

Émile
Durkheim

Clasificaciones
primitivas
(y otros
ensayos de
antropología
positiva)

riel Antropología

Clasificaciones
primitivas
(y otros
ensayos de
antropología
positiva)

Ariel

Émile
Durkheim

Clasificaciones
primitivas
(y otros
ensayos de
antropología
positiva)

Edición de
MANUEL DELGADO RUIZ
y ALBERTO LÓPEZ BARGADOS

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Diseño cubierta: Vicente Morales

Traducción de

MANUEL DELGADO RUIZ

(«Sobre algunas formas primitivas
de clasificación»)

y ALBERTO LÓPEZ BARGADOS

(«Sobre la definición

de los fenómenos religiosos»,

«La prohibición del incesto»

y «Sobre el totemismo»)

1.ª edición: enero 1996

Derechos exclusivos de edición en castellano

reservados para todo el mundo

y propiedad de la traducción:

© 1996: Editorial Ariel, S. A.

Córcega, 270 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-2201-8

Depósito legal: B. 67 - 1996

Impreso en España

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño
de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida
en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico,
químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia,
sin permiso previo del editor.

INTRODUCCIÓN

La extraordinaria influencia que la obra de Émile Durkheim ha ejercido sobre las ciencias sociales de la religión no parece que sea una cuestión que, por sabida, debamos tratar aquí. Cabe recordar, en cualquier caso, que Durkheim estuvo entre los primeros en romper con los viejos prejuicios del evolucionismo social ingenuo, que despreciaba los aspectos ideacionales de las culturas extraeuropeas, bien ignorándolos, bien atribuyéndoles la condición de racionalizaciones inferiores o enfermas, y que lo hizo —y de ahí en gran medida lo singular de su atrevimiento epistemológico— procurando prescindir de las preconcepciones y del halo de misterio que rodeaban los fenómenos percibidos como arcánicos, asumiendo la en apariencia paradójica tarea de estudiar las liturgias y las creencias religiosas al margen de lo que justamente había en ellas de religioso. Con ello puso de manifiesto que es sólo la vehemencia con que cuida la puesta en escena de sus argumentos y operaciones lo que distingue tales formas de todas aquellas otras que conforman ese repertorio de tecnologías materiales e ideológicas que damos en llamar cultura, y lo que convertía lo sagrado en la más poderosa de las maquinarias de que una sociedad podía valerse para generar, y legitimar luego, sus propias realidades. Pero sería un error considerar como de una pieza la aportación de Émile Durkheim en ese campo, sobre todo pensando en que, como corresponde a la obra de los grandes maestros, pueden encontrarse en ella infinidad de asuntos inacabados, intuiciones insuficientemente desarrolladas, apreciaciones brillantes cuyo alcance aparece como interrumpido, que quienes se han arrogado el esta-

tuto de sus herederos —ni que sea parcialmente— han aspirado a completar, aliviando sus fracasos y reforzando sus numerosos logros. Ni que decir tiene que esa labor de perfeccionamiento del extraordinario aparato explicativo que Durkheim puso en pie se ha llevado a cabo de variadas formas. Para entendernos, y usando la vieja división que Hume ya estableciera entre concepciones conductistas y lógico-formales, es decir entre proposiciones concernientes a hechos y proposiciones que remiten a relaciones entre categorías, podríamos decir que Durkheim fue colocado en la base tanto de las teorías científicas de la religión que atendían de manera preferente la forma como se comportan los símbolos para resultar eficaces con respecto a lo real, es decir su dimensión empírico-práctica, como de aquellas otras que preferían más bien establecer las cualidades algebraicas que hacen operacionalmente eficientes esos mismos símbolos en el proceso de producción del significado.

La obra fundamental en que se basan los cultivadores de la primera de esas tendencias —la que podríamos llamar empirista, cuyos fundadores serían acaso Radcliffe-Brown en el Reino Unido y Talcott Parsons y Merton en los Estados Unidos—, es, sin duda, *Las formas elementales de la vida religiosa*, la obra considerada capital de Durkheim, aparecida, como se sabe, en 1912. La lectura racionalista está más bien concretada en la tradición etnológica francesa, sin que por ello dejen de encontrarse rastros suyos en la antropología simbólica anglosajona. Esta segunda opción analítica ha prescindido en gran medida de *Las formas elementales*, para reclamarse deudora de otros trabajos anteriores de Durkheim, entre ellos —y sobre todo— de los que aquí brindamos una versión en lengua española,¹ relativos a la organización de representaciones religiosas y la reglamentación de las relaciones sexuales entre parientes a ellas asociables. En ellos puede apreciarse el lugar que en la obra de Durkheim ocuparon las cuestiones relativas a la construc-

1. De «Sobre algunas formas primitivas de clasificación» existía ya otra versión, debida a Juan Antonio Matesanz y que se incluía en M. Mauss, *Obras II*, Barral, Barcelona, 1971, pp. 12-74. Los otros tres artículos son —al menos que sepamos— inéditos en castellano.

ción lógica e inconsciente de la realidad y a las leyes subyacentes que determinan la apropiación intelectual de un universo socialmente determinado.

El asunto específico de estos trabajos es el del fenómeno del totemismo, que Durkheim consideraba como el prototipo más elemental de religión a la que se podía acceder empíricamente. Pero, al margen de sostener que el totemismo era la modalidad más sencilla que podía adoptar la inmanencia de la comunidad, Durkheim pretendió antes llegar a la demostración de que las categorías lógicas mediante las que el ser humano ordenaba el universo entero a través de la taxonomía totémica eran categorías sociales y establecían un nexo que asociaba, por medio de correlaciones conceptuales, a la sociedad con el cosmos. Para ello, describía el sistema totémico australiano como una organización categorial que distribuía entre los humanos y entre las unidades sociales en que se agrupaban nombres correspondientes a cosas naturales, tales como plantas y animales, pero también puntos cardinales o acontecimientos meteorológicos. A tales objetos de la naturaleza les era asignada una complicada trama de prescripciones y tabúes que los vinculaban místicamente a sus homólogos en la sociedad, y a la inversa. De este modo, el mismo enrejado que compartimentaba la sociedad en distintas agrupaciones —clanes, mitades, fratrías—, unidas entre sí por lo mismo que las separaba, proyectaba sus propias divisiones y nudos a la globalidad del universo.²

Todos los artículos que se han recogido en este libro fueron publicados en la etapa en que *L'Année sociologique* estuvo dirigida por el propio Émile Durkheim, fundador y alma de la revista. Como se sabe, la publicación apareció en cierta manera como consecuencia de ese momento —1895, el año de la publicación de *Las reglas del método sociológico*—

2. Un aspecto éste, el de la socialización o humanización de la naturaleza, por cierto, por donde más viable ha sido establecer puentes de comunicación entre Durkheim y Marx. La visión que de este complejo asunto brindaba J. R. Llobera (en «La teoría social de Marx y la escuela durkheimniana: Los primeros años», *Caminos discordantes*, Anagrama, Barcelona, 1989, pp. 95-146) debería contrastarse con una aportación teórica más reciente: Mike Gane, ed., *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, Routledge, Londres/Nueva York, 1992.

en que Durkheim toma conciencia de la importancia fundamental que tenía la consideración de los ritos y las creencias religiosas para el análisis de la vida social, y, de hecho, ya en el prefacio del volumen II (1898-1899) Durkheim explicitaba que *L'Année* tenía el proyecto de dedicarle un espacio preferente a la religión, entendida como matriz primordial de la que surgían, mediante un proceso de diferenciación, los elementos fundamentales de la cultura. También es ésa la fase de la evolución intelectual de Durkheim en que éste descubre el valor de las informaciones provistas desde el trabajo de campo antropológico, salvando ese primer desdén que el sociólogo francés experimentara hacia los excesos especulativos de la antropología de gabinete que había dominado las últimas décadas del siglo XIX.³

La disposición de los trabajos que aquí se han agrupado no respeta su orden cronológico. En primer lugar figura «Sobre algunas formas primitivas de clasificación», un largo artículo que apareció en el volumen de 1901-1902, con la firma conjunta de Durkheim y de Marcel Mauss, sobrino, discípulo y sucesor suyo en el liderazgo de la escuela socioantropológica francesa, al tiempo que responsable por aquel entonces —junto con el historiador Henri Hubert— de la vertebral sección de sociología religiosa en *L'Année*. El motivo de tal prelación merece ser enunciado de forma inequívoca: cabe asignarle a este artículo, sin el mínimo temor a la exageración, un lugar privilegiado entre las fuentes de que se ha venido nutriendo hasta hoy mismo el pensamiento contemporáneo, más allá incluso del ámbito disciplinar en que viera la luz. En cierta forma, el volumen está construido para que una aportación entendida como estratégica —el artículo con que se abre— pueda ver reconocido el proceso especulativo que fue preparándola. Con tal fin sigue a continuación «Sobre la definición de los fenómenos religiosos», un texto incluido en el volumen de *L'Année* de 1897-1898, y que viene a ser un esbozo de la tesis central en *Las formas elementales de la vida religiosa*. «La prohibición del

3. La biografía intelectual más idónea para seguir y entender esta andadura continúa siendo la de Steven Lukes: *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, C.I.S., Madrid, 1984.

incesto y sus orígenes», publicado en 1897, establece una por aquel entonces insólita interpretación en clave sociológica del incesto, que organizaba las clasificaciones totémicas y el principio de la exogamia, fenómenos en apariencia incomunicados, en un único sistema que permitía explicar el paso de la filiación uterina a la paterna. De 1901 es «Sobre el totemismo», promesa ya de lo que en seguida será la explicación del totemismo australiano en tanto que sistema lógico de nomenclatura.

Estos artículos breves anticipan, sin duda, lo mejor de *Las formas elementales de la vida religiosa* —que no en vano incorporaba en origen el subtítulo «Le système totémique en Australie»—, al tiempo que, por su mayor agnosticismo axiológico, ahorran en parte la contemplación de su error principal, que es el de elaborar una teoría de la religión excesivamente mecánica y reduccionista. Una teoría que, por cierto, ni siquiera era original, puesto que una larga tradición, iniciada por Montesquieu y por Rousseau —o acaso mucho antes por Lucrecio—, había llegado hasta Durkheim, de la mano de Comte y Saint-Simon, advirtiendo sobre la virtud de los cultos como vehículos e hipóstasis de los valores morales de la comunidad. Frente a esta universalizada deificación de lo social, los trabajos sobre totemismo australiano destacan por una minuciosidad descriptiva y analítica que su obra mayor habrá de perder poco después. Es más, lo que a continuación se ofrece es lo que, en su homenaje con motivo del centenario del nacimiento de Durkheim,⁴ Lévi-Strauss calificaba como la aportación propiamente etnológica del fundador de *L'Année*, lo que hacía de él el punto de arranque de una antropología de la religión que, por su énfasis en lo particular y en la comparación, podía presentarse como autónoma y fuente de explicaciones aventajadas con respecto de lo que habría de ser la sociología religiosa posterior. Lo evidente es que en estos trabajos que aquí se muestran, en los que Durkheim manipula una amplia información etnográfica, se incurre mucho menos en lo que serán las generalizaciones del todo ex-

4. C. Lévi-Strauss, «Lo que la etnología le debe a Durkheim», en *Antropología estructural dos, Siglo XXI, México, 1987*, p. 48.

cesivas a que llegará luego en *Las formas elementales*, un libro en el que, a pesar de mantenerse fiel al grueso de los logros de etapas anteriores, Durkheim se dejará arrastrar por las especulaciones, desmesuradas en cuanto al alcance de sus pretensiones, de Robertson Smith y de su influyente *The Religion of the Semites*.⁵

En relación con ello es cosa de señalar ese malentendido que ha llevado a los construccionistas —Berger, Luckmann y los demás teóricos de la «construcción social de la realidad»— a sostener que Durkheim sentó las bases desde las que una sociología de la religión podía acabar convirtiéndose en una sociología del conocimiento comparable a la de Mannheim. Los textos que siguen muestran que sucedió más bien lo contrario: fue una primera exploración —kantiana al fin, pero fuertemente impregnada de racionalismo cartesiano— de los estilos cognitivos que adopta un grupo humano para hacer inteligible el universo, a través del estudio de sus representaciones religiosas, lo que se fue deslizándose al final hacia esa más bien inmodesta búsqueda de la «realidad y la esencia del hecho religioso» que se proponía en la introducción de *Las formas elementales*.

De hecho, ni siquiera puede decirse que los artículos que aquí siguen representen propiamente una teoría general del totemismo. Tal y como hacía notar Jean Duvignaud, el totemismo, en tanto que problema teórico, es aquí considerado por Durkheim ante todo «como un sistema de clasificación y en absoluto como una realidad ontológica». ⁶ En cambio, sí que es pertinente asociar estos desarrollos con aquellas otras interpretaciones que, negándole su valor presuntamente institucional, adivinaron el totemismo como una forma de sistema lógico de denotación, esto es Boas y, antes que él, el propio E. B. Tylor.⁷ Será más adelante, ya en

5. Tan lejos del particularismo de autores mucho menos reconocidos en su ascendente sobre Durkheim en ese mismo sentido, como Émile Masqueray, de quien cabe alegrarse por la recuperación de su *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Centre de Recherches et d'Études sur les sociétés Méditerranéennes/Edisud, Aix-en-Provence, 1983; original, 1886.

6. J. Duvignaud, «Introduction», en É. Durkheim, *Journal sociologique*, PUF, París, 1969, pp. 21-22.

7. En efecto, Tylor pedía que, al considerar la importancia del totemismo, «se tuviera en cuenta la tendencia del espíritu humano a agotar el universo por

Las formas elementales, donde Durkheim incurrirá en la ya apuntada imprudencia de considerar el totemismo tan sólo como la modalidad más primitiva de religión, apartando esa noción de la anterior naturaleza que él mismo le había asignado en tanto que concepto operatorio y haciendo de ella una realidad esencial y exenta. Con ello, Durkheim se sumaba a quienes se habían venido empeñando, y continúan empeñándose todavía, en construir una explicación de realidades sociales a base de reducirlas a la unidad, sea ésta la religión, la magia, el totemismo o cualquiera de las otras virtualidades institucionales a las que la inventiva de buen número de sociólogos y antropólogos se ha entregado, precisamente para llevar a cabo esa trabajo de clasificación que el totemismo australiano tan bien venía a representar entre los pueblos exóticos.⁸

La materia primera de que se valió la escuela de *L'Année* para sus incursiones en la jurisdicción religiosa ha sido discutida por su precariedad. Esa objeción es incontestable por lo que hace a los todavía poco fiables datos con que se contaba con respecto del totemismo australiano, sobre todo en cuanto a los informes de Bladwin Spencer y F. J. Gillen en los que se sustentó toda la discusión a propósito del totemismo y la prohibición del incesto. En cambio, en el ensayo sobre los sistemas primitivos de clasificación con que se abre este volumen hay una subrayable vindicación de uno de los antropólogos norteamericanos más destacados en esa labor, compartida por Morgan, de preparar el camino para los estudios en profundidad y sobre el terreno de las estructuras y los funcionamientos sociales, tanto en el plano institucional como psicológico. Me refiero a Frank Hamilton Cushing, cuyo modelo explicativo para la sociedad zuñi, al margen de lo discutido de

medio de una clasificación» (E. B. Tylor, «Remarks of totemism», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, I [1899], citado por C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1980, p. 27).

