

Como vemos, la «fábula» es mucho más ducha acerca de las relaciones entre padre e hijo que el psicoanálisis. Aparece ahí, para el pensamiento moderno, una buena lección de humildad. Con veinticinco siglos de antigüedad, Sófocles puede seguir ayudándonos a sacarnos de encima el yugo más pesado de las mitologías, la mitología del complejo de Edipo.²

2. Conveniría conceder aquí una voz a la victoria de otros textos literarios, victoriosa todavía muda aunque absoluta tanto sobre la inercia y la poca fe de algunos defensores titulados de la «literatura» como sobre la conmovedora simplicidad de los «demisificadores». En lo que se refiere al tema de la incitación paterna al parricidio, la extraordinaria obra maestra de Calderón, *La Vida es sueño*, merece una mención especial y un estudio independiente, el que Cesáreo Bandera está dedicándole. A él debo la conciencia de que hay que situar a Calderón con el más allá de Freud en el orden del deseo y de un obstáculo que sólo en apariencia es el de la «ley».

VIII

TOTEM Y TABU Y LAS PROHIBICIONES DEL INCESTO

La crítica contemporánea es prácticamente unánime respecto a las tesis desarrolladas en *Totem y tabú*: son inaceptables. Freud se concede de antemano todo aquello que el libro tiene por objeto describir. La horda primitiva de Darwin es una caricatura de la familia. El monopolio sexual del macho dominador ya coincide con las futuras prohibiciones del incesto. Aparece ahí, explica Lévi-Strauss en *Les Structures élémentales de la parenté*, un «círculo vicioso que hace nacer el estado social de los trámites que le suponen».

Estas objeciones son válidas para el contenido inmediato de la obra, para los resúmenes que cabe ofrecer de ella. Pero hay algo, en *Totem y tabú*, que elude la definición. Se tiene la impresión, por ejemplo, de que el homicidio colectivo está *incluido* en las descripciones típicas de la obra, pero no es totalmente cierto. Jamás, sin duda, se deja de mencionarlo. Constituye incluso la curiosidad principal de este extraño ensayo, es algo así como su atracción turística. Nos paseamos en torno a este monumento barroco en compañía de unos guías que saben exactamente lo que conviene decir de él. Que Freud haya podido concebir tamaño enormidad muestra claramente en qué errores puede llegar a caer el genio mismo. Nos sentimos estupefactos ante este monstruo extravagante; se tiene la impresión de una broma involuntaria y colosal como las que el viejo Hugo inventaba en sus últimas novelas.

Una lectura algo más atenta hace la extravagancia todavía más evidente. El homicidio está ahí, pero no sirve de nada, por lo menos en el plano en que se supone que debe servir. Si el objeto del libro es la génesis de las prohibiciones sexuales, el homicidio no aporta nada a Freud, y más bien le crea dificultades. Siempre que no exista homicidio, en efecto, es posible pasar sin ruptura de las privaciones sexuales infligidas a los jóvenes machos por el padre terrible a las prohibiciones típicamente culturales. El

homicidio rompe esta continuidad. Freud se esfuerza considerablemente en colmar la brecha pero sin excesiva convicción y sus ideas finales son a la vez más confusas y menos simplistas de lo que se dice.

Lejos de ser, pues, una facilidad más, lejos de «arreglar las cosas», el homicidio las altera. La hipótesis que hace derivar las prohibiciones del monopolio ejercido por el padre apenas es freudiana y no es específicamente freudiana. El mismo Freud nos hace saber que él no es su inventor:

«Atkinson parece haber sido el primero en reconocer que las condiciones que Darwin atribuye a la horda primitiva sólo podían favorecer, en la práctica, la exogamia. Cada uno de estos exiliados [los jóvenes machos expulsados por el padre] podía fundar una horda análoga, en el interior de la cual la prohibición de las relaciones sexuales estaba asegurada y mantenida por los celos del jefe; y así es como con el tiempo estas condiciones han acabado por engendrar la regla actualmente existente en el estado de ley consciente: ninguna relación sexual en el interior del totem.»

El homicidio colectivo, en cambio, pertenece realmente a Freud. Pero su superfluidez y su incongruencia aparentes obligan a los críticos a preguntarse qué papel juegan dentro de *Totem y tabú*. A esta cuestión, algunos psicoanalistas han aportado una respuesta y es, evidentemente, la respuesta que aportan a todas las cuestiones. De creíbles, en *Totem y tabú*, Freud nos estaría obsequiando con un retorno especialmente espectacular de su propio rechazo. Respuesta muy esperada, pues, y sin embargo muy inesperada, puesto que se trata del propio Freud. De todas las obras del maestro, *Totem y tabú* es la única que se permite incluso recomendar realmente psicoanalizar.

Los freudianos están tan dispuestos, habitualmente, a exaltar la menor palabra del oráculo, son tan ardientes en arrojar el anatema sobre cualquier sospecha de tibieza, que la ejecución sumaria de *Totem y tabú* impresiona enormemente a los profanos. Para merecer semejante tratamiento, se dice, es preciso que el libro sea realmente execrable.

Aunque más generosos, por regla general, con los aficionados, los etnólogos son sólo un poco menos severos que los psicoanalistas. En 1913, la información etnológica todavía no era lo que ha llegado a ser después. Las teorías de las que se hace eco Freud, las de Frazer y de Robertson Smith especialmente, han perdido su prestigio. La noción de totemismo ha sido prácticamente abandonada. Finalmente, y sobre todo, la tesis principal del libro, bajo la forma que le da Freud, es realmente inverosímil.

Cada cual, a fin de cuentas, se apoya en el vecino para condenar *Totem y tabú* sin crítica seria. Si Freud ha perdido realmente la cabeza, importa tanto más saber por qué y cómo en la misma medida en que se concede tanta importancia a su pensamiento. La aberración que se le imputa en *Totem y tabú* debería volver a poner en tela de juicio la infalibilidad que

se le presume en el resto de la obra, en tanto, por lo menos, que no se haya localizado exactamente el desastre y descubierto todas sus consecuencias. Ahora bien, eso es justamente lo que un cierto neofreudismo no hace jamás, y desdeña hacer. El prejuicio formalista es tan poderoso que equivale ahora a una segunda naturaleza.

Cuando una corriente intelectual considera todo cuanto le contradice mínimamente como la prueba casi *a priori* de una alteración mental, tenemos que preguntarnos si ahí sigue habiendo un pensamiento vivo, un futuro real. No hay espíritu científico sin disponibilidad respecto a las hipótesis desagradables, incluso las más alejadas, para la verdad del momento, las más escandalosas respecto a los más queridos hábitos. O, mejor dicho, no existen hipótesis agradables o desagradables, y si únicamente hipótesis más o menos convincentes. Antes de hacer desaparecer a Freud, como si no fuera más que un vulgar Shakespeare, Sófocles o Eurípides, por lo menos conviene oírle. Es especialmente extraño que los investigadores que se hallan en la encrucijada entre el psicoanálisis y la etnología se nieguen a hacerlo.

Todo conspira, en suma, en favor de sumir a *Totem y tabú* en el ridículo, en la indiferencia y en el olvido. Está claro que no podemos ratificar pasivamente esta condena. El homicidio colectivo y los argumentos que lo sugieren están demasiado próximos, a decir verdad, de los temas desarrollados en el presente ensayo como para no reclamar un examen más detallado.

Hay que hacer notar, en primer lugar, que una teoría etnológica, el totemismo especialmente, puede tambalearse y hasta hundirse sin arrastrar a la nada todos los datos que se esforzaba en reunir y en interpretar. Si el totemismo no tiene una existencia separada, si no constituye, en su dimensión esencial, más que un sector concreto de una actividad muy general, la clasificación, eso no significa que hay que considerarlo como nulos e inexistentes los fenómenos religiosos que se explicaban a través de él. Hay que situar estos fenómenos en un contexto ampliado. Hay que interrogarse acerca de las relaciones entre lo religioso y la clasificación en su conjunto. Que las cosas sean diferentes entre sí, que estas distinciones permanezcan estables, es algo que no resulta obvio en las sociedades primitivas. El totemismo tal vez es ilusorio, pero esta ilusión, por lo menos, daba todo su relieve al enigma que constituye lo religioso.

Freud entiende perfectamente cuanto hay de precario en los intentos de concentración y de organización que se efectúan en torno a la idea totémica. Lejos de confiar ciegamente en sus fuentes, las examina con una mirada crítica: *todo es enigmático en el totemismo*. No acepta ninguna de las soluciones propuestas, incluida la que calificó de «nominalismo» y que basta, a decir verdad, con llevar a su límite para provocar la disolución contemporánea del concepto.

«Todas estas teorías (nominalistas)... explican por qué las

tribus primitivas llevan unos nombres de animales, dejan sin explicación la importancia que esta denominación ha adquirido a sus ojos, en otras palabras, no explican el sistema totémico.»

Lo importante aquí no es la referencia al totem o a cualquier otra ríbrica, sino el hecho religioso que no debe desvanecerse detrás de una apariencia engañosa de «completamente natural». La ciencia no consiste en desposeer a la mente del justo estupor en que le sumen algunos hechos. Freud rechaza todos los puntos de vista «excesivamente racionales» que no toman «en consideración el lado afectivo de las cosas».

Los hechos que solicitan la atención de Freud son del mismo tipo, son en ocasiones los mismos, exactamente, que han retenido la nuestra en los capítulos anteriores. Freud observa que, en lo religioso, coinciden las oposiciones más radicales: las del bien y del mal, de la tristeza y de la alegría, de lo permitido y de lo prohibido. La fiesta, por ejemplo, es «un exceso permitido, casi ordenado, la violación solemne de una prohibición». Este encuentro de lo lícito y de lo ilícito en la fiesta encubre exactamente lo que puede observarse en el sacrificio —«cuando el animal es sacrificado ritualmente, es solemnemente llorado...»— y no es sorprendente puesto que la fiesta y el sacrificio no constituyen, en definitiva, más que un solo e idéntico rito: «sacrificios y fiestas coincidían en todos los pueblos, cada sacrificio suponía una fiesta y no había fiesta sin sacrificio.»

El mismo encuentro de lo permitido y de lo prohibido vuelve a aparecer en el tratamiento de algunos animales, incluso si el elemento sacrificial no está formalmente presente:

«Un animal muerto accidentalmente es un objeto de duelo y es enterrado con los mismos honores que un miembro de la tribu... Cuando alguien se halla en la necesidad de matar un animal que habitualmente no recibe tal suerte, se disculpa primeramente ante él e intenta mitigar por toda clase de artificios y de recursos la violación del tabú, es decir, el homicidio...»

En todos los fenómenos de la religiosidad primitiva, de uno a otro extremo del planeta, se encuentra esta extraña dualidad del comportamiento sacrificial: el rito se presenta siempre bajo la forma de una muerte a la vez muy culpable y muy necesaria, de una transgresión tanto más descabale cuanto, a fin de cuentas, más sacrilega resulta.

Robertson Smith percibía perfectamente la unidad de lo que aquí denominamos «sacrificial» en un sentido amplio, y a eso denominaba «totemismo». La moda de esta apelación va vinculada a un cierto estado del saber etnológico y a determinadas actitudes intelectuales que ya no son las nuestras, pero intenta también, aunque no siempre se consiga de la mejor manera, informar acerca de una intuición real de los datos religiosos primitivos y de su unidad. Es la preocupación por esta unidad la que lleva a

Robertson Smith, y detrás de él a Freud, a hacerlo remontar todo al totemismo. Las creencias llamadas totémicas ofrecen en ocasiones las ilustraciones más sorprendentes de los rasgos religiosos más paradójicos, más engañosos, los que reclaman con mayor urgencia la interpretación, y éstos son con frecuencia los más susceptibles, realmente, de conducir a la verdad. En los aspectos propiamente religiosos del totemismo, Freud encuentra, marcada con mayor fuerza que en cualquier otra parte, esta coincidencia de los contrarios, este encuentro de las incompatibilidades y estas inversiones perpetuas que definen realmente lo religioso en su conjunto pues todas estas cosas se refieren a un mismo juego de la violencia que en su propio paroxismo se invierte, a través de la mediación, a decir verdad, de este homicidio colectivo cuya necesidad ve admirablemente Freud pero cuyo carácter operatorio se le escapa, porque no descubre el mecanismo de la víctima propiciatoria.

Sólo este mecanicismo permite entender por qué la inmolación sacrificial, al principio criminal, «vira» literalmente a la sanidad a medida que se realiza. Existe evidentemente una relación muy estrecha, e incluso una identidad fundamental entre esta metamorfosis y la actitud de cada grupo en las comunidades totémicas, respecto a su totem particular. En muchos casos, en efecto, está formalmente prohibido expulsarle, matarle y consumirlo salvo durante algunas fiestas solemnes, que constituyen unas inversiones siempre equívocas de la regla, en el curso de las cuales el grupo entero debe cometer todas las acciones formalmente prohibidas en época normal.

Es evidente que la voluntad de reproducir el mecanicismo de la víctima propiciatoria es más aparente todavía en esta creencia totémica que en el sacrificio «clásico». La verdad aflora. Aunque Freud no acceda totalmente a esta verdad, no se equivoca, en este caso, al situar lo totémico en primer término. Su intuición no le engaña cuando sugiere referir todos los enigmas a un homicidio real, pero como el mecanicismo esencial no existe, el pensador no alcanza a elaborar su descubrimiento de manera satisfactoria. No consigue superar la tesis del homicidio único y prehistórico, que, de ser tomado al pie de la letra, confiere al conjunto un carácter fantástico.

Antes de afirmar que Freud imagina el homicidio de su propio padre y escribe bajo el dictado de su inconsciente, convendría valorar con él los formidables argumentos reunidos en *Totem y tabú*. Freud insiste, como aquí hemos hecho, acerca de la exigencia de participación unánime en los ritos. La transgresión sería simplemente criminal y destructora si no cobrara a cargo de todos, actuando al unísono. Aunque no alcance a descubrir los beneficiosos efectos de la unanimidad, Freud admite que la santificación se basa en la indivisión. En numerosas culturas, por otra parte, el hombre-animal, el monstruo totémico, se define como *antepasado*, juez y guía, sin dejar de ser nunca la víctima ejecutada por sus semejantes y sus iguales, la primera en caer bajo los golpes de una comunidad todavía mítica pero que nunca es otra cosa que un doble de la sociedad real.

¿No aparecen ahí una serie de indicios que dan que pensar? Es grave, en el plano intelectual, que no se pueda deducir de tales hechos la hipótesis del homicidio colectivo sin desencadenar automáticamente el anatema estandarizado de un modo de pensamiento que pretende pasar por científico. Es grave que el psicoanálisis ofrezca una especie de prima perpetua a las tendencias más molestas de la mente humana, y pensemos aquí menos en las formas casi nobles de la ignorancia, de las que se habla siempre, que en aquellas de las que no se habla jamás, la falta de atención, la mera pereza, esta tendencia universal, sobre todo, a condenar de antemano —o peor todavía, a aprobar de antemano por poco que inter venga la moda— cualquier demostración cuyo tenor se nos escape...

Relacionar de manera inteligente los sacrificios y las creencias totémicas es hacer aparecer algunas líneas de fuerzas que convergen por entero hacia el homicidio colectivo: como sugieren todos los indicios, es de una violencia intestina y unánime, de una víctima que pertenece a la comunidad, que toda divinidad y esta misma comunidad extraen su origen:

«Una vida que ningún individuo puede suprimir y que sólo puede ser sacrificada con el consentimiento y la participación de todos los miembros del clan, ocupa el mismo rango que la vida de los propios miembros del clan. La regla que ordena a cada invitado que asista al banquete del sacrificio a saborear la carne del animal sacrificado, tiene la misma significación que la prescripción según la cual un miembro de la tribu que ha cometido una falta debe ser ejecutado por la tribu entera. En otras palabras, el animal sacrificado era tratado como un miembro de la tribu; *al ofrecer la comunidad el sacrificio, su dios y el animal eran de la misma sangre*, miembros de un mismo e idéntico clan.»

Como vemos, en las deducciones esenciales los elementos problemáticos de la teoría totémica no intervienen para nada. En este caso ni siquiera se habla de totemismo. El dinamismo de *Totem y tabú* se orienta hacia una teoría general del sacrificio. Ya es así en el caso de Robertson Smith, pero Freud va mucho más lejos pues los debates teóricos de la etnología le dejan indiferente. La enorme masa de los hechos concordantes exige una explicación única, una teoría general que se presentará en un principio como una teoría del sacrificio:

«Robertson Smith muestra que el sacrificio sobre el altar constituía la parte esencial del ritual de las religiones antiguas. Desempeñaba el mismo papel en todas las religiones, de manera que puede explicarse su existencia por unas causas muy generales y ejerciendo en todas partes la misma acción.»

El sacrificio arquetípico de Freud es un rito que ya desempeña un papel

central en Robertson Smith: el sacrificio del camello. Un testimonio del siglo iv después de Jesucristo nos dice que entonces, en el desierto de Sinaí, se practicaba de la manera siguiente:

«La víctima, un camello, estaba tumbado, atado, sobre un grosero altar hecho de piedras; el jefe de la tribu hacía dar a los asistentes tres vueltas al altar cantando, después de lo cual asestaba al animal la primera herida y bebía con avidez la sangre que manaba de ella; después, toda la tribu se arrojaba sobre el animal, cada cual arrancaba con su espada un pedazo de la carne todavía palpitante y la engullía así con tanta rapidez que, en el breve intervalo que transcurría entre la aparición del lucero del alba, al que estaba ofrecido este sacrificio, y el empaldecimiento del astro delante de la luz del sol, todo el animal del sacrificio quedaba destruido...»

Las supuestas «supervivencias totémicas» cuyas huellas cree encontrar Robertson Smith en este sacrificio se reducen, en mi opinión, tanto aquí como en otras partes, a una intuición incompleta de la víctima propiciatoria. Y es en la medida que las refiere a su homicidio colectivo que las supervivencias totémicas interesan a Freud. Delante de la narración del Sinaí que acaba de insertarse en el contexto que acabamos de resumir, ¿podemos realmente ridiculizar al pensador que se ve llevado a concebir la hipótesis de esta muerte? ¿Es posible afirmar como algo obvio y que no necesita ser probado que cualquier investigación sería es aquí abandonada, que toda la hipótesis está construida sobre un espejismo personal, una ilusión de tipo psicoanalítico?

Influenciado por estas fuentes, Freud apenas menciona el sacrificio del camello. ¿Qué ocurriría si tomara en cuenta todas las historias análogas, en mil teatros culturales independientes entre sí? ¿Qué no vería en este caso si se entregara a una comparación sistemática?

En el sacrificio del Sinaí, el camello está atado como un criminal, la muchedumbre está armada; en el *diasparagmos* dionisiaco, la víctima no está atada, no hay armas, pero siempre aparece la muchedumbre y la avanza masiva. En otras partes la víctima es inicialmente animada a escapar, y en otros, finalmente, son los participantes los que escapan, etc. *Siempre se representa una escena de linchamiento pero nunca exactamente la misma*. No hay que imputar las divergencias a la memoria ritual, no es la exactitud del recuerdo lo que estamos discutiendo, es el propio homicidio colectivo cuyas modalidades difieren de una religión a otra. Estas pequeñas diferencias son especialmente reveladoras: su realismo desalienta la interpretación formalista sugiriendo la realidad del modelo. Podemos creer que contribuyen a la intuición freudiana aunque, en *Totem y tabú*, permanezcan implícitas; no pueden llegar a ser explícitas: la tesis del homicidio único no puede sostenerlas ni explicarlas.

Ocurre con la investigación sobre el ritual lo mismo que con aquellos casos criminales —que no son forzosamente ficticios porque aparezcan frecuentemente en unas obras de ficción— que exigen ser repetidos para que reciban su auténtica solución. El criminal se las arregla para no dejar prácticamente ninguna huella. Por hábil que sea, no puede, sin embargo, renovar su crimen, ampliar el campo de sus actividades sin dar a sus perseguidores unas bazas suplementarias. El indicio que no lo parece, el detalle al que no se presta atención la primera vez, por lo ínfimo que parece, revela su importancia cuando reaparece bajo una forma ligeramente diferente. Las copias sucesivas de un mismo original permiten descifrar lo que es indescribible delante del ejemplar único. Ofrecen el equivalente etimológico de los *Abschattungen*, de esas aprehensiones siempre parciales y siempre diferentes que acaban por garantizar, en la fenomenología husserliana, la percepción estable y segura de un mismo objeto, porque la ley de sus variaciones es finalmente aprehendida. Una vez correctamente percibido el objeto auténtico, no puede subsistir ninguna duda; la percepción pasa a ser inquebrantable; cualquier nueva información sólo puede consolidar y reforzar la forma definitivamente descubierta.

Freud no sueña y adivina que los sacrificadores tampoco sueñan. Freud podría convertir el sacrificio en un sueño; aparece allí, para un formalismo asediado por las concordancias etimológicas, una posible posición de repliegue. Pero Freud no se detiene en este punto. Pretenden convertirle en un formalista pero, por lo menos aquí ve claramente que los esfuerzos por estructurar el sueño nunca serían otra cosa que unos esfuerzos por estructurar el viento. Referir el sacrificio a algún fantasma, significa siempre recaer, en último término, en el viejo trastero del imaginario, significa artineconar en una mescolanza y una confusión donde ya nada, en el fondo, importa, unas series impresionantes de hechos rigurosamente determinados, unas observaciones que nos suplican literalmente que no las tratemos a la ligera, que les demos el peso de la realidad que suponen. Disolver estos fenómenos en el sueño, significa renunciar al rito como institución social, significa renunciar a la propia unidad social.

El sacrificio es demasiado rico en elementos concretos para ser simplemente el simulacro de un crimen que nadie ha cometido nunca. Cabe afirmar esto sin negarse a ver al mismo tiempo —las páginas anteriores lo demuestran— en el sacrificio un simulacro y una satisfacción secundaria. El sacrificio se presenta en lugar de un acto que nadie, en las condiciones culturales normales, osa y ni siquiera desea cometer nunca, y eso es lo que Freud, literalmente «embargado» por el origen, deja completa y paradójicamente de ver. «Decimos paradójicamente pues, en *Totem y tabú*, falta el único tipo de verdad que no le deja inaccesible, aunque la deforme incasamente, en el resto de su obra. Ve que hay que hacer remontar el sacrificio a un acontecimiento de una envargadura muy distinta a sí mismo y la intuición del origen que se apodera de él, al no ser proseguida hasta el final y ser incapaz de concluirse, le hace perder cualquier sentido de la

función. Si el sacrificio es lo que es *en el rito*, se debe a que inicialmente ha sido otra cosa y mantiene esta cosa como modelo. Para conciliar aquí la función con la génesis, para desvelarlas completamente a una mediante la otra, hay que apoderarse de la clave universal que siempre elude Freud: sólo la víctima propiciatoria puede satisfacer todas las exigencias a un tiempo.

