la obligación de atender a la subsistencia de aquellas personas con las que se guarda un vínculo de matrimonio, o *simplemente de parentesco* y de agrupar con mayor técnica, a aquellos delitos que tienen el denominador común *de atentar contra el orden de la familia*, mejorando la redacción del Código vigente, particularmente por lo que hace a los llamados delitos contra el estado civil, que en realidad agrupan delitos contra obligaciones derivadas de la filiación (Alanis, 1986:91).

El Proyecto de Código penal del Instituto Nacional de Ciencias Penales de 1979, engloba al incesto, al igual que los dos proyectos mencionados con anterioridad, dentro del título de delitos contra la familia, dado que:

El Capítulo V reglamente el delito de incesto, comprendiendo como sujetos activos a los ascendientes consanguíneos, descendientes afines en primer grado o civiles, ampliando el precepto por considerarlo conveniente para la debida protección de la familia. Se observa que se da una nueva ubicación a este delito en razón del bien jurídico tutelado, que es la moral sexual familiar, estando situado indebidamente en el actual Código entre los delitos mal llamados sexuales (Alanis, 1986:92).

A diferencia de lo que sucede en el Código penal federal, y en concordancia con las aludidas exposiciones de motivos de los proyectos en el Código penal, para el Estado de Veracruz el incesto se encuentra tipificado dentro del Título Séptimo “Delitos contra la familia”, en el artículo 210, dónde se establece: “Artículo 210.- A los ascendientes

consanguíneos, afines en primer grado o civiles que tengan cópula con sus descendientes, se les impondrá sanción de uno a seis años de prisión y multa hasta de diez mil pesos. La pena aplicable a los descendientes será de seis meses a cuatro años de prisión y multa hasta de cuatro mil pesos. Se aplicarán las últimas sanciones en caso de que la cópula sea entre hermanos.”

Es importante resaltar la disparidad entre el supuesto bien tutelado y entre las penas aplicadas a los ascendientes y a los descendientes, siendo mayores las de los primeros. Esta situación se repite en lo establecido en el Código penal federal y será analizado más adelante. Los juristas se tropiezan al legislar y al establecer su marco normativo, debido a que desconocen los motivos de la prohibición y quieren atarla a la moral pública “en el mejor de los casos” o queda simplemente sin ser explicado en una tautología simple, elevada a imperativo categórico kantiano: “es prohibido por la ley porque debe ser prohibido”. Porque es considerado “por todos” como un acto reprobable, se funda la ley como consecuencia de ese imperativo que surge de la estructura de la lógica simbólica.

En la exposición de motivos de dicho Código para la tipificación del delito de incesto, se establece que: “La comisión juzga a la familia como una institución que debe siempre, de manera continuada, protegerse conforme a las ideas sociopolíticas que la integran y que se desprenden de los siguientes conceptos:

La familia forma y educa al individuo en los sentimientos fundamentales de solidaridad, de altruismo y de disciplina, y le infunde ideales del saber, de la religión, de la patria; así plasma al ciudadano y al súbdito. Por lo tanto, un estado consciente de sus fines tiene que ver en la familia la primera condición de su bienestar, de su moralidad y de su fuerza; debe protegerla contra la tentativa de disolución y secundar su elevación moral y de crecimiento. El estado, al defender y reforzar la familia, se ampara y se hace fuerte a sí mismo (Maggoire, 1955: 172)

Se advierte que lo legislado es la prohibición de incesto en tanto impedimento para el matrimonio, y no por la cópula misma. Sin embargo...

Consecuentemente con tales ideas, desde luego se hizo una ubicación correcta de los delitos que deben considerarse contra la familia y que se encuentran situados en distintos capítulos.’...‘El Capítulo VI tipifica al delito de incesto, comprendiendo como sujetos activos a los ascendientes consanguíneos, descendientes afines en primer grado o civiles, ampliando el precepto por considerarlo conveniente para la protección de la familia.’...‘Se observa que se le da una nueva ubicación a este delito en razón del bien jurídico tutelado, que es la moral sexual familiar, estando

situado indebidamente en el actual, entre los delitos sexuales.
(Alanis, 1986:107-108).

Se está ante una moral que se ejerce sobre la familia, aunque desde luego, implícitamente, existe una condena moral a las prácticas sexuales que no conducen al matrimonio. Hoy en día esto tendrá un efecto multiplicador en el orden simbólico por los efectos derivados del *impasse* que se produce en el caso de los matrimonios homosexuales. ¿Están ubicados ambos —incesto y matrimonio entre homosexuales— en el mismo nivel de la moral social, en el cuadrante de lo aborrecible?, o ¿es moralmente más condenable el matrimonio incestuoso?

En contraste con lo anterior, en el Código para el estado de Morelos se tipifica el delito de incesto dentro del título de delitos sexuales, exponiendo como base lo siguiente:

Se incluyen en el Título, pues los delitos propiamente sexuales, siguiendo el trazo de otras legislaciones, entre ellas la del *Código penal* para el Distrito Federal y Territorios Federales de 1931, forman parte del capítulo los delitos de raptó, incesto y adulterio, que si bien no son en rigor de verdad propiamente sexuales, sus acciones sirven de antecedente o se consuman en forma sexual. Los dos últimos, incesto y adulterio, comprometen, atacan o lesionan a la moral sexual familiar (Alanis, 198:103).

En concordancia con las exposiciones de motivos, se considera a la moral sexual familiar como otro bien jurídico que debe ser tutelado, sin profundizar sobre sus implicaciones, ni consecuencias. Probablemente, son necesarios los conceptos civiles del derecho familiar abordados con anterioridad, donde la familia es, de acuerdo con el citado artículo 138 *quintus* del código civil para el Distrito Federal, la suma de creaciones jurídicas que generan deberes y derechos entre los sujetos vinculados.

Es importante señalar que la determinación estructural es tan poderosa que incluso puede no saberse por qué opera ese sentido de prohibición y, entonces, se esgrimen causas relacionadas con la defensa de la calidad biológica de la prole, etc. Esto muestra un desconocimiento de la causa eficiente, esencial. **

5.10 Casos

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 este 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 Cásaes 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 Cásaes 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 fija, 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 hizo. Sumario de la Residencia, t.II, pp. 309-31 (Martínez, 1994:93)

Este es un caso singular y esencial para los mexicanos, ya que se trata de uno de los personajes fundacionales de la sociedad mexicana, el juicio se establece en contra del mismísimo Hernán Cortés. Esta demanda realizada ante los tribunales de la época abre una ventana sobre los usos y costumbres que se permitían los españoles al encontrarse fuera de sus tierras, sin la vigilancia de sus instituciones y vecinos. No es poco importante este dato revelador que funge como botón de muestra de usos y costumbres de esos momentos inaugurales del virreinato de la Nueva España. En este sentido se acusa a Hernán Cortés de haber intentado violar a Catalina González, esposa de Juan de Cásares Delgado, y de que tuvo relaciones sexuales con su hija. El énfasis se ponía en que no era un buen cristiano al querer acostarse con madre e hija. En la acusación parece no ser relevante el intento de violación, ni tampoco que la demandante estuviera casada, sino que se trataba de una relación concebida como incestuosa. En este sentido, podemos aplicar la propuesta de Françoise Héritier del incesto de segundo tipo, en tanto que sería uno de los incestos sujetos a mayor tabú. Sabemos, por Martínez Moreno, que estas prácticas no eran poco frecuentes cuando se estableció la Colonia y que se sucedieron durante el periodo colonial. Como testimonio de ello se encuentran aquellas cartas consideradas anteriores a la de los españoles.

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.

El dictamen sobre el inculpado es claro, ya que el juez condena un particular cinismo que revelaba su extrema peligrosidad social, su falta de moral, su disconformidad de la natural repugnancia al incesto; considera, pues, se trata de alguien que actúa contra las leyes de la naturaleza. En este caso se podría presumir que hubo consentimiento de ambas partes en el acto incestuoso ya que no se habla de un delito agravado con estupro, violación, abuso de confianza u otro a la par. Como una definición *post facto*, quien acusa defiende el principio exogénico como regulador moral y jurídico de las familias, como si fuera un bien que necesariamente debiera ser custodiado por el Estado. El bien jurídico tutelado es el orden familiar, su falta de ética, porque carece el acusado de ese natural sentimiento de aberración, consideran los jueces.

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.

Este es un caso de incesto agravado por haberse cometido con una menor de edad y que muestra lo que la Suprema Corte llama máxima temibilidad, debido a la acumulación de delitos desde el abuso de confianza, por su relación parental con la víctima con quien además tuvo un hijo.

Resulta interesante que la menor lo sea para la ley, ya sea si ella tiene casi 18 años, es decir 17 años y once meses, o si tiene solo dos años; para la ley esto da lo mismo; a la ley no le es importante la variable de la edad de la víctima, ni si esta consintió; para la ley no es relevante ninguna situación de contexto, en cualquiera de estas situaciones se trata de un delito con mismo peso. El bien tutelado muestra con mayor énfasis la gravedad del estupro (ya que se trata de una menor de edad) que el hecho de que con el acto incestuoso hay una afrenta al principio exogénico que es el regulador moral y jurídico de las familias.

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.

En este caso es claro cuál es el bien tutelado: es el principio exogámico. Y la ley supone que el sujeto pasivo fue incapacitado para elegir; esto es, se le condujo de manera dolosa a la realización de la cópula; suponen que se trata de violación. Además, lo dice con claridad el amparo directo: que se lesionaron ambos valores tutelados, lo que muestra claramente que se trata de una relación entre moral y derecho; es decir, de una ley que tutela los valores sostenidos en el principio exogámico y la base moral de la familia tal como se encuentra organizada actualmente. Quien cometió los delitos, en consecuencia, puede ser acusado de violación y de incesto.

Caso 5

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.

Este caso ejemplifica el carácter ambiguo de los límites entre moral y derecho, muestra con claridad por qué el Estado debe impedir lo que considera pernicioso, no saludable

para la estirpe y para la libertad sexual, *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.*

Todas las definiciones de los juristas hacen suponer que existe una clara distancia entre los principios y los valores morales y lo que serían las consideraciones racionales y objetivas del derecho, como un sistema de normas autónomas y no tocadas, en el caso de México, por la moral o la religión. Sin embargo, se observa que eso es falso, pues el sistema jurídico subsume en sus ordenamientos moralidad, prejuicios y consideraciones de orden religioso.

Caso 6

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.