8. Algo que hace bien poco se han encargado de demostrar C. Bernard y S. Gruzinski, en *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, FCE, México, 1994.

algunas de sus observaciones, continúa sorprendiendo por su anticipación.⁹

Digamos pues que, mucho más que el representado por *Las formas elementales de la vida religiosa*, es el aspecto que aquí se exhibe de la obra de Durkheim el que habrá de germinar casi inmediatamente en forma de una auténtica teoría cognitiva, de la que en cierta manera ya es un esbozo. Pero también una semiología potencial estaba presente desde el momento en que, influido por el espiritualismo de Hamelin, Durkheim empezó a prestarle atención a la autonomía de las representaciones colectivas, es decir de los mecanismos y las producciones de ese razonar que trasciende la actividad mental de los individuos y que puede ser universalizado en cuanto a las reglas lógicas que obedece. Esa atención hacia la actividad conceptualizadora de la inteligencia colectiva ponía de manifiesto que el ser humano sólo era capaz de comprender en la medida en que lo era de pensar mediante categorías cuya génesis y organización se imponían *a priori* a su experiencia individual y que constituían los marcos permanentes de la vida mental. «Pensar por conceptos —nos dice Durkheim— no es tan sólo ver la realidad por el lado más general; es proyectar sobre la sensación una luz que la convierte en clara, la penetra y la transforma. Concebir una cosa es, al mismo tiempo que aprehender mejor sus elementos esenciales, situarla en un conjunto; porque cada civilización cuenta con un sistema organizado de conceptos que la caracteriza.»¹⁰ Y, más adelante, también en la recapitulación de *Las formas elementales*: «(La sociedad) sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se reparten en grupos diferentes, es decir, se clasifican unos en relación con otros. La sociedad supone, entonces, una organización consciente de ella misma que no es sino una clasificación.»¹¹ Como puede verse, nos encontramos con la idea,

9. Hubo de esperarse al elogio que de Cushing hiciera Lévi-Strauss en su artículo «La noción de estructura en etnología» (en *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 335), para rescatar a este autor del olvido al que se le había condenado, sobre todo a partir de la descalificación de que Kroeber hizo objeto a su trabajo sobre los zúñi.

10. É. Durkheim, *Les formes elementales de la vida religiosa*, Edicions 62, Barcelona, 1987, pp. 438-439.

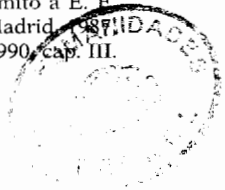
11. *Ibíd.*, p. 445.

al fin, que tanto iba a determinar la distinción entre *habla* y *lengua* que hallamos en el fundamento mismo de la semiología de Saussure,¹² y que traslada al campo de la lingüística la oposición durkheimniana entre *conceptos* y *representaciones sensibles*. Ese tipo de apreciaciones eran las que permitían transitar constantemente en Durkheim de la idea de que la morfología social determinaba los esquemas de significación a la intuición, no acabada de formular del todo, de que era la morfología social la que era significativa de por sí.

Las críticas a las insuficiencias de la epistemología sociológica de Durkheim han tenido que ver con ese aspecto no del todo definido de su labor teórica.¹³ A Durkheim se le ha reprochado sobre todo no haber llevado a las últimas consecuencias intuiciones que aparecían poderosamente sugeridas en su obra. Se ha llamado la atención con frecuencia, por ejemplo, acerca de la dimisión de Durkheim —y de Mauss con él— en orden a dar una respuesta clara a la fundamental pregunta que se formula él mismo al final de «Clasificaciones primitivas», sobre qué es lo que explica no las clasificaciones en sí sino la propia necesidad de clasificar; una necesidad que puede prescindir de las razones sociocéntricas en que se sustenta su explicación y que, como se demostraba en el apartado final de su artículo y para el caso del sistema zodiacal chino, podía resultar ya del todo ajena en sus producciones a cualquier integración en paralelo con respecto de las estructuras grupales, para abandonarse a una suerte de diletancia taxonómica puramente estética. El *cul-de-sac* al que conducía la especulación durkheimniana sobre las nomenclaturas totémicas cristalizaba en esa perplejidad en que desemboca «Clasificaciones...», cuando sus autores delatan la existencia acti-

12. La cuestión ha sido recurrentemente mencionada. Me referiré a uno de los primeros análisis en que se planteó de forma abierta la deuda de Saussure con Durkheim: W. Doroszewski, «Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: Durkheim et F. de Saussure», *Journal de Psychologie*, 30 (1933), pp. 82-91.

13. Las críticas de la teoría durkheimniana de la religión han sido, como corresponde a su propio ascendente, numerosas. Para un resumen de algunas de las censuras que Durkheim suscitó entre algunos de sus contemporáneos —Lowie, Goldenweiser, Malinowski, Van Gennep, entre otros—, me remito a E. F. Evans-Pritchard, *Historia del pensamiento antropológico*, Cátedra, Madrid, 1971, cap. XIV, y *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, Madrid, 1990, cap. III.



va de formas de pensamiento colectivo desconectadas por completo de cualquier morfología social y se ven obligados a remitir su explicación causal a los ya conocidos territorios de la sentimentalidad amorfa e indiferenciada.

De Durkheim se puede afirmar, así pues, que fue a detenerse justo al borde de sus mejores descubrimientos, como si dar un paso más le hubiera producido una suerte de vértigo, o si hubiera preferido dejarle a sus discípulos y continuadores tal responsabilidad. En ese sentido es curiosa la coincidencia que hace que Marshall Sahlins se refiera a esa principal limitación de Durkheim en los mismos términos que Lévi-Strauss emplea para idéntico fin, pero refiriéndose en su caso a Marcel Mauss. Si Sahlins establecía en 1976 que «Durkheim formuló una teoría sociológica de la simbolización, pero no una teoría simbólica de la sociedad»,¹⁴ Lévi-Strauss, por su parte, había señalado mucho antes cómo, en un momento dado, «Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad».¹⁵ La cuestión remite a las dificultades —absolutamente conscientes, por lo demás— que Durkheim y Mauss experimentaron en orden a elaborar una teoría que trascendiera la interpretación funcionalista de los hechos que describían y que fuera capaz de establecer para ellos una clarificación causal. Esta explicación, a la que constantemente se apelaba en forma de sugerencias tan constantes como frustradas, sólo podía encontrarse donde más adelante habría de dar con ella la antropología estructural, es decir en la teleología inconsciente del espíritu humano y en sus operaciones, es decir en ese trabajo de simbolización que los hombres de *L'Année* sólo pudieron constatar en tanto que dato, sin alcanzar su génesis, aunque aproximándose a sus claves.

14. M. Sahlins, *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 119. Lévi-Strauss había dicho algo parecido, al hacer notar que Durkheim, empeñado en «extraer el simbolismo de la sociedad», no había llegado a mostrar cómo «la aparición del pensamiento simbólico hace a la vida social a la vez posible y necesaria» («Sociología francesa», en G. Gunwitch y W. E. Moore, *Sociología del siglo XX*, Ateneo, Buenos Aires, 1956, p. 14).

15. C. Lévi-Strauss, «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Barcelona, 1979, p. 22; original de 1950.

Era asimismo Shalins quien llamaba la atención acerca de la negativa fatal, por parte de Durkheim, a romper con la diferenciación entre morfología social y representación colectiva, brindándose, así pues, como base para todos los defectos de la dualización funcionalista posterior entre sistema social y cultura, una segregación que no puede hacer otra cosa que tomar el orden simbólico no como una cualidad sino como una expresión del ordenamiento social. Rodney Needham, en esa misma dirección, ya había objetado que no bastaba con señalar que las clasificaciones lógicas —clase, género, número, etc.— fueran la base de la actividad conceptualizadora de los seres humanos en sociedad, porque lo clasificado —el espacio, el tiempo, los seres— era ya, en sí mismo, consecuencia de esa misma actividad conceptualizadora. El modelo social —la categoría de «clase» o la idea de que existe un espacio o ciertos objetos que ordenar— posee las cualidades que le permiten clasificar, puesto que él mismo es, a su vez, resultado de esa misma actividad racionalizadora que recibe el encargo de aplicar.¹⁶

Esas limitaciones de la explicación durkheimniana de las clasificaciones totémicas fueron en parte superadas por quien apareció en una primera instancia como uno de sus corresponsables. Seguramente no es casual que a ese momento en que Durkheim se pregunta acerca de las condiciones que hacen posible el significado no le sea ajeno la presencia de la extraordinaria personalidad intelectual de Marcel Mauss. Mauss supo evitar el principal error de Durkheim, a saber, la tentación en que terminó cayendo su maestro de formular una injustificadamente ambiciosa teoría general del totemismo y de la religión. Como señalaba en su historia de la antropología Paul Mercier —y otros con él—,¹⁷ Mauss tuvo, con respecto de Durkheim, una concepción mucho

16. Cf. R. Needham, «Introduction to Émile Durkheim and Marcel Mauss», en É. Durkheim y M. Mauss, *Primitive Classification*, Cohen & West, Londres, 1963, p. xvii.

17. Paul Mercier, *Historia de la antropología*, Península, Barcelona, 1979, p. 113. Algo por el estilo de lo que Lévi-Strauss afirmaba, evocando como, al asumir la misión de «terminar y organizar el prodigioso edificio surgido al paso del demiurgo», es decir, de Durkheim, Marcel Mauss supo «exorcizar algunos fantasmas metafísicos que seguían arrastrando por allí sus cadenas» (Lévi-Strauss, «El campo de la antropología», *Antropología estructural*, p. 13). Véase la reciente biografía de Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, París, 1994.

más concreta del pluralismo, de la especificidad de las culturas y de su condición de conjuntos profundamente integrados cuyas pautas relacionales debían ser desveladas. En efecto, está del todo justificada esa comparación que se ha establecido con frecuencia entre Mauss y Franz Boas, no sólo por su papel de inauguradores de sendas tradiciones nacionales en antropología sino, sobre todo, por su vocación particularista y por la desconfianza frontal que ambos experimentaron hacia los desmanes de una inferencia demasiado precipitada, de la que ambos siempre supieron mantenerse a distancia.¹⁸ Por otra parte, Mauss supo apuntar una alternativa a esa explicación cerrada de lo social por lo social que implicaba la teoría de Durkheim, y lo hizo justamente en el sentido que sus sucesores —y entre ellos Lévi-Strauss, por supuesto— habrían de cultivar cada vez con mayor profundidad. Mauss, en efecto, detectó la clave causal que determinaba la posibilidad misma de todas las formas de lo social en la comunicación, es decir, en el intercambio recíproco de cosas-signo sometidas a un sistema de diferencias estructuralmente determinadas, o, lo que es igual, a un lenguaje, tal y como su «Ensayo sobre el don» vendría a demostrar magistralmente. Por lo demás, trabajos como «Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales», escrito conjuntamente con H. Beuchat y publicado en 1905 en *L'Année*,¹⁹ vinieron a demostrar a las claras que Mauss no estaba, como Durkheim, de paso en la cuestión de la lógica clasificatoria. Por último, fue también Mauss quien, con el tiempo, acabaría convirtiendo lo que Habermas había llamado la noción prelingüística de símbolo en Durkheim, en una teoría del simbolismo ya casi plenamente comunicacional y semiótica.²⁰

18. Es cierto que Mauss elaboró esbozos de una teoría general del sacrificio, de la magia o del regalo, pero lo hizo justamente para poner de manifiesto que tales realidades no pertenecían tanto al campo de las instituciones supuestamente universales —como se había mantenido hasta entonces y como Durkheim sostuvo con respecto de la religión o el totemismo— como al de los recursos culturales disponibles al servicio tanto del intercambio social como de la mediación entre instancias lógicas.

19. Incluido en Mauss, *op. cit.*, pp. 359-430.

20. Cf. N. Herrero, «De Durkheim a Mauss: El "homo duplex" y el "hombre total"», *Antropología*, 2 (marzo 1992), pp. 125-146.

Toda la escuela que florece en Francia en torno a la figura de Marcel Mauss va a deberle sin duda mucho más a «Clasificaciones primitivas» y a su idea de que las religiones primitivas eran en realidad cosmologías basadas en los principios de la analogía y en correspondencias formales. Ahí tenemos el caso de la nodalidad de las cuestiones relativas a la representación cualitativa del tiempo y del espacio en tantos autores surgidos del ambiente que dominaran las preocupaciones por la lógica clasificatoria de Durkheim y Mauss. Ya representantes de una primera hornada se colocaron en esa tesitura y recibieron de pleno el ascendente de ese interés centrado en los esquemas clasificatorios: Halbwachs, Hubert, Beuchat o Hertz. En las décadas inmediatamente posteriores, esa misma autoridad intelectual se percibe a la claras en la sinología de Maurice Granet, en los análisis sobre la cosmología de los antiguos mexicanos de Jacques Soustelle o en las investigaciones de Georges Dumézil sobre la mitología indoeuropea. Los trabajos sobre el terreno de Griaule entre los dogon, de Leenhardt entre los canacos o de Métraux entre los haitianos son algunos ejemplos tomados de lo que fuera la auténtica edad de oro de la etnografía francesa. Es obligatorio citar también, como ejemplo de esa línea que parte de los textos que siguen, a la escuela historiográfica que fundan Marc Bloch y Lucien Febvre en torno a la revista *Annales*, con representantes tan ilustrativos de lo que aquí se expresa como pueda serlo el propio Braudel. Imposible tampoco no aludir a la latente presencia de este Durkheim que Mauss completa y desvía de la mera sociología en la psicología de Charles Blondel, o en los filósofos confabulados en el Collège de Sociologie, allá por las postrimerías de los años treinta: Caillois, Klossowski, Leiris y Bataille. En el campo de la sociología del arte, Pierre Francastel supo aplicar a su ámbito de reflexión esa idea de espacio social que tanto le debe a los materiales que se exponen a continuación. El gran mérito de Mauss ha sido, por lo demás, precisamente el de haberse constituido en puente que permita discurrir de Durkheim a la antropología estructural de Lévi-Strauss. Sin duda, todo *El pensamiento salvaje* es un desarrollo, al tiempo que un homenaje crítico, de la taxología durkheimniana. Sus capítulos II —ti-

tulado justamente «La lógica de las clasificaciones totémicas»— y III funcionan como una prolongación analítica de estos textos que leeremos, en los que ya estaba de algún modo presente, aunque fuera como potencia finalmente abortada, la premisa estructuralista de que las lógicas práctico-teóricas que orientan e instruyen el pensamiento de los seres humanos son la consecuencia de una exigencia de segregaciones diferenciales, a partir de las cuales un enrejado conceptual impone sus conexiones y sus oposiciones a una realidad que caso contrario se mostraría como indiferenciada y, por tanto, impensable. Es la clasificación, entonces, lo que puede hallarse en la base de toda producción de significado. En palabras de Lévi-Strauss, siguiendo un principio ya predispuesto por Durkheim, «los sistemas de denominación y clasificación, comúnmente llamados totémicos, obtienen su valor operatorio de su carácter formal: son códigos, capaces de transmitir mensajes traducibles en términos de otros códigos y de expresar en su sistema propio los mensajes recibidos por canal de códigos diferentes».²¹ El orden taxonómico que el totemismo organiza y las representaciones que de éste se derivan no serán entonces, y de acuerdo con ello, otra cosa que una variante del pensamiento salvaje que establecería relaciones de homología entre condiciones naturales y condiciones sociales a las que, en ambos casos, se ha hecho devenir signos.