No por ello, Freud, deja de hacer un descubrimiento formidable; es el primero en afirmar que cualquier práctica ritual, cualquier significación mítica, tiene su origen en un homicidio *real*. No consigue liberar la energía infinita de esta proposición; inicia apenas la totalización literalmente vertiginosa que permite. Después de él, su descubrimiento llegará a quedar incluso enteramente esterilizado. Por el peso de consideraciones que siguen siendo secundarias, el pensamiento posterior cancela *Totem y tabú*, considera esta obra como «retrasada». Cabe explicar en parte este desconocimiento por la vocación del pensamiento posterior. Se dedica inicialmente a consolidar una parte del terreno conquistado en la época anterior, tanto por Freud como por otros que no son Freud. Esta tarea es incompatible con la abertura mucho más radical de *Totem y tabú*. Así pues, esta obra debe quedar al margen, como si nunca hubiera sido escrita. El auténtico descubrimiento de Freud, el único del que puede decirse con seguridad que está destinado a inscribir su nombre en el registro de la ciencia, siempre ha sido considerado como nulo y no producido.

Lejos de tratar los datos etimológicos como un torpe aficionado, Freud obliga a dar a su sistematización un salto tan formidable que él mismo pierde el equilibrio y su conquista permanece sin consecuencias. No puede ajustar la letra de su teoría con los datos etimológicos, y nadie después de él ha creído realmente que este ajuste fuera posible. Explorador demasiado audaz, ha quedado aislado del resto del ejército; es a un tiempo el primero en llegar al objetivo y en estar completamente extraviado pues todas las comunicaciones han quedado interrumpidas. Se cree que es víctima de un historicismo ingenuo. Su orientación general y sus métodos de investigación le liberan, al contrario, de las inútiles preocupaciones de las génesis parciales y de las filiaciones antestructurales que dominan su época, sin hacerle caer, al mismo tiempo, en el extremo contrario, el que triunfa en la nuestra. No se niega a cualquier investigación de origen; no hereda de unos fracasos preritos ningún prejuicio formalista y antigénético. Ve inmediatamente que una aprehensión vigorosa de las totalidades sincrónicas debe hacer surgir nuevas posibilidades, absolutamente increíbles, por el lado de la génesis.

* * *

Hay un fragmento de *Totem y tabú* que nos interesa especialmente y

es el pasaje sobre la tragedia, la interpretación global del género trágico propuesta por Freud:

«Un cierto número de personas reunidas bajo un nombre colectivo e idénticamente vestidas —el coro— rodea al actor que encarna la figura del héroe, primitivamente el único personaje de la tragedia, y se muestra dependiente de sus palabras y sus actos. Más tarde, se agregó a éste un segundo actor y luego un tercero, destinados a servir de comparsa al héroe o a representar partes distintas de su personalidad. Pero el carácter del héroe y su posición con respecto al coro permanecieron inalterados. El héroe de la tragedia debía sufrir, y tal es aún, hoy en día, el contenido principal de una tragedia. Ha echado sobre sí la llamada «culpa trágica», cuyos fundamentos resultan a veces difícilmente determinables, pues con frecuencia carece de toda relación con la moral corriente. Casi siempre consistía en una rebelión contra una autoridad divina o humana, y el coro acompañaba y asistía al héroe con su simpatía, intentando contenerle, advertirle y moderarle y le compadecía cuando después de llevar a cabo su audaz empresa, hallaba el castigo considerado como merecido.

»¿Mas por qué debe sufrir el héroe de la tragedia y qué significa la «culpa trágica»? Debe sufrir porque es el padre primitivo, el héroe de la gran tragedia primera; la cual encuentra aquí una reproducción tendenciosa. La culpa trágica es aquella que el héroe debe tomar sobre sí, para redimir de ella al coro. La acción desarrollada en la escena es una deformación refinadamente hipócrita de la realidad histórica. En esta remota realidad fueron precisamente los miembros del coro los que causaron los sufrimientos del héroe. En cambio, la tragedia le atribuye por entero la responsabilidad de sus sufrimientos y el coro simpatiza con él y compadece su desgracia. El crimen que se le imputa, la rebelión contra una poderosa autoridad, es el mismo que pesa en realidad sobre los miembros del coro, esto es, sobre la horda fraterna. De este modo queda promovido el héroe, aun contra su voluntad, en redentor del coro.»

Bajo muchos aspectos, este texto va mucho más lejos en dirección de la víctima propiciatoria y la estructuración mítica que se opera en torno a ella de todo lo que hemos encontrado hasta ahora en Freud. Frases enteras, en este caso, coinciden exactamente con nuestra propia lectura. El héroe es aquel que representa la víctima de una gran tragedia espontánea. La culpa trágica de que se le acusa corresponde a toda la multitud; deben imputarle esta culpa para liberar a la ciudad. Así pues, este héroe desempeña aquí un papel de víctima propiciatoria y al cabo de unas líneas del pasc que acabamos de citar, Freud alude al «macho cabrío de Dionisos».

La tragedia es definida como una *representación tendenciosa*, como la inversión propiamente mítica de un acontecimiento que realmente ha sucedido: *Los acontecimientos que se desarrollan en el escenario representan una deformación, que podríamos llamar hipócrita y refinada de acontecimientos realmente históricos.*

Hay que observar también, y tal vez sea esto lo esencial, que el proceso de la violencia colectiva, dirigida contra el héroe único, se sitúa en el contexto de indiferenciación sobre el cual tanto se ha insistido anteriormente. Los hijos de la horda primitiva, privados ahora de padre, son todos ellos unos *hermanos enemigos*; se parecen tanto que no tienen la menor identidad; es imposible diferenciarlos entre sí; ya han dejado de ser un cierto número de personas reunidas bajo un nombre colectivo e idénticamente vestidas.

No hay que exagerar, sin embargo, la convergencia de las dos lecturas, la de Freud y la nuestra. Más allá de cierto punto, reaparece la diferencia. Freud llega a recaer sobre la diferencia por antonomasia. A la multitud de los dobles se opone la absoluta singularidad del héroe. El héroe monopoliza la inocencia, y la multitud la culpabilidad. La culpa atribuida al héroe no le incumbe en absoluto; incumbe únicamente a la multitud. El héroe es pura víctima, cargado de esta culpa con la que no tiene ninguna relación. Esta concepción en sentido único, meramente «proyectiva», es insuficiente y falaz. Sófocles, en su profundidad, nos deja entender, como lo hará más adelante Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* que, incluso cuando es acusada erróneamente, la víctima propiciatoria es tan culpable como los demás. A la concepción habitual de la «culpa», que perpetúa la teología, debe ser sustituida por la violencia, pasada, futura y sobre todo presente, la violencia igualmente compartida por todos. Edipo ha participado en la caza del hombre. Tanto en este punto como en otros muchos, Freud sigue más imbuído por el mito que algunos escritores cuyas intuiciones rechaza sistemáticamente su espíritu de seriedad y su esnobismo científico.

La lectura freudiana es típicamente moderna en la inversión del mito que propone. Gracias a la víctima inocente, con cuya suerte se identifica, pasa a ser posible culpabilizar a todos los falsos inocentes. Es lo mismo que hacía Voltaire en su *Edipo*. Es también lo que hace todo el antifreud contemporáneo, pero en una confusión y una histeria crecientes. No cesa de invertir los «valores» del vecino para tener un arma contra él, pero todo el mundo es cómplice, en el fondo, para perpetuar las estructuras del mito, el desequilibrio significativo que cada cual necesita para alimentar su pasión antagonista.

La diferencia pretende abolirse en cada ocasión pero nunca hace otra cosa que invertirse para perpetuarse en el seno de esta inversión. A esta misma diferencia, en último término, se refiere Heidegger respecto a toda la filosofía, de Platón a Nietzsche, en quien, precisamente, esta misma inversión es visible. Detrás de los conceptos filosóficos, se disimula siem-

pre la lucha de los hombres, el antagonismo trágico. Lo que Freud no llega a ver es que su propio pensamiento permanece dentro de esta lucha, que su propia interpretación de la tragedia forma parte de este movimiento de vaivén que no consigue desprender. La inmovilidad de su lectura corresponde del todo, por otra parte, a la concepción del homicidio único, que es muerte de un auténtico padre, de un auténtico héroe, y que se efectúa de una vez por todas.

Monstruo odioso durante su vida, el Padre terrible se convierte en héroe perseguido en y después de su muerte. ¿Quién no reconocerá, aquí, el mecanismo de lo sagrado en el que Freud permanece, a fin de cuentas, atrapado porque no consigue revelarlo por completo? Para escapar realmente a la moral, incluso metamorfoseada en antimoral, y a la metafísica, incluso convertida en antimetáfísica, habría que renunciar de una vez por todas al juego de los buenos y de los malos, incluso cuando se practica al revés; habría que admitir que la ignorancia está por todas partes, al igual que la violencia, que no se vence porque nosotros descubramos más o menos bien su juego. Conventría en primer lugar que el héroe se uniera al coro, que sólo se caracterizara, a partir de entonces, al igual que ese mismo coro, por su ausencia de características.

Se dirá que Freud es más fiel en este caso de lo que lo somos nosotros mismos a la estructura de la tragedia. En cierto modo, así es. En la forma trágica heredada del mito y del ritual, el héroe, largo tiempo único, ocupa realmente la posición dominante y central que le reconoce Freud. Pero sólo se trata del comienzo del análisis. Hay que ir hasta el final, hay que deshacer realmente la forma trágica al mismo tiempo que el mito, aunque sólo sea para mostrar en Sófocles un pensador, que sin llegar él mismo completamente hasta el final, va más lejos que Freud en la auténtica demitificación, ironizando incesantemente acerca de una diferencia heroica que se desvanece cada vez que se intenta apoderar de ella, mostrándonos que la individualidad del aparentemente más individuo nunca es tan problemática como en el momento en que cree imponerse mejor y verificarse, en la oposición violenta a *otro* que siempre, a fin de cuentas, se revela el *mismo*. Nuestra lectura puede tomar en consideración todo lo que ve Freud y todo lo que dice Freud. Pero también toma en consideración todo lo que se le escapa a Freud y no se le escapa a Sófocles. Toma en consideración, finalmente, todo lo que se le escapa a Sófocles, todo lo que determina el mito en su conjunto y todas las perspectivas que se pueden adoptar respecto a él, incluida la psicoanalítica y la trágica: el mecanismo de la víctima propiciatoria.

De todos los textos *modernos* sobre la tragedia griega, el texto de Freud es indudablemente el que llega más lejos en el camino de la comprensión. Y, sin embargo, este texto es un fracaso. Este fracaso confirma la vanidad de las pretensiones modernas de abordar científicamente la «literatura», de «demitificarla»; son las grandes obras, a fin de cuentas, las que demitifican estas pretensiones. Un Sófocles y un Shakespeare saben,

respecto a las relaciones humanas, muchas cosas que Freud es incapaz de aprehender, y nos referimos aquí al mejor Freud, a aquel que el psicoanálisis no consigue asimilar.

El psicoanálisis es incapaz de asimilar el extraño y magnífico texto que tenemos bajo los ojos. Texto falso, sin duda, pero más verdadero que cualquier psicoanálisis. No es, sin embargo, de la verdad de lo primero que conviene hablar. La lectura freudiana de la tragedia, con toda su fuerza y debido a esta fuerza, no es, a decir verdad, menos falsa y menos injusta respecto a su objeto. El proceso que Freud plantea a la tragedia es un homenaje mucho más hermoso, probablemente, que los anodinos elogios convencionales; está mucho mejor «documentado», mucho más próximo a estar sustentado en la verdad que el proceso general y ruinario hecho por el psicoanálisis a la literatura, pero no por ello es menos falso e injusto, con una falsedad y una injusticia que las lecturas convencionales denuncian perpetuamente pero cuya medida son incapaces de entender.

No es inexacto, entendido al pie de la letra, calificar la tragedia de «tendenciosa»; siempre, al fin de cuentas, la tragedia se sitúa en el interior de un marco mítico nunca totalmente deconstruido. Este carácter tendencioso es menor, sin embargo, en la tragedia que en todas las demás formas míticas y tal vez culturales; el proceso de inspiración trágico, como se ha visto, consiste en recuperar la reciprocidad de las represalias, restaura la simetría violenta, es decir, enderezar lo *tendencioso*. La lectura de Freud va en el mismo sentido; recupera algunos elementos de reciprocidad pero no va tan lejos como la lectura trágica. Así pues, es todavía más tendenciosa que la tragedia, preñada como está de este *resentimiento* moderno que sitúa la violencia de los otros bajo acusación pues ella misma está atrapada en el vaivén de las represalias, es decir, en el doble juego del modelo y del obstáculo, en el círculo vicioso del deseo mimético. Incluso allí donde es demasiado iluminado, demasiado evolucionado, como para no estar al corriente de lo que en sí mismo es, para pretenderse limpio de cualquier violencia, el resentimiento moderno aparece siempre como una no-violencia ideal, de la que los trágicos griegos no tienen ni siquiera noción, el criterio secretamente violento de todo juicio, de toda evaluación propiamente crítica.

Como cualquier proceso tendencioso, el proceso incoado a la tragedia griega se vuelve contra su autor. Es Freud quien demuestra una «refinada hipocresía», es el pensamiento moderno, en su conjunto, el que critica todas las diferencias religiosas, morales y culturales para referirlas a fin de cuentas a la cabeza del crítico, nuncio y profeta de alguna lucidez inédita y que siempre le pertenecen en propiedad, de algún «método» perfectamente infalible esta vez y que recapitula en sí todas las diferencias anteriores desplomadas: ¡Tiresias *reditivus*!

El elemento propiamente *tendencioso* coincide con la diferencia sagrada que cada cual quiere apropiarse arrancándola al otro y que oscila cada vez más aprisa en el enfrentamiento de las *lucideces* rivales. Ahí está, tal

vez, lo que define la interpretación misma, trátase de *Edipo rey*, o, en nuestros días, de las polémicas respecto al psicoanálisis y las restantes metodologías. Ostensiblemente, el antagonismo no tiene nunca otro objetivo que la cultura en crisis cuya preocupación exclusiva se vanagloria cada cual de llevar en su corazón. Cada cual se esfuerza en diagnosticar el mal a fin de curarlo. Pero el mal siempre es el *otro*, sus falsos diagnósticos y sus remedios que son, a decir verdad, puros venenos. Cuando las responsabilidades reales son nulas, el juego sigue siendo el mismo; sólo que es más perfecto por carecer totalmente de puesta; cada cual se esfuerza en brillar con el más vivo resplandor a expensas de sus vecinos, esto es, de eclipsar, las lucideces rivales, en lugar de iluminar lo que sea.

Tomada en su conjunto, la crisis moderna, al igual que cualquier crisis sacrificial, debe definirse como eliminación de las diferencias: es el vaivén antagonista lo que la provoca, pero nunca entendido en su verdad, es decir, como el juego cada vez más trágico y nulo de una diferencia enferma, que parece siempre aumentar pero que se desvanece, al contrario, en el esfuerzo de cada cual por apropiársela. Cada cual es engañado por las reestructuraciones locales, cada vez más precarias y temporales, que se efectúan en provecho alternativo de todos los antagonistas; la degradación general de lo mítico se actualiza como proliferación de formas rivales que no cesan de destruirse entre sí y que mantienen todas ellas con el mito una relación ambigua, siendo en cada ocasión tan demisificadoras como míticas, míticas en el movimiento mismo de una demisificación nunca probablemente ilusoria pero siempre limitada al otro mito. Los mitos de la demisificación pululan como los gusanos sobre el cadáver del gran mito selectivo del que extraen su subsistencia.

Está claro que la tragedia griega tiene más que decirnos sobre este proceso, al cual se la adivina unida, que el psicoanálisis, que cree escapar-se. El psicoanálisis sólo puede fundar su propia certidumbre sobre una expulsión de los textos cuya comprensión auténtica quebrantaría su fundamento. A ello se debe que la obra de arte sea a la vez denigrada y exaltada. Intocable por una parte, feichizada bajo el aspecto de la belleza, es radicalmente negada y castrada por la otra, situada en antítesis imaginaria, consoladora y mistificadora de la inflexible y desoladora verdad científica, objeto pasivo, siempre inmediatamente penetrable por algún saber absoluto del que todos, sucesivamente, pretenden encarnar la diamantina dureza.

Sólo, que yo sepa, algunos escritores han puesto hasta ahora a la luz este proceso de demisificación mistificante, nunca los psicoanalistas o los sociólogos. Lo que aquí resulta más notable es la complicidad de hecho de la crítica propiamente literaria, su dócil asentimiento, no sin duda a las pretensiones «reductoras» de tal o cual doctrina, todas ellas cruelmente vilipendiadas en lo que poseen realmente de agudo, más próximo en verdad a las grandes obras que se pretende defender, sino al principio general de inocuidad y de insignificancia absolutas de la «literatura», a la convicción *a priori* de que ninguna obra etiquetada como «literaria» puede ejercer el

menor peso sobre cualquier tipo de realidad. En varias ocasiones hemos visto a Sófocles demisificar el psicoanálisis, nunca veremos al psicoanálisis demisificar a Sófocles. Nunca el psicoanálisis llega realmente a hacer mella sobre Sófocles; en el mejor de los casos, como ocurre en éste, Freud con-sigue acercarse a él.

Examinar un texto en la perspectiva de la víctima propiciatoria y de su mecanismo, considerar la «literatura» en términos de violencia colectiva, significa preguntarse acerca de lo que este texto *omite* tanto y más que sobre lo que manifiesta. Este es, sin duda, el paso inicial de una empresa radicalmente crítica. A primera vista, existe ahí algo imposible e irrealizable; cualquier aplicación práctica parece condenada a la generalización más extrema, a una tal abstracción que su interés permanece limitado.

Si nos dirigimos, una vez más, hacia el texto que estamos comentando, veremos que no hay nada de eso. Surge ahí una ausencia extremadamente notable e incluso sorprendente por poco que pensemos en el contexto en que se produce.

Cuando se habla, en general, de tragedia griega, nos referimos casi siempre, implícita o explícitamente, a una obra especial, representativa sobre las demás, auténtica guía y portavoz de todo el género trágico. Esta tradición, inaugurada por Aristóteles, sigue viva entre nosotros. Cuando alguien se llama Sigmund Freud, no tiene ningún motivo para rechazarla, sino, al contrario, buenas razones para conformarse a ella.

Y, sin embargo, Freud no se conforma. Evidentemente, estamos pensando ahora en *Edipo rey*; nosotros mismos hemos evocado a *Edipo rey*, pero Freud, ni en el texto que hemos citado, ni antes o después, hace a él la menor alusión. Trata acerca de Atis, de Adonis, de Tammuz, de Mitra, de los Titanes, de Dionisos, claro está, del cristianismo —idemistificación obligal— pero jamás menciona a Edipo en tanto que héroe trágico, jamás menciona a *Edipo rey*.

Podría objetársenos que *Edipo rey*, a fin de cuentas, no es más que una tragedia entre otras y que nada obliga a Freud a citarla expresamente. Sin ser específicamente mencionada en el texto de Freud, tampoco podría ser específicamente excluida. Cabe suponer que se ha mezclado con las demás, que se ha confundido con el resto del *corpus* trágico.

Esta objeción no es válida. Una vez que nuestra atención se siente atraída por la ausencia de la tragedia arquétípica, determinados detalles del texto saltan a la vista y sugieren claramente que esta ausencia no tiene nada de accidental o de fortuito.

Si releemos la definición de la culpa, descubrimos que no puede aplicarse en absoluto a *Edipo rey*. El héroe ha echado sobre sí la llamada «culpa trágica», cuyos fundamentos resultan a veces difícilmente determinables, pues con frecuencia carece de toda relación con la moral corriente. Esta definición conviene a un buen número de tragedias pero no, sin duda, a Edipo. La culpa de Edipo no tiene nada de vaga e indefinible, no por

lo menos en el plano de las grandes estructuras míticas en que se sitúa el discurso freudiano.

¿Es posible que Freud, en este caso, no haya pensado en Edipo, que haya pura y simplemente olvidado a Edipo, que Edipo se le haya ido literalmente de la cabeza? Vemos el partido que nuestros finos sabuesos del neo-psicanálisis, lanzados en compacta jauría tras la pista de *Totem y tabú*, podrían extraer de dicho olvido en el plano del síntoma. Lejos de ver en *Totem y tabú* el retorno clásico de lo inhibido de acuerdo con el diagnóstico habitual, tal vez les convendrá reconocer en él su más extremo hundimiento, en lo más hondo del más hundido de todos los inconscientes o también, si se prefiere, un extravío igualmente sensorial, asombroso, ¡del propio Edipo en el laberinto del significante freudiano!

El Freud de *Totem y tabú* se parece tan poco a sí mismo, diríase, que llega a tachar inconscientemente a Edipo, a reprimir el Edipo. Nos invade el vértigo. ¡El tornasol de los fantasmas se hace tan denso en torno a nosotros que nos pone telarañas en los ojos!

Afortunadamente se presenta otra posibilidad. En la frase que acabamos de citar por segunda vez, hay una pequeña restricción que pudiera ser significativa. *Con frecuencia*, nos dice Freud, la culpa trágica no tiene nada en común con lo que consideramos como una culpa en la moral corriente. Decir, en este caso, *con frecuencia*, significa conceder que la afirmación no siempre es válida, es dejar sitio para la posibilidad de tragedias excepcionales, tal vez de varias o por lo menos de una sola. Este mínimo, en este caso, parece completamente pertinente. Es evidente que en una tragedia existe una culpa trágica que no es ajena a lo que consideramos como una culpa en la moral corriente, es el patricidio y el incesto en *Edipo rey*. La restricción muy explícita en el *con frecuencia* no puede dejar de afectar a Edipo y hay todo tipo de motivos para pensar que sólo le afecta a él.

En todas las partes de nuestro texto Edipo brilla por su ausencia. Esta omisión no es natural, tampoco es inconsciente, es perfectamente consciente y calculada. Una vez ahí, no hay que ponerse a la busca de complejos sino de vulgares motivos. (Por otra parte, los motivos son mucho más interesantes y variados que los complejos.) Hay que preguntarse por qué Edipo, en un texto de Freud, es objeto de repente de una exclusión completamente sistemática.

Si se examina esta exclusión en función ya no únicamente del contexto sino del texto, todavía parece más sorprendente. ¿De quién y de qué se trata en *Totem y tabú*? Del Padre-de-la-horda primitiva del que se nos afirma que un día fue asesinado. Se trata, pues, de un patricidio. El mismo crimen que Freud cree encontrar en la tragedia griega, proyectado por los mismos criminales sobre su propia víctima. Ahora bien, es exactamente de haber matado al Padre que Tiresías, primero, y luego toda Tebas, acusan al desdichado Edipo. No podríamos imaginarnos una coherencia más perfecta, un acuerdo más completo entre la concepción de la tragedia

defendida en *Totem y tabú* y el argumento de *Edipo rey*. Si existe un lugar en que la mención del caso Edipo sea apropiada, es exactamente éste. Y, sin embargo, Freud permanece en silencio. Nos entran ganas de estirarle de la manga y recordarle, a Sigmund Freud, famoso inventor del *Oedipuscomplex*, que existe una tragedia consagrada precisamente, pues mira, al patricidio.