Este es un amparo en el que se muestra a un hombre que tiene relaciones sexuales con a esposa y la hijastra, con la que además tiene varios hijos. La hija —en este caso, la ofendida—, es menor de edad. El documento señala a un hombre violento, las mujeres consintieron copular con él por miedo o bien lo hicieron por lo que llaman temor

reverencial. La madre permite la acción del hombre, ya que el informe muestra que tiene varios hijos con su hijastra. ¿Por qué no hubo una denuncia más temprana por parte de la madre? Esto es común en estos casos, en que de alguna manera interviene la complicidad de la madre, sea por miedo o por cualquier otro motivo; habría que explorar.

En todos los casos se trata de cópula, no de cualquier otro acto de naturaleza sexual. El sujeto es acusado, aun en el caso de adultos, aunque ambos accedan, mientras se estipula que los ascendientes que tengan relaciones con sus descendientes tendrán penas de 6 años de prisión. En el caso en que uno sea mayor de edad y el otro menor (hasta 12 años en el Distrito Federal), se le podrá imponer una pena mayor de entre 8 y 20 años.

En el derecho, el incesto es una conducta que atenta contra la moral de las familias; es eugenésico al proteger la salubridad para la estirpe y al cuidar también los valores exogámicos. Es temible el procrear con un pariente; es aberrante, objeto de la atención y cuidado por parte del Estado y punible para los infractores o delincuentes. Los criterios que explican la acción del Estado son muy variados. Abundan, como se decía, las consideraciones morales y en otros casos los criterios supuestamente científicos de carácter genético, por los que argumentar una degeneración de la especie producto de las relaciones incestuosas. Además de sostener un principio que se supone exogámico y natural. Hay un conjunto de presentaciones que demuestran que el incesto debe prohibirse, pero hay una borrosidad en la amplitud de posibilidades del espectro que justifica el supuesto bien jurídico tutelado. El operador simbólico se presenta y actúa, de tal suerte que los magistrados simplemente son capturados, sin saberlo, por la relación significativa mismo-diferente; es eso lo que los lleva a pensar que el incesto es aberrante; sus estructuras psíquica y cultural han sido construidas a partir de esos significantes. Por ello, se sienten amenazados cuando esa relación significativa se cuestiona o se quebranta. De acuerdo con la opinión de Martínez Roaro, (2007) la situación es clara en tanto se actúa porque la sociedad pide que se actúe, pues no considerar que el incesto es un 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.

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.

Se observa cómo la punición principal recae sobre el ascendiente. Es curioso cómo se mantiene la figura del ascendiente como el responsable para con los descendientes. La actuación social y legalmente considerada “aberrante” y “altamente inmoral” que implicará el incesto presume que los ascendientes han faltado a su deber de educar moral y éticamente a los descendientes, hermanando el pecado al delito.

En cuanto al incesto entre hermanos, en el Código federal queda la duda de cuál 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.

El tabú homofóbico tiene elementos que se comparten con la matriz simbólica que constituye al incesto como una prohibición: $a = a'$, en tanto es efecto de que $a \neq b$ ya que la existencia de la identidad y la semejanza es efecto de los planos que se establecen a partir de la inscripción y operación de la diferencia, por ello en una alianza se sostiene a partir de la diferencia, en este sentido existiría un tabú en que fueran equivalentes:

$(a = a') = (a \neq a')$ lo que implica de alguna manera que $(a = b)$. Precisamente es lo que se siente culturalmente como una amenaza: que los matrimonios homosexuales sean equivalentes a los heterosexuales incluso en su posibilidad de adoptar.

En Latinoamérica, el Distrito Federal es la primera ciudad que permite el matrimonio homosexual, legalizado en diciembre 2009 e incluye la adopción de parejas homoparentales. Por las características de esta ley, tendrá que ser admitida y reconocida

en todo el país. Además de haber reconocido la posibilidad del aborto dentro de las primeras doce semanas, despenaliza, cambia la perspectiva anterior de que una mujer embarazada era una madre, por lo que atentar contra el cigoto o embrión era comprendido como un filicidio. Ahora la mujer embarazada, puede interrumpir su embarazo si así lo decide en tanto ya no es concebida jurídicamente como homicida.

Al reconocerse, en el Distrito Federal, el matrimonio entre homosexuales y la posibilidad de adoptar niños, debieran reconocerse también ambas cosas en todo el país, de no hacerse así, se podría demandar legalmente a las autoridades por discriminación. Janice Alba y Ema Villanueva son una de las primeras parejas de lesbianas que se casan en el D. F. Gala -su hija- tiene dos mamás.

“ ‘La Corte ha reconocido nuestros derechos plenos como ciudadanas y sobre todo ha reconocido a nuestras hijas e hijos en el seno de la familia, porque estas familias ya existen, no es que se vayan a conformar a partir de la ley. Es un gran paso, fruto de toda la lucha social anterior’, asegura Janice Alba. De hecho, su hogar es un ejemplo, hace 6 años cuando planearon tener a Gala se dieron cuenta que había una ausencia legal que impedía que ambas pudieran reconocer a su hija como propia. Solamente podía ser reconocida por la mamá biológica, Ema en este caso, y para que Janice pudiera asumirla como hija, Ema tenía que perder su derecho y cederla en adopción a su compañera. Aunque las dos ejercen igualmente de madres, no es hasta ahora, que Janice podrá reconocerla como propia ante la ley. Y no es una cuestión meramente formal, Janice, quién cotiza en la seguridad social, no podía incluir a Ema ni a Gala como beneficiarias, ni recibir los útiles escolares que regala el gobierno para las madres y los padres trabajadores. Tampoco podía decidir sobre ninguna cuestión médica de la niña o entrar en quirófano en caso de operación. Si a Ema le hubiese pasado algo, Janice hubiese perdido cualquier derecho sobre Gala, porque delante de la ley, eran extrañas. ‘Estábamos totalmente desprotegidas legalmente ahora básicamente ganamos paz mental, porque antes estábamos siempre pensando, ojalá no nos pase nada’, subraya Ema. En los próximos días, Janice, Ema y Gala irán al juzgado y con un simple trámite presentando el acta de matrimonio, Janice hará efectiva su condición de madre delante de la ley. Aún así quedan algunos obstáculos. El Sistema de Sanidad Pública, por ejemplo, aún no acepta los beneficiarios de matrimonios homosexuales.” (Siscar Mayo 10.09.2010)

Las leyes, parecería, se establecen desde una visión de sentido común para proteger el *statu quo*, que se considera estabilidad, por lo mismo es visto como correcto; sin embargo, cuando se traslada la figura del ciudadano de un contexto cultural a otro se transforma su significado. Todos son ciudadanos con los mismos derechos y las mismas

obligaciones, pero son desatendidas las lagunas legales para que esto no sea una consigna sino una realidad fáctica. Hay un sistema de doble o triple moral en la actitud legal. Finalmente, cuando la ley es cuestionada, desde la misma ley aparecen claramente estas desigualdades: no somos iguales ante la ley.

Se sabe que el conservadurismo es un principio social de cada pueblo en su búsqueda de perpetuarse y reproducirse social y culturalmente; es decir, en su intento de perdurar en el tiempo. Todo cambio en el sistema multiplica sus efectos en dos sentidos: modificando al sistema en general y creando efectos y subsistemas para contrarrestar o nulificar los efectos que las modificaciones generan. No será fácil predecir el cauce de las modificaciones legales mencionadas en los párrafos anteriores. El engaño social es muy grande. Si se estudiará una familia a través del tiempo, muy seguramente se encontraría que su constitución varía en diversos periodos; así quizá en una época estuvo conformada por un padre y una madre, en otra fue monoparental, y posteriormente, se recompuso. La existencia de madres solteras constituye un fenómeno demográfico frecuente, sin embargo el imaginario social sigue proyectando en el telón social la noción de familia constituida por un padre, una madre y los hijos, aunque esa sea más una excepción que una regularidad.

“Y es que Gala es la primera que sabe explicar muy bien su realidad. ‘Tengo dos mamás, igual que otros niños tienen mamá y papá, o sólo una mamá, o dos papás y dos mamás’, me cuenta mostrándome el dibujo de su familia que ha hecho mientras yo hablaba con sus madres. Así, aprendió la palabra lesbiana desde que nació y ella lo vive de manera natural. ‘Es una descripción de sus madres como si fuera que una tiene el pelo oscuro y la otra no. Nuestros hijos saben explicar la diversidad en el parque, en la escuela, cuando les dicen: – no tienes papá, -no, pero tengo dos mamás, y fulanita tampoco tiene papá vive con su mamá sola o con su abuela’ —agrega Janice”. (Siscar Majó, 10/09/2010).

5.11 Parricidio, infanticidio y homicidio en razón del parentesco

La ley universal de prohibición del incesto regula la proximidad, como he propuesto en varias ocasiones; es decir, la relación entre lo que se considera lo mismo, referido a la distancia dentro de la lógica simbólica en las relaciones sexuales, matrimoniales y homicidas, entre miembros y no miembros de la familia. Ahora bien, continuando en la línea del derecho penal, es necesario girar hacia otro delito relacionado con el tema del presente estudio que es el llamado homicidio en razón del parentesco, referido a un

hecho singular en el que se agrava la conducta del homicida porque su víctima es un pariente, lo que muestra la importancia de la proximidad también en el caso de homicidio.

Fue en las reformas al Código penal federal de 1994 cuando apareció el delito de “Homicidio en razón del parentesco”. En códigos anteriores y en legislaciones históricas de otros países, esta tipicidad penal contemplaba figuras diferentes: el parricidio y el infanticidio.

El parricidio se define como “Homicidio del padre, o de la madre o de cualquier otro ascendiente consanguíneo y en línea recta, legítimos o naturales, conociendo el delincuente dicho parentesco” (De Pina R., 2004: 396). Por su parte, López Betancourt, citando a Porte Petit, explica que “el parricidio consiste en privar de la vida al ascendiente o descendiente o a un pariente cercano” (López, 2008:94). Sobre los antecedentes del parricidio, en el derecho romano “*parricidium* era equivalente al homicidio voluntario[...]con la ley de las XII Tablas, el parricidio se entiende como la muerte de los padres ocasionada por los hijos[...]con Constantino, se circunscribió el parricidio a la muerte entre parientes ascendientes y descendientes en línea recta” (López, 2008:95).