Eso por lo que hace a la contribución de Lévi-Strauss a la etnología religiosa. Pero tampoco es caso de pasar por alto que los dominios de la antropología del parentesco, por los que empezó a especializarse Lévi-Strauss, antes de ser destinado en 1950 a la Section de Sciences Religieuses de la École Pratique des Hautes Études, también recibieron la influencia del aspecto de la obra durkheimniana que aquí se reproduce. En efecto, y con todos sus defectos, el análisis que Durkheim formula en «La prohibición del incesto» para dar cuenta de la evolución generalizada en Australia del sistema de filiación uterino al masculino, explicada a partir de la disyunción entre el sistema totémico y la fra-

21. C. Lévi-Strauss, *El pensament salvatge*, Edicions 62, Barcelona, 1985, pp. 115-116.

tría, está insinuando de algún modo la presencia activa de un organización formal de los hechos matrimoniales que prelude las estructuras elementales del parentesco a las que Lévi-Strauss consagrará la primera de sus obras mayores.²² El tipo de sensibilidad analítica que estos trabajos que aquí se exponen representan, y que tanta incidencia habrían de tener en el pensamiento y las ciencias sociales en Francia, fue recuperada algo más tarde por la antropología anglosajona. Antes, la antropología estructural-funcionalista británica y el funcionalismo sociológico norteamericano pudieron hacer de la sociología durkheimniana una nueva modalidad de lógica instrumental,²³ lo que no quiere decir que la antropología británica fuera del todo insensible a la perspectiva que los textos que siguen abrían. Encontramos el privilegiamiento de la labor categorial a que la sociedad se consagra ya en la primera obra de Radcliffe-Brown sobre los andamaneses, por ejemplo. Elkin, Firth, Fortes y, en una última fase, el propio Radcliffe-Brown reconocieron que el totemismo respondía, como Durkheim y Mauss sostenían, a principios de analogía objetiva. Numerosos aspectos de la producción literaria de Evans-Pritchard son deudores de aquella preocupación del laboratorio teórico que fue *L'Année* por los modelos sociales que ordenan el tiempo y el espacio. Después de un cierto período de incomunicación, fue el redescubrimiento del artículo de Mauss y Durkheim sobre las clasificaciones primitivas lo que permitió un reencontro entre la tradición empirista británica y el estructuralismo francés, una labor cuyo protagonismo corresponde en gran medida a Rodney Needham, a cuyo prólogo a la edición inglesa del artículo de Durkheim y Mauss ya se ha hecho alusión y al que se deben algunos de los mejores tra-

22. El propio Lévi-Strauss reconoce el valor precursor del artículo de Durkheim en un libro cuyo título, por cierto, está claro que es todo un homenaje al fundador de *L'Année sociologique*. Cf. *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, vol. I, p. 55.

23. Permítasenos recuperar un artículo que desarrollaba de manera bastante ilustrativa esa apropiación por parte de la sociología empirista anglosajona de las teorías de Durkheim: Carlos Moya, «La autonomía metodológica de la sociología y los orígenes del análisis estructural-funcional», en *Sociólogos y sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1970, pp. 51-80.

bajos de profundización en las intuiciones allí contenidas sobre taxonomía y cultura.²⁴ Indispensable también este material que se ofrece a continuación para entender la enérgica recuperación del énfasis en los sistemas clasificatorios que supone la escuela pedagógica neodurkheimniana en Inglaterra, cuyo representante más conspicuo fue Basil Bernstein.²⁵ Por otra parte, *Símbolos naturales*, de Mary Douglas, no puede valorarse de otra manera que como resultado del rescate británico de este Durkheim y de un Marcel Mauss poco valorado hasta entonces en el Reino Unido. Ello, hay que decirlo, por mucho que ni Needham, ni Douglas, ni quienes con ellos recobraron para la antropología inglesa «Clasificaciones primitivas» —Bulmer, Tambiah, etc.—, renunciaran nunca del todo a la colonización social de lo simbólico promulgada desde la ortodoxia estructural-funcionalista, según la cual los sistemas clasificatorios derivan o son propiedades de los sistemas sociales que las emplean, y no cómo, en sentido contrario, sostendrán Lévi-Strauss y Sahlins, entre otros. Otro autor británico que habrá de redescubrir el Durkheim etnológico que aquí se revela, como parte de ese contexto en que se intenta la reconciliación entre el empirismo funcionalista anglosajón y el racionalismo antropológico francés, es Edmund Leach, aunque en su caso la conexión deba emparentarse más con las teorías del consenso simbólico que autores como Victor Turner o James Fernández estaban ya ensayando en la Universidad de Chicago. Fue esa institución la que, por cierto, asumió la publicación simultánea en los Estados Unidos de la edición que Rodney Needham había hecho en el Reino Unido de *Primitive Classification*.²⁶ Otros autores del ámbito anglosajón también han colocado en el centro de sus refle-

24. Cf. R. Needham, *Belief, Language, and Experience*, Blacwell, Oxford, 1972, y *Symbolic Classification*, Goodyear Pub. Co., Santa Mónica, 1978, así como su compilación *Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.

25. No en vano uno de los ensayos más valorados de Bernstein se titula precisamente *Classification and Framing of Educational Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1971.

26. É. Durkheim y M. Mauss, *Primitive Classification*, University of Chicago Press, Chicago, 1963. Hay que señalar, por cierto, la crítica que Turner dedica a Durkheim (cf. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 100).

xiones teóricas, aunque sea de manera crítica, este Durkheim más culturalista que sociológico del que ofreceremos en seguida testimonio. Sería el caso de Jack Goody,²⁷ que ha venido asumiendo la tarea de esclarecer los mecanismos que organizan y guían el conocimiento humano a partir de la incidencia que sobre ellos ha podido ejercer un medio de comunicación específico como es la escritura, lo que por fuerza le ha obligado a tomar como un referente insoslayable lo que Durkheim y Mauss razonaron sobre las tablas clasificatorias mediante las que el mundo es puesto en sistema por la cultura. Como ocurre con la obra en general de Marcel Mauss y dejando de lado el caso ciertamente raro de Marshall Sahlins, la resonancia de este Durkheim que Lévi-Strauss llamó «socio-lógico» en la antropología norteamericana ha sido escasa, seguramente por el fuerte énfasis que todas sus escuelas han puesto en las dimensiones meramente conductuales y experienciales de lo humano. Consideración aparte merecería la obra de Gregory Bateson, que autores como Bourdieu o Anthony Wilden han sabido conectar con la tradición que Durkheim y Mauss inician aquí.

Nada más alejado de la voluntad que guía la presentación de estos textos que mostrarlos como una suerte de recuperación poco menos que arqueológica de un Durkheim mal conocido, las labores primerizas en antropología de un maestro cuya obra posterior habría de confirmar un talento anunciado. En absoluto. Antes al contrario. Es precisamente este Durkheim —y mucho menos el posterior— el que ha sido capaz de trascender el marco estricto de la sociología para determinar amplias parcelas del pensamiento contemporáneo hasta hoy mismo, un momento en que la atención que merecen cuestiones como la construcción de las identidades —individual, de clase, de género, étnica, etc.— hacen de la máxima pertinencia delatar esa base formal que en toda clasificación trasciende lo contingente de aquello que clasifi-

27. Cf., por ejemplo, J. Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid, 1985. Su capítulo IV, «Capacidad de escribir y clasificación», es una discusión con Griaule y Needham, a propósito de cómo aplicaron éstos a sus respectivas monografías etnográficas los principios analíticos de Durkheim y Mauss sobre las clasificaciones primitivas.

ca. Por lo demás, es éste el Durkheim que, leído por Mauss, marcará corrientes del todo vigentes y activas de la historiografía, la lingüística, el psicoanálisis, la antropología, la filosofía, e incluso llegará a merecer elogios desde «ciencias duras» como la física, las matemáticas o la informática.²⁸ En cuanto a la sociología misma, Bourdieu, Baudrillard o Barthes nos han demostrado —en sus visiones sobre el gusto, el consumismo o la moda— hasta qué punto una comprensión heurística de nuestra propia sociedad de masas sólo es posible haciendo inteligible la racionalidad secreta que ésta emplea para clasificar, distribuir, distinguir, separar, poner en relación y jerarquizar por grupos categoriales los objetos tanto humanos como materiales que la conforman. Visiones, al fin, que atienden la actualidad entre nosotros del poder de los sistemas lógicos de denotación.

La influencia del Durkheim lógico, muy por encima del sociológico, es demasiado obvia en la globalidad del pensamiento de las últimas décadas del siglo xx como para que haya que estar constantemente remarcándola. Pero, por mucho que sistemáticamente se soslaye por evidente tal omnipresencia, lo cierto es que no es posible entender ni la génesis ni el alcance de teorizaciones como las debidas a Louis Dumont, a Althusser, a Duby, a Gilles Deleuze o a Jacques Lacan, por citar sólo algunos nombres, sin tener presente el papel que jugaron estas «Clasificaciones primitivas» en su configuración. Un ejemplo más de esa especie de elipsis que afecta a la incidencia de la visión que Durkheim dio de las taxonomías totémicas en varias generaciones de pensadores y científicos sociales lo tenemos en Michel Foucault.²⁹ Toda la obra de Foucault, en efecto, aparece centralmente ocupada en una reflexión sobremanera escéptica acerca de las categorías analíticas de las ciencias, tanto sociales como naturales,

28. Cf., por ejemplo, M. Tort, *La Raison classificatoire*, Aubier Montaigne, París, 1989.

29. El consenso en subrayar la intensa presencia de Marx, Freud y, sobre todo, Nietzsche en la obra de Foucault parece ser unánime. En cambio, no suele hacerse mención del extraordinario papel que jugó Durkheim —y «Clasificaciones primitivas» en concreto— en el desarrollo de la arqueología del saber foucaultiana. Una excepción de ello lo encontraríamos en R. Wuthnow, J. D. Hunter, A. Bergesen y E. Kurzweil, en el capítulo consagrado a Foucault en su *Análisis cultural*, Paidós, Buenos Aires/Barcelona, 1988, p. 157.

tras cuyo aspecto de indiscutibilidad se agitaba la acción de determinados dispositivos de puesta en orden y control. Esa condición construida y hasta cierto punto arbitraria de las epistemes no es otra cosa que un reconocimiento de que, en última instancia, los saberes que se arrojan la potestad de designar y relacionar entre sí lo que puede y debe ser concebido, lo mismo y lo diferente, lo normal y lo anómalo, no hacen otra cosa que reeditar una tecnología idéntica a la que elementalmente desplegaban los enrejados clasificatorios mediante los que los australianos evocados por Durkheim y Mauss sometían el cosmos a un código, al que se asignaba la tarea de distribuir los significados. Lo que tampoco se puede decir que escape de la evidencia, reconocida por los propios epistemólogos, de que toda ciencia funciona como un sistema de clasificación, es decir como una estrategia que inventa y ordena entidades descriptivas y explicativas a las que se presupone segmentables y duraderas, y que elabora a partir de ellas definiciones coordinativas en base en un principio regular de división nomotética.³⁰

Así, en efecto, *Las palabras y las cosas*, por referirnos a uno sólo de los libros de Foucault, es todo él un homenaje no explicitado a Durkheim y sus clasificaciones primitivas, como también lo era, a su manera, inopinadamente, aquel cuento de Borges, «El idioma analítico de John Wilkins», con cuya referencia se abre aquél.³¹ ¿Qué es lo que puede y

30. Algo que vale, por descontado, para la propia antropología, tal y como críticamente hizo notar en su día E. R. Leach. Cf. «Problemas de clasificación en antropología social», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1975, pp. 311-316. Más en concreto, y en relación con la temática específica de este libro, ya hacíamos notar en otra nota anterior la manera como las categorías que han dado cuerpo a la propia antropología religiosa funcionan también a modo de un sistema taxonómico igualmente arbitrario. Cf. Bernard y Gruzinski, *op. cit.* En un sentido parecido, Clifford Geertz escribía, refiriéndose al estudio comparativo de la religión en antropología: «La sobrevaloración de los modos clasificatorios del pensamiento, la manía de encasillar, ha aumentado hasta alcanzar proporciones tan alarmantes que uno sospecha que actúa alguna pasión más profunda que transforma fenómenos perversos en cómodos términos» (*El Islam observado*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 41).