¿Por qué Freud se priva de este argumento perfecto, de esta ilustración sorprendente? La respuesta no ofrece la menor duda. Freud no puede utilizar a *Edipo rey* en el contexto de una interpretación que vincula la tragedia con un patricidio real sin poner en cuestión su interpretación habitual, la interpretación oficialmente psicoanalítica que convierte a *Edipo rey* en el simple reflejo de los deseos inconscientes excluyendo formalmente cualquier realización de estos deseos. Edipo aparece aquí en una extraña luz bajo la relación de su propio complejo. En su cualidad de padre primordial, no puede tener padre, y costaría mucho trabajo atribuirle el menor complejo paterno. Al dar el nombre de Edipo a este complejo, Freud no podía caer más bajo.

En un plano más general y más esencial, observaremos que no se pueden situar las acusaciones de que es objeto Edipo en su auténtica luz, inscribir el patricidio y el incesto en una órbita por la que ya circulan los fenómenos del tipo «macho cabrío expiatorio», incluso en un sentido todavía vago, sin provocar un cierto número de cuestiones que, poco a poco, pondrán en cuestión todo pensamiento psicoanalítico, las mismas cuestiones que intentamos plantear en el presente ensayo.

Aparece ahí un punto de interrogación y Freud pretende suprimirlo, pues no presenta ante él ninguna respuesta. Un autor prudente hubiera retirado *todo* el texto sobre la tragedia. Afortunadamente para nosotros —y para él—, Freud no es prudente; saborea la riqueza de su texto, su cualidad de intuición; se decide, pues, a mantenerlo pero aleja las cuestiones molestas expurgando cuidadosamente cualquier mención de *Edipo rey*. Freud censura a Edipo no en el sentido psicoanalítico sino en el sentido vulgar de la palabra. ¿Significa esto que quiere engañarnos? En absoluto. Se cree capaz de responder a cualquier pregunta sin rozar un solo cabello del psicoanálisis pero tiene prisa por terminar, como siempre. Jamás llegará a saber que no existe solución.

Si Freud no hubiera eludido la dificultad, si hubiera ahondado en la contradicción, tal vez hubiera llegado a reconocer que ni su primera ni su segunda lectura de Edipo explican realmente la tragedia o el mito edípico. Ni el deseo inhibido ni el patricidio real son realmente satisfactorios y la dualidad irreducible de las tesis freudianas, no solamente aquí sino un poco en todas partes, refleja una única e idélgica distorsión. Al arriñonar el auténtico problema, Freud se desvía del camino más fecundo potencialmente, del camino que, proseguido hasta el final, conduce a la víctima propiciatoria. Detrás de la exclusión de Edipo, pues, en el texto que acabamos de leer, detrás de esta primera exclusión perfectamente cons-

ciente y estratégica, se perfila una segunda, inconsciente e invisible, esta vez, pero la única decisiva en el plano del texto cuya economía entera ordena. Tampoco aquí, tiene nada que decir el psicoanálisis. No hay que preguntarle que nos ilumine acerca de una exclusión que sustenta, entre otras cosas, el propio «psicoanálisis».

Los paréntesis en torno a *Edipo rey* constituyen una especie de suspense crítico, de cordón protector en torno a la teoría psicoanalítica. Anteriormente, hemos verificado algo completamente semejante en el caso del deseo mimético. También ahí se trataba de alejar una posible amenaza para el complejo de Edipo. Comprobamos una vez más el carácter literalmente intocable de este complejo. En la jerarquía de los temas freudianos, goza de una prioridad absoluta que coincide con los límites históricos de Freud en tanto que pensador, el punto más allá del cual la deconstrucción del mito ya no avanza.

Y volvemos a encontrar en este punto, entre Freud y su descendencia, la misma diferencia relativa que en el capítulo anterior. Freud se esfuerza en aislar y neutralizar las intuiciones peligrosas, no quiere que contaminen la doctrina, pero tiene demasiado talento y pasión para renunciar a ellas; es excesivo su amor por el pensamiento explorador para eliminar sus mayores audacias. La familia psicoanalítica no tiene las mismas consideraciones; corta por lo sano; agrava y extiende la censura freudiana rechazando por una parte la punta acerada del deseo mimético, y por otra la totalidad de *Totem y tabú*. Parece que el texto sobre la tragedia no ha tenido nunca la menor difusión. Ni siquiera los críticos literarios de obediencia freudiana han sacado de él un gran partido. Y, sin embargo, es ahí, y no en otra parte, donde hay que buscar la única lectura freudiana de la tragedia.

* * *

Si el salto hacia delante de *Totem y tabú* también es un salto lateral, si la obra llega, formalmente por lo menos, a un callejón sin salida, lo debemos al psicoanálisis, a la doctrina ya hecha, al fardo de dogmas que el pensador transporta consigo y del que no puede liberarse, acostumbrado como está a considerarlo como su mayor riqueza. El obstáculo mayor es fundamentalmente la significación paterna que acude a contaminar el descubrimiento esencial, y que transforma el homicidio colectivo en *parricidio*, ofreciendo de este modo a los adversarios psicoanalíticos y demás el argumento que permite desacreditar la tesis. Es la significación paterna lo que interfiere la lectura de la tragedia y asimismo, una vez más, lo que impide a Freud resolver tan brillantemente como debiera la cuestión de las prohibiciones del incesto.

Al introducir su homicidio, como hemos visto, Freud no resuelve en

absoluto el problema de las prohibiciones, se priva de una resolución posible. Rompe la continuidad entre el monopolio sexual del Padre terrible y la fuerza histórica de las prohibiciones. En un principio se limitará a esforzarse en restablecer esta continuidad mediante un juego de manos del que él mismo no acaba de quedar satisfecho.

«Lo que el padre había impedido anteriormente, a través del mismo hecho de su existencia, los hijos se lo prohibían ahora a sí mismos, en virtud de esta "obediencia retrospectiva", característica de una situación psíquica, que el psicoanálisis nos ha hecho familiar. Condenaban su acto, prohibiendo la ejecución del totem, sustitución del padre, y renunciaban a recoger los frutos de este acto, negándose a tener relaciones sexuales con las mujeres que habían liberado. Así es como el *sentimiento de culpabilidad* del hijo ha engendrado los dos tabúes fundamentales del totemismo que, por este motivo, debían confundirse con los dos deseos reprimidos del *Edipo-complejo*.»

Todos los argumentos aquí esgrimidos son de una deplorable pobreza; Freud es el primero en percibir la insuficiencia de su chapuza; y por ello vuelve a ponerse inmediatamente manos a la obra. Busca una prueba suplementaria y, como sucede frecuentemente en este pensador infatigable pero rápido, ya no son unos argumentos superponibles y adicionales a los precedentes los que nos propone, es una teoría enteramente nueva que pone secretamente en cuestión algunos presupuestos del psicoanálisis:

«...la prohibición del incesto tenía también una gran importancia práctica. La necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide. Si los hermanos estaban asociados mientras se trataba de suprimir al padre, pasaban a ser rivales, tan pronto como se trataba de apoderarse de las mujeres. Cada cual hubiera requerido, a ejemplo del padre, tenerlas todas para él, y la lucha general que resultará de ello habría provocado la ruina general de la sociedad. Había desaparecido el hombre que, superando a los demás por su poder, podía asumir el papel del padre. Así que los hermanos, si querían vivir juntos, sólo podían adoptar una decisión: después de haber superado, probablemente, graves discordias, instituir la prohibición del incesto por la cual todos renunciaban a la posesión de las mujeres deseadas, mientras que era principalmente para asegurarse esta posesión que habían matado al padre.»

En el primer texto, el padre acaba de morir y su recuerdo lo domina todo; en el segundo, el muerto se ha alejado; diríase casi que muere de nuevo pero esta vez en el pensamiento de Freud. Este cree estar siguiendo

los avatares de su horda *después* del homicidio colectivo, bajar con ella a lo largo del tiempo; en realidad, escapa poco a poco al marco de la familia occidental de la que permanecía prisionero. Todas las significaciones familiares se diluyen y se borran. Ya no se trata, por ejemplo, de medir el calor de la concupiscencia por la estrechez del parentesco. Todas las hembras están en el mismo plano: *Cada cual hubiera querido, a ejemplo del padre, tenerlas todas para él*. No es porque intrínsecamente son más deseables, que las «madres» y las «hermanas» provocan la rivalidad, es simplemente porque están ahí. El deseo ya no tiene un objeto privilegiado.

Aunque unido, al comienzo, al mero apetito sexual, el conflicto desemboca en una rivalidad devoradora que este mismo apetito no alcanza a justificar. Es el propio Freud quien lo afirma. Nadie puede repetir las fenomenales proezas del antepasado: *Había desaparecido el hombre que, superando a los demás por su poder, podía asumir el papel del padre*. La rivalidad tiene mil pretextos porque en el fondo sólo tiene la violencia soberana por objeto. Sólo están las hembras a un lado y al otro los machos, incapaces de reparárselas. El estado que describe Freud aparece todavía, en principio, como provocado por la muerte del Padre terrible pero todo ocurre, ahora, *como si jamás hubiera habido un padre*. El énfasis se ha desplazado hacia los *hermanos enemigos*, hacia aquellos que no están separados por ninguna diferencia. Es el círculo de la reciprocidad violenta, la simetría de la crisis sacrificial, lo que Freud está a punto de descubrir.

Freud camina hacia el origen creyendo alejarse de él. Es el proceso mismo de la tragedia, proceso de indiferenciación que no es ajeno, probablemente, a *Totem y tabú*, puesto que es a él, como acabamos de ver, que Freud refiere su descripción del coro, es decir, de los propios hermanos, en su análisis de la tragedia: *Un cierto número de personas reunidas bajo un nombre colectivo e idénticamente vestida*.

La prohibición está referida aquí no con «una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar» sino con la necesidad imperiosa de impedir «una lucha general» que provocara «la ruina de la sociedad». Por fin hemos llegado a una concreción: *la necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide*.

Freud no hace la menor alusión a la primera teoría. Sin ni siquiera darse cuenta, está a punto de arrojar complejos y fantasías por la borda para atribuir a las prohibiciones *una función real*. El que tanto ha contribuido, por otra parte, al desconocimiento de lo religioso, es el primero, en *Totem y tabú*, en proclamar la auténtica función de las prohibiciones. Es igualmente el primero, una vez salido de *Totem y tabú*, en no prestar ninguna atención a su propio descubrimiento.

* * *

La segunda teoría es superior a la primera en el plano de la función. Conviene ahora examinarla en el plano de la génesis. Afirma que los hermanos acaban por entenderse amistosamente para renunciar a todas las mujeres.

El carácter absoluto de la prohibición no sugiere en modo alguno este acuerdo negociado, esta prohibición instituida. Si los hombres fueran capaces de entenderse, las mujeres no estarían todas ellas afectadas del mismo tabú, imprescriptible y sin apelación posible. Un reparto de los recursos disponibles entre los consumidores eventuales sería más verosímil.

Freud ve perfectamente que aquí debe triunfar la violencia. Por dicho motivo habla de «graves discordias» que precederían al acuerdo definitivo, de argumentos muy contundentes destinados visiblemente a iluminar a los hermanos respecto a la gravedad de su situación. Pero eso no basta. Si la violencia hace estragos, las prohibiciones son probablemente indispensables; sin ellas no habrían sociedades. Pero cabe concebir que no existieran sociedades humanas. Freud no dice nada que haga la reconciliación necesaria o incluso posible, una reconciliación, sobre todo, que debe efectuarse en torno a una prohibición, tan «irracional» y «afectiva», según dice el propio Freud, como la prohibición del incesto. El contrato social anti-incestuoso no puede vencer a nadie y la teoría tan bien iniciada concluye con una nota muy débil.

Lo que Freud gana en esta segunda teoría por el lado de la función, vuelve a perderlo por el lado de la génesis. La auténtica conclusión tendría que eludir a los hermanos y es lo que el propio Freud elude.

Hemos intentando rehacer el camino que conduce de la primera a la segunda teoría, y hemos creído captar el dinamismo de un pensamiento que poco a poco se desembaraza de las significaciones familiares y culturales... Ahora nos vemos obligados a reconocer que esta trayectoria no termina. Ocurre con la segunda teoría del incesto lo mismo que con el texto de la tragedia. Los hermanos y las mujeres quedan reducidos a la identidad y al anonimato pero el padre, en este caso, no es concernido. El padre ya ha muerto; permanece fuera, por consiguiente, del proceso de indiferenciación. Es el único personaje que, a lo largo del camino, no consiga aliviarse de su ganga familiar, y, desgraciadamente, el principal. Freud «desfamiliariza» a los hijos, por decirlo de algún modo, pero no va más allá. Hay que completar la trayectoria interrumpida y «desfamiliarizar» al padre.

Completar el movimiento iniciado por Freud no significa renunciar al homicidio, que sigue siendo absolutamente necesario puesto que es exigido por una masa enorme de materiales etnológicos; significa renunciar al padre, escapar al marco familiar y a las significaciones del psicoanálisis.

A cada instante, vemos como Freud no acierta en la articulación real del sacrificio, de la fiesta, y de todos los demás datos, por culpa de la sempiterna presencia paterna que acaba de sembrar la confusión, en el último momento, y de disimular el mecanismo de lo sagrado. Todas las

* * *

frases que comienzan por «el psicoanálisis nos muestra», «el psicoanálisis nos revela», pasan regularmente al lado de la explicación ahora ya pre-parada:

«El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico sería en realidad de sustitución al padre, y esto nos explica la tradición que hemos señalado anteriormente: por una parte, prohibición de matar al animal, por otra, la fiesta que sigue a su muerte, precedida de un estallido de tristeza.»

El padre no explica nada: para conseguir explicarlo todo, hay que sacarse de encima el padre, mostrar que la formidable impresión ocasionada sobre la comunidad por el homicidio colectivo no depende de la identidad de la víctima sino del hecho que esta víctima es unificadora, de la unanimidad recuperada contra esta víctima y en torno a ella. Es la conjunción del *contra* y del *en torno* la que explica las «contradicciones» de lo sagrado, la necesidad en que siempre se encuentra de matar de nuevo a la víctima, aunque sea divina, precisamente porque es divina.

No es el homicidio colectivo lo que falsa *Totem y tabú*, sino todo lo que impide que este homicidio pase a primer plano. Si Freud renunciara a las razones y a las significaciones que aparecen antes del homicidio y que procuran motivarlo, si hiciera tabla rasa del sentido, incluso y sobre todo del psicoanalítico, vería que la violencia carece de motivo, que no hay nada, en materia de significación, que no surja del propio homicidio.

Una vez desembarazado de su revestimiento paternal, el homicidio debe revelar el principio de formidable sobreexigencia que ocasiona a la comunidad, el secreto de su eficacia y de sus repeticiones rituales, el por qué del juicio siempre doble de que es objeto. Entender todo esto, significa entender que la conclusión que elude a los hermanos enemigos en la segunda teoría *ya ha sido encontrada*, que coincide con la tesis principal: todo lo que impide al homicidio llegar a ser el puro mecanismo de la víctima propiciatoria, le impide también llegar a ocupar el lugar que le corresponde realmente, al final de la crisis sacrificial y no antes.

Únicamente la víctima propiciatoria puede llegar a completar la falta de conclusión de la segunda teoría, terminar la violencia, devolver la unidad a las dos teorías del incesto. En lugar de no ser más que un prólogo inútil e incluso embarazoso, de aparecer antes que las violencias decisivas, el homicidio desempeñará el papel determinante que le corresponde, a un tiempo conclusión de la crisis esbozada por el propio Freud y punto de partida del orden cultural, origen absoluto y relativo de todas las prohibiciones del incesto.

* * *

Todavía no nos hemos formulado ninguna pregunta acerca de las prohibiciones del incesto independientemente de *Totem y tabú*. Sospechamos obligatoriamente que estas prohibiciones, al igual que tantos otros aspectos del orden cultural, se arraigan en la violencia fundadora pero no hemos llegado a esta conclusión por nuestros propios medios. Lo que nos ha conducido a ello es una lectura dinámica de *Totem y tabú*. Freud es el primero en vincular el problema de las prohibiciones al del sacrificio, y en proponerse resolver los dos problemas gracias a su versión del homicidio colectivo. Si bien es cierto que conviene recifilar esta versión freudiana en dirección de la víctima propiciatoria en el caso del sacrificio, también hay que hacerlo en el caso de las prohibiciones del incesto. Antes de considerar la cuestión en sí misma, una última observación sobre la obra de Freud mostrará de mejor manera que, aunque la recificación propuesta vaya en el sentido de nuestras propias observaciones, no es ajena a la obra criticada, no es importada del exterior, es realmente exigida por lo que hay de más dinámico y potencialmente fecundo en la propia obra.

Conviene retomar brevemente al papel que desempeña la horda primitiva en *Totem y tabú*. La hipótesis de Darwin, como hemos visto anteriormente, sugiere una génesis fácil de las prohibiciones del incesto. Es evidente que la seducción inicialmente ejercida sobre Freud por esta hipótesis no tiene otra causa. La hipótesis surge en medio de una primera discusión sobre la exogamia. El homicidio colectivo, la segunda gran hipótesis del libro, puramente freudiana ésta, tuvo que aparecer posteriormente, bajo el efecto de las lecturas etnológicas del autor. Ambas hipótesis, inicialmente, son independientes entre sí. En Darwin no hay ningún homicidio. La idea del homicidio colectivo es sugerida exclusivamente por los documentos etnológicos. No hay nada, en cambio, en estos mismos documentos, como resulta muy evidente, que pueda sugerir la tesis de la horda primitiva.

Es Freud quien fusiona ambas hipótesis entre sí, y más de una vez ha sido observado el carácter arbitrario de una operación que mezcla lo histórico y lo prehistórico, que pretende extraer de unos documentos culturales relativamente próximos unas informaciones sobre un acontecimiento en principio único y situado a una distancia temporal tabulosa.

No sólo todo eso es inverosímil sino que la más mínima reflexión muestra que esta inverosimilitud es granita; no corresponde a ninguna necesidad real en el plano de las intuiciones principales de la obra, de su sustancia auténtica. Si Freud sólo adopta la horda a causa de las posibilidades inicialmente abiertas por el lado de las prohibiciones, hay que preguntarse por qué no renuncia a la hipótesis una vez que el homicidio, destruyendo la continuidad entre el privilegio sexual del Padre terrible y las prohibiciones, ha suprimido, en la práctica, estas mismas posibilidades.

Si Freud pretende desarrollar la hipótesis del homicidio, no tiene nin-

gún motivo para mantener la horda; si mantiene la horda, el homicidio se revela más incómodo que gratificante. Ambas hipótesis, en el fondo, son incompatibles: habría que elegir entre las dos; si esta elección se presentara de manera clara a su mente, Freud se vería obligado a elegir el homicidio; lo mejor de *Totem y tabú* está dedicado a introducir la hipótesis del homicidio, a mostrar que todos los datos religiosos y etnológicos la exigen. La horda, al contrario, no exige nada; el único interés, muy relativo, que presentó en un principio, no ha tardado en desvanecerse.

Freud, sin embargo, no elige. Conserva el homicidio, pero tampoco renuncia a la horda; no describe que ésta ya no tiene razón de ser. La razón de esta ceguera es visible: la horda es lo que aprisiona el homicidio colectivo en la significación paterna, lo que pivota al tema de su fecundidad, le hace parecer absurdo en su aislamiento prehistórico y protege los conceptos del psicoanálisis. La horda primitiva es la concretización perfecta del mito psicoanalítico. Una vez más rozamos con el dedo el límite invisible que el pensamiento de Freud no supera jamás.

También en este caso, la posterioridad psicoanalítica acentuará el elemento regresivo del pensamiento freudiano. El «padre asesinado» de *Totem y tabú* es un hecho que es indefendible, pero cuando se enuncia este hecho es sobre *padre* que hay que poner el énfasis y no sobre *asesinado*. Aunque sean válidas tomadas al pie de la letra, las razones sobre las que se apoya el rechazo de la obra son malas: todo se basa en un amalgama mistificador; se pretende condenar la debilidad, pero se sofoca la fuerza. Por una significativa paradoja, los herederos de Freud, los «hijos», sacan provecho de una insuficiencia real, en el «padre», de una timidez que les une, para poder liberarse con mayor comodidad de todo lo que no les une, de todo cuanto hay de inquietante y de fecundo en *Totem y tabú*. Se pretende separar lo verdadero de lo falso y la selección es, en efecto, infalible: siempre es el error lo que sale del sombrero, y la verdad lo que se queda en la copa. El error es el padre y el psicoanálisis; la verdad es el homicidio colectivo y, por extraordinario y poco verosímil que parezca, el Freud etnólogo. Una lectura progresiva debe rechazar prácticamente todo lo que el psicoanálisis preserva, y preservar todo lo que rechaza.

* * *

En el capítulo que está a punto de terminar, hemos descubierto un libro, *Totem y tabú*, que sin duda está más cerca de la tesis aquí desarrollada, del mecanismo de la víctima propiciatoria como fundamento de cualquier orden cultural, que cualquier otra obra moderna. Así hemos descubierto las posibilidades reales de esta tesis. Hemos podido rendir justicia a la intuición de Freud, pese a las dificultades hasta ahora inextricables ocasionadas por la imperfección de la hipótesis freudiana.

Se nos objetará que dejamos atrás el pensamiento de Freud, que pretendemos rectificarle. Y es muy cierto, pero la rectificación propuesta no tiene nada que ver con una deformación arbitraria, una crítica «subjetiva» que «anexionara» otra subjetividad, a su vez también singular e inasimilable.

La tesis aquí defendida, el mecanismo de la víctima propiciatoria, no es una idea más o menos buena, es el verdadero origen de todo lo religioso y, como veremos más claramente dentro de un instante, de las prohibiciones del incesto. El mecanismo de la víctima propiciatoria es el objetivo fallido de toda la obra de Freud, el lugar inaccesible pero próximo a su unidad. En esta obra, el desdoblamiento de las teorías, la dispersión, la multiplicidad, pueden y deben interpretarse como impotencia para alcanzar este objetivo. Tan pronto como ha sido suplida la víctima propiciatoria, y se ha hecho entrar en su luz los fragmentos dispersos de esta obra, todos adquieren su forma perfecta, encajan y se imbrican entre sí como los trozos de un rompecabezas que todavía está por terminar. Débiles en sus divisiones, los análisis freudianos pasan a ser fuertes en la unidad que nuestra propia hipótesis les aporta y jamás puede decirse que esta unidad les sea impuesta desde fuera. Tan pronto como se renuncia a inmovilizar el pensamiento de Freud en unos dogmas infalibles e intemporales, descubrimos que, en lo más agudo de sí mismo, siempre tiende hacia el mecanismo de la víctima propiciatoria, siempre apunta oscuramente hacia el mismo objetivo.