El mismo jurista, respecto de la historia del parricidio en México, explica que “Durante la Época Colonial, al aplicar las leyes del Fuero Juzgo y las Partidas, se castigaba al parricida con la pena denominada ‘*Culleum*’, consistente en azotar al agente del delito públicamente y después meterlo a un saco de cuero y aventarlo al río.” Tal pena se encuentra en la Partida 7ª, Título VIII en la Ley XII; en dicho texto, se tipifican como sujetos a los hijos que maten al padre o alguno de los otros parientes en línea recta, y al padre que matara al hijo. Igualmente, se consideran a los sobrinos, a los tíos, a los suegros, a los hermanos y a los padrastros.

En el Código penal de 1871, el parricidio se tipificaba en el artículo 567, donde se establecía “Se da el nombre de parricidio: al homicidio del padre, de la madre o de cualquier otro ascendiente del homicida, sean legítimos o naturales.” La diferencia entre legítimos o naturales se refiere a si el parentesco se da previa unión matrimonial entre los padres o si se carece de la misma.

En el Código de 1931, mismo que actualmente se encuentra vigente, antes de las reformas de 1994, se denominaba tal delito como: “Se da el nombre de parricidio al homicidio del padre, de la madre o de cualquier otro ascendiente consanguíneo y en línea recta, sean legítimos o naturales, sabiendo el delincuente ese parentesco.” Es

importante mencionar que tanto en el Código de 1871 como en el de 1931, el parricidio se podía configurar de dos formas, la primera como de acción, cuando se cometiese un acto encaminado a privar de la vida a los sujetos pasivos enumerados; o como de comisión por omisión, en cuyo caso el sujeto activo, responsable del delito, estaba obligado a prestar cierto cuidado al sujeto pasivo, si no lo hace y mediante dicha omisión provocaba la muerte del sujeto pasivo.

Respecto del infanticidio, el jurista Rafael de Pina lo define como: “Muerte causada a un niño dentro de las setenta y dos horas de su nacimiento, por alguno de sus ascendientes consanguíneos” (De Pina, 2004:320). López Betancourt, citando a Francesco Carrara, precisa el infanticidio como “la muerte de un niño al nacer, o recién nacido, cometida con actos positivos o negativos por la madre ilegítimamente fecundada, con el fin de salvar el honor o de evitar inminentes servicias” (López, 2008:119). El mismo jurista, citando ahora a Porte Petit, establece respecto del infanticidio “debemos entender por infanticidio sin móviles de honor, la muerte perpetrada por cualquier ascendiente en la persona de su descendiente, dentro de las setenta y dos horas de su nacimiento, sin que medie ningún móvil de honor. Por infanticidio *honoris* causa se entenderá la muerte del infante realizada por su madre dentro de las setenta y dos horas posteriores a su nacimiento, por móviles de honor” (López, 2008:120). Vale mencionar que las definiciones proporcionadas son de 1967 y 1966 respectivamente.

Como antecedentes históricos, cabe mencionar —como ya se señaló— que en Roma, dado la *patria potestas*, el *paterfamilias* gozaba del derecho legal de disponer de la vida del hijo como él lo considerara, lo cual incluía darle muerte sin que esto estuviera penado. Solamente el padre podía tener la *patria potestas* sobre los descendientes, lo que implicaba que si la madre privaba de la vida a uno de los descendientes, tal acto si se tipificaba como homicidio. “En la República [130 a.C.] se penalizó como homicida al que diera muerte a su hijo de manera secreta o alevosamente. Posteriormente, ya con Justiniano [tras la caída del Imperio Romano de Occidente, siglo VI], se establecen penas severas para la muerte de un hijo, desapareciendo el derecho de vida y muerte del padre” (López, 2008:122).

En la época Colonial en México, donde se aplicaban tanto las leyes vigentes en España como las Recopilaciones para el Reino de las Indias, “se sancionaba con la muerte o ceguera al padre o a la madre que realizaba el infanticidio” (López, 2008:122). En la legislación penal nacional anterior a 1994, en el Código de 1871, el infanticidio se

encontraba tipificado en el artículo 581, donde se establecía “Llámesse infanticidio: la muerte causada a un infante en el momento de su nacimiento, o dentro de las setenta y dos horas siguientes.” Respecto de dicho artículo, la exposición de motivos señalaba, “Ninguna legislación moderna castiga ya el infanticidio con la pena capital cuando lo comete la madre para ocultar su deshonra, y en un instante acaba de nacer. Esto mismo establece el proyecto, en el cual se han desechado las terribles disposiciones que contenían las leyes antiguas, que por su misma dureza han caído en desuso” (López, 2008:124)

Las leyes referidas aquí eran las aplicadas durante la Colonia, que se fueron dejando de aplicar en los años siguientes a la Independencia hasta el Código de 1871 y los subsiguientes. En el Código de 1929, el delito de infanticidio se dividió en dos: infanticidio, tipificado en el 994 “Llámesse infanticidio: la muerte causada a un infante en el momento de su nacimiento o dentro de las setenta y dos horas siguientes.”, y el filicidio, definido en el mismo artículo 994 como “Filicidio es: el homicidio causado por los padres, en la persona de alguno de sus hijos”. Así pues, el infanticidio se refería a todo aquel que diera muerte a un infante recién nacido o en los siguientes tres días a su nacimiento, sin importar si guardaba siquiera parentesco con él. El filicidio, por el contrario, si demandaba, para su configuración, que entre la víctima y el sujeto activo hubiera un vínculo de consanguinidad en línea recta, en primer grado. Cabe agregar que dicho Código mencionaba como atenuantes del infanticidio intencional cometido por la madre los siguientes: a) Que la madre no tuviera mala fama, b) que haya ocultado su embarazo, c) que el nacimiento del infante haya sido ocultado y no se hubiese inscrito en el Registro Civil y, d) que el infante no fuese hijo legítimo.

En el Código vigente de 1931, anterior a las reforma de 1994, el infanticidio y el filicidio fueron tipificados de otra forma. La figura del filicidio desapareció y el infanticidio quedó consignado en el artículo 325 como “Llámesse infanticidio: la muerte causada a un niño dentro de las setenta y dos horas de su nacimiento, por alguno de sus ascendientes directos.” Las atenuantes que se configuraron en el Código anterior respecto del infanticidio cometido por la madre, prevalecieron en el Código de 1931.

A partir del 1931, es interesante que el infanticidio solo puede ser cometido por los ascendientes directos, a diferencia de cómo ocurría en códigos anteriores. El filicidio desaparece como tipo especial en el Código penal y, así, el asesinato a un hijo queda configurado como homicidio, sin ameritar una figura especial. En el Código penal para el Distrito Federal vigente (2002) existe una figura de infanticidio cometido

exclusivamente por la madre, que es atenuante de la pena de homicidio en razón de parentesco. El artículo 126 establece lo siguiente al respecto “Cuando la madre prive de la vida a su hijo dentro de las veinticuatro horas siguientes a su nacimiento, se le impondrá de tres a diez años de prisión, el juez tomará en cuenta las circunstancias del embarazo, las condiciones personales de la madre y los móviles de su conducta.”

Tras las reformas al Código penal federal de 1994, las figuras de infanticidio y parricidio desaparecieron para ser sustituidas por la figura de “Homicidio en razón al parentesco”, establecido en el artículo 323 que establece “Al que prive de la vida a su ascendiente o descendiente consanguíneo en línea recta, hermano, cónyuge, concubina o concubinario, adoptante o adoptado, con conocimiento de esa relación se le impondrá prisión de diez a cuarenta años. Si faltare dicho conocimiento, se estará a la punibilidad prevista en el artículo 307, sin menoscabo de observar alguna circunstancia que agrave o atenúe la sanción a que se refieren los Capítulos II y III anteriores.”

En el nuevo tipo penal se buscó agrupar las figuras de parricidio, infanticidio y filicidio, así como agregar nuevos sujetos activos y pasivos, extendiéndose a la línea colateral en segundo grado y añadiendo, asimismo, a los relacionados por matrimonio o concubinato. Respecto de dicha figura, el jurista López Betancourt opina que “...la muerte ocasionada a un hijo, jamás podrá equipararse, de acuerdo al tradicional sentimiento familiar mexicano, a la muerte que se causa a un progenitor, sin dejar de justipreciar —por supuesto— que ambos hechos son abominables” (López, 2008:150).

Las diferentes legislaciones sobre el homicidio en razón de parentesco han sido usadas por ejemplo para calificar el aborto como filicidio, con penas que llegan -en el caso que examinamos- hasta los 35 años de prisión. La existencia de esta clase de delitos muestra claramente la raíz moral del sistema jurídico. Lo que a la ley debiera competer es la persona en su carácter de ciudadano únicamente, por lo que se pregunta a qué edad se es adulto para adquirir toda la responsabilidad como ciudadano con derechos y obligaciones; por eso las personas con problemas mentales o con discapacidad y los menores de edad no tienen calidad de ciudadanos. Para efectos de la ley, no debería haber ciudadanos padres, o ciudadanas madres o ciudadanos hijos cuando se tratare de homicidas; el homicidio debería —desde su propia lógica— ser castigado bajo los mismos parámetros, independientemente de si hay parentesco o no: un ciudadano que mata a otro ciudadano, y en cada caso examinar las agravantes, sea abuso de confianza, etc. Tampoco debería haber, para efectos de elaborar la ley y como sucederá en el último caso a examinar, diferencias en el trato a los ciudadanos por sus

prácticas o preferencias sexuales. Sin embargo, esas diferencias jurídicas y culturales existen. Es por el horror que genera en la sociedad, que el incesto llamado negativo — matar a un familiar— será mayormente penado mientras más cercano sea el pariente asesinado.

Guanajuato (Notimex) 31 de agosto 2010.- Con 35 votos a favor y uno en contra, el Congreso local aprobó esta tarde la reforma al artículo 156 del Código Penal del Estado de Guanajuato, para atenuar la condena por el delito de homicidio en razón de parentesco. El Código Penal actual establecía una sanción de 25 a 35 años de cárcel a quien cometa el delito de homicidio en razón de parentesco, con la reforma se modificó de tres a ocho años de prisión. Lo anterior, cuando el sujeto activo del delito sea la madre que prive de la vida al recién nacido, cuya conducta se deba a razones sociales y culturales. La diputada del Partido Acción Nacional (PAN), Elvira Paniagua Rodríguez, fue la única que votó en contra de la propuesta del gobernador Juan Manuel Oliva Ramírez. Con esta reforma al Código Penal, que entrará en vigor cuatro días después de que se publique en el Diario Oficial de la entidad serán beneficiadas seis mujeres encarceladas por el delito de homicidio en grado de parentesco. A la sesión del Congreso asistieron integrantes de la organización civil *Las Libres*, quienes denunciaron por primera vez que seis mujeres se encontraban encarceladas injustamente acusadas por matar a sus bebés recién nacidos, pero que en realidad tuvieron abortos espontáneos.