31. Y que, por cierto, también aparece encabezando una de las reflexiones que el cognitivismo propició acerca de los sistemas clasificatorios: E. Rosch, «Principles of categorization», en E. Rosch y B. B. Lloyd, eds., *Cognition and Categorization*, Erlbaum, Hillsdale, 1978.

lo que no puede ser pensado? Ésa es la pregunta fundamental a que arrastra la perpleja contemplación de aquel apartado de la misteriosa enciclopedia china en la que el personaje borgiano constataba un sistema taxonómico que daba monstruosa cuenta del reino animal, a años luz del orden que los zoólogos y aun nuestro propio sentido común estarían en condiciones de aceptar. Ya no «marsupiales» o «plantígrados», ni siquiera «perros» o «gatos», sino «embalsamados», «que de lejos parecen moscas» o «que se agitan como locos». A partir de ahí, una de las piezas fundamentales de la filosofía contemporánea despliega sus razones para advertirnos de la incerteza de las tramas conceptuales que nos permiten hacer del universo un juego de ensamblajes, de aislamientos y relaciones, de análisis, de empalmes y desempalmes, de ajustes y de divorcios que afectan a los contenidos concretos, de cualidades y de formas que se parecen, se distinguen o se oponen. «El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje, y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, como esperando en silencio el momento de ser enunciado.»³²

Imposible del todo escapar de esos códigos fundamentales que nos instauran los esquemas de lo que es preceptivo, de lo que debe y puede cambiar, de las jerarquías, a no ser por esa zona todavía no clasificada, anterior al lenguaje, que se extiende entre la norma codificada que se obedece y la producción de explicaciones, interpretaciones o teorías a la que se entregan sin descanso sabios y filósofos para demostrar la inevitabilidad de no importa qué orden. De hecho, la obra foucaultiana aparece en su totalidad atravesada por esa preocupación por la necesidad social de unificar el pensamiento y desenmarañar lo real que, arrancando sin duda de las clasificaciones primitivas de Durkheim y

32. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, p. 5.

Mauss, deriva en una indagación sobre las fragmentaciones del saber mediante las que el conocimiento moderno lleva a cabo aquella misma tarea que el totemismo australiano tenía encomendada, al tiempo que, como aquél, persuade del valor incontestable de sus resultados.

MANUEL DELGADO RUIZ
Institut Català d'Antropologia
Universitat de Barcelona

SOBRE ALGUNAS FORMAS PRIMITIVAS
DE CLASIFICACIÓN*

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO
DE LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS

por ÉMILE DURKHEIM y MARCEL MAUSS

* *L'Année sociologique*, vol. VI (1901-1902).

Los descubrimientos de la psicología contemporánea han puesto en evidencia esa tan frecuente ilusión que hace tomar por simples y elementales operaciones mentales bastante complicadas en realidad. Sabemos ahora de qué multiplicidad de elementos está formado el mecanismo en virtud del cual construimos, proyectamos al exterior y localizamos en el espacio nuestras representaciones del mundo sensible. Pero esa labor de disociación no ha sido hasta ahora sino raramente aplicada a las operaciones propiamente lógicas. Las facultades de definir, deducir e inducir son, por lo general, consideradas como dadas de inmediato en la constitución del entendimiento individual. Desde hace mucho sabemos sin duda que los hombres han aprendido en el curso de la historia a servirse cada vez mejor de esas distintas funciones. Pero no habría habido cambios importantes sino en la forma de emplearlas, y, de hecho, ya habrían quedado constituidas en sus rasgos esenciales desde el momento mismo en que empezó a existir una humanidad. No se aceptaba ni tan sólo que tales funciones hubieran podido llegar a formarse a través de un difícil ensamblaje de elementos tomados de las fuentes más dispares y más ajenas a la lógica, y luego laboriosamente organizados. Una concepción ésta que no debería tener nada de sorprendente, habida cuenta que el desarrollo de las facultades lógicas pasaba por depender sólo de la psicología individual y en la medida en que no se tenía aún la idea de ver en los métodos del pensamiento científico verdaderas instituciones socia-

les de las que la sociología sólo es capaz de describir y explicar la génesis.

Las consideraciones precedentes se aplican muy en particular a lo que podríamos llamar la función clasificatoria. Los lógicos e incluso los psicólogos toman de ordinario como simple, innato o cuando menos instituido a partir de las solas fuerzas del individuo, ese procedimiento que consiste en clasificar a los seres, acontecimientos y hechos del mundo en géneros y en especies, y a subsumirlos los unos en los otros, determinando sus relaciones de inclusión o exclusión. Los lógicos consideran la jerarquía de los conceptos como dada en las cosas e inmediatamente expresables por medio de la infinita cadena de los silogismos. Los psicólogos creen que el simple juego de la asociación de las ideas, de las leyes de contigüidad y de similitud entre los estados mentales, bastan para explicar la aglutinación de las imágenes, su organización en conceptos, y en conceptos clasificados unos en relación con otros. En estos últimos tiempos no cabe duda que una teoría menos simple del desarrollo psicológico ha visto la luz. Se ha puesto en circulación la hipótesis de que las ideas no se agrupan sólo a partir de sus mutuas afinidades, sino también obedeciendo las relaciones que sostienen con los movimientos.¹ Sin embargo, sea cual sea la superioridad de tal explicación, continúa presentando la clasificación como una consecuencia de la actividad individual.

Existe, a pesar de ello, un hecho que, por sí mismo, podría ser suficiente para indicar que esta operación tiene otros orígenes: se trata de que la manera como la entendemos y la practicamos es relativamente reciente. Para nosotros, en efecto, clasificar las cosas consiste en ordenarlas en grupos distintos entre sí, separados por líneas y demarcaciones claramente determinadas. Del hecho que el evolucionismo moderno niegue que entre esos grupos exista un abismo infranqueable no se sigue que los confunda hasta reclamar el derecho a deducirlos los unos de los otros. Hay, en el fondo de nuestra concepción de la cla-

1. Véase Münsterberg, *Beitraege z. exper. Psychol.*, III, p. 113; II, p. 20; I, p. 129, etc.

se, la idea de una circunscripción de contornos fijos y definidos. Ahora bien, no exageraríamos afirmando que este concepto de la clasificación no se remonta más allá de Aristóteles. Aristóteles fue el primero en proclamar la existencia y la realidad de las diferencias específicas, demostrando que el medio era causa y que no había paso directo de un género a otro. Platón tuvo mucho menos presente el sentimiento de esta distinción y de esta organización jerárquica, puesto que, para él, los géneros eran, en cierto sentido, homogéneos y podían ser reducidos los unos a los otros por la dialéctica.

No es sólo que nuestra noción actual de la clasificación tenga una historia, sino que esa historia supone ella misma una prehistoria. Cuesta imaginarse, en efecto, el estado de indistinción del que partió el espíritu humano. Incluso hoy mismo, buena parte de nuestra literatura popular, de nuestros mitos y religiones se basan en una confusión fundamental de todas las imágenes y de todas las ideas. Y no ha sido tarea de un día el que aparezcan separadas las unas de las otras con cierta nitidez. Las metamorfosis, la transmisión de cualidades, las sustituciones de personas, de almas y de cuerpos, las creencias relativas a la materialización de espíritus o a la espiritualización de objetos materiales, son elementos del pensamiento religioso o del folclor. Pero la idea misma de semejantes transmutaciones no podría haber nacido si las cosas hubiesen estado representadas en conceptos delimitados y clasificados. El dogma cristiano de la transubstanciación es una consecuencia de tal estado de ánimo y puede servirnos como prueba de su generalización.

Sin embargo, esta mentalidad no subsiste en las sociedades europeas de hoy sino en estado de supervivencia, e, incluso bajo esta forma, sólo damos con ella en determinadas funciones claramente localizadas del pensamiento colectivo. Pero existen innumerables sociedades en las que es en los cuentos etiológicos que se halla toda la historia natural, en las metamorfosis toda la especulación acerca de las especies vegetales y animales, en los ciclos adivinatorios, en los círculos y cuadrados mágicos, toda la previsión científica. En China, en todo el Extremo Oriente, en toda la India

moderna, como en la Grecia y la Roma antiguas, las nociones relativas a las acciones simpáticas, a las correspondencias simbólicas o a las influencias astrales no sólo estaban o están muy extendidas, sino que abarcaban o abarcan todavía la ciencia colectiva. Ahora bien, lo que suponen estas concepciones no es otra cosa que la creencia en la posible transformación de las cosas más heterogéneas de unas en otras y, por consiguiente, la más o menos completa ausencia de conceptos definidos.

Si descendemos a las sociedades menos evolucionadas que conocemos, aquellas que los alemanes denominan con el término algo vago de *Naturvoelker*, nos encontraremos con una confusión mental todavía más absoluta.² Aquí es el individuo mismo el que pierde su personalidad. Entre él y su alma exterior, entre él y su tótem, la indistinción es completa. Su personalidad y la de su *fellow-animal* son una.³ La identificación es tal que el hombre adopta los caracteres de la cosa o del animal con el que se ha vinculado. Por ejemplo, en Mabuiag, los miembros del clan del cocodrilo pasan por tener el temperamento del cocodrilo: son feroces, crueles, siempre dispuestos a la batalla.⁴ Entre ciertos siux, existe una sección de la tribu que es llamada roja y que comprende los clanes del león de las montañas, del búfalo y del alce, animales todos ellos que se caracterizan por sus instintos violentos; los miembros de estos clanes son, de nacimiento, gentes de guerra, mientras que los agricultores, gentes naturalmente apacibles, pertenecen a clanes cuyos tótemes son en esencia pacíficos.⁵

Si es así con los humanos, con más razón lo será con las cosas. No sólo entre el signo y el objeto, el nombre y la persona y los lugares y sus habitantes existe una total indiferenciación, sino que, de acuerdo con una justa apreciación que hacía M. von de Steinen a propósito de los bakairis⁶ y

2. Cf. Bastian, *Die Welt in ihren Spiegelungen*, pp. 11 y 83; *Allerleiaus Menschenund-Voelkerkunde*, 1886, I, p. 18.

3. Spencer y Gillen, *Native Tribes of central Australia*, 1899, pp. 107 y 217.

4. Haddon, *Head Hunters*, 1901, p. 103.

5. Dorsey, «Siouan Sociology», en *XVth Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol.*, 1896, p. 208.

6. Antiguos caribes, localizados actualmente a lo largo del Xingú.

de los bororo, el «principio de la *generatio aequivoca* queda probado para el primitivo». ⁷ Es de buena fe que el bororo se imagina ser un arara en persona; cuando menos, porque es cierto que no debe adoptar su forma característica hasta una vez muerto, en esta vida él es a ese animal lo que la larva a la mariposa. Es de buena fe también que el bororo se imagina ser la personificación de una bestia acuática. «Le falta al indio nuestra determinación de géneros los unos con relación a los otros, en tanto uno no se mezcle con otro.» ⁸ Los animales, los humanos, los objetos inanimados han sido casi siempre concebidos en su origen como manteniendo unos con otros relaciones de la más perfecta identidad. Las relaciones entre la vaca negra y la lluvia, el caballo blanco o rojo y el Sol son rasgos característicos de la tradición indoeuropea; ⁹ y los ejemplos podrían multiplicarse hasta el infinito.

Por lo demás, este estado mental no difiere demasiado sensiblemente del que, todavía ahora, en cada generación, sirve como punto de partida para el desarrollo individual. La conciencia no es entonces más que un flujo continuo de representaciones que se pierden las unas en las otras, y cuando las distinciones empiezan a aparecer son todas ellas fragmentarias. Esto está a la derecha y a la izquierda, esto pertenece al pasado y al presente, esto se parece a aquello y esto acompaña a aquello. He ahí, superficialmente, todo lo que podría producir incluso el espíritu del adulto si la educación no hubiese venido a inculcarle maneras de pensar que él mismo no hubiera llegado a establecer por sí solo, y que son el fruto de todo un desarrollo histórico. Vemos ahí toda la distancia que existe entre tales distinciones y agrupamientos rudimentarios y lo que verdaderamente constituye una clasificación.

Por tanto, bien lejos se encuentra el hombre de clasificar espontáneamente o como resultado de una suerte de necesidad natural, puesto que, inicialmente, las condicio-

7. *Naturvölker des Central-Bräsiens*, 1892, p. 352.

8. *Ibid.*, p. 351.

9. Caland, *De Wenschoffers*, Amsterdam, 1901; Hillebrandt, *Vedische Ritual Litteratur*, 1896, p. 120; Julius von Negelein, «Die volkstümliche Bedeutung der weissen Farbe», en *Zeitschrift für Ethnologie*, 1901.

nes más indispensables de la función clasificatoria estuvieron ausentes en la humanidad. Basta, por lo demás, con analizar la idea misma de clasificación para comprender que el hombre no pudo encontrar en sí mismo sus elementos esenciales. Una clase es un grupo de cosas; ahora bien, las cosas no se presentan ellas mismas así agrupadas a la observación. Podemos percibir más o menos vagamente sus parecidos. Pero el sólo hecho de esas similitudes no es suficiente para explicar cómo somos conducidos a reunir los seres así parecidos, agrupándolos en una especie de medio ideal, enmarcado dentro de límites determinados y al que llamamos un género, una especie, etc. Nada nos autoriza a suponer que nuestro espíritu, al nacer, lleva en sí el prototipo de ese cuadro elemental de toda clasificación. Sin duda, la palabra puede ayudarnos a darle más unidad y consistencia al conjunto así formado; pero si la palabra es un medio para realizar mejor este agrupamiento, una vez se ha concebido la posibilidad de llevarlo a cabo, no sería de por sí capaz de sugerirnos la idea. Por otra parte, clasificar no significa únicamente constituir grupos: significa disponer esos grupos de acuerdo a relaciones muy especiales. Nosotros nos los representamos como coordinados o subordinados los unos a los otros, decimos que éstos (las especies) están incluidos en aquéllos (los géneros), que los segundos subsumen a los primeros. Los hay que dominan, otros que son dominados, otros que son independientes los unos de los otros. Toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos brindan el modelo. Ha lugar, así pues, a preguntarse acerca de a dónde hemos ido a buscarlo. Las expresiones mismas de las que nos servimos para caracterizar ese orden autorizan a presumir que todas esas nociones lógicas son de origen extralógico. Decimos que las especies de un mismo género sostienen relaciones de parentesco; llamamos familias a algunas clases, ¿y acaso el propio término «género» no designaba primitivamente un grupo familiar (γένος). Todo esto tiende a hacer conjeturable que el esquema de la clasificación no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta

de una elaboración en la que participan todo tipo de elementos extraños.

Por descontado que estas consideraciones preliminares en absoluto tienen como objeto resolver el problema, ni siquiera prejuzgar su solución, sino tan sólo mostrar que nos encontramos ante una cuestión que debe ser planteada. Lejos de inclinarnos a aceptar como evidente el que los hombres clasifican naturalmente, como consecuencia de una suerte de necesidad interna de su entendimiento individual, debemos, al contrario, preguntarnos acerca de qué es lo que les lleva a disponer sus ideas bajo esta forma y dónde han podido encontrar el plan de tan profunda disposición. No pretendemos tratar aquí esta cuestión en toda su amplitud. Pero, luego de haberla planteado, quisiéramos presentar algunas informaciones que pensamos podrían ayudar a esclarecerla. En efecto, la única manera de encontrar una respuesta es buscando las más rudimentarias clasificaciones que hayan formulado los humanos, con el fin de ver con qué elementos han sido éstas construidas. Así es que vamos a aportar a continuación algunas clasificaciones ciertamente muy primitivas y de las que la significación general no se antoja dudosa.