Podríamos proseguir la demostración con otros textos. Para adelantar rápidamente en la explicación de Freud, hay que proceder de la misma manera que con los ritos, pues en el fondo la interpretación cultural no es más que otra forma de rito y en tanto que tal depende del mecanismo de la víctima propiciatoria, se deja de construir por entero a la luz de este mecanismo.

Hay que practicar un método comparativo, hay que despejar el común denominador de todas las obras que se «parecen» sin llegar nunca a repetirse y a coincidir exactamente. Entre todos los elementos de estos *dobles* textuales, existe a la vez una diferencia excesiva como para que la unidad sea inmediatamente visible y demasiado escasa como para que se renuncie a captar esta unidad.

Hay una obra que, bajo más de un aspecto, se «parece» a *Totem y tabú*, y es *Moisés y el monoteísmo*. De la misma manera que en el primer libro ya existe, antes del homicidio, un padre y unos hijos, es decir, la familia, en el segundo ya existe, antes del homicidio, la historia de Moisés y la religión mosaica, es decir, la sociedad. Moisés desempeña un papel semejante al padre de la horda. El pueblo hebreo privado de profeta después del homicidio de Moisés se asemeja al grupo de los hermanos privados de padre después del homicidio de *Totem y tabú*.

El intérprete, una vez más, se atribuye de antemano todas las significaciones que la violencia colectiva debiera engendrar. Si se eliminan todas

las significaciones que sólo pertenecen por una parte a *Totem y tabú*, y por otra todas las que sólo pertenecen a *Moisés y el monoteísmo*, es decir, a un lado la familia y al otro la nación, el pueblo, así como la religión judía, vemos aparecer el único común denominador posible de ambas obras: la metamorfosis de la violencia recíproca en violencia fundadora gracias a un homicidio que es el de *cualquiera* y ya no de un personaje determinado.

De igual manera, para operar la síntesis entre las dos teorías freudianas sobre el origen de las prohibiciones del incesto, ha sido preciso desprender el homicidio colectivo del marco familiar de la primera teoría y transportarlo a la segunda.

Nuestras propias tesis coinciden con esta doble síntesis. Siempre se sitúan en el punto de convergencia de todas las lecturas freudianas propuestas aquí. Basta que aparezca la violencia fundadora para que sugiera, en la prolongación de la dinámica freudiana, las ligeras modificaciones que le permiten revelarse a sí misma como el trazo de unión universal porque es el resorte estructurante universal.

No es, pues, una crítica literaria impresionista la que estamos haciendo aquí. No creo abusar de la expresión al afirmar que se trata, esta vez, de investigación objetiva y el hecho de ir más lejos que Freud en un camino que realmente es el suyo ilumina la obra hasta una profundidad en la que nunca se había penetrado. Se hace posible completar las frases iniciadas por el autor, decir exactamente en qué momento se ha extraviado, por qué y en qué medida. Se hace posible situar a este autor con precisión. Freud pasa tan cerca de la concepción mimética del deseo en los *Ensayos de psicoanálisis* como, en *Totem y tabú* o en *Moisés y el monoteísmo*, de la violencia fundadora. En ambos casos, la distancia respecto a la meta es la misma, el margen de fracaso es el mismo, el espacio de la obra no ha cambiado.

Para renunciar completamente al anclaje objetivo del deseo, para admitir la infinitud de la *mimesis* violenta, hay que entender, simultáneamente, que la desmesura potencial de esta violencia puede y debe ser dominada en el mecanismo de la víctima propiciatoria. No se puede postular la presencia en el hombre de un deseo incompatible con la vida en sociedad sin plantear igualmente, frente a este deseo, algo con que mantenerle bajo control. Para escapar definitivamente a las ilusiones del humanismo, es necesaria una única condición pero también la única que el hombre moderno se niega a cumplir: debe reconocer la dependencia radical de la humanidad respecto a lo religioso. Es harto evidente que Freud no está dispuesto a cumplir esta condición. Prisonero como tantos otros de un humanismo crepuscular, no tiene la menor idea de la formidable revolución intelectual que anuncia y que prepara.

* * *

¿Cómo debemos concebir el nacimiento de la prohibición? Hay que pensarla conjuntamente con cualquier otro nacimiento cultural. La epifanía divina, la aparición universal del *doble monstruo*, envuelve la comunidad, relámpago repentino que envía sus ramificaciones a lo largo de todas las líneas de enfrentamiento. Los mil brazos del rayo pasan entre los hermanos enemigos, que retroceden, *sobrecogidos*. Sea cual fuere el pretexto de los conflictos, alimentos, armas, tierras, *mujeres*..., los antagonismos se despojan de él para no volver a utilizarlo nunca. Todo lo que la violencia sagrada ha tocado pertenece a partir de ahora al dios, y pasa a ser objeto, como tal, de una prohibición absoluta.

Desilusionados y asustados, los antagonistas, a partir de ahora, harán cuanto esté en su mano para no caer en la violencia recíproca. Y saben perfectamente lo que deben hacer. La cólera divina se lo ha señalado. En todas partes donde se ha encendido la violencia se alza la prohibición.

La prohibición pesa sobre todas las mujeres que han servido de presa a la rivalidad, todas las mujeres próximas, por consiguiente, no porque son intrínsecamente más deseables sino porque son próximas, porque se prestan a la rivalidad. La prohibición protege siempre a los consanguíneos más cercanos; pero sus límites no coinciden obligatoriamente con un parentesco real.

En su principio, y en muchas de sus modalidades, las prohibiciones no son *inútiles*. Lejos de depender de unas quimeras, impiden a los próximos caer en la *mimesis* violenta. Ya hemos visto en el capítulo anterior que las prohibiciones primitivas muestran, respecto a la violencia y sus actuaciones, una ciencia de la que nuestra ignorancia es incapaz. La razón es fácil de entender. Las prohibiciones no son otra cosa que la propia violencia, toda la violencia de una crisis anterior, literalmente estabilizada, muralla alzada por todas partes contra el retorno de lo que ella misma fue. Si la prohibición demuestra una sutileza semejante a la de la violencia, es porque en último término coincide con ella. También es porque más de una vez hace el juego a la violencia y aumenta la tempestad cuando el espíritu de vértigo sopla sobre la comunidad. Como todas las formas de protección sacrificial, la prohibición puede volverse contra lo que protege.

Todo esto confirma y completa lo que ya hemos descubierto al comienzo del presente ensayo: la sexualidad forma parte de la violencia sagrada. Al igual que todas las demás prohibiciones, las prohibiciones sexuales son sacrificiales; cualquier sexualidad legítima es sacrificial. Esto quiere decir que, hablando en propiedad, no hay sexualidad legítima de la misma manera que no hay violencia legítima entre los miembros de la comunidad. Las prohibiciones del incesto y las prohibiciones que se refieren a cualquier homicidio o cualquier inmolación ritual dentro del seno de la comunidad tienen el mismo origen y la misma función. A esto se debe que se parezcan; en muchos casos, como ha observado Robertson Smith, coinciden exactamente.

Al igual que el sacrificio sangriento, la sexualidad legítima, la unión

matrimonial, no elige nunca sus «víctimas» entre los que viven juntos. Existen algunas reglas matrimoniales —que son la otra cara de las prohibiciones del incesto— iguales a las reglas que determinan la elección de las víctimas sacrificiales —que son la otra cara de las prohibiciones de la venganza. Todas estas reglas imprimen a la sexualidad y a la violencia la misma dirección centrífuga. En muchos casos las desviaciones sacrificiales de la sexualidad y las de la violencia apenas son distintas. El intercambio matrimonial puede ir acompañado regularmente de violencias ritualizadas, análogas a las demás formas de guerra ritual. Esta violencia sistematizada se parece a la violencia interminable que haría estragos en el interior de la comunidad si precisamente no fuera desplazada hacia fuera. Coincide con la exogamia que desplaza el deseo sexual hacia el exterior. Existe un único problema: la violencia, y sólo hay una manera de resolverlo, el desplazamiento hacia fuera: hay que prohibir a la violencia, así como al deseo sexual, que se implante allí donde su presencia doble y una es absolutamente incompatible con el mismo hecho de la existencia común.

Todos los aspectos de la sexualidad legítima, especialmente en la familia occidental, revelan, todavía en nuestros días, su carácter sacrificial. La sexualidad de los esposos es lo que hay de más central, más fundamental, puesto que está en el mismo origen de la familia, y, sin embargo, nunca es visible, es ajena a la vida propiamente familiar. A los ojos de los consanguíneos inmediatos, y en especial de los niños, es como si no existiera, está tan oculta a veces como la violencia más oculta, la propia violencia fundadora.

En torno a la sexualidad legítima se extiende una auténtica zona prohibida, la que definen todas las prohibiciones sexuales, totalidad de la que las prohibiciones del incesto no son más que una parte, aunque sea la más esencial. Dentro de esta zona, cualquier actividad, cualquier excitación, en ocasiones hasta cualquier alusión sexual, están prohibidas. De igual manera, en los alrededores del templo, en torno al lugar donde se desarrollan los sacrificios, la violencia está más severamente prohibida que en cualquier otra parte. Beneficiosa y fecundadora, pero siempre peligrosa, la violencia regulada del sexo, al igual que la de la inmolación ritual, está rodeada de un auténtico cordón sanitario; no puede propagarse libremente en el seno de la comunidad sin convertirse en maléfica y destructora.

Generalmente, las sociedades primitivas están más ceñidas de prohibiciones de lo que jamás lo estuvo la nuestra. Muchas de ellas, sin embargo, no conocen algunas de sus propias prohibiciones. No hay que interpretar esta libertad relativa como una exaltación ideológica simétrica y opuesta a la pretendida «represión» de la que la sexualidad sería siempre objeto en nuestra sociedad. La valorización humanista o naturalista de la sexualidad es un invento occidental y moderno. En las sociedades primitivas, allí donde la actividad sexual no es legítima, esto es, ritual en el sentido estricto o en el sentido amplio, ni prohibida, podemos estar seguros de que aparece simplemente como insignificante o escasamente significativa, inepta,

en otras palabras, para propagar la violencia intestinal. Es el caso, en determinadas sociedades, de la actividad sexual de los niños y de los adolescentes solteros, o también de las relaciones con los extranjeros y, claro está, de las relaciones entre extranjeros.

Las prohibiciones tienen una función primordial; reservan en el corazón de las comunidades humanas una zona protegida, un mínimo de no-violencia absolutamente indispensable para las funciones esenciales, para la supervivencia de los niños, para su educación cultural, para todo lo que constituye la humanidad del hombre. Si existen unas prohibiciones capaces de desempeñar este papel, no hay que verlas como las buenas acciones de la Señora Naturaleza, esta providencia del humanismo satisfecho, última heredera de las teologías optimistas engendradas por la descomposición del cristianismo histórico. El mecanismo de la víctima propiciatoria debe aparecerse ahora como esencialmente responsable del hecho de que exista una cosa semejante como la humanidad. Sabemos, desde hace un tiempo, que en la vida animal la violencia está dotada de frenos individuales. Los animales de una misma especie jamás se enfrentan hasta la muerte; el vencedor perdona al vencido. La especie humana está desprovista de esta protección. El mecanismo biológico individual es sustituido por el mecanismo colectivo y cultural de la víctima propiciatoria. No existe sociedad sin religión porque sin religión ninguna sociedad sería posible.

Los datos etnológicos convergentes ya hubieran debido iluminarnos desde hace tiempo sobre la función e incluso sobre el origen de las prohibiciones. La transgresión ritual y festiva señala claramente este origen puesto que se articula sobre el sacrificio o sobre las ceremonias llamadas «totémicas». Si se examinan, por otra parte, las consecuencias desastrosas o simplemente molestas atribuidas a la transgresión no ritual, descubrimos que siempre se refieren a unos síntomas, mitad míticos, mitad reales, de la crisis sacrificial. Por consiguiente, siempre es la violencia lo que está en cuestión. El hecho de que esta violencia aparezca bajo la forma de enfermedades contagiosas o incluso de sequías y de inundaciones no nos concede el derecho a invocar la «superstición» y de considerar la cuestión como definitivamente zanjada. En lo religioso, el pensamiento moderno elige siempre los elementos más absurdos, por lo menos aparentemente, los que parecen desafiar cualquier interpretación racional, se atreve siempre, en suma, para confirmar la motivación de su decisión fundamental respecto a lo religioso, a saber, que no existe relación de ningún tipo con ninguna realidad.

Este desconocimiento no durará mucho tiempo. Ya descubierta y luego inmediatamente olvidada por Freud, la auténtica función de las prohibiciones es formulada de nuevo y de manera muy explícita en *El erotismo* de Georges Bataille. No cabe duda de que Bataille se refiere a la violencia como si no fuera más que el último condimento, el único capaz de reavivar los sentidos agotados de la modernidad. Sucede también que esta obra

bascula más allá del esteticismo decadente del que es una expresión extrema:

La prohibición elimina la violencia y nuestros movimientos de violencia (entre los cuales están los que responden al impulso sexual) destruyen en nosotros el orden apacible sin el cual es inconcebible la conciencia humana.¹

IX

LEVI-STRAUSS, EL ESTRUCTURALISMO Y LAS REGLAS DEL MATRIMONIO

«La unidad de estructura a partir de la cual se elabora un sistema de parentesco es el grupo que yo denomino "familia elemental"; consiste en un hombre, su esposa y sus hijos... La existencia de la familia elemental crea tres especies especiales de relaciones sociales, la relación entre padre e hijos, la relación entre los hijos de un mismo lecho [*siblings*], y la relación entre marido y mujer en tanto que progenitores... Los tres tipos de relaciones que existen en la familia elemental constituyen lo que denomino la primera categoría. Las relaciones de segunda categoría son las que resultan de la aproximación de dos familias elementales a través de un miembro común, como el padre del padre, el hermano de la madre, la hermana de la mujer, etc. En la tercera categoría estará el hijo del hermano del padre y la mujer del hermano de la madre. También pueden descubrirse, si se poseen las informaciones genealógicas necesarias, unas relaciones de cuarta, quinta o enésima categoría.»

Al poner de relieve los principios de su propia investigación sobre el parentesco, A. R. Radcliffe-Brown explicita al mismo tiempo el presupuesto esencial de toda la reflexión anterior a los trabajos de Claude Lévi-Strauss. En un artículo titulado «El Análisis estructural en lingüística y en antropología»,¹ Lévi-Strauss reproduce este texto y le opone el principio de su propia investigación, fundamento del método estructural en el ámbito del parentesco.

La familia elemental no es una unidad irreductible puesto que está

1. Word, I, 2 (1945), págs. 1-21; reproducido en *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), pp. 37-62.

basada en el matrimonio. Lejos de ser originaria y elemental, ya es un compuesto. Así pues, no es punto de partida sino culminación; procede de un intercambio entre unos grupos que no están relacionados por ninguna necesidad biológica.

«El parentesco sólo es admitido a establecerse y perpetuarse por y a través de unas determinadas modalidades de alianza. En otras palabras, las relaciones tratadas por Radcliffe-Brown de «relaciones de primer orden» son función y dependen de las que él considera como secundarias y derivadas. El carácter primordial del parentesco humano es el de requerir, como condición de existencia, la puesta en relación de lo que Radcliffe-Brown llama «familias elementales». Por consiguiente, lo que es realmente «elemental» no son las familias, términos aislados, sino la relación entre estos términos.»

Conviene desconfiar del sentido común que nunca olvida la presencia de unas relaciones biológicas verdaderas detrás de la «familia elemental» de Radcliffe-Brown y se niega a concebir el sistema en tanto que sistema:

«Es indudable que la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana. Pero lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que se ve obligado a conservar de la naturaleza: es el paso esencial por el cual se separa de ella. Un sistema de parentesco no consiste en los vínculos objetivos de filiación o de consanguinidad creados entre los individuos; sólo existe en la conciencia de los hombres, es un sistema arbitrario de representaciones, no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho.»

El elemento de arbitrariedad es asimilado a lo que aquí se denomina el carácter «simbólico» del sistema. El pensamiento simbólico aproxima unas entidades, que nada obliga a aproximar, en este caso dos individuos que *casa* al pie de la letra entre sí, dos primos cruzados, por ejemplo, cuya conjunción parece necesaria allí donde es habitualmente practicada pero que no responde en realidad a ninguna necesidad auténtica. La prueba está en que un tipo de matrimonio permitido o hasta exigido en tal o cual sociedad será, por el contrario, formalmente prohibido en tal o cual otra.

¿Hay que deducir que los sistemas de parentesco constituyen una especie de antinaturalidad? La cita precedente ya muestra que, sobre este punto, el pensamiento de Lévi-Strauss es más prudente y matizado de lo que permiten suponer determinadas interpretaciones. Después de haber observado que el sistema de parentesco no es «el desarrollo espontáneo de una situación de hecho», el autor prosigue:

«Eso no significa... que esta situación de hecho sea automáticamente contradiña, o incluso simplemente ignorada. En unos estudios actualmente clásicos, Radcliffe-Brown ha mostrado que hasta los sistemas con una apariencia más rígida y más artificial, como los sistemas australianos de clases matrimoniales, tienen cuidadosamente en cuenta el parentesco biológico.»

El punto aquí subrayado es evidente pero es también el mismo que una concepción extrema y fácil de su propio descubrimiento podría hacer ignorar a Lévi-Strauss y que es frecuentemente ignorado por los que se reclaman de su pensamiento, tan pronto como las circunstancias lo hacen un poco menos evidente.

El homenaje a Radcliffe-Brown, tan magistralmente criticado unas líneas antes, no es un mero formalismo. Pero tal vez hay que ir más lejos y preguntarse si la puntualización es suficiente. Se nos dice que hasta los sistemas de parentesco con una *aparencia más rígida y más artificial... tienen cuidadosamente en cuenta el parentesco biológico*. No cabe duda de que la afirmación es exacta, pero ¿podemos realmente limitarnos a ella? ¿No convendría añadir algo más?

Los hombres sólo pueden «tener en cuenta» los datos que ya se hallan a la disposición de su mente. La frase supone que el parentesco biológico está a la disposición de la mente humana al margen de los sistemas de parentesco, es decir, *al margen de la cultura*. Eso tiene algo de inconcebible. Es muy posible que se confundan dos realidades diferentes, a saber: *a)* el *hecho* del parentesco biológico, los datos reales de la reproducción humana, y *b)* el *conocimiento* de estos mismos datos, el *conocimiento* de la generación y de la consanguinidad. Es evidente que los hombres nunca son extraños a *a)* en el sentido de que no pueden reproducirse de manera contraria a las leyes de la biología. Esto es tan cierto dicho del «estado de cultura» como del «estado de naturaleza», de la promiscuidad natural. El estado de *saber* de estas mismas leyes biológicas es una cosa muy distinta. El estado de naturaleza y la promiscuidad natural no suponen las distinciones necesarias para la localización de las leyes biológicas. Se nos dirá que entramos en unas especulaciones inútiles y abstractas. Se trata, por el contrario, de desprender un presupuesto de tipo especulativo siempre oculto y perfectamente injustificado, unido al mito naturalista y moderno en su conjunto. Cabe imaginar una proximidad y una afinidad especial entre el «estado de naturaleza» y la verdad biológica o incluso la verdad científica en general.

Si se trata del *hecho* biológico de la reproducción humana, no existe, repitiámoslo, diferencia entre cultura y naturaleza; si se trata, al contrario, del *saber*, existe sin lugar a dudas una diferencia y juega en detrimento de la naturaleza. Para apreciar esta verdad, basta con dejar reproducirse libremente, durante unas cuantas generaciones, una camada de gatos. Puede anticiparse con toda seguridad que al cabo de poco tiempo se habrá pro-

ducido una confusión tan inextricable de las relaciones de alianza, de filiación y de consanguinidad que el más eminente especialista de la «familia elemental» será incapaz de descifrarla.

Por consternador que resulte dicho espectáculo, no conseguiremos sacar de la mente la idea de que los tres tipos de relaciones siguen siendo diferenciados, de que *existen realmente*. Ni siquiera el más avanzado de nuestros pensadores podrá convencernos de que la distinción entre padre, hijo, hermano, madre, hija, hermana, es una ilusión de nuestros sentidos engañados, o tal vez el efecto de alguna supersticiosa, la pesadilla de un espíritu autoritario, etiquetador y represivo. Una vez que los datos elementales de la reproducción han sido descubiertos, parecen tan evidentes que su desconocimiento resulta inconcebible.

Quien no verá aquí que el descubrimiento de los datos biológicos elementales exige la distinción *formal* de los tres tipos de relación que acabamos de definir, alianza, filiación y consanguinidad, y que esta distinción *formal* sólo es posible sobre la base de una *separación real*, es decir, sobre la base de las prohibiciones del incesto y de los sistemas de parentesco.

Sólo los sistemas de parentesco pueden asegurar el descubrimiento de los datos biológicos y no hay sistema, por rígido y artificial que sea, que no esté en condiciones de asegurarlo, entre otras cosas, simplemente, porque la base común a todos los sistemas consiste, como afirma Lévi-Strauss, en una rigurosa distinción entre la alianza y la consanguinidad.

Si los sistemas de parentesco son variables e imprevisibles por el lado de sus límites exteriores, no ocurre lo mismo en lo que se refiere a su parte central: el matrimonio entre padres e hijos, por una parte, y entre hermanos y hermanas, por otra, siempre ha estado prohibido. Las excepciones, en este caso, son tan poco numerosas y de índole tan especial, casi siempre ritual, que cabe ver en ellas, muy rigurosamente, la excepción que confirma la regla. Por excesivas y rígidas que nos parezcan determinadas reglas matrimoniales positivas, por arbitrarias que nos parezcan, en su máxima extensión, las prohibiciones que constituyen la otra cara de estas reglas, el corazón del sistema permanece y no origina ningún problema; los efectos fundamentales siempre están ahí: no hay sistema de parentesco que no distribuya lo lícito y lo ilícito en el orden sexual de manera de separar la función reproductora de la relación de filiación y de la relación fraterna, garantizando con este hecho, a aquellos cuya práctica sexual está gobernada por él, la posibilidad de descubrir los datos elementales de la reproducción.

Es posible pensar que, en la promiscuidad natural, el vínculo entre el acto sexual y el nacimiento de los hijos, el hecho mismo de la concepción, pueda resultar inobservable. Sólo las prohibiciones del incesto pueden ofrecer a los hombres las condiciones casi experimentales necesarias para el conocimiento de este hecho, introduciendo en la vida sexual los elementos estabilizadores y unas exclusiones sistemáticas sin las cuales

las aproximaciones y las comparaciones susceptibles de hacer la luz siguen siendo imposibles. Sólo las prohibiciones permiten determinar los frutos de la actividad sexual oponiendo éstos a la esterilidad de la abstinencia.