Con ellas se encontraba Alma Yareli Salazar Saldaña, quien estuvo presa tres años por abortar, y quien fue absuelta en segunda instancia, con la ayuda jurídica del centro *Las Libres*. Al aprobarse esta reforma, en los próximos días, las seis mujeres que se encuentran aún recluidas en las cárceles de Guanajuato, quedarán en libertad, debido a que la ley es retroactiva cuando es en beneficio.

El diputado José Luis Barbosa Hernández, del Partido de la Revolución Democrática (PRD), dijo en tribuna que la propuesta del gobernador puede ser considerada como muestra de la autonomía y respeto a las resoluciones de la Procuraduría de los Derechos Humanos. Mientras, el diputado local priista, Luis Gerardo Gutiérrez Chico, a pesar de que votó a favor, insistió que la reforma está mal planteada por el Ejecutivo, porque se trata de otro tipo penal, “porque hay pena, porque hay conducta y porque hay sujetos activo y pasivo”. Finalmente salieron libres. *Guanajuato, Gto. 07/092010* “Salí libre porque soy inocente”, exclamó Yolanda Martínez Montoya en el momento de dejar, al igual que otras seis mujeres, los centros de reclusión de Puentecillas y Valle de Santiago en Guanajuato. A las 5:30 de la tarde comenzaron a salir una por una las seis campesinas que estaban recluidas en el Centro de Readaptación Social (Cereso) de Puentecillas acusadas de homicidio en razón de parentesco después de haber sufrido abortos espontáneos.

La Secretaría de Seguridad Pública del estado sacó del penal a cinco de las mujeres a bordo de vehículos que las conducirían hasta sus hogares en los municipios de Dolores Hidalgo, San Miguel de Allende, Guanajuato y San Luis de la Paz. Yolanda Martínez fue la única que no aceptó el transporte ofrecido por el gobierno panista del estado. En entrevista, la mujer reveló que el gobernador Juan Manuel Oliva Ramírez, por medio de funcionarios estatales, les ofreció ciertos beneficios económicos. “Pero yo no les acepté nada porque me hicieron mucho

daño. Estoy libre porque soy inocente”, aseveró. Además de Yolanda, del penal de Puente de las Huelgas fueron liberadas Araceli Camargo, Susana Dueñas, Ana Rosa Padrón, Bonifacia Andrade y Ofelia Segura. Mientras tanto, del centro de reclusión de Valle de Santiago salió libre Liliana Moreno Morales.

Este martes entró en vigor la reforma al Código Penal del estado que disminuye la condena del delito de homicidio en razón de parentesco, de 3 a 8 años de cárcel, cuando anteriormente era de 25 a 35 años de cárcel. La reforma se aplica solamente en el caso de las mujeres que privan de la vida a sus hijos durante las primeras 24 horas desde el nacimiento, cuya conducta obedezca a factores sicosociales. Integrantes del centro *Las Libres* — organización que apoyó jurídicamente a las internas— pernoctaron a las afueras del centro de reclusión en espera de su libertad. Arribaron al penal desde las primeras horas de este día; en tanto que desde las 8 horas comenzaron a llegar familiares de las internas Yolanda Martínez Montoya, que llevaba 6 años 8 meses encarcelada y Susana Dueñas Rocha, que había cumplido 8 años de encarcelamiento. María Rocha Márquez, madre de Susana Dueñas Rocha, llegó con una imagen de la Virgen de Juquila; en entrevista señaló que no hay plazo que no se cumpla. “Estoy muy contenta porque ya llegó el día, hemos pasado muchos momentos de sufrimiento por un error que ella cometió por no haber avisado”, dijo.

La matriz simbólica que se despliega en el incesto cubre por una parte, el dar la vida (temor a la degeneración de la especie) y, por otra parte, el evitar la muerte, resultando terrible y aberrante para la sociedad el asesinar a un pariente próximo. De aquí que los desplazamientos simbólicos sean frecuentes proyectando esos sentimientos incestuosos, sexuales y homicidas, en otras figuras que pueden soportar tales investiduras. Las mitologías son ricas y exuberantes en casos de esta naturaleza, que permanecen como relatos míticos, pero también como evidencia de la necesidad social y cultural de la diferencia, de una separación, de permitir que circule la otredad.

CONCLUSIONES

I

La presente investigación sobre el espectro borroso del incesto planteó un diálogo transdisciplinario, que partió de una perspectiva antropológica, entendida aquí en términos de una actitud ante el objeto de estudio, más que dependiente de un método. Para Geertz, lo característico del ámbito antropológico es, entre otras cosas, la etnografía, en tanto se escribe desde el punto de vista del actor; en consecuencia, cualquier antropólogo sumergido en su propia comunidad es él mismo un actor a la vez que es también un analista de esa comunidad.

Para el antropólogo resultan de interés cualesquiera que sean aquellas producciones culturales que den cuenta de la complejidad de la condición humana sumergida en condiciones particulares: conversaciones, narraciones, cuentos, leyendas, mitos, ritos, puestas en escena, máscaras, sistemas agrícolas, sistemas jurídicos, etcétera. En este trabajo se sitúa al cine entre tales producciones preñadas de contenidos culturales ricos para la indagación antropológica. Los distintos aspectos de la cultura, sean materiales o inmateriales, constituyen tema para el antropólogo, entre ellos el material filmico; en esta investigación el cine se suma a otras producciones de la cultura, tal es el caso de los sistemas jurídicos; al originarse estas producciones en la cultura del investigador, se crea una cierta condición de observación *in situ*, aunque *sui generis*.

La antropología se ha distinguido por estar en desacuerdo con las especulaciones de sillón y por tener claridad respecto a que el investigador debe vigilar su propia mirada, ya que pequeños montos de etnocentrismo pueden enrarecer sus observaciones. Es por ello que el antropólogo debe diferenciar, desde el momento mismo de la captura de la información en el diario de campo, lo que es propio del objeto de su investigación y lo que son sus observaciones y sus ideas. La autovigilancia debe reflejarse también en los criterios epistemológicos y en las técnicas, métodos y teorías que se emplean.

Esta condición particular de la antropología lleva necesariamente a reflexionar continuamente sobre su naturaleza, ya que es constante la tentación de "sociologizar", "psicologizar", "demografizar", "medicalizar" o "historizar" el discurso antropológico. Por eso, la naturaleza del enfoque antropológico no depende de su objeto de estudio, sino de la manera de abordarlo y de tratarlo; es una perspectiva que busca capturar el espíritu humano de manera poliédrica, en sus diferentes facetas y entendiendo que al destacar solo una lo que se hace es acartonar y estereotipar el fenómeno; es decir, se

crean maniqués que se asemejan a personas, pero anulando su calidad de seres multidimensionales, habitados por contradicciones, razones y deseos. Dar cuenta de esta complejidad, de esta densidad de la existencia de los hombres es uno de los temas que interesa especialmente a esta disciplina, y esta investigación se inscribe en esa tradición.

Este trabajo ha sido objeto de continuas reconsideraciones sobre lo que es propiamente el incesto; al principio parecía obvio pero, como suele suceder, en una investigación las certezas de las que se parte se empiezan a derrumbar conforme se profundiza en el tema que se estudia. Eso sucedió en este caso. La propuesta de Hérítier permitió sustraer la investigación de un enfoque tradicional sobre del incesto, que se basa en criterios de consanguinidad. Ese enfoque tradicional mantiene un vínculo con tradiciones de corte naturalista y supone que los fenómenos de la cultura primeramente se encaminan a la sobrevivencia de la especie y de la cultura, y que esas son las encomiendas principales de las instituciones y las normas culturales.

Sin embargo, lo simbólico no es un calco del orden natural; el psicoanálisis propone que la cultura es efecto de la desnaturalización. Hérítier, al proponer hablar del incesto de segundo tipo, considera que el tabú del incesto actúa con mayor rigurosidad entre los parientes por afinidad que entre los consanguíneos, y con ello esta autora soporta la propuesta de la supremacía del orden simbólico.

Sin embargo, en esta tesis se estableció una diferencia respecto a la propuesta de Hérítier en lo relativo a su noción sobre los fluidos (noción fundamental en su perspectiva), que le permite a esta autora comprender el horror social que despierta el incesto o el compartir una matriz entre hijos y padre, o entre hermanos, etcétera. En este aspecto la propuesta de Hérítier no ayuda a comprender la complejidad del asunto, pues más que tratarse de tipos de incesto, se trata de un solo espectro de relaciones, con la prohibición como operación dentro de la lógica simbólica, sancionando el vínculo con lo uno para acceder a lo otro, aun en sociedades con tradición endogámica, ya que se trata de un fenómeno simbólico cuyas consecuencias, despliegues, manifestaciones o representaciones empíricas se pueden rastrear.

Lo que aquí se propuso es que la operación esencial en la constitución del orden simbólico es la negación y/o la prohibición a permanecer en lo mismo. Al penetrar en la matriz simbólica mismo/diferente se descubren distintos planos con lógicas igualmente desemejantes pero que de alguna manera pueden ser articuladas; en el plano básico, se trata de una lógica binaria; inmediatamente después, para resolver las tensiones derivadas de los opuestos, aparece un tercer elemento que viene a interceder, pero él

mismo pertenece -a su vez- a otro binario: por ejemplo, frente a lo crudo y lo cocido aparece lo podrido, que sería opuesto a lo tierno. El grado de complejidad aumenta en cada nivel, dando pie a la lógica metafórica en la que una cosa puede ser otra en particular, pero no cualquiera; y de allí —en tanto producto cultural—, en el conjunto de las interacciones entre los diferentes planos y lógicas aparecerá una lógica borrosa.