Este problema no ha sido todavía planteado en los términos que acabamos de establecer. No obstante, entre los hechos de los que nos iremos sirviendo a lo largo de este trabajo, los hay que ya han sido señalados y estudiados por ciertos autores. Bastian se ha ocupado en varias ocasiones de las nociones cosmológicas en su conjunto y ha intentado con frecuencia algunos tipos de sistematización.¹⁰ Pero se ha limitado sobre todo a las cosmologías de los pueblos orientales y a las de la Edad Media, enumerando los hechos más que intentando explicarlos. Por lo que respecta a clasificaciones más rudimentarias, primero Howitt¹¹ y Fra-

10. *Die Welt in ihren Spiegelungen*, con un interesante atlas (1887); *Ideale Welten* (1893), etc.

11. *Kamilaroi and Kurnai* (1880), p. 168; «Further Notes on the Australian Class Systems», en *Journal of the Anthropological Institute* (a partir de ahora designaremos esta publicación por las iniciales *J.A.I.*), XVIII, p. 61. Howitt dice textualmente: «Esto no es particular de estas tribus, sino que lo encontramos en lugares muy distantes entre sí y es posible que sea mucho más general de lo que pensamos.»

zer¹² luego nos han brindado ya varios ejemplos. Pero ni uno ni otro han percibido su importancia desde el punto de vista de la historia de la lógica. Veremos incluso cómo la interpretación que Frazer ofrece de estos hechos es exactamente la contraria de la que nosotros propondremos.

I

Los sistemas de clasificación más humildes que conocemos son aquellos que pueden ser contemplados en las tribus australianas.

Sabemos qué tipo de organización es el más extendido en este tipo de sociedades. Cada tribu está dividida en dos grandes secciones fundamentales a las que denominamos fratrías.¹³ Cada fratría, a su vez, comprende un determinado número de clanes, es decir, de grupos de individuos portadores de un mismo tótem. En principio, los tótemes de una fratría no se encuentran en la otra. Aparte de esta división en clanes, cada fratría se halla dividida en dos clases que llamaremos matrimoniales. Les damos ese nombre porque esta organización tiene como objeto, ante todo, regular los matrimonios: una determinada clase de una fratría sólo puede contraer matrimonio con una determinada clase de la otra fratría. La organización general de la tribu adopta así la siguiente forma.¹⁴

12. *JV. Totemism*, p. 85 [trad. esp.: *Totemismo*, Eyras, Madrid, 1987], y «The origin of Totemism», en *Fortnightly Review*, 1899.

13. Esta terminología, como se sabe, no es la que adopta la totalidad de autores. Ya es mucho que utilicen el vocablo clases. Con ello se producen lamentables confusiones con las clases matrimoniales, de las que trataremos más adelante. Para evitar este tipo de errores, cada vez que un observador llame clase a una fratría, reemplazaremos el primer término por el segundo. La unidad de la terminología hará más fácil la comprensión y la comparación de los hechos. Por lo demás, sería muy deseable que de una vez por todas se llegara a un acuerdo acerca de una terminología tan frecuentemente empleada.

14. Este esquema sólo representa la organización que consideramos típica. Es la más general. Pero en algunos casos no la hallamos sino alterada. Aquí, las clases totémicas tienen clanes y son reemplazadas por grupos puramente locales; allá, no encontramos ni fratrías ni clases. Es más, para completar habría que añadir una división en grupos locales que se superpone con frecuencia a las divisiones precedentes.

Fratría I ...	Clase matrimonial A	Clan del emú — de la serpiente
	Clase matrimonial B	— de la oruga, etc.
Fratría II ...	Clase matrimonial A'	Clan del canguro — de la zarigüeya
	Clase matrimonial B'	— del cuervo, etc.

Las clases designadas con una misma letra (A, A' y B, B') son las que practican el *connubium* entre ellas.

Todos los miembros de la tribu se encuentran así clasificados en cuadros definidos y que encajan unos en otros. *De manera que la clasificación de las cosas reproduce esa clasificación de los seres humanos.*

Ya Cameron había llamado la atención acerca de que, entre los ta-ta-this,¹⁵ «todas las cosas del Universo están divididas entre los diferentes miembros de la tribu». «Unos —dice— se atribuyen los árboles, algunos otros las llanuras, otros el cielo, el viento, la lluvia y así sucesivamente.» Por desgracia, esta información es poco precisa. No se nos dice a qué grupos de individuos les son vinculados los diversos grupos de cosas.¹⁶ Sin embargo, contamos con hechos que evidencian todo lo contrario, documentos altamente significativos.

Las tribus del río Bellinger están cada una divididas en dos fraternías; ahora bien, según Palmet, esta división se aplica igualmente a la naturaleza. «Toda la naturaleza —nos dice— está dividida de acuerdo con los nombres de las fraternías.¹⁷ Las cosas son llamadas machos o hembras. El sol, la

15. «Notes on some Tribes of New South Wales», *J.A.I.*, XIV, p. 350. Por otra parte, en lugar alguno se nos dice que se trate sólo de los ta-ta-this. El párrafo precedente se refiere a todo un grupo de tribus.

16. Parece, sin embargo, que se trata de un reparto por grupos totémicos, análogo al que nos referiremos más adelante. En cualquier caso, no se constituye más que una hipótesis.

17. El autor se sirve del término clases, que hemos sustituido por el de fraternías, como habíamos anunciado, con lo que creemos haber respetado la idea del texto, que, a pesar de todo, no resulta en absoluto claro. A partir de ahora haremos el cambio sin prevenir al lector, siempre que no haya dudas acerca de lo que piensan los autores.

luna y las estrellas son hombres y mujeres y pertenecen a tal o tal otra fraternidad, del mismo modo que ocurre con los propios negros.»¹⁸ Esta tribu está bastante cerca de otra tribu, la de Port-Mackay, en el Queensland, donde podemos encontrar el mismo sistema de clasificación. De acuerdo con las respuestas de Bridgmann a los cuestionarios de Curr, de Br. Smyth y de Lorimer Fison, esta tribu e incluso las tribus vecinas comprenden dos fraternidades, una llamada Yungaroo y la otra Wootaroo. Existen también clases matrimoniales, pero no parecen haber afectado las nociones cosmológicas. Por el contrario, la división de las fraternidades es considerada «como una ley universal de la naturaleza». «Todas las cosas, animadas e inanimadas —dice Curr siguiendo a Bridgmann—, están divididas por estas tribus en dos clases llamadas Yungaroo y Wootaroo.»¹⁹ «Dividen las cosas entre ellos —explica el mismo testigo (Br. Smyth)—. Afirman que los caimanes son Yungaroo y los canguros Wootaroo. El sol es Yungaroo, la luna Wootaroo, y así consecutivamente para las constelaciones, los árboles, las plantas, etc.»²⁰ Y Fison: «Todo en la naturaleza se reparte según ellos entre las dos fraternidades. El viento pertenece a una, la lluvia a otra... Si se les interroga sobre tal estrella en particular, responderán a qué división (fraternidad) pertenece.»²¹

Una clasificación así, únicamente bipartita, resulta de una simplicidad extrema. Todas las cosas son ordenadas en dos categorías que corresponden a las dos fraternidades. El sistema se hace más complejo cuando no es ya sólo la división en fraternidades, sino también la división en cuatro clases matrimoniales lo que sirve de cuadro para la distribución de los seres. Es éste el caso entre los wakelbura del Queensland norcentral. Muirhead, colono que habitó largo tiempo en el país y observador perspicaz, envió en repeti-

18. Palmer, «Notes on some Australian Tribes», *J.A.I.*, XIII, p. 300, cf. p. 248.

19. Curr, *Australian Race*, III, p. 43. [Se han respetado las discordancias en que, aquí y en otros lugares del texto, incurre Durkheim a la hora de consignar ciertos nombres. (*N. del t.*)]

20. Br. Smyth, *The Aborigines of Victoria* (1887), vol. I, p. 91.

21. Fison y Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168.

das ocasiones informes acerca de la organización de estos pueblos y de su cosmología, noticias que parecen ser extensibles a otras varias tribus²² y que han sido corroboradas por otro testimonio, el de Ch. Lowe.²³ Los wakelbùra están distribuidos en dos fraternías, Mallera y Wùtarù; cada una está, además, dividida en dos clases matrimoniales. Las clases de la fraternía Mallera llevan los nombres de Kurgilla y Banbe; las de la fraternía Wùtarù son designadas Wungo y Obù. Estas dos fraternías y estas dos clases matrimoniales «dividen todo el universo en grupos». «Las dos fraternías —indica Howitt— son Mallera o Wuthera (equivalente de Wùtarù); *por consiguiente*, todos los objetos son o de una o de otra.»²⁴ Por su parte, según Curr, el alimento que comen los Banbe y los Kargilla es llamado Mullera, y el de los Wongoo u Oboo (Obù) es llamado Wothera (Wùtarù).²⁵ Pero nos encontramos además con una distribución por clases matrimoniales. «Determinadas clases están únicamente autorizadas a comer determinadas especies de alimentos. Así, los Banbey están limitados a la zarigüeya, al canguro, al perro, a la miel de abejuela, etc. A los Wongoo les es atribuido el emú, el bandicut, el pato negro, la serpiente negra y la serpiente marrón. Los Oboo se alimentan de serpientes tapiz, de la miel de las abejas que pican, etc. Los Kangilla viven de puercos espines, pavos de las llanuras, etc. Además, a ellos pertenecen el agua, la lluvia, el fuego y el rayo... Existen innumerables tipos de comida, peces, piezas de caza de piel y de pluma, en cuya distribución Muirhead no entra.»²⁶

22. Howitt, «Further Notes of the Australian Class System», *J.A.I.*, XVIII, p. 61, n. 3.

23. Curr, *Australian Race*, III, p. 27.

24. «Notes on Australian Message stick», *J.A.I.*, XVIII, p. 326; «Further Notes», *J.A.I.*, XVIII, p. 61, n. 3.

25. *Australian Race*, III, p. 27. Hemos corregido a Curr que afirma, evidentemente por un error de impresión, que el alimento que comen los Wongoo recibe el nombre de Obù o Wuthera. Debería haber escrito mejor Obù y Wuthera.

26. Curr, *Australian Race*, III, p. 27. Se notará que cada fraternía o clase parece consumir la carne de los animales que le son atribuidos. Ahora bien, y volveremos sobre este punto, los animales así atribuidos a una fraternía o a una clase tienen por lo general un carácter totémico y por tanto su consumo les está

Lo cierto es que parece existir cierta incertidumbre por lo que hace a las informaciones recogidas acerca de esta tribu. Siguiendo a Howitt, podría creerse que es por fratrías y no por clases como se ha efectuado la división. En efecto, las cosas atribuidas a los Banbey y a los Kurgilla deberían ser todas ellas Mallerá.²⁷ A pesar de ello, la divergencia no deja de ser sólo aparente y resulta ella misma instructiva. Así, la fratría es el género y la clase matrimonial, la especie; de esta forma el nombre del género conviene a la especie, lo que no impide que la especie tenga el suyo propio. Del mismo modo que el gato está incluido en la clase cuadrúpedo y puede ser designado con ese nombre, las cosas de la especie kargilla pertenecen al género superior Mallerá (fratría) y pueden, por consiguiente, ser llamadas a su vez Mallerá. He ahí la prueba de que no nos hallamos ante una simple dicotomía de las cosas en dos géneros opuestos, sino, y para cada uno de esos géneros, ante una verdadera inclusión de conceptos jerarquizados.

Es tal la importancia de esta clasificación que se extiende a todos los hechos de la vida, y damos con su impronta en todos los ritos más importantes. Así, un hechicero que pertenece a la fratría Mallerá sólo puede servirse para llevar a cabo sus artes de las cosas que son a su vez Mallerá.²⁸ En los entierros, la tarima sobre la que queda expuesto el cadáver (siempre en la hipótesis de que sea un Mallerá) «debe

prohibido a los grupos de individuos a los que son asignados. ¿Acaso el hecho contrario que nos reportan los wakelbura constituye un caso de consumo ritual del animal totémico por el grupo totémico correspondiente? No sabríamos decirlo. Quizás haya en esta observación algún error de interpretación, error siempre fácil en tan compleja materia, siempre de dificultosa apreciación. Es verdaderamente curioso, en efecto, que los tótemes de la fratría Mallerá, de acuerdo con el cuadro que se nos ofrece, sean la zarigüeya, el pavo silvestre, el canguro y la abejuela, animales todos ellos cuyo consumo justamente les es permitido a las dos clases matrimoniales de esta fratría, es decir, a los Kurgilles y a los Banbey (cf. Howitt, «Notes on the Austr. Class Systems», *J.A.I.*, XII, p. 45; Howitt, «Notice sur Palmer. Notes on some Australian Tribes», *J.A.I.*, XIII, p. 337.

27. Howitt, «On Some Australian Ceremonies of Initiation», *J.A.I.*, XIII, p. 438, n. 2.

28. Howitt, «Notes on Australian message sticks», *J.A.I.*, XVIII, p. 326; «Further Notes», *J.A.I.*, XVIII, p. 61, n. 3.

estar hecha de madera de algún árbol perteneciente a la fraternidad Mallerá». ²⁹ Lo mismo ocurre con el ramaje que ha de cubrir el cuerpo. Si se trata de un Banbey, se deberá emplear el árbol de grandes hojas, ya que se trata de un árbol banbey; ³⁰ y habrán de ser hombres de la misma fraternidad los encargados de llevar a cabo el rito. Idéntica organización de ideas sirve de base para las previsiones, de manera que es tomándola como premisa que se interpretan los sueños, ³¹ se determinan las causas y se definen responsabilidades. Se sabe que en todo este tipo de sociedades la muerte no es nunca considerada como un acontecimiento natural debido a causas puramente físicas; casi siempre es atribuida al influjo mágico de algún brujo, y la determinación del culpable forma parte integrante de los ritos funerarios. Ahora bien, entre los wakelbura la clasificación de las cosas por fraternidades y por clases matrimoniales proporciona el medio para descubrir la clase a la que pertenece el sujeto responsable, y, acaso, ese mismo sujeto. ³² Bajo la tarima en que reposa el cuerpo y rodeándolo por completo, los guerreros aplanan cuidadosamente la tierra de tal manera que sea visible la más pequeña señal. Al día siguiente se examina atentamente el terreno bajo el cadáver. Si un animal ha pasado por allí resulta muy fácil descubrir sus huellas; los negros infieren de ello la clase de persona que ha causado la muerte de su pariente. ³³ Si, por ejemplo, se encuentran con las huellas de un perro salvaje, sabrán que el homicida es un Mallerá y un Banbey, puesto que éstas son la fraternidad y la clase a la que corresponde ese animal. ³⁴

Pero eso no es todo. Este orden lógico es hasta tal punto rígido, el poder que ejercen esas categorías sobre el espíritu de los australianos es tan grande que, en determinados ca-

29. *Ibíd.* Cf. Howitt, *ibíd.*, *J.A.I.*, XVIII, p. 191, n. 1.