Es imposible, claro está, reconstruir dicha historia; ni siquiera es necesario preguntarse cómo ha ocurrido todo. Todo lo que en este momento intentamos hacer es llevar la crítica que Lévi-Strauss formula a la familia elemental más allá del punto a que él la ha llevado. Los tres tipos de relaciones que constituyen la familia elemental coinciden con las relaciones que deben ser aisladas y diferenciadas para garantizar el descubrimiento de los datos biológicos: estas relaciones están efectivamente aisladas y diferenciadas en todos los sistemas de parentesco. El propio concepto de familia elemental resultaría absolutamente inconcebible sin los sistemas de parentesco, mientras que siempre puede deducirse este concepto, por lo menos en teoría, de cualquier sistema de parentesco, quedando, en efecto, siempre necesariamente garantizadas en todos los sistemas las distinciones que lo definen. Vemos, pues, hasta qué punto es cierto que la familia elemental no es la célula constituyente sino el resultado de los sistemas de parentesco, mucho más cierto aún de cuanto lo piensa la etnología; a eso se debe que no basta con decir que los sistemas de parentesco, hasta los más rígidos y más artificiales, toman en consideración el parentesco biológico; ellos son, en primer lugar, los que lo descubren; su presencia condiciona todo *saber* del parentesco biológico.

Se trata, en suma, de asumir hasta el fin la prioridad del sistema sobre todas las relaciones que instaura, de no omitir ninguna consecuencia. Si es preciso pensarlo todo en relación con el sistema, se debe a que el sistema es realmente primero, incluso en relación con la biología, aunque sólo sea porque, en último término, el sistema podría contradecir la biología, si bien, a fin de cuentas, no la contradice jamás. En realidad, no puede hacerlo en tanto, por lo menos, que se le defina como separación estricta de la alianza y de la consanguinidad. Es imposible pensar el sistema a partir de unos datos que él mismo posibilita y que dependen estrechamente de él. No hay que rechazar la biología como punto de partida porque pertenezca a la *naturalidad*, sino, al contrario, porque pertenece por completo a la *cultura*. Aparece como deducción de unos sistemas cuyo común denominador más pequeño es la familia elemental; a eso se debe que no sea fundadora; el sistema es de una sola pieza y hay que deslizarlo como tal, sin dejarse distraer por las diferentes posibilidades que provoca pero que no lo determinan.

Aunque coincidan exactamente con los datos reales de la reproducción biológica, las tres relaciones que componen la familia elemental no se diferenciarían de igual manera si no existieran las prohibiciones del incesto para diferenciarlas. En otras palabras, si no existieran las prohibiciones del incesto, tampoco existiría la biología. Pero el desprendimiento de la verdad biológica no es visiblemente la razón de ser del sistema; la verdad biológica no es la única en desprenderse, por lo menos implícitamente;

forma parte de un conjunto más vasto; por ello no hay que tomarla como punto de partida.

La idea desarrollada aquí no implica ninguna toma de posición especial sobre el problema, actualmente debatido, de la ignorancia en que se hallarían determinadas culturas del hecho biológico de la concepción humana. Hay que hacer notar que nuestra tesis puede acomodarse tan bien y, en cierto sentido, mejor todavía con el actual escepticismo respecto a los testimonios indígenas que con la confianza precedente.

Es posible, igualmente, que, pese a las prohibiciones del incesto, determinadas culturas no hayan descubierto nunca la relación entre el acto sexual y el parto. Es la tesis de Malinowski y de numerosos etnólogos; se apoya en una prolongada intimidad con la vida indígena; podemos preguntarnos si es realmente refutada por los argumentos que en nuestros días se le oponen. Los observadores de antaño se habrían dejado engañar por sus informadores. Conviene tomar *cum grano salis* cualquier manifestación de ignorancia respecto a la concepción.

Es posible, pero el escepticismo en cuestión, aunque tienda, ostensiblemente, a rehabilitar las facultades intelectuales de los primitivos, podría muy bien proceder a su vez de otra forma de etnocentrismo, todavía más insidiosa. En dicho ámbito, en efecto, el llamamiento al sentido común, por discreto que sea, adopta obligatoriamente unos aspectos algo demagógicos. ¡Vamos! No creará usted que existen unos hombres tan estúpidos como para ignorar la relación entre el acto sexual y el parto. ¡Esta es exactamente la imagen que nuestro provincialismo cultural se forja de unos hombres que difieren un poco de él mismo!

Repitamos que la problemática del presente ensayo no tropieza realmente con este debate en su camino. La respuesta final carece aquí de importancia. Pretendemos señalar únicamente que la fe concedida anteriormente a las afirmaciones de ignorancia en materia de concepción se critica en nuestros días en un clima de «todo es natural» que sólo puede perpetuar y robustecer la tendencia siempre presente a arrebatar las verdades biológicas elementales a la *cultura* para devolverlas a la *naturaleza*. La evidencia del sentido común, el argumento terminante de «es algo obvio», coincide bastante bien con las insuficiencias observadas anteriormente en la crítica actual de la «familia elemental», y más generalmente con todo cuanto sigue habiendo de impensado en el concepto necesariamente mítico de una naturaleza más hospitalaria que la cultura a las verdades propiamente científicas. No hay verdad, por elemental que sea, que no esté mediatizada por la cultura. Los hombres jamás pueden leer nada directamente en el «gran libro de la naturaleza» en el que todas las líneas aparecen borrosas.

* * *

La dificultad que experimenta Lévi-Strauss en deshacerse de cualquier vacilación y de cualquier ambigüedad cuando se trata de situar dentro de los sistemas de parentesco la verdad de las relaciones biológicas hunde sus raíces, claro está, en el sentimiento, casi instintivo en nuestra época, de que el pensamiento que elabora la ciencia no puede ser del mismo tipo que el pensamiento de los mitos, del ritual y de los sistemas de parentesco. Aquí nos estamos interesando menos por la doctrina explícita, que por otra parte tal vez no sea constante, que por los principios implícitos a los que obedece el pensamiento en el artículo de 1945, el mismo que estamos comentando. Se trata menos, a decir verdad, respecto a este punto, del propio Lévi-Strauss que de un presupuesto prácticamente universal y que nosotros intentamos despendar, un poco como él mismo despende, siempre en el mismo artículo y a partir de un texto de Radcliffe-Brown, el presupuesto de la familia elemental, en cuya prolongación, por otra parte, se sitúa el objeto de nuestra propia investigación, pero a una profundidad mayor.

El hecho de que los sistemas de parentesco «no ignoren», «no contradigan», el parentesco biológico sino que por el contrario «lo tengan cuidadosamente en cuenta» no es tan obvio a los ojos del pensamiento actual.

Es difícil admitir que nuestro saber de los hechos biológicos elementales proceda del mismo modo de pensamiento que las diferenciaciones más rígidas y más artificiales de los sistemas de parentesco. En ambos casos, nos tropezamos con los mismos mecanismos intelectuales, funcionando de manera análoga, con el mismo pensamiento simbólico relacionado y diferenciando unas entidades cuya unión y cuya separación no están dadas en la naturaleza. Está claro, sin embargo, que no podemos considerar todos los frutos del pensamiento simbólico como equivalentes. Hay un pensamiento simbólico *falso*, por ejemplo:

a) el nacimiento es debido a la posesión de las mujeres por los espíritus.

Y un pensamiento simbólico *verdadero*, por ejemplo:

b) el nacimiento de los niños es debido a la unión sexual entre las mujeres y los hombres.

Como, en sentido estructuralista, no hay pensamiento que no sea «simbólico», tampoco es justo, actualmente, dar al calificativo simbólico el sinónimo implícito de falso de la misma manera que no era justo, ayer, darle el sinónimo implícito de verdadero. Lévi-Strauss es el primero en subrayar que en toda adquisición intelectual existe una enorme cantidad de conocimiento utilizable porque está fundado en la verdad, y es preciso que sea verdadero, sin lo cual no sobrevivirían las culturas.

Sean cuales fueren, pues, sus modalidades, todos los sistemas de parentesco operan las distinciones esenciales bajo la relación de la verdad biológica. En las culturas primitivas, sin embargo, el sistema va con gran frecuencia mucho más allá de lo necesario en este terreno. Las relaciones

biológicas esenciales sólo parecen despejarse en función del principio: *Quien puede el máximo puede el mínimo*. Se desprenden al mismo tiempo otras relaciones cuya significación es secundaria o incluso nula en el plano que nos interesa: la distinción entre primos paralelos y primos cruzados, por ejemplo, o las distinciones de clanes, de subclanes, etc.

Todas estas distinciones, hasta cierto punto, son de una sola pieza: en otras palabras, constituyen un sistema. Nuestra tendencia a conferir la primacía absoluta a lo biológico interfiere con el aspecto sistemático del sistema. Obedecer a esta tendencia es suscitar un poco por todas partes unos «restos» inexplicables, unas aberraciones y excepciones que denuncian las estructuras mal despejadas. El estructuralismo acierta en exigir del etnólogo que combata la tendencia casi irresistible a tomar los datos biológicos como punto de partida.

¿Por qué esta tendencia que actúa en nosotros como una segunda naturaleza? Porque nuestro propio sistema coincide con la familia elemental. Coincide con el principio exogámico reducido a su más simple expresión; coincide, por consiguiente, con el mínimo de prohibición necesario y suficiente bajo la relación de las verdades de la generación.

Conviene verificar explícitamente esta coincidencia: es posible que ofrezca su auténtico contexto a la cuestión siempre ardiente de la singularidad o de la no singularidad de nuestra sociedad frente a las sociedades primitivas. En nuestros días se repite incansablemente que la familia moderna es tan arbitraria como los restantes sistemas de parentesco. Esto es a un tiempo verdadero y falso. Un fenómeno puede ser arbitrario en relación a un sistema de referencia determinado y no serlo en relación a otro. Mientras se midan los sistemas exclusivamente por los hechos de la creación, es harto evidente que nuestro sistema es tan arbitrario como los demás. En el plano del funcionamiento biológico real, poco importa, en efecto, que un sistema prohíba a un hombre contraer matrimonio con:

- 1) su madre, sus hermanas, sus hijas y todas las mujeres del clan X;
- 2) su madre, sus hermanas, y sus hijas exclusivamente.

Los mecanismos de la biología no funcionarán mejor o peor en el primer caso que en el segundo y, sin duda, funcionarían igual de bien, por mucho que le moleste a Westermarck, si no hubiera prohibiciones en absoluto. En relación, pues, a los datos reales de la generación, la causa está fallada: todos los sistemas son igualmente arbitrarios.

Hay una diferencia, en cambio, bajo la relación menor del *saber* propiamente dicho, implícitamente desprendido por todos los sistemas, que por la puesta en relieve de este mismo saber. Si bien es cierto que todos los sistemas tienen un valor didáctico en el plano de la biología, nuestro sistema tiene un valor didáctico preeminente. En este caso no hay prohibición que no desprendiera una relación esencial, no hay relación biológica esencial que no esté desprendida por una prohibición.

En tanto que nos limitamos al ejemplo del saber biológico, la diferencia entre nuestro sistema y los demás parece secundaria. La reducción

extrema de la prohibición subraya el saber ya desprendido, lo pone en mayor evidencia pero no hace aparecer ningún saber nuevo. Así pues, el ejemplo de la biología puede sugerir la singularidad relativa de nuestro propio sistema, no puede demostrarla.

Hemos comenzado por poner el énfasis en lo biológico a fin de desplazar la piedra de toque que siempre constituye, en este terreno, la indiferenciación del hecho y del saber. Había que mostrar con el ejemplo más sencillo, y más inmediato, la aptitud del pensamiento simbólico, incluso el más mítico, para descubrir unas relaciones cuya verdad es inquietante, unas diferencias que escapan a cualquier relativismo mítico y cultural. Pero el ejemplo de la biología es demasiado rudimentario para el resto de nuestra intención. Hay que pasar a otro ejemplo, el de las ciencias de la cultura. Y mostrar, situándose en la prolongación de las observaciones precedentes, que nuestra especificidad etnológica abre a la ciencia de la etnología una carrera excepcional.

El lenguaje del parentesco en el sentido de Lévi-Strauss es el sistema de reglas que determina un circuito de trueque entre grupos exogámicos. Cada vez que un grupo entrega una mujer a otro grupo el grupo beneficiario responderá entregando a su vez una mujer bien al primer grupo, o bien a un tercero, de acuerdo con lo que exija el sistema. La respuesta constituye un nuevo llamamiento al que se responderá de manera equivalente y así sucesivamente. Por amplio o estrecho que sea el círculo, debe acabar por cerrarse. Preguntas y respuestas proceden del sistema; y se suceden siempre en el mismo orden, por lo menos en principio. Si bien existe el lenguaje en el sentido estructuralista tradicional, no existe todavía lenguaje en el sentido chomskiano. Falta una característica esencial: la creatividad indefinida del auténtico lenguaje, la posibilidad siempre presente de inventar unas frases nuevas, de decir unas cosas nunca dichas.

Así pues, conviene observar por una parte que el lenguaje del parentesco es incompleto y, por otra, que algunas sociedades, y en primer lugar la nuestra, no hablan este lenguaje o han dejado de hablarlo. Un sistema que limita las prohibiciones al extremo, como hace el nuestro, suprime en la práctica cualquier prescripción positiva; reduce a nada, en otras palabras, el lenguaje del trueque matrimonial. En todas partes donde la sociedad moderna está presente, ya no es posible inscribir los matrimonios en un circuito matrimonial determinado. Eso no quiere decir, claro está, que haya desaparecido la exogamia. No sólo existe sino que efectúa una mezcla sin precedentes entre las poblaciones más diversas, pese a las barreras que persisten, raciales, económicas, nacionales. Si nuestra información fuera suficiente, podríamos evaluar los factores que determinan las uniones, a través de las mediaciones culturales más diferentes, modas industriales, espectáculos, etc. En el sentido del determinismo científico, la exogamia sigue estando, sin lugar a dudas, determinada, pero ya no a través de prescripciones socio-religiosas a las que todo el mundo puede y debe referirse. Los factores que influyen sobre las uniones no tienen una

significación únicamente matrimonial. Ya no existe un lenguaje específico del parentesco. Ya no existe un código para dictar a cada cual su propia conducta e informar a cada cual sobre la conducta de todos los demás. La previsión tiene, como máximo, un carácter estadístico; es imposible al nivel de los individuos. Debemos evitar que la metáfora lingüística nos disimule estas diferencias esenciales.

Por imperfecta que sea, incluso en el caso de los sistemas primitivos, la asimilación del sistema a un lenguaje no deja de ser menos preciosa en tanto que permanece en el marco de estos sistemas. Puede incluso ayudarnos a entender mejor la diferencia entre estos sistemas y nuestra relativa ausencia de sistema. Nadie ignora, en efecto, que el principal obstáculo para la adquisición de una lengua extranjera no es otro que la lengua materna. El idioma original nos posee tanto y más de lo que nosotros lo poseemos. Demuestra incluso unos ciertos celos en su manera de poseer, puesto que nos arrebatara cualquier disponibilidad respecto a lo que no es él. En el terreno de las lenguas, los niños demuestran una capacidad de asimilación directamente proporcional a su facultad de olvido. Y los grandes lingüistas no poseen con gran frecuencia una lengua que puedan decir realmente suya.

El hecho de haber eliminado hasta los últimos vestigios del lenguaje matrimonial no debe ser extraño al interés que sentimos por quienes siguen hablando tales lenguajes ni a la excepcional aptitud que demostramos en su desciframiento y en su clasificación sistemática. Nuestra sociedad puede aprender a hablar todos los lenguajes del parentesco precisamente porque ella misma no habla ninguno de ellos. No solamente leemos todos los sistemas que realmente existen sino que podemos engendrar otros inexistentes; podemos inventar una infinidad de sistemas simplemente posibles porque capamos desde su origen el principio de cualquier lenguaje exogámico. Entre cada uno de los sistemas y el sistema de los sistemas, entre los «lenguajes» del parentesco en el sentido de Lévi-Strauss y el lenguaje del propio Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, existe el mismo tipo de diferencia que entre la concepción estructuralista tradicional y la concepción chomskiana del lenguaje.

Conviene deducir, por tanto, que nuestra esencia etnológica no debe ser ajena a nuestra vocación de etnólogos, de lingüistas y más generalmente de investigadores en el campo de la cultura. No afirmamos que nuestro sistema de parentesco baste para orientarnos hacia la investigación etnológica; vemos una serie de fenómenos paralelos. La única sociedad que practica asiduamente la investigación etnológica es también una sociedad que ha reducido su sistema de prohibiciones a la familia elemental. No es posible considerar este hecho como un encuentro fortuito, una mera coincidencia.

Sin duda hay que renunciar de antemano al lenguaje de los ritos y del parentesco para comenzar a hablar el lenguaje de la investigación —pasando a través de las «actividades culturales» en un sentido amplio. De

una modalidad a la siguiente, no hay ruptura; en ningún estadio los elementos de desconocimiento «sacrificial» desaparecen por entero; lo que no impide que los elementos de conocimiento se profundicen, se multipliquen y se organicen.

Para que la etnología se convierta en una auténtica ciencia, debe reflexionar en sus propios fundamentos, y esta reflexión debe aplicarse no al etnólogo individual sino a la sociedad que produce, además de otros tipos de hombres, unos etnólogos, de la misma manera que produce el héroe romántico, etc. En la literatura etnológica, la sociedad de los etnólogos aparece siempre entre parentesis, incluso cuando se pretende hablar de ella. Estos parentesis eran explícitos anteriormente, cuando se afirmaba que esta sociedad no tiene nada en común con las sociedades primitivas. Pero son implícitos actualmente cuando se afirma que esta misma sociedad no es más que una sociedad entre otras, distinta, probablemente, de las demás sociedades pero en la misma medida en que estas sociedades ya son distintas entre sí. Esto es manifestamente falso. Si pedimos a la etnología otra cosa que unas vergas para fustigar la arrogancia de nuestros coprivilegiados, habrá que reconocer, un día u otro, que no podemos poner nuestro sistema de parentesco en el mismo plano que los sistemas australianos o el sistema Crow-Omaha. Nuestro sistema no es en absoluto arbitrario respecto a las formas de saber de las que no podemos insolidarizarnos. No hay que ceder en este punto al chantaje del anti-etnocentrismo que nos desvía de lo esencial, tiene pues, un carácter sacrificial y constituye la maniobra última y paradójica, aunque lógica, de un cierto etnocentrismo.

* * *

El pensamiento actual descubre la enorme cantidad de arbitrariedad que aparece en los sistemas culturales. La mayoría de las proposiciones que constituyen dicho sistema no pueden alinearse en la categoría de lo verdadero en el sentido de la proposición *b)* ni en la categoría de lo falso en el sentido de la proposición *a)*; proceden casi siempre de una tercera categoría que no corresponde a ninguna realidad al margen de las culturas que las profferen; por ejemplo:

c) los primos cruzados tienen una afinidad especial para el matrimonio.

Esta masa tan formidable de arbitrariedad es, en suma, el «pecado original» del pensamiento humano que se revela cada vez más, a medida que vamos siendo capaces de inventarlo y de descifrarlo. No hay que censurar a los pensadores que tienden a minimizar o incluso a perder completamente de vista las verdades y los gémenes de verdad que acompañan a lo arbitrario, pero que están soterrados bajo su avalancha. El «pen-

samiento simbólico» en su conjunto es asimilado al mítico, se le atribuye, cara a la realidad, una autonomía que algunos considerarían gloriosa, pero que se revela a fin de cuentas decepcionante y estéril pues carece de relación con la realidad. La herencia cultural de la humanidad es objeto de una sospecha generalizada. Sólo nos interesamos por ella para «demistificarla», es decir, para mostrar que se refiere a una combinatoria de intereses prácticamente nulo al margen de la ocasión que ofrece al demistificar de desplegar su maestría.

La humanidad se convierte aquí en la víctima de un engaño colosal cuyos resortes seremos los primeros en desmontar. Este nihilismo de la cultura va acompañado necesariamente de un feichismo de la ciencia. Si descubrimos el pecado original del pensamiento humano que siempre ha poseído a los hombres, significa que debemos escapar a él. Es preciso que dispongamos de un pensamiento radicalmente distinto, la ciencia, capaz finalmente de descubrir la absurdidad de cualquier pensamiento anterior. Ya que esta mentira carecía hasta hace muy poco de fisuras, esta ciencia debe ser totalmente nueva, sin ligaduras con el pasado, separada de cualquier raíz. Hay que verla como el puro descubrimiento de algún superhombre sin comparación posible con los comunes mortales o incluso con su propio pasado. Para trasladarnos de repente de la negra mentira ancestral a la deslumbrante verdad científica, este liberador de la humanidad ha tenido que cortar el cordón umbilical que nos unía a la matriz de cualquier pensamiento mítico. Nuestra dura y pura ciencia debe ser el fruto de un «corte epistemológico», que nada anuncia o prepara.

Este angelismo científico procede de una profunda repugnancia de origen filosófico e incluso religioso a admitir que lo verdadero pueda coexistir con lo arbitrario, y tal vez incluso arraigarse en esta arbitrariedad. Hay que confesar que ahí existe una dificultad real para nuestros hábitos de pensamiento. La idea de que el pensamiento verdadero y el pensamiento llamado mítico no difieren esencialmente entre sí nos parece escandalosa. Tal vez se deba a que las verdades de las que estamos seguros parecen tan poco numerosas, en el terreno de la cultura, que reclamamos para ellas un origen transparente, estrictamente racional y perfectamente dominado.

El dualismo de la ciencia y de la no-ciencia procede, a decir verdad, del comienzo de la era científica y ha tomado unas formas muy variadas. Se exaspera a medida que se acerca a cualquier cultura sin conseguir todavía apoderarse de ella. Es lo que inspira a Lévi-Strauss el leve asombro observado anteriormente ante la idea de que hasta los sistemas de parentesco más artificiales *tienen cuidadosamente en cuenta la verdad biológica*. En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss se esforzará en formular este dualismo de una forma muy mitigada y matizada bajo los nombres de *pensamiento salvaje y bricolage* por una parte, y de *pensamiento de los ingenieros* por otra.

Así pues, hemos verificado en Lévi-Strauss una tendencia, casi inevita-

ble, a dejar las verdades a un lado, a reservarlas bien a la «naturaleza» bien a los «ingenieros» del pensamiento, o también a una combinación imprecisa de una y otros denominada por Lévi-Strauss «pensamiento naturalista». En el artículo sobre el análisis estructural, por ejemplo, el autor afirma que debemos renunciar al «pensamiento naturalista» para estudiar los sistemas de parentesco, pero no porque este pensamiento sea falso sino al contrario porque, según parece, es excesivamente verdadero y, como tal, no sabe tomar en consideración las fantasías del «pensamiento simbólico». Debido a este hecho, la ideología estructural tiene algo de temporal y transicional; no es más que un rodeo por el pensamiento simbólico al que pide, en suma, sus propias armas para poder «disolverlo» mejor, para llegar a desvanecer en cierto modo la pesadilla de nuestra cultura y pertenir a la naturaleza y a la ciencia que se estrechan la mano.