De tal suerte que en una sociedad el incesto puede ser proyectado sobre relaciones que no son entre parientes consanguíneos o por afinidad, pero que de alguna manera se consideran metafóricamente equivalentes: entre compañeros de trabajo, entre maestro y alumno, entre médico y paciente, entre jefe y subordinado, etcétera. Las relaciones entre estas personas son juzgadas por el imaginario y, en su generalidad, son condenadas como si en ellas se presentara algo del orden del incesto. De esta manera, en el plano más esencial de la lógica simbólica, el incesto es o no es, pero en las operaciones resultantes de las interacciones con los diferentes planos y lógicas el incesto es y no es; aparecen las dimensiones metafóricas, y estas lógicas, además, gravitan en contextos particulares que deben ser considerados.

Estas operaciones simbólicas intervienen en diferentes aspectos de la cultura que buscan ser representados; en un inicio se crean en los sistemas morales y jurídicos, de una manera especialmente adecuada, sobre la ley de prohibición, esa prohibición es necesaria para que sea posible un enorme conjunto de operaciones de la cultura, como las alianzas, la religión, la magia, el comercio, la moral, el derecho, la política, la educación etc. esto se fue confirmando en el camino; pero después se descubrió que además la ley de prohibición del incesto también es en sí misma un efecto, una forma de representar una acción que busca anclar y apuntalar la lógica simbólica alojada en la matriz misma de las normas que comandan las operaciones simbólicas de la dialéctica, en este caso: sí/no, yo/otro, propio/distinto, permitido/prohibido que de manera inconsciente dirigen los sistemas de clasificación y norman la vida de los hombres. Esta ley es necesaria en tanto se puede identificar en la cultura -y ya no aparecer como una desconocida operación inconsciente- para explorar las posibilidades de decisión que las personas tienen, pero porque las limita; de esta manera se facilita seguir los cauces socialmente considerados menos riesgosos o problemáticos en las relaciones entre los hombres, y eso es lo que va conformando a la cultura.

La relación con lo próximo, lo Uno, está regulada en una sociedad por las prohibiciones sobre las alianzas y las prácticas sexuales, pero también por las prohibiciones sobre el asesinato, cuya más abominable versión tiene nombre: parricidio,

matricidio, fratricidio y filicidio. En la sociedad se considera abominable matar a los parientes consanguíneos, pero también matar a los parientes afines; el acto se considera más abominable conforme más próximo es el pariente asesinado.

Con la excepción hecha dentro de los sistemas religiosos y rituales, el tabú de incesto rige la dialéctica cultural entre sexualidad y muerte; entre dar la vida y dar la muerte. De esta manera, la matriz simbólica de la prohibición del incesto es la misma que existe sobre la cópula, la alianza, el homicidio. La concepción de la vida y de la muerte se encuentra perimetrada por la misma prohibición.

Pero al considerar la prohibición del incesto como la matriz principal de la lógica simbólica, es evidente que debemos esperar otro tipo de consecuencias en el ámbito de la cultura. La constitución del binario sagrado y profano hunde sus raíces en la misma operación simbólica constituida por lo mismo y lo diferente. Y podemos ir más allá y afirmar que lo que funda lo sagrado no es otra cosa que la prohibición del incesto: “la madre es sagrada”; al estilo de los imperativos categóricos: “debes adorar a tu madre”. Estas no son simples frases que se repiten cuando se educa a los hijos; lo sagrado es un universo esencialmente materno.

“Tu madre te dio la vida” ¿Cómo pagar eso? No existe un contra don posible para retribuir ese don: dar la vida. Eso es precisamente lo que es sagrado; y de esta matriz de operaciones simbólicas eso sagrado se proyecta sobre el resto de los ámbitos de la cultura, hasta constituir los fenómenos e instituciones religiosos. De tal suerte que en el universo constituido y delimitado por lo sagrado se encuentra desde lo materno y lo propiamente familiar, hasta lo que se podría llamar la más extraña otredad y la presencia de lo divino. Es así que se descubre que en ese continente delimitado por la dialéctica de lo mismo y lo diferente -que constituyen el orden simbólico-, se encuentra lo numinoso, en sus límites exteriores, buscando la trascendencia y/o la espiritualidad. Y, conforme hay un acercamiento al centro de este orden simbólico, se encuentra la más pura mismidad: lo ominoso. Ambas experiencias límite hacen de umbral con el caos y constituyen el cosmos, el orden, la cultura; son —en los dos casos— experiencias que se fundan en la prohibición del incesto, con la proximidad del deseo y las formas de representarlo, inhibirlo, conducirlo, transformarlo. El incesto y las operaciones de ese orden tienen un efecto liminal que puede desarticular al mismo sistema simbólico. Por eso ese tipo de experiencias se prohíben o se regulan, especialmente a partir de ritos o procedimientos equivalentes.

Lévi-Strauss cabría en ambas perspectivas aquí adoptadas, la estructural y la postestructural. Para quien esto escribe, la perspectiva estructural se puede comparar con el estudio de la música; por ejemplo, una pieza de música africana tiene la posibilidad de ser comprendida a partir de los contextos y significados culturales; en ese sentido se exploraría si es religiosa, ritual, ceremonial, festiva, si tiene elementos propiciatorios, de rito de pasaje, etcétera; se observaría la dotación instrumental, los sonidos, se estudiaría la laudería y los elementos asociados a la elaboración de los instrumentos; se estudiaría a los músicos, sus tradiciones, se les preguntaría cómo aprendieron a tocar y por qué tocan.

Sin embargo, un análisis así ha dejado a la pieza musical fuera del estudio, siendo solo un pretexto para comprender lo que provoca; sin embargo, el estudio debe tener un mayor alcance. El saber música nos permite escribir en una partitura lo que escuchamos, nos permite formar los compases; es decir, nos permite penetrar en el plano propiamente musical de esa pieza. Los aspectos señalados son el propósito de la perspectiva estructural. Entre otras cosas, desde una perspectiva así se establecería en qué clave, cuál es el sistema de notas, con cuántos compases, con qué ritmo, con qué cadencia, en qué tiempo debe ser ejecutada la pieza en cuestión, etcétera. Una vez obtenida la partitura, se buscarían piezas musicales parecidas y contrastantes, para establecer tipos o clases y ver si a partir de estas existen características culturales que puedan desprenderse de esas clasificaciones, para establecer modelos.

Estos modelos ayudan a conocer las lógicas internas, los sistemas y las partes que componen estos sistemas. Pero es imposible acceder a los planos constitutivos de la pieza musical sin escuchar antes la pieza, lo que lleva a entender que no hay contenido sin forma y ni forma sin contenido.

En el caso que aquí ocupa, se infirió, a partir de los datos culturales examinados (derecho, cine, y las manifestaciones empíricas alrededor de ellos), que la ley universal de prohibición del incesto es una representación que además cumple la encomienda de apuntalar la operación de la lógica simbólica constituida a partir de lo que Lacan llamó *significante-Nombre-del-padre*, en una primera perspectiva binaria, *si/no*, *satisfacción/insatisfacción*, *presencia/ausencia*, *mismo/distinto*.

Desde tal perspectiva se puede suponer que esta misma operación se encuentra presente al determinar incluso el sentido que tiene matar a un prójimo y por lo que, generalmente, las penas son agravadas si el prójimo al que se mata es un próximo,

puesto que eso es considerado más que homicidio simple; no es bueno matar, y menos todavía a un pariente próximo. Esto mismo se hace extensivo a los sistemas de alianzas y a la práctica sexual, aunque la relación entre parientes se dé entre adultos que lo hayan decidido clara y explícitamente. Esta prohibición es proyectada como si se tratara de algo del orden mismo de la naturaleza, que prohíbe este tipo de relaciones consideradas “pecaminosas” por la mirada de la moral cristiana.

Esta operación de la lógica simbólica puede ser vista en las diferentes formas de representar en los binarios caos/cosmos, desorden/orden, naturaleza/cultura, operación que requiere la prohibición: no se puede todo, no a todo, no a lo mismo; y que debe aparecer en el orden de la cultura como una autocensura -como se decía- al pensar que deviene de las mismas leyes de la naturaleza, que es una prohibición que impide el caos y resguarda el orden: el cosmos.

De esta manera, si es verdad que esta operación simbólica es esencial, tendría que presentarse de manera transhistórica y transcultural, como una invariancia, por lo tanto debiera estar presente en diferentes representaciones de distintas culturas en muy distintos periodos, aunque desde luego de diferentes formas. Las distintas culturas no son únicamente representaciones de un mismo fenómeno, sino las múltiples posibilidades lógicas en que puede operar una matriz simbólica. En esta tesis se localizó especialmente el tipo tragedia, teatro, cine; sin negar el vínculo histórico, más profundo es aún el vínculo entre esas manifestaciones culturales hermanadas con los ritos y los mitos. La tragedia de Sófocles *Edipo rey* sería una de las referencias más importantes. Ese es el tema clásico en la representación del incesto y ha tenido diferentes impactos; socialmente se ha hecho una lectura moralizante, transformando la tragedia en algo del orden de la fábula, cuya moraleja alude al terrible destino de Edipo por haber dado muerte a su padre y haber procreado con su madre. *Edipo* es el epicentro, incluso, para pensar las operaciones psíquicas relacionadas con el incesto. Freud transformó el Edipo en complejo. Difícilmente se podría pensar en un estudio sobre la prohibición del incesto en Occidente sin tener en cuenta este relato con más dos mil quinientos años de antigüedad. En el mismo caso se encuentra *Hamlet*, el drama en el que el incesto que tortura a Hamlet hijo es el homicidio del rey (su padre), por mano de Claudio (su tío y hermano del rey) para coronarse y contraer matrimonio con quien era su cuñada (madre de Hamlet y la esposa del rey). La historia termina con el fin del linaje, como sucedió en el caso de Edipo.

La tragedia, el teatro y el cine tienen la capacidad de hacer a las personas vivir la trama de las obras, de experimentar en carne propia las experiencias, de transformarlas y de constituir las en algo más que una audiencia pasiva, para ser íntimamente tocadas, ya que las historias relatadas —en la mente de las personas— [se convierten] en algo semejante a experiencias personales, como nos lo dice Augé (2009). Algunas de las encomiendas sociales que se pueden localizar en los mitos, e incluso en los ritos, se encuentran presentes en la experiencia de asistir al cine. Las películas tienen un poder conmovedor y, en ocasiones, transformador; pueden sacudir fuertemente a una persona hasta llevarla a transformar su vida, tal como sucede también con muchas experiencias religiosas y artísticas. El cine es un medio de expresión y representación cultural de temas que, por lo general, son de interés para la sociedad, ya sea para un amplio o reducido sector.