30. Howitt, «On some Australian Beliefs», *J.A.I.*, XIII, p. 191, n. 1.

31. Curr, *Australian Race*, III, p. 27. «Si un negro Wongoo que acampa sólo sueña que ha matado a un puerco espín, creará que, al día siguiente, verá a un negro Kargilla.»

32. Howitt, «On Some Australian Beliefs», *J.A.I.*, XIII, p. 191, n. 1.

33. Curr, *Australian Race*, III, p. 28.

34. Curr, al respecto, parece mencionar que esos animales son tótemes, y que se corresponden con los alimentos prescritos: «El homicidio es atribuido a

sos, es posible contemplar todo un conjunto de actos, de signos, de cosas disponerse de acuerdo a tales principios. Cuando ha de tener lugar una ceremonia de iniciación, el grupo local al que corresponde la iniciativa de convocar a los otros grupos locales que pertenecen al mismo clan totémico les advierte enviándoles un «bastón de mensaje» que debe pertenecer a la misma fraternidad que el remitente y el portador.³⁵ Esta obligatoria concordancia puede que parezca no contener nada de extraordinario, dado que en casi toda Australia la invitación a una sesión iniciatoria se lleva a cabo por medio de un mensajero portador de «diablos» (o *bull-roarer*, *turndum*, *churinga*), que evidentemente son propiedad de todo el clan, y en consecuencia tanto del grupo que invita como de los grupos que son invitados.³⁶ Pero la misma regla se aplica a los mensajes destinados a establecer una convocatoria de caza, y, en tal caso, el expedidor, el destinatario, el mensajero, la madera del mensaje, la caza designada, el color con que se pinta..., todo se acomoda rigurosamente al principio establecido por la clasificación.³⁷ Así, en un ejemplo que nos proporciona Howitt,³⁸ el bastón era enviado por un Obù. Por consiguiente la madera del bastón era de gydea, especie de acacia que corresponde a la fraternidad Wùtarù, de la que forman parte los Obù. La caza representada en el bastón era el emú y el wálaby, animales de la misma fraternidad. El color del bastón era el azul, probablemente por idéntica razón. Así, todo en la ceremonia se desarrolla como en un teorema: el remitente, el destinatario, el objeto y la escritura del mensaje y la madera empleada están emparentados entre sí. Todas estas nociones se le antojan al primitivo ordenadas e implicándose siguiendo una necesidad lógica.³⁹

cualquier miembro de la tribu en la escala alimentaria en la que el animal, pájaro o reptil, está incluido [...] si es una serpiente tapiz, una Obad, es que será una Obad [...] y sólo queda por averiguar de qué Obad se trata.»

35. Howitt, «On Some Australian Ceremonies of Initiation», *J.A.I.*, XIII, p. 438, n. 2. Cf. *J.A.I.*, XIV, fig. 13.

36. Véanse ejemplos en Howitt, *ibíd.*, p. 438.

37. Howitt, «Austral., Message Sticks», *J.A.I.*, XVIII, p. 326.

38. *Ibíd.*, p. 326.

39. Muirhead señala de forma expresiva que esta manera de proceder es seguida por las tribus vecinas. A este sistema *wakelbùra* habría que vincular

Otro sistema de clasificación más completo y quizá más característico es aquel en el que las cosas son repartidas no por fraternidades y clases matrimoniales, sino por fraternidades y por clanes o tótemes. «Los tótemes australianos —señala Fison— tienen cada uno de ellos un valor propio. Algunos distribuyen no sólo a la humanidad, sino a todo el universo en lo que podríamos denominar divisiones gentilicias.»⁴⁰ Existe para ello una razón bien simple: si el totemismo es, en cierta manera, el agrupamiento de los humanos en clanes que obedece a los objetos naturales (especies totémicas asociadas), es también, inversamente, un agrupamiento de los objetos naturales que obedece a los agrupamientos sociales. «El salvaje sudaustraliano —indica más adelante el mismo observador— considera al universo como la gran tribu a una de cuyas divisiones pertenece, y a todas las cosas, animadas o inanimadas, que pertenecen a su grupo como parte del cuerpo (*body corporate*) del que él mismo forma parte. Todas son por completo parte de él mismo, como Stewart señala con acierto.»⁴¹ Hay un ejemplo característico de todo ello sobre el que Fison, Br. Smyth, Curr,

también los hechos citados por Roth a propósito de los pitta-pitta, kalkadoon, mitakoodi y woonamurra, vecinos todos ellos de los wakelbura (*Ethnological Studies among the North West-Central Queensland Aborigines*, t. 1897, pp. 57, 58. Cf. *Proceed. R. Society Queensland*, 1897). Cada clase matrimonial tiene una serie de prohibiciones alimentarias de tal manera que «todo alimento a disposición de la tribu se halla dividido entre sus miembros» (*Proceedings...* p. 189). Tomemos el ejemplo de los pitta-pitta. Los individuos de la clase de los Koopooroo no pueden comer iguana, dingo amarillo, pescadito amarillo «con un hueso dentro» (p. 57). Los Wongko han de evitar el pavo silvestre, el bandikut, el halcón, el dingo negro, el ánade «absolutamente blanco», etc.; a los Koorkilla les está prohibido el canguro, la serpiente, la carpa, el pato con cabeza marrón y grueso vientre, diversas especies de pájaros zambullidores, etc.; a los Bunburi les está prohibido el emú, la serpiente amarilla, determinada especie de halcón y una especie de papagayo. Tenemos aquí, en cualquier caso, un ejemplo de clasificación que se extiende cuando menos a un grupo determinado de objetos, a saber, a los productos de la caza. Y esta clasificación tiene por modelo al de la tribu de cuatro clases matrimoniales o «grupos paedo-matronímicos», como dice nuestro autor. Roth no parece haber indagado sobre si esta división era extensible al resto de las cosas naturales.

40. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168.

41. *Ibid.*, p. 170. Cf. Br. Smyth, *Aborigenes of Victoria*, I, p. 92, que comprende y señala la importancia de este hecho, del que, tal y como nos indica, «hay mucho que decir».

Andrew Lang y Frazer han llamado sucesivamente la atención.⁴² Hace referencia a la tribu del Monte Gambier. Las informaciones se las debemos a Stewart, que conoció íntimamente esta tribu. Se divide ésta en dos fratrías, llamadas Kumite y Kroki respectivamente: estos dos nombres, por otra parte, están ampliamente extendidos en todo el sur de Australia, donde son empleados en ese mismo sentido. Cada una de estas fratrías se divide, a su vez, en cinco clanes totémicos de filiación uterina.⁴³ Es entre estos clanes que quedan divididas las cosas. Cada uno de los clanes no puede consumir, por tanto, ninguno de los objetos comestibles que le son atribuidos: «Un hombre no mata ni come ninguno de los animales que pertenecen a la misma subdivisión a la que él mismo pertenece.»⁴⁴ Además de a las especies animales e incluso vegetales⁴⁵ prohibidas, con cada clase se asocia una multitud indefinida de todo tipo de cosas.

«Las fratrías Kumite y Kroke (Krokī) están cada una dividida en cinco subclases (entiéndase clanes totémicos) bajo los cuales (*sic*) se alinean ciertos objetos denominados *tooman* (que quiere decir *carne*) o *wingo* (que significa *amigos*). Todas las cosas de la naturaleza pertenecen a uno u otro de estos diez clanes.»⁴⁶ Curr nos indica, aunque sólo a título de ejemplo,⁴⁷ algunas de las cosas que han sido clasificadas siguiendo dicho procedimiento.

El primero⁴⁸ de los tótemes Kumite es el de Mùla⁴⁹ o halcón pescador; le pertenecen o, como dicen Fison y Howitt, están incluidos en él, el humo, la madre selva, algunos árboles, etc.⁵⁰

42. Br. Smyth, *Aborigines of Victoria*, I, p. 92. Fison y Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168; Andrew Lang, *Mythes, Cultes, Religion*, trad. fr., p. 132. Frazer, *Totemism*, p. 85; «The Origin of Totemism», en *Foringhtly Review*, 1899, p. 849. Curr, *Australian Race*, III, p. 462. Nuestra exposición se basa en Curr y en Fison y Howitt.

43. Curr, III, p. 462.

44. Fison y Howitt, p. 169.

45. Curr, III, p. 462.

46. Curr, III, p. 461.

47. Curr dice formalmente que no se trata sino de ejemplos.

48. Esta expresión no debe dar a entender que existe una jerarquía entre los clanes. El orden no es el mismo en Fison que en Curr. Nosotros seguiremos a Fison.

49. El nombre de cada tótem viene precedido del prefijo Bùrt o Coort, que significa seco. Aquí los hemos omitido en la lista.

50. Este etc. indica que la lista de las cosas subsumidas no es limitativa.

El segundo es el del Parangal o pelícano, al que están vinculados el árbol de madera negra, los perros, el fuego, etc.

El tercero es el del Wa o cuervo, bajo el que quedan subsumidos la lluvia, el rayo, el relámpago, el granizo, las nubes, etc.

Y, por último, el tótem del Karato (serpiente inofensiva), al que pertenecen el pescado, el árbol con filamentos, el salmón, la foca, etc.

Sobre los tótemes de la fraternidad Kroki contamos con menos datos. Sólo conocemos tres. Al tótem Werio (árbol del té) se ligan los patos, los wálabys, los pollos, los cangrejos, etc.; al del Murna (especie de raíz comestible),⁵¹ el buzard, el dolvich (especie de pequeño canguro), las codornices, etc.; al del Karaal (cacatúa blanca, sin cresta),⁵² el canguro, el falso roble, el verano, el sol, el otoño (del género femenino), el viento (del mismo género).

Nos encontramos aquí en presencia de un sistema todavía más complejo que los precedentes y más extenso. No se trata ya solamente de una clasificación en dos géneros fundamentales (fratrías), que comprendería cada una dos especies (las dos clases matrimoniales). Sin duda, el número de los géneros fundamentales es, aquí aún, el mismo, pero el de las especies de cada género es mucho más importante, puesto que los clanes pueden llegar a ser muy numerosos. Pero, al mismo tiempo, en esta organización más diferenciada el estado de confusión inicial del que partió el espíritu humano resulta todavía sensible. Si los grupos distintos se han multiplicado, dentro de cada grupo elemental reina la misma indistinción. Las cosas atribuidas a una fraternidad están netamente separadas de las atribuidas a otra; las asignadas a los diferentes clanes de una misma fraternidad no apa-

51. Según Curr, sería el tótem del pavo (laa) y, entre las cosas que le son adscritas, estarían ciertas raíces comestibles. Estas variaciones no presentan nada de extraño. Prueban tan sólo que con frecuencia es difícil determinar con exactitud cuál, entre las cosas que están clasificadas dentro de clanes, es la que sirve de tótem a todo el grupo.

52. Fison dice que este tótem es la cacatúa negra. Se trata sin duda de un error. Curr, que simplemente copia las informaciones de Stewart, indica blanca, lo que es verosíblemente más exacto.

recen menos distinguibles. Pero todas aquellas que están comprendidas en un único y mismo clan se muestran considerablemente indiferenciadas. Son de idéntica naturaleza, y entre ellas no se han trazado líneas de demarcación como las que encontrábamos entre las variantes últimas de las clasificaciones referidas. Los individuos del clan, los seres de la especie totémica y los de las especies que le son vinculadas, no son sino aspectos diferentes de una única y misma realidad. Las divisiones sociales aplicadas a la masa primitiva de las representaciones han recortado a la perfección un determinado número de cuadros delimitados, pero el interior de dichos cuadros ha permanecido en un estado relativamente amorfo que testimonia la lentitud y la dificultad con que se establece la función clasificatoria.

En ciertos casos tal vez no sea del todo imposible advertir algunos de los principios de acuerdo con los cuales han sido constituidos estos agrupamientos. Así, en esta tribu del Monte Gambier, el sol, el verano y el viento se encuentran asociados a la cacatúa blanca; y con la cacatúa negra la luna, las estrellas y los astros de la noche. Parece que haya sido el color lo que ha provisto la línea a partir de la cual han sido dispuestas, de una manera antitética, estas distintas representaciones. A su vez, el cuervo comprende naturalmente, en virtud de su color, la lluvia y, en consecuencia, el invierno, las nubes y, por ellas, el relámpago y el trueno. Stewart le preguntó en una oportunidad a un indígena acerca de la división a la que pertenecía el toro, y recibió, después de un momento de reflexión, la siguiente respuesta: «Come hierba, por tanto es *boort-werio*, es decir del clan del árbol del té, que probablemente comprende la totalidad de pastos y herbívoros.»⁵³ Pero es muy probable que se trate en este caso de explicaciones *a posteriori*, a las que el negro recurre para justificarse a sí mismo su clasificación y remitirla a las reglas generales por las que se guía. Por lo demás, preguntas parecidas le cogen con frecuencia por sorpresa y se limita entonces, por toda respuesta, a invocar la tradición. «Las razones que hicieron establecer el cuadro han sido olvidadas, pero el cuadro subsiste y es aplicado más o

53. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169.

menos bien incluso a nociones nuevas como la recién introducida del buey.»⁵⁴ Con mayor razón, no debemos asombrarnos de que muchas de estas asociaciones nos desconcierten. No son obra de una lógica idéntica a la nuestra. Las presiden leyes que no podemos sospechar.

Un caso análogo nos es provisto por los wotjoballuk, tribu de Nueva Gales del Sur, una de las más evolucionadas de Australia. Le debemos las informaciones al mismo Howitt, cuya competencia conocemos.⁵⁵ La tribu está dividida en dos fratrías, Krokitch y Gamutch,⁵⁶ que, nos señala, parecen repartirse la totalidad de los objetos naturales. Siguiendo la expresión de los indígenas, «las cosas pertenecen a las fratrías». Es más, cada fratría comprende cierto número de clanes. A título de ejemplos, Howitt cita, para la fratría Krokitch, los clanes del viento cálido, de la cacatúa blanca sin cresta, de las cosas del sol, y, para la fratría Gamutch, los de la víbora, de la cacatúa negra, del pelícano, etc.⁵⁷ Sin embargo, no se trata sino de ejemplos: «He brindado —nos dice— tres tótemes de cada fratría como ejemplos, pero hay más; ocho para los Krokitch y, para los Gamutch, al menos cuatro.»⁵⁸ Ahora bien, las cosas clasificadas en cada fratría están repartidas entre los distintos clanes que aquélla comprende. De la misma manera que la división primaria (o fratría) está distribuida entre cierto número de divisiones totémicas, todos los objetos atribuidos a la fratría están distribuidos entre estos tótemes. Así, cada tótem posee un número determinado de objetos naturales que no son en todos los casos animales, ya que entre ellos figura una estrella, el fuego, el viento, etc.⁵⁹ Las cosas clasificadas por este procedimiento bajo cada tótem son designadas por Ho-

54. *Kamilaroi...*, p. 169.