Todas estas cuestiones convergen, claro está, hacia un problema fundamental: el origen del pensamiento simbólico. Si los sistemas simbólicos no son nunca «el desarrollo espontáneo de una situación de hecho», si hay ruptura entre la naturaleza y la cultura, la cuestión inicial se plantea, y además con urgencia. Lévi-Strauss, y en general el estructuralismo, se niega a considerar el problema del origen de una manera que no sea puramente formal. El paso de la naturaleza a la cultura hunde sus raíces en «los datos permanentes de la naturaleza humana»; no hay motivo para preguntarse acerca de él. Se trata de un falso problema del que se desvía la ciencia auténtica. Los mitos son los que señalan este paso de algún acontecimiento monstruoso, de alguna catástrofe gigantesca y quimérica en la que no conviene demorarse. *Totem y tabú* no es más que un mito originario, análogo a tantos otros, y la obra sólo ofrece un interés de mera curiosidad; conviene tratarla como todos los demás mitos.

Hay que recordar aquí una frase ya citada del «Análisis estructural en lingüística y en antropología», debido tanto a lo que refleja sobre las perspectivas que intentamos resumir como a lo que refleja, la vacilación, en nuestra opinión interesante, que sugiere. Muy excepcionalmente en este caso, el problema planteado por la aparición del pensamiento simbólico aparece como un problema real, sin que se sepa exactamente si ya está resuelto o si está todavía por resolver.

«Ahora bien, si bien es legítimo, y en cierto modo inevitable, recurrir a la interpretación naturalista para intentar comprender la aparición del pensamiento simbólico, una vez producida ésta, la explicación debe cambiar tan radicalmente de naturaleza como el fenómeno nuevamente aparecido difiere de los que le han precedido y preparado.»

Si el pensamiento es un dato, ¿es así por qué entendemos su aparición o, al contrario, porque no la entendemos? ¿Para desaparecer esta aparición, se trata de una mutación silenciosa, como suponen y afirman

numerosos pasos posteriores, o se trata, al contrario, de un auténtico acontecimiento? La frase anterior parece orientarse hacia la segunda posibilidad: nos permite ver en el acontecimiento simbólico algo sobre lo cual es legítimo e incluso inevitable formularse algunas preguntas. Pero ¿cuáles son estos fenómenos de los que se nos dice que han «precedido y preparado» este acontecimiento? ¿Cómo hay que enfocar una investigación que parece reservada «a la interpretación naturalista»?

Lévi-Strauss es el primero, en este caso, en plantear una cuestión esencial, aunque sólo sea de manera indirecta y, diríase casi, por descuido. El lector ya sabe que nosotros pretendemos responder a esta pregunta y afirmar en qué consiste la respuesta. Se trata ahora de mostrar o, como mínimo, sugerir que esta respuesta es la única capaz de esclarecer las contradicciones y los atolladeros de un pensamiento contemporáneo que sigue metroteando en torno al abuso de autoridad original sin conseguir dominarlo, que se prohíbe incluso dominarlo condenándose al formalismo.

El pensamiento simbólico tiene su origen en el mecanismo de la víctima propiciatoria. Eso es lo que hemos intentado mostrar, especialmente en nuestro análisis del mito de Edipo y del mito de Dionisos. Es a partir de un arbitraje fundamental que hay que concebir la presencia simultánea de lo *arbitrario* y de lo *verdadero* en los sistemas simbólicos.

Como se ha dicho, el homicidio colectivo devuelve la calma, en un contraste prodigioso con el paroxismo histérico anterior; las condiciones favorables al pensamiento se presentan a la vez que el objeto más digno de provocarlo. Los hombres se dirigen hacia el milagro a fin de perpetuarlo y renovarlo; necesitan, por consiguiente, en cierto modo, *pensarlo*. Los mitos, los rituales, los sistemas de parentesco, constituyen los primeros resultados de este pensamiento.

Quien formula el origen del pensamiento simbólico formula al mismo tiempo el origen del lenguaje, el auténtico *fort / da* de donde surge cualquier nominación, la alternancia formidable de la violencia y de la paz. Si el mecanismo de la víctima propiciatoria suscita el lenguaje, imponiéndose a sí mismo como primer objeto, se concibe qué lenguaje explique en primer lugar la conjunción de lo mejor y de lo peor, la epifanía divina, el rito que la conmemora y el mito que la rememora. Durante mucho tiempo el lenguaje permanece impregnado de lo sagrado y no es sin motivo que parece reservado a lo sagrado y otorgado por lo sagrado.

Las significaciones culturales suponen necesariamente lo *arbitrario* puesto que establecen unos desfases allí donde reinaba la simetría perfecta, el vértigo de la reciprocidad violenta por la estabilidad de las significaciones, la *peste* a un lado, por ejemplo, y al otro el *particido* y el *incesto*. Cada vez que el mecanismo de la discriminación interviene entre aquellos a los que nada distingue, interviene necesariamente en falso. Y es preciso que intervenga en falso para intervenir eficazmente, para engendrar la unidad diferenciada de cualquier comunidad. En el seno de la cultura viva los

hombres son incapaces de reconocer la arbitrariedad de las significaciones en tanto que surgen de este mecanismo desconocido.

Los mecanismos de discriminación, de exclusión y de conjunción que se arraigan en el proceso fundador se ejercen en primer lugar sobre él, y producen el pensamiento religioso; pero no quedan reservados a lo religioso; son los mecanismos de cualquier pensamiento. No podemos permitirnos el lujo de rechazarlos o ni siquiera de despreciarlos, pues no tenemos otros. Tenemos que admitir, además, que no son tan malos; tan pronto como se ejercen en otra parte que no es el proceso original, aunque siga siendo con motivo de éste, les vemos desprender unas diferencias reales, analizar correctamente los fenómenos, abarcar unos datos que no tienen nada de relativo, los de la generación humana, por ejemplo. No es el hecho de haberse convertido recientemente en *verificable* en el laboratorio lo que ha transformado estos datos en verdades científicas. Si hoy son científicas, es porque siempre lo han sido. Es evidente, por tanto, que algunos descubrimientos fundamentales pueden depender del puro y simple *bricolage*.

En las proposiciones religiosas, no cabe duda de que el error triunfa, pero incluso en este caso no estamos tratando con lo imaginario puro ni con la gratuidad absoluta, tal como los concibe la arrogancia racionalista y moderna. La religión primitiva no está entregada a unos antojos, fantasmas y fantasías de los que nosotros mismos estaríamos liberados. Fracasa, simplemente, en descubrir el mecanismo de la víctima propiciatoria, de la misma manera que nosotros estamos fracasando desde siempre. Es la perpetuación de un mismo fracaso, un rasgo común entre nuestro pensamiento y el pensamiento primitivo, lo que nos obliga a juzgar a este último como extremadamente diferente al nuestro, cuando en realidad es totalmente semejante. La condescendencia con respecto a lo primitivo no es más que lo primitivo perpetuado, es decir, un desconocimiento indefinidamente prolongado respecto a la víctima propiciatoria.

El hecho de que el proceso fundador desempeñe en la vida primitiva un papel de primer plano, mientras que aparentemente aparece borrado en la nuestra, cambia una gran cantidad de cosas en nuestra vida y en nuestro conocimiento, pero absolutamente nada en el desconocimiento fundamental que sigue gobernándonos y protegiéndonos de nuestra propia violencia, y de la conciencia de esta violencia. Es lo primitivo perpetuado lo que nos lleva a calificar de fantasías todo lo que pudiera iluminarnos si lo miráramos más de cerca; es lo primitivo perpetuado lo que nos impide reconocer que lo falso, incluso en el plano religioso, es una cosa muy diferente a un error grosero, y eso es lo que impide a los hombres matarse entre sí.

Los hombres son aún más tributarios de la víctima propiciatoria de lo que habíamos supuesto hasta ahora; le deben el impulso que les lleva a la conquista de lo real y el instrumento de todas sus victorias intelectuales después de haberles ofrecido la protección indispensable en el plano de la violencia. Los mitos del pensamiento simbólico recuerdan el capullo tejido

por la larva; sin este abrigo no podría llevar a término su crecimiento.

Para explicar la enorme cantidad de arbitrariedad en las culturas primitivas, debemos suponerlas más próximas del arbitraje fundador de lo que lo estamos nosotros, y esta proximidad coincidirá con su menor historicidad. Debemos suponer que este arbitraje tiene un carácter superabundante, que engendra gran cantidad de diferencias, en un proceso del que las sociedades históricas nos proponen tal vez una imagen debilitada cada vez que, después de un período de agitación caótica, dan en cierto modo media vuelta y se inmovilizan bajo una forma hierática y fijada, fuertemente seccionada y compartimentada. Sin exigir excesivas cosas a esta analogía, podemos admitir que las culturas con ensamblamientos complejos, entregados a repetir el lenguaje del rito y del parentesco, están menos *adelajadas*—y en este caso no hay que entender la palabra alejamiento en un sentido estrictamente temporal—de un golpe de fuerza ordenador que las sociedades más móviles en las que el elemento sistemático del orden social está más difundido. Si la diferencia omnipresente y rígida es madre de estabilidad, es sin lugar a dudas desfavorable a la aventura intelectual y más especialmente al ascenso del saber hacia los orígenes de la cultura.

Para que los hombres realicen descubrimientos respecto a su cultura, es preciso que las rigideces rituales sean sustituidas por la agilidad de un pensamiento que utiliza los mismos mecanismos de lo religioso con una flexibilidad que lo religioso ignora. Es preciso que el orden cultural comience a deshacerse, que el exceso de diferencias sea reabsorbido sin que esta reabsorción provoque una violencia de tal intensidad que llegue a producirse un nuevo paroxismo diferenciador. Por unas razones que se nos escapan, las sociedades primitivas jamás cumplen estas condiciones. Cuando se inicia el ciclo de la violencia, se cierra con tanta rapidez, diríase, que no resulta ninguna consecuencia principal en el plano del conocimiento.

El occidental y el moderno, por el contrario—como ya nos han sugerido las observaciones precedentes—debe definirse por un ciclo crítico de una amplitud y de una duración excepcionales. La esencia de lo moderno consistiría en una facultad de instalarse en una crisis sacrificial siempre agravada, no, claro está, como en una habitación apacible y sin problemas, sino sin perder jamás el dominio que conduce primero a las ciencias de la naturaleza, después a las significaciones culturales y finalmente al propio arbitraje fundador, unas posibilidades de desvelamiento inigualables.

En relación a las sociedades primitivas, la extrema reducción de nuestro sistema de parentesco constituye, en sí misma, un elemento crítico, Occidente siempre está en crisis y esta crisis nunca cesa de ampliarse y de profundizarse. A medida que su esencia etnológica se disgrega, se va pareciendo cada vez más a sí mismo. Siempre ha tenido una vocación antropológica en sentido amplio, incluso en las sociedades precedentes a la nuestra. Y esta vocación se hace cada vez más imperiosa a medida que se expone, en nosotros y en torno a nosotros, el elemento hipercrítico de lo moderno.

La crisis actual es la que dirige todos los aspectos del saber, su naturaleza polémica, el ritmo de su adelanto. Nuestra vocación antropológica nos viene sugerida por la naturaleza general de la sociedad occidental, y esta vocación se intensifica a medida que la crisis se acelera, de igual manera que la búsqueda de Edipo con el agravamiento de la crisis trágica. Esta crisis podría acabar por darnos todas las etapas de la investigación, los descubrimientos sucesivos, el orden en el cual los presupuestos teóricos se sustituyen entre sí. Una historicidad radical gobierna todas las prioridades en todos los terrenos del saber, trátase o no de investigación en el sentido formal.

Al igual que toda cultura, la nuestra se resquebraja desde la periferia hasta el centro. Las ciencias sociales en curso de elaboración se aprovechan de este resquebrajamiento de manera racional y sistemática. Siempre son los restos del proceso de descomposición los que se convierten en el objeto del conocimiento objetivo. Así, las reglas positivas del parentesco, y más generalmente los sistemas de significación, se convierten, en la etimología estructural, en el objeto de un conocimiento positivo.

Lo que caracteriza esencialmente la etimología estructural es que pone el acento en la regla positiva. Si la prohibición y la regla constituyen los dos caras opuestas de un mismo objeto, hay motivo para preguntarse cuál es la cara esencial. Lévi-Strauss plantea explícitamente este problema y lo resuelve en favor de la regla.

«La exogamia tiene un valor menos negativo que positivo, ... afirma la existencia social del otro, y... sólo prohíbe el matrimonio endogámico para introducir, y prescribir, el matrimonio con otro grupo que no sea la familia biológica; no, sin duda, porque el matrimonio consanguíneo vaya ligado a un peligro biológico; sino porque del matrimonio resulta un beneficio social.» (*Estructuras elementales*, pág. 595).

Podemos citar diez o veinte declaraciones perfectamente explícitas, la menor de las cuales, a falta del mismo contenido de la obra, debiera bastar para demostrar que, lejos de estar señalada por la «pasión del incesto», la obra de Lévi-Strauss es notable por la manera como desapasiona el problema:

«La prohibición no es concebida como tal, es decir, bajo un aspecto negativo; sólo es la otra cara, o la contrapartida, de una obligación positiva, la única viva y presente...

«Las prohibiciones del matrimonio sólo son unas prohibiciones a título secundario y derivado. Antes de ser una prohibición referida a una categoría de personas, son una prescripción que afecta a otra. ¡Cuanto más clarividente es, a este respecto, la teoría indígena que tantos comentarios contemporáneos! Nada hay en la hermana,

ni en la madre, ni en la hija, que las descalifique como tales. El incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable...

»El incesto es menos una regla que impide casarse con el padre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar madre, hermana o hija a otro.» (*Estructuras elementales*, pág. 596).

Nosotros ya hemos zanjado esta cuestión de la prioridad, y lo hemos hecho en el sentido inverso que Lévi-Strauss: la prohibición es lo primero. Esta primacía de la prohibición nos viene dictada por el conjunto de la solución propuesta. El trueque positivo no es más que el reverso de la prohibición, el resultado de una serie de maniobras, de *avoidance taboos*, destinados a evitar, entre los machos, las ocasiones de rivalidad. Atrozados por la mala reciprocidad endogámica, los hombres retroceden apresuradamente hacia la buena reciprocidad del trueque exogámico. No hay que asombrarse si en un sistema de funcionamiento armonioso, a medida que la amenaza se borra, la positividad de la regla pasa a primer plano. En su principio, de todos modos, las reglas matrimoniales se asemejan a aquellas figuras de ballet perfectamente geométricas y reguladas que efectúan a pesar suyo, bajo la influencia de sentimientos negativos, totalmente ajenos al arte de la danza, como los celos o el despecho amoroso, los personajes de la comedia-clásica.

Si convertimos a la regla el elemento esencial, arrancamos a la humanidad una sociedad, la nuestra, desprovista de reglas positivas, efectivamente limitadas a la prohibición exogámica esencial. El estructuralismo afirma gustosamente que nuestra sociedad no tiene nada de singular pero, al poner el énfasis sobre la regla, le confiere en último término una singularidad increíble y absoluta. Intentar situar esta sociedad a la altura inferior, también significa siempre situarla a la superior, mediante un proceso de autoexclusión que procede, en último término, de lo sagrado. Para convertirnos en unos hombres como los demás, hay que abandonar el orden de prioridad de Lévi-Strauss, y hay que resignarse a la singularidad *relativa* de nuestra sociedad.

¿Por qué Lévi-Strauss da la prioridad a la regla? Descubre el método que permite sistematizar las estructuras del parentesco. Puede arrebatar al impresionismo un sector de la etnología. Todo está implícitamente subordinado a esta tarea. La prioridad del sistema sobre la prohibición expresa la elección de la etnología por el propio etnólogo. Podemos, pues, enumerar muchas razones pero, en definitiva, todas se reducen a la misma que es la historicidad del saber en vías de elaboración. La regla positiva es la primera que alcanza la maduración. El momento del estructuralismo es aquel en que los sistemas se desmoronan un poco por todas partes. Es preciso que el saber despeje las ruinas antes que la prohibición, igual que la roca que aflora bajo la arena, aparezca al descubierto, antes de que se imponga de nuevo, y esta vez en lo que tiene de esencial.

La prueba de que la prohibición llega en primer lugar está en que

también aparece en el último, subsiste hasta el momento más crítico de la crisis, cuando incluso el sistema ha desaparecido. Todavía no se ha producido ninguna ocasión en que la prohibición haya salido de la sombra. Permanece en una retirada sacrificial que protege las diferencias esenciales y que se prolonga en nuestros días en la fanfarronada de la transgresión.

Todos los esfuerzos por acceder a la esencia y al origen de la cultura a partir de la prohibición siempre han fracasado; en la medida en que no lo han hecho, han permanecido estériles, no han sido entendidos. Es el caso, en primer lugar, de *Totem y tabú*. En esta obra, Freud afirma explícitamente la prioridad de la prohibición sobre la regla exogámica. Lejos de permanecer impensada, el enfoque que adoptará Lévi-Strauss es formalmente rechazado:

«Al atribuir las restricciones sexuales exogámicas a unas intenciones legisladoras, no se nos explica por qué motivos han sido creadas estas instituciones. De donde procede, en último término, la fobia del incesto que debe ser considerada como la raíz de la exogamia.»

La prohibición aparece en primer lugar pero, como vemos, esta prioridad se piensa siempre en términos de «fobia». Para preguntarse acerca del origen de la prohibición en el contexto de los recientes descubrimientos, hay que operar un «retorno a Freud», pero sin renunciar a la perspectiva estructuralista.

Eso es, según parece, lo que pretenden hacer Jacques Lacan y los que se agupan a su alrededor cuando adoptan la consigna del «retorno a Freud». La empresa es esencial y el mismo hecho de concebirla es importante, aunque en nuestra opinión, esté condenada al fracaso, al entender el «retorno a Freud» como un retorno al psicoanálisis.

Lévi-Strauss ha demostrado que había que concebir la familia elemental a partir del sistema de parentesco. Esta inversión metodológica permanece válida si se concede la prioridad a la prohibición y ya no al sistema. Como hemos afirmado anteriormente, hay que concebir la familia en función de la prohibición y no la prohibición en función de la familia. Si existe un estructuralismo esencial, es éste, y creemos, por consiguiente, que no existe una lectura estructuralista del psicoanálisis. Es lo que los análisis de los dos últimos capítulos pretendían demostrar. Cualquier confrontación entre el estructuralismo y el psicoanálisis debe provocar el estallido y la liquidación de éste al mismo tiempo que la liberación de las intuiciones freudianas esenciales, el mimetismo de las identificaciones, el homicidio colectivo de *Totem y tabú*.

Por el contrario, Lacan se dirige hacia los grandes conceptos psicoanalíticos, y especialmente el complejo de Edipo del que quisiera hacer, según parece, el resorte de cualquier estructuración, de cualquier introducción al orden simbólico. Ahora bien, eso es exactamente lo que la noción freudia-

na no permite en absoluto, sea cual sea la salsa en la que se prefiera condimentarla. Al mismo tiempo que se manifiesta una fidelidad extrema a la menor palabra de Freud, se llega a articular tácitamente todos los textos que definen el complejo. Grave error, por otra parte, pues se dejan escapar las intuiciones reales, pero en absoluto «edípicas», que abundan en estos textos.

Hay que recordar que al margen de estos mismos textos y de otros de la misma índole, no hay nada, en Freud, que justifique el papel de *deus ex machina* universal atribuido al complejo de Edipo. Si no nos apoyamos en los textos del maestro, ni en una rectificación clara y coherente de ellos, ni en unas lecturas etimológicas de ningún tipo, convendría explicar porqué se sigue queriendo convertir al «complejo de Edipo», incluso bajo una forma extremadamente enredecida, mallarmiana y en último extremo inaprehensible, en «el rey y padre» de todas las cosas.

Este fracaso inicial y fundamental repercute sin duda en todas partes. Y es una lástima pues los efectos espectaculares que se multiplican en el mundo contemporáneo y que pasan generalmente desapercibidos son aquí descubiertos y observados. Desgraciadamente, son definidos como *imaginarios* y vinculados a una teoría del narcisismo, es decir, a un deseo que buscaría en todas partes su propio reflejo. Vemos tanto en el narcisismo freudiano como en el narcisismo literario que le acompaña, en los siglos XIX y XX, el mito acreditado por un deseo que ya no ignora, a partir de entonces, que para apoderarse del objeto es preciso disimular siempre las propias derrotas, suponerse constantemente poseedor de la soberbia autonomía que en realidad se busca desesperadamente en el otro. El narcisismo es una inversión de la verdad. Nos afirmamos tentados por lo mismo y decepcionados por lo completamente distinto, mientras que, en realidad, es lo completamente distinto lo que tienta y lo mismo lo que decepciona o, mejor dicho todo lo que se toma como tal en uno u otro caso, una vez que el mimetismo se ha encerrado en la reciprocidad violenta y sólo puede vincularse a su antagonista; sólo lo que le obstaculiza puede a partir de ahora retenerle.

Hay que buscar la clave de las estructuraciones en toda trascendencia donde sigue encarnándose la unidad de la sociedad y no en lo que deshace esta trascendencia, la borra y la destruye, volviendo a sumir a los hombres en la *mimesis* de la violencia infinita. Es muy probable que la crisis permanente del mundo moderno confiera a algunas de las opiniones neofreudianas una verdad parcial, indirecta y relativa; no por ello el proyecto, en su conjunto, entiende las cosas menos sistemáticamente al revés. Ni siquiera permite aprehender las estructuras sincrónicas; una aprehensión real revelaría su propio futuro y, con él, la pertinencia de un intento como el de *Totem y tabú*. El apego dogmático al formalismo traiciona siempre una impotencia en leer completamente la forma. O bien permanecemos fieles al psicoanálisis y nos situamos al otro lado de la revolución Lévi-Straussiana en el orden del parentesco, o bien renunciamos al psicoanálisis para llevar

esta revolución al corazón de la prohibición misma, y descubrimos el origen como problema real, comenzamos desde el principio la empresa inaugurada por *Totem y tabú*.

Como siempre cuando adelanta, el pensamiento se halla actualmente enfermo; presenta unos signos patológicos incontestables, en los escasísimos lugares en que permanece vivo. El pensamiento está atrapado en un círculo, el mismo círculo que ya describía Eurípides en su obra trágica. El pensamiento quisiera salir del círculo cuando en realidad se bunda cada vez más en él. A medida que disminuye el radio, el pensamiento circula cada vez con mayor rapidez en un círculo cada vez más reducido, el círculo mismo de obsesión. Pero no hay obsesión que sea pura y simple como se imagina el anti-intelectualismo timorato que se extiende ilimitadamente. No es saliendo del círculo como el pensamiento escapará de él, sino llegando al centro, si lo consigue, sin caer en la locura.