Las películas aquí examinadas de alguna manera han mostrado la complejidad y las contradicciones que pueden observarse cuando se presenta la violación al tabú de incesto; evidencian la angustia, los miedos, el cumplimiento de deseos, la culpa, el castigo y su condición de acto que implica una modificación estructural de la subjetividad de los trasgresores. En esta tesis, las películas han sido abordadas en combinación con ejemplos empíricos que permiten mostrar que la ficción se encuentra rezagada ante la realidad empírica, pues esta supera con creces aquello que ha sido imaginado. Para la antropología el sentido de verosimilitud es esencial, mucho más que el de verdad, ya que aquello que a la antropología le importa es lo que adquiere carácter de verdad para una comunidad, aunque no sea verdadero para el científico. Si el nahualismo, los seres mágicos, las brujas y demás criaturas existen en una cultura, también existen y son relevantes para la antropología. Es el punto de vista de la comunidad lo que interesa. Esta es la perspectiva que subyace a la mayoría de las propuestas cinematográficas; en especial se aplica a las películas aquí examinadas, que ayudaron a comprender la utilidad que para la antropología representa el análisis de estas ficciones verosímiles; este análisis es tan útil como el de los mitos y el de las leyendas.

Las leyes simbólicas con las que opera la cultura se proyectan en el ámbito legal de determinada sociedad y se enfrentan con las dinámicas internas del propio orden jurídico, con la concepción de lo que es un ciudadano, con sus derechos y deberes. Sin embargo, al referirse estas leyes simbólicas a una operación de la lógica que se encuentra subsumida en las operaciones simbólicas, y son verdaderamente éstas las que

determinan en muchos casos los criterios de los que se valen de los jueces o magistrados, al formular su veredicto, no pueden sustraerse de su matriz cultural, simbólica, y la expresan cuando juzgan un caso de incesto como algo abominable, sin saber decir por qué lo es, ya que esta lógica simbólica está actuando de manera inconsciente. Por ello estos jueces buscan un argumento que jurídicamente pueda legitimar su aversión, como quedó demostrado en esta tesis.

Sin embargo, los sistemas legales impulsan cambios para integrar más claramente la perspectiva jurídica de qué es un ciudadano, para reducir las atribuciones que competen a los jueces y que usan discrecionalmente, para que sus decisiones sean acotadas en lo posible, y para obtener una ley más homogénea en su interpretación y su cumplimiento.

Cada país va incorporando su particular punto de vista a sus sistemas legales (que nacen de una fuente común, el derecho romano), por lo que las particularidades idiosincrásicas de cada pueblo, sus ideales sobre lo que debiera hacerse, impregnan las consideraciones jurídicas sobre lo que es considerado incesto y el castigo que merece quien lo ejerza. Los sistemas jurídicos mantienen estas representaciones particulares y propias que proyectan los ideales de sus pueblos.

La antropología se ha constituido como ciencia a partir del diálogo entre investigadores de los diversos temas que se le consideran propios, tal es el caso de los mitos, los ritos, los sistemas mágico-religiosos, los sistemas jurídicos y políticos, las artesanías, las máscaras, etcétera. Recientemente es que se han empezado a hacer trabajos sobre producciones culturales cargadas de significado: la biblia, el automóvil, las películas. Se ha demostrado que estas últimas son veta suficientemente rica como para ser objeto de investigación antropológica. Todo lo que rodea la producción de una película, hasta la presencia de los públicos, da cuenta de un emprendimiento y una práctica cultural rica y compleja; son muchas las vertientes por las cuales el investigador puede aproximarse a su estudio.

En esta tesis el diálogo transdisciplinario se estableció con el psicoanálisis principalmente; sin embargo, es necesario aclarar que existe diversidad de teorías que se autodenominan psicoanalíticas y que aquí se consideró la perspectiva lacaniana. Para establecer un punto de contacto entre psicoanálisis y antropología fue necesario hacerlo desde un enfoque antropológico que lo permitiera: el estructuralismo. Lacan está en deuda con la propuesta levistraussiana y de ahí deriva la posibilidad de entablar el diálogo entre las propuestas de ese psicoanalista y las de Lévi-Strauss; no así entre

perspectivas más cercanas como la sociología y la antropología, o la psicología y el psicoanálisis.

Freud –según la lectura de Lacan- es quien –al analizar el parricidio en una horda primitiva- sitúa el trabajo de *Tótem y tabú* no como un documento que da cuenta de los albores de la sociedad sino como una operación lógica, no histórica. Con estas consideraciones Freud sigue siendo una referencia para trabajar la importancia de la prohibición del incesto. El camino freudiano demostró que el incesto es lo que queda en familia y propone la naturaleza hiperintensa de cómo son vividas esas tensiones incestuosas fundantes; es decir, cuando se inscribe la subjetividad en el bebé. La prohibición del incesto es una operación de la lógica simbólica que constituye el psiquismo, y es tan poderoso lo que se prohíbe que lleva a la criatura a crear una amnesia infantil, para sobrellevar la vida dentro de los cauces de la cultura. Asumiendo esa renuncia pulsional que lo invita al incesto –desde luego, desde el punto de vista simbólico-, renuncia a la atracción sobre quien cumple la función materna.

En esta tesis se consideraron algunas de las críticas más representativas al psicoanálisis que hiciera o hace la antropología, para mostrar las tensiones que existen entre ambas propuestas disciplinarias, pero –además- para intentar no repetir errores en las aproximaciones carentes de una adecuada guía epistemológica. Así, se descubre que ambas disciplinas se han influido mutuamente y de manera importante, no obstante que también han existido fuertes críticas y desencuentros.

Sin embargo, el propósito de ese diálogo no es crear un campo híbrido entre antropología y psicoanálisis, sino atraer al campo de la antropología aquello que el psicoanálisis ha teorizado con respecto al incesto. Respetando la integridad de cada una de las disciplinas, es posible establecer una perspectiva exenta de eclecticismos, pues se puede entablar un diálogo por el cual cada disciplina, desde su particular dominio, aporte su singularidad respecto al estudio del incesto y ambas se enriquezcan con ello. En este trabajo eso fue posible al retomar las propuestas de Claude Lévi-Strauss y de Jacques Lacan.

Finalmente, habría que señalar que en esta tesis el problema de investigación no ha sido abordado de manera exhaustiva; algo así requeriría de mucho más tiempo y de equipos de investigación transdisciplinarios. Sin embargo, aquí se hace una aportación al establecer algunos vínculos, que no son fáciles de detectar empíricamente, entre la prohibición y otros aspectos de la cultura. Las ideas y propuestas a las que se arribó en

esta investigación pueden ser útiles para enfocar de un modo novedoso, no acostumbrado este tema clásico de la antropología: la prohibición universal del incesto.

ANEXO

Los antecedentes en cuanto a la penalización del incesto en la legislación mexicana se sitúan en el Código penal de 1929, el anterior al actual, que fue expedido en 1931, cuando se tipificó al incesto como un delito, puesto que en el Código de 1871 no estaba incluido como delito en sí mismo, sino como una agravante del delito de violación. Por otro lado, el incesto sí fue incluido como delito *per se*, a nivel local en el Código penal para el Estado de Veracruz de 1835. En tal Código, el incesto se encontraba en el Título I “De los delitos contra las personas”, sección V “De los delitos de incontinencia”, en los artículos 626 al 631, donde se tipificaba de manera más amplia que cómo ocurre en los códigos más recientes, al incluir el elemento de adulterio como agravante del delito de incesto.

Al respecto de su primera tipificación, el incesto estaba comprendido dentro de los artículos 876 y 877 del referido 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 estas 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, 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

Breve recorrido por las legislaciones penales de otros países con sistemas jurídicos semejantes al mexicano

La antropología se ha servido continuamente de los contrastes para dimensionar lo expuesto. Ese es el objetivo en este apartado.

Se observa que no en todas las legislaciones se tipifica al incesto como delito, o no se tipifica de igual manera que en el Código penal federal mexicano. Así, en el Código penal de Cuba, el incesto se encuentra tipificado en el Capítulo II: Delitos contra el normal desarrollo de la familia, en artículo 204 que establece: “1. El ascendiente que tenga relaciones sexuales con el descendiente, incurre en sanción de privación de libertad de dos a cinco años. La sanción imponible al descendiente es de seis meses a dos años de privación de libertad. 2. Los hermanos que tengan relaciones sexuales entre sí, incurrir en sanción de privación de libertad de tres meses a un año cada uno. 3. Las sanciones previstas en este artículo se imponen siempre que los hechos no constituyan un delito de mayor entidad.” Se observa cómo en el código cubano se presenta la misma peculiaridad que en el código federal al otorgar una mayor punibilidad al ascendiente.

En el Código penal de Francia, el incesto no existe como delito independiente, sino como agravante del delito de violación y de agresiones sexuales. Sin embargo, la comisión de la violación o las agresiones sexuales por parte de un ascendiente, parecen reprochar más el poder que el ascendiente pueda tener sobre el descendiente y no el hecho de que en tal hipótesis de delito se atente contra otro orden, como podría ser el de la moral sexual familiar; lo penado es que el hecho ocurre entre parientes consanguíneos. Así, se puede inferir por la forma en que se redactan los artículos que hacen referencia a la violación “222-23.- Tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit, commis sur la personne d'autrui par violence, contrainte, menace ou surprise est un viol. Le viol est puni de quinze ans de réclusion criminelle.” y el “222-24.-Le viol est puni de vingt ans de réclusion criminelle:...4° Lorsqu'il est commis par un ascendant légitime, naturel ou adoptif, ou par toute autre personne ayant autorité sur

la victime;”. Y sobre las agresiones sexuales se establece “222-27.-Les agressions sexuelles autres que le viol sont punies de cinq ans d'emprisonnement et de 75000 euros d'amende.” y “222-28.- L'infraction définie à l'article 222-27 est punie de sept ans d'emprisonnement et de 100 000 euros d'amende:...2° Lorsqu'elle est commise par un ascendant légitime, naturel ou adoptif, ou par toute autre personne ayant autorité sur la victime...” En ambos artículos se puede apreciar que lo que provoca el aumento de la pena es la autoridad que el sujeto activo tiene sobre el pasivo, y no la relación de parentesco. Respecto a los descendientes, su calidad de tales no provoca una modificación a las penas de los delitos de violación o agresiones sexuales.

En España, el incesto no forma parte del catálogo de delitos del Código penal español, ni como delito independiente ni como agravante o calificado de la violación o el estupro. Simplemente, las relaciones entre parientes consanguíneos o afines no son consideradas por la legislación española en lo que respecta a la materia penal.