55. «Further notes on the Australian Class System», *J.A.I.*, XVIII, pp. 60 y siguientes.

56. Es evidente el parentesco de estos nombres con los de Kroki y Kumite, empleados por la tribu del Monte Gambier; lo que prueba la autenticidad de este sistema de clasificación, que encontramos en dos puntos hasta tal punto alejados uno de otro.

57. Howitt, «Australia Group Relation», en *Report of the Regents of the Smithsonian Institution*, 1883, p. 818.

58. Howitt, *ibid.*; cf. «Further Notes», *J.A.I.*, XVIII, p. 61.

59. Howitt, *ibid.*

witt en tanto que subtótemes o bien pseudotótemes. La cacatúa blanca, por ejemplo, cuenta con quince y el viento cálido con cinco.⁶⁰ Al final la clasificación alcanza tal grado de complejidad que, en ocasiones, encontramos subordinados a estos tótemes secundarios otros terciarios. Por ejemplo, la clase Krokitch (fratría) comprende como división al pelícano (tótem); el pelícano comprende otras subdivisiones (subtótemes, especies de cosas clasificadas bajo el tótem) entre las cuales se encuentra el fuego, que a su vez comprende, como una subdivisión de tercer grado, los signos (probablemente hechos con ayuda del fuego).⁶¹

Esta curiosa organización de ideas, paralela a la de la sociedad es, incluyendo su complicación, perfectamente análoga a la que habíamos encontrado entre las tribus del Monte Gambier; es igualmente análoga a la división que seguían las clases matrimoniales que observábamos en el Queensland y a la división dicotómica según las fratrías con las que hemos dado un poco por doquier.⁶² Ahora bien, después de haber descrito las diferentes variedades de este sistema de una manera objetiva, tal y como funcionan en esas sociedades, sería interesante saber de qué manera se las representa el australiano; qué idea se hace de las relaciones que sostienen entre sí los grupos de cosas así clasificadas.

60. «Australian Group Relations», en *Report Reg. Smiths. Inst.*, 1883, p. 818.

61. La expresión que emplean los individuos que componen esta subdivisión del subclán para designarse a sí mismos significa exactamente: Nos avisamos los unos a los otros («Further Notes», *J.A.I.*, XVIII, p. 61). Si se quiere tener una idea exacta de la complejidad de esta clasificación deberíamos añadir todavía otro elemento. Las cosas no son sólo distribuidas entre los clanes de los vivos, sino que los muertos, ellos también, forman clanes que cuentan con sus propios tótemes, y en consecuencia sus cosas atribuidas. Es lo que se conoce como tótemes mortuorios. Así, cuando un Krokitch del tótem Nguai (el sol) muere, pierde su nombre, deja de ser Nguai para convertirse en Mithagrargr, corteza del árbol Mallee (Howitt, «Further notes», *J.A.I.*, XVIII, p. 64). Por otro lado, entre los tótemes de los vivos y los de los muertos existe un lazo de dependencia. Se integran en el mismo sistema de clasificación.

62. Dejamos a un lado la acción que puede haber tenido la división de los individuos en grupos sexuales netamente diferenciados sobre la división de las cosas en géneros. Y, sin embargo, cuando cada sexo tiene su tótem propio es difícil que esta influencia no haya sido considerable. Nosotros nos limitamos a señalar la cuestión siguiendo a Frazer (véase *L'Année soc.*, IV, p. 364).

Podríamos así percibir lo que son las nociones lógicas del primitivo y la manera como se han llegado a formar. Contamos, en relación con los wotjoballuk, con documentos que permiten precisar algunos puntos de esta cuestión.

Como era de esperar, esta representación se nos brinda bajo aspectos distintos.

En principio, estas relaciones lógicas son concebidas bajo la forma de relaciones de parentesco más o menos cercano con respecto al individuo. Cuando la clasificación se hace simplemente por fratrías, sin otra subdivisión, cada cual se siente pariente e igualmente pariente de los seres atribuidos a la fratría de la que es miembro; todos son, a igual título, su carne, sus amigos, mientras que experimenta otros sentimientos con relación a los seres de la otra fratría. Pero cuando a esta división fundamental se le sobrepone la división en clases o en clanes totémicos, estas relaciones de parentesco se diferencian. Así, un kumita del Monte Gambier siente que todas las cosas kumitas son suyas; pero las cosas que le afectan más directamente son las de su tótem. El parentesco, en este último caso, es más cercano. «El nombre de fratría es general —dice Howitt a propósito de los wotjoballuk—; el nombre totémico es, en cierto sentido, individual, puesto que es ciertamente más próximo al individuo que el nombre de la mitad de la comunidad (léase fratría) a la que pertenece.»⁶³ De esta manera, las cosas son entendidas como si estuviesen dispuestas en una serie de círculos concéntricos respecto del individuo; los más alejados, los que corresponden a los géneros más generales, son los que comprenden las cosas que le tocan menos de cerca, cosas que se van haciendo menos indiferentes a medida que se le aproximan. Así, cuando son comestibles, son sólo las más cercanas las que les son prohibidas.⁶⁴

En otros casos, estas relaciones son pensadas bajo la forma de vínculos entre poseedores y poseídos. La diferencia entre los tótemes y los subtótemes, según Howitt, es la siguiente: «Los unos y los otros son denominados *mirú* (plural de *mir*, que quiere decir tótem). Pero, mientras que

63. *Rep. Smiths. Inst.*, 1883, p. 819.

64. Véase más arriba, p. 42, a propósito de la tribu del Monte Gambier.

uno de mis informantes, un Krikitch *toma* su nombre, Ngauí, del sol (tótem propiamente dicho), *posee* a Bungil, una de las estrellas fijas (que es un subtótem)... El verdadero tótem le posee, pero él mismo posee el subtótem.» De igual modo, un miembro del clan Wartwut (viento cálido) reclama como «perteneciéndole especialmente uno de los cinco subtótemes, Moiwuk (la serpiente tapiz)».⁶⁶ A decir verdad, no es el individuo por sí mismo quien posee el subtótem: existe un tótem principal al que pertenecen todos los que le están subordinados. Aquí el individuo no es más que un mero intermediario. En virtud de que él es portador del tótem (que se encuentra igualmente en todos los miembros del clan) disfruta de una suerte de derecho de propiedad sobre las cosas atribuidas a ese tótem. Por lo demás, bajo las expresiones que acaban de ser enunciadas cabe advertir también algo del concepto que nos esforzábamos por analizar al principio. Ya que una cosa «que pertenece en especial a un individuo» está más cerca a él y le atañe más particularmente.⁶⁷

Es cierto que, en ciertos casos, el australiano parece representarse la jerarquía de las cosas en un orden exactamente inverso. Son entonces las más alejadas las que son consideradas por él como las más importantes. Uno de los indígenas de los que acabamos de hablar, que tenía por tótem al sol (Ngauí) y por subtótem a una estrella (Bungil), afirmaba «que él era Ngauí, no Bungil».⁶⁸ Otro del que también hemos hecho mención, cuyo tótem era Wartwut (viento cálido) y el subtótem Moiwuk (serpiente tapiz), era, al igual que uno de sus compañeros, Wartwut, «pero también *parcialmente* Moiwuk».⁶⁹ Sólo una parte suya era serpiente

65. Howitt, «Further Notes», pp. 61 y 64.

66. *Report of the Regents of the Smithsonian Institute*, 1893, p. 819.

67. Los textos que preceden no se refieren más que a las relaciones de subtótem y no a la del tótem con fratría. Pero es evidente que estos últimos han tenido que concebirse de igual forma. Si no contamos con textos que nos informen de manera especial acerca de este punto es porque la fratría no desempeña sino un papel desdibujado en esas tribus y ocupa un lugar menor en sus preocupaciones.

68. Véase más arriba, p. 44.

69. «Further Notes», *J.A.I.*, p. 61. En el texto aparece Moiwiluk, que es un sinónimo de Moiwuk.

tapiz. Significa esto lo mismo que otra expresión que nos aporta Howitt. Un wotjoballuk tiene con frecuencia dos nombres, uno es su tótem y el otro su subtótem. El primero es verdaderamente su nombre, el otro «viene algo después»;⁷⁰ es secundario en rango. Y es que, en efecto, las cosas más esenciales para el individuo no son las más cercanas a él, aquellas que atañen más estrechamente a su personalidad individual. La esencia del hombre es la humanidad. La esencia del australiano está en su tótem más que en su subtótem, e incluso, aún más, en el conjunto de cosas que caracterizan su fraternidad. No hay, por tanto, nada en estos textos que contradiga los precedentes. La clasificación se concibe siempre de la misma manera, con la salvedad aquí de que las relaciones que la constituyen han sido consideradas desde otro punto de vista.

II

Una vez establecido este tipo de clasificación, debemos procurar determinar, en tanto nos sea posible, su generalidad.

Los hechos no nos autorizan a afirmar que este tipo de clasificación se dé en toda Australia, ni tampoco que tenga la misma extensión que la organización tribal en fraternidades, clases matrimoniales y clanes totémicos. Estamos persuadidos de que, sin duda, buscando bien, lo encontraríamos, completo o alterado, en muchas sociedades australianas donde hasta ahora ha pasado inadvertido, pero no podemos prejuzgar el resultado de observaciones que todavía no se han llevado a cabo. Con todo, los documentos de que disponemos en el momento actual nos permiten asegurar que está o ha estado muy extendido.

De entrada, en un buen número de casos en los que no se ha observado de manera directa nuestra forma de clasificación se han encontrado, sin embargo, y así se nos ha señalado, tótemes secundarios que, tal y como hemos visto, la suponen. Esto resulta en especial cierto en el caso de las is-

70. Howitt, *ibíd.*

las del estrecho de Torres vecinas de la Nueva Guinea británica. En Kiwai, los clanes tienen casi todos por tótem (*mimiramara*) a especies vegetales; uno de ellos, el árbol de palma (*nipa*), tiene por tótem secundario el camarón, que habita en el árbol del mismo nombre.⁷¹ En Mabuiag (isla situada al oeste del estrecho de Torres)⁷² encontramos una organización de clanes en dos fratrías: la del pequeño *augùd* (*augùd* significa tótem) y la del gran *augùd*. Una es la fratría de la tierra, la otra es la del agua; una acampa contra el viento, la otra a favor del viento; una está orientada al este, la otra al oeste. La del agua tiene como tótemes al dugongo y a un animal acuático que Haddon llama el *shovel-nose skate*; los tótemes de la otra, con excepción del cocodrilo, que es un anfibio, son todos animales terrestres: el cocodrilo, la serpiente, el casuario.⁷³ Se trata aquí evidentemente de importantes rastros de clasificación. Pero, además, Haddon menciona expresamente «tótemes secundarios o subsidiarios propiamente dichos»: en ese sentido, el pez martillo, el tiburón, la tortuga y la raya con aguijón (*sting ray*) pertenecen a la fratría del agua; el perro, a la fratría de la tierra. Además, otros dos subtótemes le son atribuidos a esta última; se trata de ornamentos hechos con conchas en forma de media luna.⁷⁴ Si se tiene en cuenta que en estas islas el totemismo aparece por doquier en decadencia, parecerá tanto más legítimo ver en estos hechos las huellas de un sistema más completo de clasificación. Es muy posible que una organización análoga se encuentre en otros puntos en el estrecho de Torres y en el interior de Nueva Guinea. El principio fundamental, la división por fratrías y clanes agrupados de tres en tres, ha sido constatada formalmente en Saibai (isla del estrecho) y en Daudai.⁷⁵

71. Haddon, *Head Hunters*, Londres, 1901, p. 102.

72. Sabemos, a partir de Haddon (*Head Hunters*, p. 13, y «The Ethnography of the Western Tribe of Torres Straits», *J.A.I.*, XIX, p. 39), que sólo se encuentra totemismo en las islas del Oeste y no en las del Este.

73. Haddon, *Head Hunters*, p. 13. Aunque los nombres que damos a las fratrías no los ofrece Haddon.

74. Haddon, *ibíd.*, p. 138. Cf. W. H. Rivers, «Genealogical Method of Collecting», *J.A.I.*, 1900, pp. 75 y ss.

75. Haddon, *op. cit.*, p. 171.

Estaríamos tentados de encontrar vestigios de esta misma clasificación en las islas Murray, Mer, Waier y Dauar.⁷⁶ Sin entrar en el detalle de esta organización social, tal y como nos la ha descrito Hunt, queremos llamar la atención acerca del siguiente hecho. Existe entre estos pueblos un cierto número de tótemes. Cada uno de ellos confiere a los individuos que lo portan poderes variados sobre diferentes especies de cosas. Así, la gente que tiene por tótem el tambor tiene los siguientes poderes: es a ellos a quienes corresponde efectuar la ceremonia consistente en imitar a los perros y batir los tambores; son ellos quienes proveen de los hechiceros encargados de hacer multiplicar las tortugas, asegurar la cosecha de bananas y adivinar a los homicidas por los movimientos del lagarto; son ellos, por último, quienes imponen el tabú de la serpiente. Puede decirse con bastante verosimilitud que del clan del tambor proceden, en ciertos aspectos, además del propio tambor, la serpiente, las bananas, los perros, las tortugas y los lagartos. Todas estas cosas dependen, al menos parcialmente, de un mismo grupo social y, por tanto, y en la medida en que ambas expresiones son en el fondo sinónimas, a una misma clase de seres.⁷⁷

La mitología astronómica de los australianos lleva la marca de este mismo sistema mental. Esta mitología, en efecto, es, por así decirlo, moldeada sobre la organización totémica. En casi todas partes los negros afirman que tal astro es tal ancestro determinado.⁷⁸ Es más que probable que hubiese que mencionar para este astro, al igual que para el individuo con el que se confunde, a qué fraternidad, a qué clase y a qué clan pertenece. Por ello mismo, se encon-

76. Hunt, «Ethnographical notes on the Murray Islands», *J.A.I.*, nueva serie, I, pp. 5 y ss.

77. Hemos procurado llamar la atención sobre este hecho porque nos brinda la oportunidad de una consideración general. Dondequiera que encontremos un clan o una cofradía religiosa ejerciendo poderes mágico-religiosos sobre especies de cosas diferentes, es legítimo preguntarse si no se estará ante el inicio de una antigua clasificación que atribuía a ese grupo social dichas diferentes especies de seres.