De momento, el pensamiento afirma que no hay centro e intenta salir del círculo para dominarlo desde fuera. Esta es la empresa de la *vanguardia* que siempre quiere purificar su pensamiento para escapar al círculo del mito, y se volvería totalmente inhumana de poder hacerlo. Cuando le abraza la duda, intenta siempre reforzar el «coeficiente de cientificidad»; para dejar de ver que las bases se tambalean, se protege con áridos teoremas; multiplica las siglas incomprensibles; elimina todo lo que sigue asemejándose a una hipótesis inteligible. Expulsa despiadadamente de las augustas plazas al último hombre honrado y desamorado.

Cuando el pensamiento llegue al centro, percibirá la inutilidad de estos últimos ritos sacrificiales. Verá que el pensamiento mítico no difiere esencialmente del pensamiento que critica los mitos y que asciende al origen de los mitos. Eso no significa que este pensamiento sea sospechoso en su principio, aunque jamás consiga limpiarse por completo de la impregnación mítica; y tampoco significa que la ascensión no sea real. No hace falta inventar un nuevo lenguaje. No nos preocupemos: la «investigación» está destinada a llegar a su término, la errancia no durará siempre. Día a día, va siendo más fácil pensar o tal vez más difícil no hacerlo: las pantallas sacrificiales que siguen disimulando la verdad no cesan de deteriorarse y se deterioran gracias a nuestros esfuerzos antagonistas por reforzarlas y reasumirlas. La investigación está a punto de llegar a su término, en parte porque está en marcha un cierto proceso acumulativo, en parte porque los resultados de las controversias están cuidadosamente almacenados, sistematizados y racionalizados, y en parte porque la torre de Babel del saber positivo está escalando el cielo, pero sobre todo porque esta misma torre de Babel está a punto de desplomarse, porque nada, a partir de ahora, es capaz de detener la revelación plenaria de la violencia, ni siquiera la propia violencia, privada por los propios hombres y por el gigantesco aumento de sus medios, del libre juego que aseguraba anteriormente la eficacia del mecanismo fundador y el rechazo de la verdad. La trampa que el Edipo occidental se ha tendido a sí mismo está a punto de dispersarse, en

el momento exacto, claro está, en que la *investigación* llega a su término, porque, también en este caso, coinciden la trampa y la investigación.

A partir de ahora, la violencia impera abiertamente sobre todos nosotros, bajo la forma colosal y atroz del armamento tecnológico. Es ella, como afirman los «expertos», sin el más mínimo pestaño y como si se tratara de la cosa más natural, lo que mantiene a todo el mundo en un respeto relativo. La *desmesura* de la violencia, largo tiempo ridiculizada y desconocida por los capacitados del mundo occidental, ha reaparecido bajo una forma inesperada en el horizonte de la modernidad. El absoluto, anteriormente divino, de la venganza retorna a nosotros, transportado por las alas de la ciencia, exactamente numerado y medido. Eso es, según nos dicen, lo que impide que la primera sociedad planetaria se autodestruya, la sociedad que ya reúne o reunirá mañana a la humanidad entera.

Diríase, además, que los mismos hombres se sitúan donde están situados, sea por la violencia o por la propia verdad, de la que se convierten en portastandartes, delante de esta misma violencia y esta misma verdad, delante de la opción por primera vez explícita e incluso perfectamente científica entre la destrucción total y la renuncia total a la violencia.

Quizás no sea el azar lo que hace coincidir estos notables acontecimientos con el progreso finalmente real de las ciencias llamadas humanas, con el ascenso lento pero inexorable del saber hacia la víctima propiciatoria y los orígenes violentos de toda cultura humana.

* * *

El estructuralismo etnológico descubre las diferencias en todas partes. Visto de manera superficial, podríamos interpretarlo simplemente como la antítesis pura y simple de una etnología más antigua, la de Lévy-Bruhl, que no veía diferencias en ninguna parte. Creyendo descubrir la «mentalidad primitiva» en algunos aspectos de los mitos y de la religiosidad, Lévy-Bruhl postulaba en los aborígenes australianos, por ejemplo, una impotencia permanente para diferenciar. Los suponía prácticamente incapaces de distinguir a los hombres de los canguros. El estructuralismo replica que, en materia de canguros, los australianos tienen bastantes cosas que enseñar a los etnólogos.

Se tiene a veces la impresión de que con la etnología del siglo xx ocurre lo mismo que con las teorías estéticas y la moda en general. A los primitivos de Lévy-Bruhl, perdidos en los vapores de alguna estupefacción mística, suceden los jugadores de ajedrez del estructuralismo, *bricoleurs* de sistemas, tan imperturbables como Paul Valéry manipulando *La Joie en Parca*. Siempre se oscila entre unos extremos que intentan crear la ilusión del cambio mediante unas exageraciones cada vez menos compensadoras, pero que, en realidad, nunca cambian mucho.

Bien es cierto que el pensamiento primitivo tiene dos polos, la diferencia y la no-diferencia. Tanto en un caso como en el otro, sólo se vincula a uno de ellos y rechaza sistemáticamente todo lo que gravita en torno al otro. En etnología, sin embargo, la alternancia no es simplemente repetitiva.

No podemos situar al estructuralismo y a Lévy-Bruhl en el mismo plano, pues las estructuras diferenciadas tienen una autonomía concreta, una realidad textual que lo sagrado no tiene, o que sólo posee en apariencia. El análisis estructural no puede leerlo todo pero lee muy bien lo que puede leer; tiene un valor científico independiente al que no puede aspirar, sin duda, la obra de Lévy-Bruhl.

¿Por qué es así? Porque, en primer lugar, lo sagrado es la destrucción violenta de las diferencias, y esta no-diferencia no puede aparecer en la estructura como tal. Como hemos visto en el capítulo II, sólo puede aparecer bajo la apariencia de una nueva diferencia, equívoca quizás, doble, múltiple, fantástica, monstruosa, pero pese a todo significativa. En *Mythologies*, los monstruos aparecen junto a los tapices y los pecaríes como si se tratara de especies semejantes entre sí. Y, en cierto modo, no se trata de nada diferente. Todo lo que en los mitos delata el juego de la violencia, en tanto que este juego destruye y produce las significaciones, no puede ser leído directamente. Todo lo que hace del mito el relato de su propia génesis sólo constituye un tejido de alusiones enigmáticas. El estructuralismo no puede penetrar este enigma porque sólo se interesa por los sistemas diferenciales, porque sólo existe en los sistemas diferenciales.

Mientras el sentido «se porta bien», lo sagrado está ausente; está fuera de la estructura. La etnología estructural no lo encuentra en su camino. El estructuralismo hace desaparecer lo sagrado, y no hay que reprocharle esta desaparición. Constituye un progreso real pues, por primera vez, es completa y sistemática. Aunque vaya acompañada de un apriorismo ideológico, no procede en absoluto de ella. El estructuralismo constituye un momento negativo, pero indispensable en el descubrimiento de lo sagrado. Permitirá escapar a la mezcla inextricable de antes. Gracias a él, se hace posible articular la finitud del sentido, de la estructura, sobre la infinitud de lo sagrado, depósito inagotable donde entran y donde salen todas las diferencias.

Sabemos ahora que lo sagrado reina por entero en todas partes donde el orden cultural no ha funcionado nunca, no ha comenzado a funcionar o ha dejado de hacerlo. Reina también sobre la estructura, la engendra, la ordena, la vigila, la perpetúa o, por el contrario, la maltrata, la descompone, la metamorfosea y la destruye al albur de sus menores caprichos, pero no está presente en la estructura en el sentido en que se la supone presente en cualquier otra parte.

El estructuralismo pone todo eso de manifiesto pero no puede decirlo, pues él mismo permanece encerrado en la estructura, prisionero de lo sincrónico, incapaz de descubrir el cambio como violencia y terror de la

violencia. Surge ahí un límite que el estructuralismo no supera. Este límite es el que le lleva a ver como natural la desaparición de lo sagrado. No puede responder a quienes le preguntan «¿dónde ha pasado lo sagrado?», de la misma manera que tampoco puede responder a quienes le reprochan que abusa de las oposiciones duales. Habría que responder que nunca existen más de dos antagonistas, o dos partidos antagonistas, en un conflicto. Tan pronto como aparece un tercero, los otros dos se ponen de acuerdo en contra de él o él se pone de acuerdo con uno de los otros dos.

Al estructuralismo se le reprocha su «monotonía», como si los sistemas culturales existieran para la distracción de los estetas, como si se tratara de guitarras, tal vez, cuyo registro no puede quedar limitado a las dos cuerdas que pinza siempre el estructuralista. El estructuralismo es sospechoso de tocar mal la guitarra cultural. El estructuralismo no puede responder, pues no alcanza a explicarse a sí mismo la diferencia entre los sistemas culturales y las guitarras.

Para superar los límites del estructuralismo, hay que hacer hincapié en las significaciones sospechosas, las que significan a un tiempo demasiado poco, los gemelos, por ejemplo, las enfermedades, cualquier forma de contagio o de contaminación, los cambios inexplicables de sentido, los aumentos y las disminuciones, las excrecencias y las deformaciones, lo monstruoso, lo fantástico bajo todas sus formas. Sin olvidar, claro está, las transgresiones sexuales y de otro tipo, ni los actos de violencia, ni, claro está, las excepciones, sobre todo cuando se producen frente a la equanimidad explícita de una comunidad.

Desde las primeras páginas de *Le cru et le cuit* vemos multiplicarse los signos de la génesis mítica: el incesto, la venganza, la traición sea a manos de un hermano o de un cuñado, las metamorfosis y las destrucciones colectivas, previos a unos actos de fundación y de creación, atribuido todo ello a unos héroes culturales ofendidos.

En un mito bororo (M 3), el sol ordena a todo un poblado que cruce un río sobre una pasarela demasiado frágil. Todos mueren a excepción del héroe cultural, «cuya marcha se había retrasado porque tenía las piernas contrahechas». Único superviviente, el héroe resucita a las víctimas bajo una forma diferenciada: «Los que fueron arrastrados por los remolinos tuvieron los cabellos ondulados o rizados; los que se ahogaron en el agua mansa tuvieron los cabellos finos y lisos.» Los hace regresar en grupos separados y a partir de una base selectiva. En un mito tenetehara (M 15), el héroe cultural, furioso por ver a su ahijado expulsado de un poblado cuyos habitantes son familiares suyos, le ordena «recoger unas plumas y amontonarlas en torno al poblado. Cuando fueron suficientes, les prendió fuego. Rodeados por las llamas, los habitantes corrían de un lado a otro, sin conseguir escapar. Poco a poco sus gritos se convertían en gruñidos, pues todos se transformaron en pecaríes y otros cerdos silvestres, y los que consiguieron llegar a la foresta fueron los antepasados de los cerdos silves-

tres de hoy. Tupan convirtió a su ahijado Marana ywa en el Amo de los cerdos».

En una interesante variante, el héroe cultural «proyecta dentro de las nubes humo de tabaco. Los habitantes se marean y cuando el demurgo les grita: “¡Comed vuestro alimento!”, creen entender que les ordena “Así que se entregaron a los actos amorosos lanzando los gruñidos habituales.” Todos se convierten en cerdos salvajes».

Aquí se ve perfectamente el sentido «místico» del tabaco, y de la droga en general, en la práctica chamánica y en otros lugares. El efecto del tabaco refuerza el vértigo de la crisis sacrificial; a la reciprocidad violenta del «correr de un lado a otro» en el primer mito, se añade la promiscuidad sexual en el segundo, fruto de una pérdida explícita de las significaciones...

Aunque Lévi-Strauss no vea aquí la crisis sacrificial, comprende perfectamente que se trata de engendrar, cuando no reengendrar, las significaciones: «Está claro que los mitos que hemos relacionado entre sí ofrecen tantas soluciones originales para resolver el problema del paso de la cantidad continua a la cantidad discreta» (pág. 61). Se trata, pues, de máquinas de significar ya que, «sea cual sea el ámbito que se considere, sólo a partir de la cantidad discreta puede construirse un sistema de significaciones» (pág. 61).

Pero Lévi-Strauss siempre concibe la producción del sentido como un problema puramente lógico, una mediación simbólica. El juego de la violencia sigue disimulado. No es únicamente para evocar el aspecto «afectivo» del mito, su terror y su misterio, que hay que recuperar este juego, sino también porque desempeña el primer papel bajo todos los aspectos, incluso los de la lógica y de las significaciones. A él se refieren todos los temas; sólo él puede conferirles una coherencia absoluta integrándolos a una lectura realmente tridimensional, en esta ocasión, puesto que, sin perder nunca la estructura, recupera la génesis y es la única que puede conferir al mito una función fundamental.

* * *

El método de análisis elaborado en nuestros primeros capítulos, a partir de la tragedia griega, sólo ha servido hasta el momento, por lo menos en unos ejemplos un poco desarrollados, para descifrar los mitos de los que las tragedias ya constituían un primer desciframiento. Para terminar el presente capítulo, intentaremos mostrar que este método mantiene toda su eficacia al margen de la tragedia y de la mitología griega.

Dado que los dos últimos capítulos han estado consagrados, al menos en parte, a las prohibiciones del incesto y a las reglas matrimoniales, también relacionadas ahora, por hipótesis, con la violencia fundadora, sería

interesante encontrar un mito que confirmara esta génesis y con ella el conjunto de la hipótesis. El mito que vamos a analizar, procedente de los indios tsimshian que habitan la costa canadiense del Pacífico, tal vez permitirá alcanzar este doble objetivo.²

Un joven príncipe se enamora de la hija del hermano de su madre, es decir, de su prima cruzada. Por una vanidosa crueldad, ésta exige que le demuestre su amor desfigurándose. El joven se acuchilla sucesivamente la mejilla izquierda y la mejilla derecha. La princesa le rechaza burlándose de su fealdad. Desesperado, el príncipe escapa, no deseando otra cosa que la muerte. Llega finalmente a los parajes del *Jefe Pestilencia, señor de las deformidades*. En torno al jefe se amontona un pueblo de cortesanos, todos ellos lisados y mutilados; conviene evitar su contacto pues conviertan en *semejantes* a ellos mismos a cuantos respondan a sus llamamientos. El príncipe procura no contestar. El Jefe Pestilencia accede entonces a devolverle una hermosura superior a la que ha perdido. Hierve al cliente en una marmita mágica de la que sólo salen unos huesos blanqueados y limpios sobre los cuales la hija del Jefe salta en varias ocasiones. El Príncipe resucita, deslumbrante de hermosura.

Le toca ahora a la princesa enamorarse de su primo. Y le corresponde al príncipe exigir de su prima lo que ésta había exigido antes de él. La princesa se mutila ambas mejillas y el príncipe la rechaza desdenoso. Deceosa, también ella, de recuperar su hermosura, la joven se dirige a la mansión del Jefe Pestilencia, pero los cortesanos la llaman y ella responde a sus invitaciones. Entonces esos tullidos pueden convertir a la desdichada princesa en *semejante* a ellos mismos, o aún peor: le rompen los huesos, le desgarran los miembros, la arrojan al exterior para dejarla morir allí.

El lector habrá identificado de pasada muchos temas que los análisis anteriores le habrán hecho familiares. Todos los personajes del mito desfiguraron a los otros, exigen que se desfiguren, intentan inútilmente desfigurarlos, o incluso se desfiguran a sí mismos, y todo ello, a fin de cuentas, *equivale a lo mismo*. No se puede ejercer la violencia sin sufrirla, ésta es la ley de la reciprocidad. En el mito, todos se hacen *semejantes* entre sí. El peligro que amenaza a los visitantes del Jefe Pestilencia a manos de su pueblo de tullidos repite la relación de los dos primos. La pestilencia y la mutilación sólo designan una sola e idéntica realidad: la crisis sacrificial.

En la relación del príncipe y de la princesa comienza por dominar la mujer; ella encarna la belleza y el hombre la fealdad, ella no le desea y el hombre la desea a ella. A continuación, se invierten las relaciones. Quedan abolidas unas diferencias, una simetría que no cesa de engendrarse

2. Franz Boas, *Tsimshian Mythology* (Report of the Bureau of American Ethnology, XXXI, n.º 25). Ver también Stith Thompson ed., *Tales of the North American Indians* (Bloomington, Indiana, 1968), pp. 178-186. Este mito ha sido resumido por Claude Lévi-Strauss, *La Geste d'Asdiwal*, *Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes*, VI sección, 1958-1959, y *Les Temps modernes*, 1081-1123.

pero que sólo es localizable a partir de unos momentos sincrónicos; sólo es posible aprehenderla sumando unos momentos sincrónicos; sólo es posible aprehenderla sumando unos momentos sucesivos. Es exactamente la no-diferencia de la crisis sacrificial, la verdad inaccesible para siempre para los dos miembros de la pareja que viven la relación bajo la forma de la diferencia oscilante. La simetría de las dos mejillas, acuchilladas sucesivamente en cada ocasión, subraya y repite la simetría de la relación total. Quedando exceptuada de una y otra parte la conclusión, se recuperan exactamente los mismos datos pero nunca en el mismo momento.

Entre los dos primos y el pueblo del Jefe Pestilencia existe la misma relación que entre los protagonistas de *Edipo rey* y los rebaños apesados. Sólo se puede escapar al contagio evitando responder a la llamada de los hermanos enemigos. Al nivel de los cortesanos, es decir, de la colectividad, el mito se explica objetivamente; hace lo que nosotros mismos hemos hecho en los primeros capítulos; «cortocircuita» la diferencia oscilante, y tiene el derecho de hacerlo puesto que se refiere a la identidad; la mutilación recíproca aparece directamente como una pérdida de diferencias, como un *hacerse semejante* a manos de personas a las que la violencia ya ha hecho semejantes entre sí. Cómo dudar, en este caso, de que se trata de la crisis sacrificial, puesto que esta manera de hacerse semejante es al mismo tiempo una manera de hacerse monstruoso. Si los tullidos son *dobles* los unos respecto a los otros, también son unos *monstruos*, como es la regla de cualquier crisis sacrificial.

La mutilación simboliza de manera extraordinaria la labor de la crisis; está claro, en efecto, que debe interpretarse a un tiempo como creación de lo deforme, de lo horrible y como eliminación de todo lo que diferencia, de todo lo que supera, de todo lo que sobreesale. El proceso en cuestión uniforma los seres, abole lo que les diferencia *pero sin alcanzar la armonía*. En la idea de la mutilación deformadora y afeadora, la obra de la violencia recíproca queda tan fuertemente expresada y condensada que se hace insólita, indescifrable y mítica.

Lévi-Strauss, que explica nuestro mito en *La geste d'Asdiwal*, lo califica de «novelita horrible». Digamos más bien extraordinaria novela sobre el horror de las relaciones entre los hombres en la violencia recíproca. Hay que retener la palabra *novela*. Aunque ajeno al mundo occidental, el mito hace intervenir, en la relación de los dos primos, un resorte que, evidentemente, es el del antagonismo trágico o del malentendido cómico en el teatro clásico, pero que se parece mucho, asimismo, al amor-odio en la novela moderna, en Stendhal, en Proust y en Dostoyevski. Nunca acabaríamos de anotar las lecciones que se disimulan detrás de la aparente extrañeza de sus temas.

El príncipe y la princesa reclaman y obtienen uno del otro la misma pérdida violenta de diferencia que los cortesanos hacen sufrir a los que son suficientemente locos como para unirse a ellos. En el mito todas las diferencias se borran y desaparecen, pero, bajo otro aspecto, subsisten todas.

Para ser exactos, el mito jamás nos dice que no hay diferencia entre los cortesanos y los dos primos, ni sobre todo entre los propios primos. El mito no sólo no dice nada semejante sino que en su conclusión rompe definitivamente la simetría entre el príncipe y la princesa, afirma claramente la primacía de la diferencia.

No hay nada, en las relaciones entre el príncipe y la princesa, que justifique esta pérdida de simetría, salvo, sin duda, al igual que en el caso de Edipo, el hecho de «la princesa ha comenzado». En el orden de la violencia impura, esta identificación del origen nunca es realmente satisfactoria. Nos vemos confrontados una vez más, por consiguiente, con la contradicción de *Edipo rey* y de *Las bacantes*. El análisis de las relaciones revela una erosión constante de todas las diferencias, la acción mítica tiende hacia la simetría perfecta de las relaciones indiferenciadas. Pero es una historia completamente distinta, a fin de cuentas, la que nos cuenta el mito. Es incluso una historia exactamente inversa. La asimetría del mensaje se opone, también aquí, a una simetría, literalmente copiosa, en todos los restantes planos. Todo nos sugiere que esta contradicción debe ser referida al acontecimiento disminuido detrás de la conclusión del mito, a la muerte de la princesa que desempeña, evidentemente, el papel de la víctima propiciatoria. También en este caso la unanimidad, con una sola salvedad, de la violencia colectiva sustenta las diferencias míticas, surgidas a su vez de una indiferenciación violenta que permanece visible en todas las partes del mito.

La violencia que sufre la princesa a manos de los cortesanos es semejante a todas las que la preceden, y en ningún modo radicalmente distinta, en tanto que decisiva y final; estabiliza definitivamente, entre los dos protagonistas, una diferencia que hubiera debido seguir oscilando. Es toda la multitud de los cortesanos, es decir, toda la comunidad, la que se precipita sobre la princesa y la desgara con sus manos; todas las características del *sparagos* dionisiaco están ahí; es exactamente el linchamiento fundador, en tanto que unánime, lo que aquí encontramos.

El retorno a la armonía diferenciada está basado en la expulsión arbitraria de la víctima propiciatoria. Aunque aparezca *antes* en la secuencia mítica, porque es parcialmente anexionado al juego de la reciprocidad, también la metamorfosis del príncipe procede de la violencia fundadora, es su otra cara: el retorno a lo benéfico *después* del paroxismo de lo maléfico. Por dicho motivo esta metamorfosis es también tan rica en elementos que designan y disfrazan el mecanismo de la víctima propiciatoria. La extraña técnica de la afortunada metamorfosis se asemeja a un sueño de iniciación chamánico. No faltan en el folklore americano los ejemplos de muertos que resucitan porque se salta o se camina sobre su cadáver o sobre sus osamentas.³ Tal vez convenga aproximar esta técnica a una práctica obligada en determinados ritos sacrificiales y que consiste, como hemos visto anteriormente, en pisotear unas veces la víctima, y otras la tumba en la que

se acaba de enterrarle.⁴ Hay que observar, por otra parte, que la metamorfosis se efectúa a partir de los huesos mermos y liorados, es decir, más allá de cualquier descomposición malfética.⁵ La metamorfosis del príncipe es paso por la muerte; el resultado feliz de una violencia suprema, la de la unanimidad recuperada: la reconquista de la belleza coincide con la renovación del orden cultural. El jefe Pestilencia encarna, a su vez, todos los aspectos sucesivos de la violencia. Señor de las deformidades y de las metamorfosis, árburo soberano del juego supremo, es el equivalente del Dionisos de *Las bacantes*.