En Argentina, realizando una comparación más amplia, el incesto no se encuentra tipificado como delito autónomo, *El Diccionario Jurídico Abeledo-Perrot*, citado por Lamberti, establece, “Incesto: Si bien inicialmente referido a la actividad sexual en los grados del Levítico hasta el tercer grado de consanguinidad y segundo de afinidad (tíos y sobrinos y cuñados, respectivamente), ha quedado como la actividad sexual entre aquellos impedidos, por parentesco, para el matrimonio. No es delito si el consentimiento está ausente o no válido, en cuyo caso, puede ser abuso deshonesto o violación. Se le considera contrario a la familia y a su moral, pero no es un delito especial para la mayor parte de los códigos penales.” (Giberti, 1998:169) Los lazos de parentesco serán solo para calificar o agravar los delitos de violación, corrupción de menores, abuso deshonesto o el estupro. El mismo jurista realiza una cita de la jurisprudencia argentina “La ley no castiga el incesto cuando se ha producido voluntariamente entre personas de capacidad legal para consentirlo; pero éste es reprobado por la moral a través de sus normas no coercitivas o del poder sancionatorio del derecho penal, lo que aleja la posibilidad del reproche frente al injusto” (Giberti, 1998:169). Lo cual representa un contraste con la moralizada ley mexicana.

El incesto, de conformidad con la jurisprudencia, no será competencia del delito penal cuando ambos sujetos consientan en dicha conducta —el consentimiento de ambos en el incesto es obligatorio, para que sea tal, en el derecho mexicano—; sin embargo, en el derecho argentino “incesto” tiene una acepción diferente.

En Argentina, el incesto no incluye la concesión de ambos sujetos por fuerza, puesto que podría ser entendido como una violación dónde el sujeto activo será el ascendiente. Lamberti realizó un estudio de por qué el incesto debe considerarse como delito autónomo, argumenta que sólo de esta manera podrá asegurarse el bienestar de los descendientes: “La autonomía penal del incesto podría llegar a crear un clima de responsabilidad que actuaría sobre la conciencia social[...]Nuestra ley positiva, al no prever el incesto como delito por sí, lo autoriza a perturbar los cimientos sociales al afectar a los niños/as, generaciones de futuros formadores y continuadores de la obra de sus mayores” (Giberti, 1998:180).

Citando a Razon, el jurista agrega, “El incesto es un acto de trasgresión cometido en el cuerpo de una persona con la que existe una relación de parentesco jurídico o psíquico, o sea un lazo de consanguinidad y/o un lazo simbólico.” (Giberti, 1998:219-220).

Lamberti concluye su análisis: “El bien jurídico que se debe proteger [con el incesto como delito independiente] es la integridad, y por sobre todo, la sanidad física y emocional de la persona de la víctima. El incesto no ataca su honestidad sexual, sino que violenta su propia persona, produciéndole daños inconmensurablemente brutales, trágicos y patéticos” (Giberti, 1998:222)

El énfasis está en observar las diferencias entre ambas concepciones. Para la doctrina del derecho argentino, el incesto implica una agresión por parte del ascendiente que provoca una perturbación en el descendiente desde el punto de vista de la salud; en consecuencia se ubica a las víctimas de dicho delito. Su tipificación independiente buscará proteger el desarrollo psicosexual de las víctimas de tal delito. Pues en este caso, no es la sociedad la que resiente las consecuencias de un vínculo incestuoso, sino uno de sus propios participantes. En el derecho mexicano por el contrario, como ya se ha expuesto, dicha figura atribuida en Argentina al incesto es englobada por la violación, dado que el incesto implica el consentimiento de ambas partes, por lo que únicamente será por razones sociales, consuetudinarias y otras más que permanecen ocultas, que el incesto es tipificado como delito.

Sobre el matrimonio entre homosexuales

En Guanajuato o Ciudad Juárez, por ejemplo, no solo no está permitido el matrimonio entre homosexuales y el que adopten hijos, sino ha habido manifestaciones en contra. Amplios sectores de la sociedad –conservadores- y de la Iglesia han protestado, hasta el

punto de que el arzobispo de Guadalajara acusó al alcalde de la ciudad de México de haber “maiceado” (sobornado) a los jueces de la Suprema Corte para que fallasen a su favor. México es el segundo país de América Latina, después de Brasil, con más agresiones homófobas. De acuerdo con la *Relación de Crímenes por Homofobia* documentada por la Asociación Letra S, se registraron 628 asesinatos por homofobia, entre 1995 y 2008. Sin embargo, se estima que este es un subregistro y que por cada crimen denunciado se cometen otros dos, elevándose la cifra a 1884 (Siscar Majo, 10/09/2010).

BIBLIOGRAFÍA

- ALANIS, E., 1986 *El delito de incesto: un análisis dogmático*, México, Trillas.
- ALTHUSSER, LOUIS, 1968 *La filosofía como arma de la revolución*, México, Editorial siglo veintiuno: 148.
- AUGÉ, MARC, 2005 (a) *es la antropología*. Barcelona. Paidós
- AUGÉ, MARC, 2005 (b) "De Cuent Anthropology", de Rodseth, Wrangham, Harrigan y Smuts, en: *Adam Kuper, The Chosen Primate*, Harvard University Press, Harvard, Mass.
- AUGÉ, MARC, 2006 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Sevilla, Editorial Gedisa, «Col. El mamífero parlante»:99-103.
- AUGÉ, MARC, 2009, *Casablanca: Movies and Memory*. The University of Minnesota Press. U.S.
- AGAMBEN, GIORGIO, 2002 *El lenguaje y la muerte*, Pre-textos.
- BAER PHILLIP, WILLIAM R. MERRIFIELD, 1981 *Los lacandones de México. Dos estudios*. México, Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional Indigenista 2ª Edición.
- BALINT, MICHEL 1993 *La falta básica*, Barcelona, Editorial Paidós,
- BASTIAN, ADOLF, 1881 *Der Volkergedanke im Aufbaueiner Wissenschaft*, Berlin: 2.
- BATAILLE, GEORGE, 1992 *El Erotismo*, Barcelona, Editorial Tusquets, «6ª edición».
- 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, Porrúa.
- CHÁVEZ, M., 2003 *La familia en el derecho*, México, Editorial Porrúa.
- CLASTRES, PIERRE, 1980 *Etienne de La Boétie, Pierre Abensour, Claude Lefort, Pierre Leroux. Discurso de la servidumbre voluntaria*. España Tusquets.

- CRUZ, O.** 2002 *Historia del derecho en México*, México: Oxford.
- De MARTINO, ERNESTO**, 1985 *El Mundo Mágico*, México, UAM-Xochimilco, «colección de cultura».
- DE PINA, R.**, 2004 *Diccionario de derecho*, México, Editorial Porrúa.
- DELGADILLO, L.**, 2006 *Elementos de derecho administrativo: Primer curso*, México, Editorial Limusa.
- DELEUZE, GILLES – GUATTARI, FÉLIX.** 1998 *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* I. Ed. Paidós. Barcelona.
- DERRIDA JAQUES** 1989. *La escritura y la diferencia*. Ed. Anthropos. Barcelona
- DESCARTES RENE** 1998. *Las pasiones del alma*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- DUMONT, LOUIS**, 1975. *Introducción a dosteorías de la antropología socia*. Anagrama Barcelona.
- DURKHEIM, ÉMILE**, 1996. Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva), Barcelona, Editorial Ariel:31-97.
- DOUGLAS, MARY.** 2006. El levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento. Gedisa. Barcelona
- ENGELS, FRIEDRICH**, 1980 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid, Editorial Paidós: 206-223.
- FOLADORI, ROXANA**, 2005 *El tabú del incesto su representación en la mujer del puerto*, www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n46/rfoladori-html
- FIX-ZAMUDIO Y VALENCIA CARMONA**, 2005, *Derecho constitucional mexicano y comparado*, México, Porrúa.
- 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, JAMES**, 1991. *La rama dorada*. FCE. México
- FREGE GOTTLOB**, 1998 Ensayos de semántica y filosofía de la lógica. Tecnos España
- FREUD, SIGMUN**, 1979 a La interpretación del los sueños Vol. V y VI en Obras Completas, V. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores

FREUD, SIGMUND 1979 b, (1912-1913), "Totem y tabú" en Obras Completas, Vol. XIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

FREUD, SIGMUND 1979 c, (1920-1922), "Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras" en Obras Completas, V. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

FREUD, SIGMUND, 1979 d, (1932 [1933]), "Nuevas Lecciones introductorias al psicoanálisis, Lección XXXII, La angustia y la vida instintiva", en Obras completas, Vol. XXII. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

FREUD, SIGMUND, 1979 e, *El malestar en la cultura* Vol. XXI, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.

FREUD, SIGMUND, *Lo ominoso* 1979 f (1919) Vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu 1989.

FREUD, SIGMUND, 1980 a, "Señorita Elisabeth von R, 1892 " *Obras completas*. Vol II. Buenos Aires, Amorrortu.

FREUD, SIGMUND, 1980 b, "Sobre la trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal" 1917 *Obras completas*. Vol XVII. Buenos Aires, Amorrortu.

FREUD, SIGMUND, 1980, "Psicoanálisis terminable e interminable" 1937 *Obras completas*. Vol VII. Buenos Aires, Amorrortu.

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.

GARCÍA, E., 2003, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa.

GEERTZ, CLIFFORD, 2005 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa: 288-295.

GELLNER, ERNEST, 1999 *Antropología y política*. España, Editorial Altaya.

GIBERTI, E. (direcc.) LAMBERTI, S. 1998, *Incesto paterno-filial: una visión multidisciplinaria*, Buenos Aires, Editorial Universidad.

GIL CALVO, Enrique. *Medias Miradas, una análisis cultural de la imagen femenina*, Anagrama, España, 1996.

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.

- GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL**, 2010 "Sexualidad y religión", En: *Revista Arqueología mexicana*. Vol. XVIII. No 104. Septiembre.
- HARRIS, MARVIN**, 1985 *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica*, Madrid, Editorial Alianza: «Col. Libros de bolsillo» (2ª edición)
- HÉRITIER, FRANÇOISE**, 1995 *Del incesto*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires:7-8.
- HÉRITIER, FRANÇOISE**, 2002 *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Editorial Ariel: 19-21.
- HÉRITIER, FRANÇOISE**, (b) 2002 *Two sisters and their mother. The anthropology of incest*, New York, Zone Books.
- ISSACSON WALTER**, 2007 Einstein & Faith. En *TIME Magazine* Thursday, Apr. 05. U.S.
- ISRAËLS, HANS**, El caso Freud. Ed, Turner y FCE. Madrid. España 2002
- KANT IMMANUEL** (2008), *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. Ed. Alianza, Madrid
- LACAN, JACQUES**, 1971 "La instancia de la letra" en: *Escritos I*, México, Editorial Siglo Veintiuno: 475-476.
- 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**, 1986 *El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica*. Seminario No. 1 Barcelona, Paidós, 2ª reimpresión: 14-15
- LACAN, JACQUES**, 1997 La ética del psicoanálisis. Seminario No. 7 Barcelona, Paidós, 6ª reimpresión
- LACAN, JACQUES**, 1966, *La lógica del fantasma*. Seminario No.14 diferentes ediciones no autorizadas
- LACAN, JACQUES**, 2008 Aún. Seminario No. 20 Barcelona, Paidós.
- LACAN, JACQUES**, *El Seminario de Jacques Lacan, Seminario 9, La identificación*, versión CD-ROM.
- LAKOFF GEORGE Y JOHNSON MARK**, 2007 *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Editorial Cátedra. 7ª edición.
- LEACH, EDMUND R.**, 1971 *Genesis as Myth and other essays*, Londres, Joanathan Cape.

LEACH, EDMUND R., 1978 *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de símbolos*, Madrid, Siglo Veintiuno editores.

LEIBNIZ, GOTTFRIED W. 2001. *Compendio de la controversia de la teodicea*. Ediciones Encuentro. España

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1994 *El pensamiento salvaje*, México Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1974 *La familia” en Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, Barcelona, Cuadernos Anagrama:7-49, No. 68.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2002 *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica España.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1981 *Las estructuras elementales del parentesco*, Ed. Paidós. Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1977 *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1979 *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, en Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 2000, “Apologue des amibes” en: Jamard, Jean-Luc, Terray, Emmanuel y Xanthakou, Margarita, Substances. Textes pour Françoise Héritier, Paris, Fayard, 2000:493-502.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2002 (1985) *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica España.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1986 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica España.

LEVY-BRUHL, LUCIEN. 1984. *La mitología primitiva*. Ed. Península. Barcelona

LISÓN TOLOSANA, CARMELO, 2010 “Antropología horizontes estéticos” Ed. Anthropos Barcelona.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, 2010 “La sexualidad en la tradición mesoamericana”. En: *Revista Arqueología mexicana*, Vol. XVIII:104. Septiembre.

LÓPEZ, E., 2002, *Teoría del delito*, México, Porrúa.

LÓPEZ, E., 2008, *Delitos en particular*, México, Porrúa.

MAGRIS, CLAUDIO, *La literatura y el derecho ante la ley*,Sexto piso.

MAGGOIRE, 1955 *Derecho penal*. Parte especial, IV, Bogotá, Editorial Temis.

- MALINOWSKI, BRONISLAW**, 1975 Prólogo de George Frazer, en: *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona, Editorial Península:8-9.
- MANNONI MAUD**, (2008) *Un saber que no se sabe*. Ed. Gedisa
- MARGADANT, G.**, 2008, *Derecho romano*, México, Editorial Esfinge.
- MARINI, MARCELLE**, 1989 *Lacan: itinerario de su obra*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión 1989
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS**, 1994 *Documentos cartesianos, Tomo II (1526-1545)*, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, México:93.
- MARTINEZ, M.**, 2007, *Derechos y delitos sexuales y reproductivos*, México, Porrúa.
- MARX, KARL**, 1971 *Fundamentos de la crítica de la economía política*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
- MALINOWSKI B.** Los argonautas del pacífico occidental. Ed. Península. 1975
- MASSON JEFREY MOUSSAIEFF**. 1984. *The assault on truth: Freud's suppression of seduction theory*. Farrar, Straus and Giroux.
- MAUSS, MARCEL**. 1990. *The Gift. The Form and the Reason for Exchange in Archaic Societies*. Norton Paperback New York.
- 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.
- MIQUEL, J.**, 1992 *Derecho privado romano*, Madrid, Marcial Pons.
- OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA**, 1989 b “Análisis estructural de la mitología Yaqui” UAM
- 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.
- OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA**, 1989 “Lo numinoso: mito y terror”, *Alteridades. Anuario de Antropología*, México, UAM, pp. 113-122
- ORTNER, SHERRY**, 1993 *La teoría antropológica desde los años sesenta*, México, Cuadernos de Antropología, Editorial Universidad de Guadalajara:7-49.
- PAZ, OCTAVIO**, 1969. *El nuevo festín de Esopo*. Ed. Joaquín Mortíz. México.

PESSOA, FERNANDO. 2005 *ALBERTO CAEIRO (1946) Poemas completos*. Ed. Vitruvio. Madrid.

PARMÉNIDES Y HERÁCLITO, 1980 *Los Presocráticos*, México, Fondo de Cultura Económica: 39-46.

RADCLIFFE-BROWN, A.R., 1974 *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona. Península: 21-23.

RAVINOVICH, NORBERTO 2005. *El Nombre del Padre*. Ed. Homo Sapiens. Col. la clínica de los bordes. Mendoza Argentina 2

REYNOSO, CARLOS, 2005 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa «Prólogo a Geertz Clifford»

ROJINA, RAFAEL, 2003, *Compendio de derecho civil I*, México, Porrúa.

ROSALDO, RENATO: 2006. *Ensayos en antropología crítica*, Casa Juan Pablos/Fundación Rockefeller/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (col. Estudios Transnacionales), México.

ROSAS MANTECÓN, ANA MARÍA 2009 *Ir al cine en la Ciudad de México. Historia de una práctica de consumo cultural*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

RYLE, GILBERT. 2005 *El concepto de lo mental*. Paidós. España.

SAAL, FRIDA. *Lacan <> Derrida*, en: <http://www.booksandtales.com/talila/>

SAPIR, EDUWARD (1983), David G. Mandelbaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, University of California Press

SANMARTÍN ARCE RICE, Luz de los mitos, sombras modernas. El cine y la complejidad antropológica. En **LISÓN TOLOSANA, CARMELO**, 2010 "Antropología horizontes estéticos" Ed. Anthropos Barcelona.

SAUSSURE, FERDINAND DE, 1993 *Curso de lingüística general*. Ed. Losada

SAVATER, FERNANDO, 2004 *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Editorial Ariel: 30.

SISCAR, MAJO, 10.09.2010 <http://periodismohumano.com/sociedad/gala-ya-tiene-dos-mamas-legales.html>

SLOTTERDIJK PETER (2006) *El sol y la muerte*. México. Ed. Ciruela.

SPITZ, A. RENÉ, 1969 *El primer año de vida del niño*, México, Fondo de Cultura Económica: 204.

TAPPAN, JOSÉ EDUARDO, “La diferencia”, en: *Textura*, Clínica Anemos, www.clinicaanemos.com.

TRÍAS, EUGENIO, “La política y su sombra” Barcelona, Anagrama, 2005

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, Porrúa.

WHORF, BENJAMIN (1956), John B. Carroll (ed.), ed., *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press

ZAFIROPOULOUS MARKOS, 2006. Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957) Ed. Manantial.

ZAMBRANO MARÍA 1996, *Filosofía y Poesía*, FCE México.

CÓDIGO CIVIL FEDERAL

CÓDIGO CIVIL PARA EL DISTRITO FEDERAL

CÓDIGO PENAL FEDERAL

CÓDIGO PENAL PARA EL DISTRITO FEDERAL

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS

PERIÓDICO, REFORMA DE MÉXICO, en la sección Vida, del domingo 25 de julio 2010:19

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1	
LA COMPETENCIA Y LA PERTINENCIA DE LA ANTROPOLOGÍA	
1.1 La construcción de la teoría del parentesco.	29
1.2 La prohibición del incesto, parentesco y psicoanálisis.	35
1.3 Estructuralismo antropología y psicoanálisis.	51
1.4 La prohibición del incesto	57
CAPÍTULO 2	
LAS LÓGICAS Y LAS IMPLICACIONES FRENTE A LA PROHIBICIÓN	72
2.1 El campo de la antropología	72
2.2 La prohibición del incesto	73
2.3 La prohibición del incesto y los sistemas de clasificación	88
2.4 Lenguaje, antropología y psicoanálisis	111
2.5 Lo numinoso y lo ominoso frente a la borrosidad	131
2.6 La prohibición del incesto y sus implicaciones en la lógica simbólica	148
CAPÍTULO 3	
ANTROPOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS	166
3.1 Diálogos clásicos entre antropología y psicoanálisis	166
3.2 La construcción del psicoanálisis por la antropología	188
3.3 Lévi-Strauss y Jacques Lacan, antropología psicoanálisis	198
3.4 Edipo y la antropología estructural	206
3.5 Los críticos a la perspectiva estructural	214
CAPÍTULO 4	
EL EFECTO BORROSO DEL INCESTO EN EL CINE MEXICANO	225
4.1 Competencia antropológica del estudio de películas comerciales	225
4.2 El cine como mito, las condiciones estructurales	232
4.3 <i>La mujer del puerto</i>	246
4.4 <i>Amores Perros</i>	269
4.5 <i>La Tarea Prohibida</i>	284
4.6. <i>Como Agua para Chocolate</i>	289
4.7 <i>Y tu mamá también...</i>	394

CAPÍTULO 5	
REPRESENTACIONES SOCIALES EN OCCIDENTE DE LA LEY DE PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y SUS VIOLACIONES EN LA TRAGEDIA DE EDIPO	301
5.1 La necesidad lógica de la ley	301
5.2 Dos tragedias un mismo problema: la violación al tabú del incesto	303
5.3 Edipo como tragedia, mito y complejo	308
5.4 El Edipo de Antígona	312
5.5 Incesto, parricidio, infanticidio y homicidio en razón del parentesco	318
5.6 El Estado y el derecho ante la prohibición del incesto	321
5.7 El derecho ante la prohibición del incesto	325
5.8 El incesto en el derecho civil	330
5.9 Incesto en el sistema penal mexicano	332
5.10 Casos	337
5.11 Parricidio, infanticidio y homicidio en razón del parentesco	348
CONCLUSIONES	355
ANEXO	365
BIBLIOGRAFÍA	369