Todas las diferencias significativas del mito, inicialmente entre los protagonistas y los cortesanos, la diferencia de sexo entre los propios protagonistas, la determinación que les convierte en primos cruzados, hunden sus raíces en la violencia fundadora. La acción mítica, el proceso de indiferenciación violenta, viola necesariamente la norma instaurada por el mito, la diferencia ya no significativa y sí únicamente normativa que ordena casarse entre sí a los primos cruzados de sexo diferente. Combinación inestable de indiferenciación y de diferencia, el mito se presenta necesariamente como infracción a la regla que instaura, instauración de la regla que infringe. Así es como lo presentaba a Franz Boas su informador. A partir de la desgracia sucedida a la princesa, afirmaba, se casa a las jóvenes con sus primos sin tomar en consideración sus preferencias personales.

Nada tan interesante, por otra parte, como confrontar nuestro mito con el ritual de los matrimonios entre primos cruzados, en las familias pricipescas del pueblo Tsimshian:

«Cuando el príncipe y la princesa se han unido, la tribu del rito del joven se trastorna; entonces, la tribu del rito de la joven se trastorna también, y comienza un combate entre ambas. Ambos campos se arrojan piedras, y muchas cabezas resultan heridas de una y otra parte. Las cicatrices de las heridas... [son] como las pruebas del contrato.»⁶

La presencia de la crisis sacrificial detrás del mito no era hasta ahora más que una hipótesis para nosotros; significado real que es indispensable postular detrás del significante de la mutilación. El mito matrimonial confirma esta hipótesis concediendo un espacio a la violencia en cuestión, violencia ritual, sin duda, pero perfectamente real y manifestamente unida al tema de la mutilación en el mito: *Ambos campos se arrojan piedras y muchas cabezas resultan heridas de una y otra parte*. No cuesta trabajo imaginar al Cervantes o al Molière del siglo xx que situara en medio de estos

4. Cfr. p.447.

5. Boas, *op. cit.*; el tertio francés es el de Claude Lévi-Strauss en *La Geste d'Ashtival*.

3. Cf. Stith Thompson, *op. cit.*, nota 261/3. Cfr. p. 145.

lanzamientos de piedras tsimshian a un devoto contemporáneo del puro «significante» para demostrarle que algunas metáforas son más sorprendentes que otras. Los indios no lo dudan: *Las cicatrices de las heridas son como las pruebas del contrato*, de la unión que se dispone a consagrar. El carácter sacrificial de esta violencia queda claramente confirmado por un hecho suplementario comunicado a Franz Boas por un segundo informador indígena. Entre los niga, cuyas costumbres matrimoniales son análogas a las de los tsimshian, la batalla entre los dos grupos puede alcanzar tal intensidad que uno de los esclavos que combaten al servicio del novio puede llegar a hacerse matar. No hay un detalle, en este caso, que no revele el sacrificio, claro está que no en la junta y debida forma sino de un modo implícito que por ello es todavía más revelador. Sabemos de antemano a cual de los dos campos pertenecerá la víctima. Sabemos de antemano que se tratará de un esclavo y no de un hombre libre, es decir, de un miembro «por entero» de la comunidad: la muerte no tendrá que ser vengada; no amenaza con desencadenar una «auténtica» crisis. Aunque prevista, esta muerte conserva algo de aleatorio que recuerda el desencadenamiento, siempre imprevisible, del mecanismo de la víctima propiciatoria. No siempre se produce la muerte de un hombre. En el caso de que se produzca, se interpreta como un presagio favorable: los esposos no se separarán nunca.

En las diferentes mutilaciones del mito y del ritual tsimshian, una lectura psicoanalítica vería constantemente, sin percibir otra cosa, la «castración». Nosotros también la vemos, pero la interpretamos de manera radical vinculándola a la pérdida de toda diferencia. El tema de la indiferenciación violenta incluye la castración mientras que la castración no puede incluir todo lo que recubre el tema de la indiferenciación violenta.

La violencia ritual pretende reproducir una violencia original. Esta violencia original no tiene nada de mítico pero su imitación ritual supone necesariamente unos elementos míticos. No cabe duda de que la violencia original nunca ha enfrentado dos grupos tan claramente diferenciados como los grupos de los dos ríos. Podemos afirmar en principio que la violencia precede o de la división de un grupo original en dos mitades exogámicas, o de la asociación de dos grupos, extraños entre sí, con el fin de trueques matrimoniales. La violencia original se ha desarrollado dentro de un grupo único al que el mecanismo de la víctima propiciatoria ha impuesto la regla, obligándole bien a dividirse, bien a asociarse a otros grupos. La violencia ritual se desarrolla *entre los grupos ya constituidos*.

La violencia ritual siempre es *menos* intestina que la violencia original. Al pasar a ser mítico-ritual, la violencia se desplaza hacia el exterior y este desplazamiento posee, en sí mismo, un carácter sacrificial: disimula el espacio de la violencia original, protegiendo de esta violencia y de su conocimiento al grupo elemental en cuyo seno debe reinar una paz absoluta. Las violencias rituales que acompañan el trueque de las mujeres desempeñan un papel sacrificial para ambos grupos. Ambos grupos, en suma, se ponen de acuerdo en no ponerse nunca de acuerdo, a fin de entenderse algo

mejor en el seno de cada grupo. Ya es el principio de cualquier guerra «extranjera»: las tendencias agresivas potencialmente fatales para la cohesión del grupo se orientan, como se ha visto, desde dentro hacia fuera. Inversamente, cabe pensar que muchas guerras presentadas en los relatos míticos como extranjeras disimulan una violencia *más íntima*. Son demasiados los textos, que muestran dos ciudades o dos naciones, en principio independientes entre sí, enfrentadas, Tebas y Argos, Roma y Alba, la Hielade y Troya, mezclando en sus luchas muchísimos elementos característicos de la crisis sacrificial y de su resolución violenta, como para no sugerir una elaboración mítica del tipo que nos interesa, parcialmente enmascarada detrás del tema del «extranjero».

LOS DIOSES, LOS MUERTOS, LO SAGRADO, LA SUSTITUCIÓN SACRIFICIAL

Todos los dioses, todos los héroes, todas las criaturas míticas encontradas hasta el momento, del rey sagrado africano al jefe Pestilencia en el mito tsimshian, encarnan el juego de la violencia en su conjunto, tal como está determinado por la unanimidad fundadora.

Hemos comenzado por dirigirnos a Edipo. En un primer momento, el de *Edipo rey*, el héroe encarna una violencia casi exclusivamente maléfica. Sólo en *Edipo en Colona*, el papel del héroe aparece bajo una luz activamente benéfica. La violencia unánime tiene un carácter fundador. Se considera al presunto culpable del «parricidio y del incesto» responsable de esta fundación. Entendemos porque se convierte en objeto de la veneración pública.

Las dos tragedias de Sófocles permiten aislar los momentos opuestos y sucesivos del proceso de sacralización. Hemos encontrado estos dos momentos en *Las bacantes* y son los que determinan la doble personalidad de Dionisos, a un tiempo maléfica y benéfica. En la divinidad, estos dos momentos están enfrentados y juxtapuestos de tal manera que no habríamos llegado a descubrir su dimensión histórica y su origen de no haber comenzado nuestra investigación por el examen de las tragedias edípicas de Sófocles y por el mito de Edipo cuya elaboración religiosa es más transparente, tanto porque está menos acabada como porque está más directamente centrada en el mecanismo de la víctima propiciatoria.

En el mito de *Las bacantes*, Dionisos no desempeña el papel de víctima sino el de sacrificador. No conviene dejarse engañar por esta diferencia, aparentemente formidable, pero en realidad nula en el plano religioso: el ser mítico o divino en quien parece encarnarse el juego de la violencia no está limitado, como ya se ha visto, al papel de la víctima propiciatoria. Es la metamorfosis de lo maléfico en benéfico lo que constituye la esencia y la parte mejor de su misión, esta metamorfosis es la que le hace propia-

mente adorable, pero, como se ha visto, la metamorfosis inversa depende también de él. Nada de lo que afecta a la violencia le es ajeno; puede intervenir, por consiguiente, en cualquier punto del juego soberano; puede asumir cualquier papel o todos los papeles sucesiva o incluso simultáneamente. En algunos episodios de su historia, Dionisos ya no es el sacrificador sino la víctima del *disparagmos*. Puede hacerse despedazar vivo por la multitud desencadenada, la de los Titanes, por ejemplo, que se unen para darle muerte. Este episodio nos muestra una criatura mítica, Zagreo o Dionisos, sacrificada por el grupo unánime de sus iguales. No difiere en nada, por consiguiente, de todos los mitos originarios evocados anteriormente.

Hemos visto al rey de Swazi asumir a un tiempo el papel de víctima y el de sacrificador en el transcurso de los ritos del *Incwala*. Existe un dios azteca, Xipe-Totec, cuyo culto deja especialmente manifiesto esta aptitud de la encarnación sagrada para ocupar todas las posiciones en el seno del sistema. A veces el dios se hace matar y desollar bajo las apariencias de la víctima que le sustituye, otras, al contrario, este mismo dios se encarna en el sacrificador; él es quien desuella a las víctimas para revestirse con su piel, para convertirse, en cierto modo, en ellas, y esto muestra claramente que el pensamiento religioso concibe a todos los participantes en el juego de la violencia, tanto los activos como los pasivos, como *dobles* entre sí. Xipe-Totec significa «nuestro señor el desollado». Este nombre sugiere que el papel fundamental sigue siendo el de la víctima propiciatoria, de acuerdo con lo que nosotros mismos hemos comprobado.

La hipótesis de la violencia, unas veces recíproca y otras unánime y fundadora, es la primera que consigue realmente explicar el doble carácter de cualquier divinidad primitiva, de la unión de lo maléfico y de lo benéfico que caracteriza todas las entidades mitológicas en todas las sociedades humanas. Dionisos es a un tiempo «el más terrible» y «el más dulce» de todos los dioses. De igual manera, existe el Zeus que fulmina y el Zeus «dulce como la miel». No hay divinidad antigua que no posea una doble cara; si el Jano romano presenta a sus fieles un rostro sucesivamente pacífico y belicoso, es porque significa, también él, el juego de la violencia; si acaba por simbolizar la guerra extranjera, es porque ésta no es más que una forma especial de la violencia sacrificial.

Descubrir el juego completo de la violencia en las sociedades primitivas es acceder a la génesis y a la estructura de todos los seres míticos y sobrenaturales. Hemos visto que la víctima propiciatoria es ejecutada bajo las apariencias del *doble monstruoso*. Es, pues, al *doble monstruoso* que hay que referir el carácter espectacular o discretamente monstruoso de cualquier creación sagrada. La unión de lo maléfico y de lo benéfico constituye, claro está, la monstruosidad primera y esencial, la absorción por el ser sobrehumano de la diferencia entre la «buena» y la «mala» violencia, la diferencia fundamental a la que parecen subordinadas todas las demás.

No hay diferencia esencial entre la monstruosidad de Edipo y la de

Dionisos. Dionisos es a un tiempo dios, hombre y toro. Edipo es a un tiempo hijo, esposo, padre, hermano de los mismos seres humanos. Ambos monstruos se han incorporado unas diferencias que, normalmente, se especifican en criaturas distintas, en entidades separadas. El pensamiento religioso sitúa todas las diferencias en el mismo plano; asimila las diferencias familiares y culturales a las diferencias naturales.

Así pues, hay que renunciar en el plano de la mitología a cualquier distinción clara entre monstruosidad física y monstruosidad moral. Nosotros mismos utilizamos el mismo término en ambos casos. El pensamiento religioso, como se ha visto, no diferencia los gemelos biológicos de los gemelos de la violencia, engendrados por la disgregación del orden cultural.

En realidad, todos los episodios del mito de Edipo se doblan entre sí. Una vez admitido este hecho, descubrimos que todos los personajes del mito son unos monstruos y que son mucho más parecidos entre sí de lo que deja suponer su apariencia exterior. Si todos los personajes son unos dobles, todos, por consiguiente, son también unos monstruos. Como se ha visto, Edipo es un monstruo. Tiresias es un monstruo: hermafrodita, lleva consigo la diferencia de los sexos. La esfinge es un monstruo, un auténtico conglomerado de diferencias con su cabeza de mujer, su cuerpo de león, su cola de serpiente y sus alas de águila. Existe una diferencia extrema, aparentemente, entre esta criatura fantástica y los personajes humanos del mito, pero basta con examinar las cosas con mayor atención para comprobar que es inexistente. La esfinge ocupa la misma posición, respecto a Edipo, que todos los demás personajes; obstruye el paso; es el obstáculo fascinante y el modelo secreto, el portador del *logos phobos*, el oráculo de la desgracia. Al igual que Layo, y antes que Layo el desconocido de Corinto, y Creonte y Tiresias después de él, la esfinge camina tras los pasos de Edipo a menos que no sea Edipo que camina tras los suyos; la esfinge tiende al héroe una trampa de naturaleza oracular. Así pues, el episodio es un doblete de todos los demás. La esfinge encarna la violencia maléfica, como hará Edipo posteriormente: la esfinge es enviada por Hera para castigar a Tebas, de la misma manera que la peste es enviada por Apolo. La esfinge devora cada vez más víctimas hasta el momento en que su expulsión, a manos de Edipo, libera la ciudad. Hay que observar que Edipo aparece aquí como ejecutor de monstruos, es decir, como sacrificador, antes de aparecer, monstruo él mismo, en el papel de la víctima propiciatoria. Esto significa que con Edipo ocurre lo mismo que con las demás encarnaciones de la violencia sagrada: puede jugar y juega sucesivamente todos los papeles.

El rey sagrado también es un monstruo; es a un tiempo dios, hombre y animal salvaje. Aunque lleguen a degradarse a simple retórica, las apelaciones que designan en él al león o al leopardo se arraigan como todas las demás significaciones religiosas en la experiencia del doble monstruoso y de la unanimidad fundadora. Monstruosidad moral y monstruosidad física aparecen ahí no menos confundidas y mezcladas. Al igual que Edipo, el rey

es a un tiempo el extranjero y el hijo legítimo, el hombre del interior más íntimo y del exterior más excéntrico, el modelo simultáneo de una incomparable dulzura y del máximo salvajismo. Criminal e incestuoso, está por encima y más allá de todas las reglas que instaura y hace respetar. Es a la vez el más cuerdo y el más loco, el más ciego y el más lúcido de todos los hombres. Algunos cantos rituales expresan perfectamente este acaparamiento de las diferencias que hace del rey el *monstruo sagrado* en todos los sentidos posibles de la expresión:

El jefe no tiene nada suyo (ninguna preferencia)

El jefe no tiene nada bueno o nada malo

El huésped (el extranjero) es suyo, el aldeano es suyo.

El sensato es suyo, el loco es suyo.¹

* * *

Como vemos, no debemos asombrarnos si los Olimpos están poblados de criaturas que cuentan en su activo con un gran número de violaciones, de asesinatos, de patricidios y de incestos, sin contar los actos de demencia y de bestialidad. No debemos asombrarnos si estas mismas criaturas parecen hechas de piezas y de trozos sacados de diversos órdenes de realidad, humana, animal, material, cósmica. Nada más inútil, sin duda, que buscar entre los monstruos unas diferencias estables y sobre todo deducir de ellas unas conclusiones pretendidamente significativas en el plano de la psicología individual o de un supuesto «inconsciente colectivo». De todas las escolásticas que se han desarrollado en el transcurso de la historia occidental, no hay otra, sin duda, tan cómica. La exploración pseudorracional de lo monstruoso, su clasificación en «arquetipos», etc., no hace más que prolongar sin ningún humor el juego móvil y sutil de las *Metamorfosis* de Ovidio y, más allá todavía, la misma elaboración mitológica. Pontificar sobre el monstruo es lo mismo, en definitiva, que asustarse o retirarse de él; es dejarse engañar por él, es no reconocer al hermano que siempre se oculta detrás del monstruo.

Las diferencias entre los diversos tipos de criaturas mitológicas sólo pasan a ser interesantes si se las refiere a su origen común, la violencia fundadora, para reconocer en ella una diferencia, bien en la interpretación de los datos ofrecidos por la violencia, o bien en los datos mismos, pero esta segunda posibilidad es muy difícil de explorar.

Podemos admitir que algunas diferencias religiosas remontan directamente a las modalidades de la violencia que las funda. Es bastante eviden-

1. T. Theuvs, «Naire et mourir dans le rituel Lubu», *Zaire*, XIV, Bruselas, 1960, p. 172. Citado por L. Makarius, «Du roi magique au roi divin», *op. cit.* p. 686.

te en el caso del incesto ritual de las monarquías africanas, o de algunas prácticas sacrificiales, como el *sparagnos* dionisiaco. Podemos dar otros ejemplos. En numerosas mitologías, los dioses, espíritus o creadores míticos, se dividen claramente en dos categorías, una «seria», la otra «cómica». Hermes entre los griegos, Mercurio entre los latinos, son unos dioses cómicos. En algunas sociedades, existen entre payasos y unos bufones sagrados. Los norteamericanos tienen su *trickster*. Están los locos reales, los reyes de los locos y todo tipo de soberanos temporales, personajes a un tiempo cómicos y trágicos, regularmente sacrificados al término de su breve triunfo. Todas estas figuras encarnan el juego de la violencia sagrada, de la misma manera que el rey africano pero de otro modo. Hay que referir todo esto a la violencia colectiva, claro está, y más específicamente a un cierto modo de esta violencia. Junto a la expulsión «seria», siempre ha debido existir una expulsión fundada al menos en parte en el ridículo. Aún en nuestros días, las formas suavizadas, cotidianas y banales del ostracismo social se practican, casi siempre, a partir del ridículo. Una gran parte de la literatura contemporánea está dedicada, explícita o implícitamente, a este fenómeno. Por poco que se piense en las categorías sociales y en el tipo de individuos que ofrecen su contingente de víctimas a unos ritos como el del *pharmakos*: vagabundos, miserables, lisiados, etc., cabe suponer que la burla y las mofas de todo tipo entran en buena parte en los sentimientos negativos que se exteriorizan en el transcurso del sacrificio a fin de ser *purificados* y *evacuados* por él.

Existe una enorme masa de datos que exige unos análisis detallados. Como su vinculación a nuestra hipótesis fundamental no plantea ninguna dificultad de principio ahí los dejamos para volvernos hacia otras fórmulas religiosas que deben iluminarse, también ellas, en contacto con esta misma hipótesis. Diremos en primer lugar algunas palabras respecto a una forma religiosa que puede pasar, a primera vista, por muy diferente de todo lo que hemos visto hasta el momento pero que, en realidad, está muy cerca de ello, el culto de los *antepasados* o simplemente de los *muertos*.

En algunas culturas, los dioses aparecen disminuidos o ausentes. Parece que son unos antepasados míticos o los muertos en su conjunto quienes sustituyen a cualquier divinidad. Pasan a un tiempo por los fundadores, los celosos guardianes y, si hace falta, los perturbadores de cualquier orden cultural. Cuando el adulterio, el incesto y las transgresiones de todo tipo se difunden, cuando las querellas entre familiares se multiplican, los muertos están descontentos y acuden a atormentar o poseer a los vivos. Les ocasionan pesadillas, accesos de locura, enfermedades contagiosas, suscitan, entre padres y vecinos, disputas y conflictos; provocan todo tipo de perversiones.

La crisis se presenta como pérdida de diferencia entre los muertos y los vivos, mezcla los dos reinos normalmente separados. Es la prueba de que los muertos encarnan la violencia, exterior y trascendente cuando reina el orden, immanente de nuevo cuando las cosas se estropean, cuando la mala

reciprocidad reaparece en el interior de la comunidad. Los muertos no quieren la destrucción completa de un orden que de entrada es el suyo. más allá de un cierto paroxismo, recomienzan a desear el culto que se les rinde; dejan de atormentar a los vivos y regresan a su morada habitual. Se reexpulsan, en suma, o se dejan reexpulsar con el estímulo ritual de la comunidad. Entre el reino de los muertos y de los vivos, se abre de nuevo la diferencia.

La molesta interpenetración de los muertos y de los vivos se presenta a veces como la consecuencia, y otras como la causa de la crisis. Los castigos que los muertos infligen a los vivos no se diferencian de las consecuencias de la transgresión. En una sociedad minúscula, el juego contagioso de la *hibris* se vuelve con rapidez, recordémoslo una vez más, contra todos los jugadores. Al igual, pues, que la de los dioses, la venganza de los muertos es tan real como implacable. Coincide con el retorno de la violencia sobre la cabeza del violento.

Es exacto afirmar que los muertos sustituyen aquí a los dioses. Las creencias a su respecto se reducen esquemáticamente a lo que ya se ha descrito respecto a Edipo, a Dionisos, etc. Se plantea una única cuestión: ¿por qué los muertos pueden encarnar el juego de la violencia con igual motivo que los dioses?

La muerte es la peor violencia que puede sufrir un ser vivo; es, por consiguiente, extremadamente maléfica; con la muerte, penetra la violencia contagiosa en la comunidad y los seres vivos deben protegerse de ella. Aíslan el muerto, hacen el vacío a su alrededor; toman todo tipo de precauciones y sobre todo practican unos ritos fúnebres, análogos a todos los demás ritos en cuanto tienden a la purificación y a la expulsión de la violencia maléfica.

Sean cuales fueren las causas y las circunstancias de su muerte, el que muere se encuentra siempre, respecto al conjunto de la comunidad, en una relación análoga a la de la víctima propiciatoria. A la tristeza de los supervivientes se une una curiosa mezcla de espanto y de alivio propia a los propósitos de enmienda. La muerte del aislado aparece vagamente como un tributo que se debe pagar para que la vida colectiva pueda proseguir. Muere un solo ser y la solidaridad de todos los vivos se ve reforzada.

Diríase que la víctima propiciatoria muere para que la comunidad, amenazada en su conjunto de morir con ella, renazca a la fecundidad de un orden cultural nuevo o renovado. Después de haber sembrado por todas partes los gérmenes de muerte, el dios, el antepasado o el héroe mítico, muriendo ellos mismos o haciendo morir a la víctima elegida por ellos, aportan a los hombres una nueva vida. ¿De qué asombrarse si la muerte, en último término, es sentida como hermana mayor, cuando no incluso como fuente y madre de toda vida?

Los investigadores siempre atribuyen a la renovación de las estaciones, al ascenso anual de la savia en los vegetales, esta creencia en un principio de vida que coincidiría con la muerte. Significa amontonar un mito sobre