78. Los documentos sobre este asunto son hasta tal punto numerosos que no los podemos citar en su totalidad. Esta mitología aparece tan desarrollada que, con frecuencia, los europeos han creído incluso que los astros eran las almas de los muertos (véase Curr, I, pp. 255 y 403; II, p. 475; III, p. 25).

traba clasificado en un grupo dado; un parentesco y un lugar determinado le eran asignados en la sociedad. Lo cierto es que estas concepciones mitológicas se observan en sociedades australianas en las que se encuentra, con todos sus rasgos característicos, la clasificación de las cosas en fratrías y en clanes; en las tribus del Monte Gambier, entre los wotjoballuk, en las tribus del norte de Victoria. «El sol —explica Howitt— es una mujer Krokitch del clan del sol, que va a buscar todas las mañanas a su hijito perdido.»⁷⁹ Bungil (la estrella Fumalhaut) fue, antes de subir al cielo, una vigorosa cacatúa blanca de la fratría Krokitch. Tenía dos esposas, que, naturalmente, en virtud de la regla exogámica, pertenecían a la fratría contraria, Gamutch. Eran éstas cisnes (probablemente dos subtótemes del pelícano), pero, asimismo, también sendas estrellas.⁸⁰ Los woivorung, vecinos de los wotjoballuk,⁸¹ creen que Bungil (nombre de la fratría) subió al cielo en un torbellino con sus hijos,⁸² que son todos seres totémicos (humanos y animales a la vez); él es Fomalhaut, como entre los wotjoballuk, y cada uno de sus hijos es una estrella;⁸³ dos de ellos son el α y la β de la Cruz del Sur. Bastante lejos de allí, los mycooloon del sur de Queensland⁸⁴ clasifican a las nubes de la Cruz del Sur bajo el tótem del emú; según ellos, la cintura de Orión es del clan Marbaringal y cada estrella fugaz del clan Jinbabora. Cuando una de esas estrellas cae, golpea un árbol Gidea y se transforma en un árbol del mismo nombre. Lo que indica que este árbol estaba también en relación con dicho clan. La luna es un viejo guerrero de quien no se indica ni el nombre ni la clase. El cielo lo pueblan ancestros de los tiempos imaginarios.

Las mismas clasificaciones astronómicas aparecen en uso entre los arunta, a los que abordaremos desde otro punto de vista. Para ellos, el sol es una mujer de la clase matrimonial Panunga, y es la fratría Panunga-Bulthara la encar-

79. «On Australian Medicine Men», *J.A.I.*, XVI, p. 53. n. 2.

80. Howitt, «On the migration of the Kurnai Ancestors», *J.A.I.*, XV, p. 415, n. 1. Cf. «Further Notes», *J.A.I.*, XVIII, p. 65, n. 3.

81. «Further Notes», *J.A.I.*, p. 66.

82. *Ibid.*, p. 59. Cf. p. 63, n. 2. Corresponden a los cinco dedos de la mano.

83. *Ibid.*, p. 66.

84. Véase Palmer, art. cit., *J.A.I.*, pp. 293 y 294.

gada de la ceremonia religiosa que le concierne.⁸⁵ El sol dejó sobre la tierra descendientes suyos que continúan reencarnándose⁸⁶ y que forman un clan especial. Pero este último detalle de la tradición mítica debe de ser de formación tardía, ya que, en la ceremonia sagrada del sol, el papel preponderante lo desempeñan individuos que pertenecen al grupo totémico del «bandicut» y al del «gran lagarto». Eso significa que el sol debió de ser en otro tiempo una Panunga, del clan del bandicut, que habitaba en el territorio del gran lagarto. Sabemos, por otra parte, que eso es lo que sucede en el caso de sus hermanas. Ahora bien, éstas se confunden con él. El sol es «su hijito», «su sol», de manera que no se trata, en suma, sino de un desdoblamiento. La luna está vinculada, en dos mitos diferentes, al clan de la zarigüeya. En uno de ellos, este animal es un hombre de dicho clan;⁸⁷ en el otro, es ella misma, sólo que ha sido arrancada a un hombre del clan⁸⁸ y es este último quien le asigna su ruta. No se nos dice, es cierto, a qué fraternidad pertenecía la luna. Sin embargo, el clan implica la fraternidad, o al menos la implicaba en un principio entre los arunta. Sabemos que el lucero del alba pertenecía a la fraternidad Kumara, puesto que va a refugiarse todas las noches en una piedra que está en el territorio de los «grandes lagartos», con los que parece hallarse estrechamente emparentada.⁸⁹ Asimismo, el fuego está íntimamente relacionado con el tótem del euro. Fue un hombre de este clan quien lo descubrió en el animal del mismo nombre.⁹⁰

En fin, en un buen número de casos en los que estas clasificaciones no son inmediatamente aparentes, éstas no dejan de encontrarse, aunque sea bajo forma distinta de aquella que acabamos de describir. Han sobrevenido cambios en la estructura social que han alterado la economía de estos

85. Los individuos que llevan a cabo la ceremonia deben, en su mayor parte, pertenecer a esta fraternidad. Véase Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 561.

86. Sabemos que, para los arunta, cada nacimiento es la reencarnación del espíritu de un ancestro mítico (Alcheringa).

87. *Ibid.*, p. 564.

88. *Ibid.*, p. 565.

89. *Ibid.*, pp. 563, *in fine*.

90. *Ibid.*, p. 444.

subsistemas, pero no hasta dejarla irreconocible por completo. Por otra parte, estos cambios son en parte debidos a esas mismas clasificaciones y podrían bastar para delatarlas.

Lo que caracteriza estas últimas es que las ideas aparecen organizadas a partir de un modelo que ha sido provisto por la sociedad. Pero una vez que esta organización de la mentalidad colectiva existe, es susceptible de volverse sobre su causa y contribuir a modificarla. Hemos visto cómo las especies de cosas, clasificadas en un clan, sirven como tótemes secundarios o subtótemes; es decir que, en el interior del clan, tal o tal otro grupo particular de individuos llegan, por la influencia de causas que ignoramos, a sentirse más especialmente en relaciones con tales o tales otras cosas que son atribuidas, de una manera general, al clan en su totalidad. Que ahora el clan, ya demasiado numeroso, tienda a segmentarse, y será obedeciendo las líneas marcadas por la clasificación que se llevará a cabo tal segmentación. Conviene guardarse de pensar, en efecto, que estas secesiones son por fuerza el producto de movimientos revolucionarios o tumultuosos. Las más de las veces parece más bien que tengan lugar siguiendo un proceso perfectamente lógico. En gran número de casos ha sido de este modo que las fraternías han quedado constituidas y distribuidas en clanes. En distintas sociedades australianas estas fraternías se oponen la una a la otra como los dos términos de una antítesis, como el blanco y el negro,⁹¹ y, en las tribus del estrecho de Torres, como la tierra y el agua.⁹² Además, los clanes que se han formado dentro de cada una de ellas sostienen entre sí relaciones de parentesco lógico. Así, es inusual en Australia que el clan del cuervo pertenezca a otra fraternía que la del trueno, las nubes y el agua.⁹³ Asimismo, cuando una segmentación se hace necesaria en un clan, son los individuos agrupados en torno a una de las cosas clasificadas en el clan quienes se desvin-

91. Véase más arriba, p. 42.

92. Véase más arriba, p. 48.

93. De ello podemos convencernos estudiando las listas de clanes repartidos en fraternías que Howitt brinda en «Notes on the Australian Class Systems», *J.A.I.*, XII, p. 149, «Further Notes on the Australian», *J.A.I.*, XVIII, pp. 52 y ss., y en «Remarks on Mr. Palmer's Class Systems», *ibíd.* XII, p. 385.

culan del resto para formar un clan independiente, y el subtótem pasa a convertirse en un tótem. Por lo demás, el movimiento puede, una vez iniciado, proseguirse siguiendo siempre el mismo procedimiento. El subclán que así se ha emancipado se lleva consigo, en su dominio ideal, además de la cosa que le sirve de tótem, algunas otras que son consideradas solidarias de la primera. Estas cosas, en el nuevo clan, ejercen el papel de subtótemes, y pueden, si ha lugar a ello, convertirse en otros tantos centros alrededor de los cuales se habrán de producir más adelante nuevas segmentaciones.

Precisamente, los *wotjoballuk* nos permiten percibir este fenómeno, por así decirlo en vivo, en sus relaciones con la clasificación.⁹⁴ Según Howitt, un cierto número de subtótemes constituyen tótemes en vías de formación.⁹⁵ «Conquistán una especie de independencia.»⁹⁶ Así, para determinados individuos, el pelícano blanco es un tótem, y el sol un subtótem, mientras que otros los clasifican en orden inverso. Esto resulta de que, verosíblemente, estas dos denominaciones debieron de servir como subtótemes a dos secciones de un antiguo clan, del que el nombre más viejo se habría «caído»,⁹⁷ y que comprendía, entre las cosas que le eran atribuidas, tanto el pelícano como el sol. Con el tiempo, las dos secciones terminaron por separarse del tronco común; la una adoptando al pelícano como tótem principal y dejando el sol en segundo término, mientras que la otra hacía lo contrario. En otros casos, en los que no es posible observar tan directamente la manera como se ha operado tal segmentación, ésta se hace manifiesta por medio de las relaciones lógicas que unen entre sí a los subclanes surgidos de un mismo clan. Se advierte a las claras que dichos subclanes pertenecen a las especies de un mismo género.

94. Es desde ese mismo punto de vista exclusivo que Howitt estudió a los *wotjoballuk*, y es esta segmentación la que, haciendo que una misma especie de cosas presente ora el carácter de un tótem, ora el de un subtótem, ha hecho difícil la constitución de un cuadro exacto de clanes y tótemes.

95. «Further Notes», p. 63 y sobre todo, p. 64.

96. «Australian Group Relations», en *Report Reg. Smith. Inst.*, 1883, p. 818.

97. «Further Notes», pp. 63, 64 y 39.

Esto es lo que mostraremos expresamente más adelante, a propósito de ciertas sociedades americanas.⁹⁸

Ahora bien, es fácil contemplar qué cambios debe introducir esta segmentación en las clasificaciones. En tanto los subclanes surgidos de un mismo clan originario conserven el recuerdo de su común origen sienten que son parientes, socios, que son parte de un mismo todo; por consiguiente, sus tótemes y las cosas clasificadas bajo esos tótemes quedan subordinadas, en cierta medida, al tótem común del clan total. Pero, con el tiempo, ese sentimiento se disipa. La independencia de cada sección aumenta y acaba por devenir una autonomía completa. Las líneas que unían todos estos clanes y subclanes en una misma fraternidad se distienden todavía con mayor facilidad y toda la sociedad acaba por disolverse en una multitud de pequeños grupos autónomos, iguales unos a otros, sin ninguna subordinación. Naturalmente, la clasificación se modifica en consecuencia. Las especies de cosas atribuidas a cada una de estas subdivisiones constituyen otros tantos géneros separados, situados en el mismo nivel. Toda jerarquía ha desaparecido. Es concebible que queden todavía algunas huellas en el interior de cada uno de estos pequeños clanes. Los seres, vinculados al subtótem, convertido ahora en tótem, continúan subsumidos a este último. Pero, en una primera instancia, ya no pueden ser muy numerosos, dado el carácter fraccional de estos pequeños grupos. Además, por poco que el movimiento continúe, cada subtótem acabará por ser elevado a la dignidad de tótem, cada especie y variedad subordinada llegará a transformarse en un género principal. Entonces la antigua clasificación habrá cedido su puesto con una simple división sin organización interna alguna, a una división

98. Véase más adelante, p. 64. Esta segmentación y las modificaciones que de ella resultan en la jerarquía de los tótemes y de los subtótemes permiten acaso explicar una interesante particularidad de estos temas sociales. Se sabe que, en Australia sobre todo, los tótemes son generalmente animales y, de forma mucho más inusual, objetos inanimados. Puede pensarse que primitivamente habían sido todos ellos tomados del mundo animal. Pero bajo estos tótemes primitivos se encuentran clasificados objetos inanimados que, como consecuencia de segmentaciones, acabaron por ser promovidos al rango de tótemes principales.

por cabezas y no por troncos. Pero, al mismo tiempo, como la clasificación se lleva a cabo entre un considerable número de grupos, acabará por comprender poco menos que la totalidad del universo.

Es en este estado en el que se halla la sociedad de los arunta. No existe entre ellos una clasificación acabada ni un sistema constituido. Pero, siguiendo las mismas expresiones que emplean Spencer y Guillen, «de hecho, en el país que ocupan los indígenas, no hay un objeto, animado o inanimado, que no le dé su nombre a algún grupo totémico de individuos».⁹⁹ Encontramos mencionadas en su obra cincuenta y cuatro especies de cosas que sirven como tótemes a otros tantos grupos totémicos; y, como sea que estos observadores no se han preocupado de establecer ellos mismos una lista completa de estos tótemes, la que hemos elaborado nosotros reuniendo las informaciones dispersas de su libro no es de hecho exhaustiva.¹⁰⁰ Con todo, la tribu de los arunta es, desde luego, una de aquellas en que el proceso de segmentación ha sido conducido a su límite extremo, puesto que, como consecuencia de los cambios acontecidos en la estructura de esta sociedad, todos los obstáculos susceptibles de contenerlo han desaparecido. Bajo el influjo de

99. *Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1898, p. 112.

100. Creemos rendir un servicio al reproducir aquí esta lista, tal y como la hemos reconstruido. Entendiendo bien que no seguimos orden alguno en nuestra enumeración: el viento, el sol, el agua o la nube (p. 112), la rata, la oruga *witchetty*, el canguro, el lagarto, el emú, la flor *hakea* (p. 116), el clonka (fruto comestible), una especie de maná, el gato salvaje, la irriakura (especie de bulbo), la oruga de la mariposa longicoma, el bandicut, el maná Ilpirna, la hormiga de miel, la rana, la baya *chankuna*, el ciruelo, el pez *Irpunga*, la zarigüeya, el perro salvaje, el curo (pp. 177 y ss.), el pequeño halcón (p. 232), la serpiente tapiz (p. 242), la pequeña oruga, el gran murciélago blanco (pp. 300 y 301), la semilla de hierba (p. 311), el pez *interpitna* (p. 316), la serpiente coma (p. 317), el faisán nativo, otra especie de fruto de *Mandinia* (p. 320), el jerbo (p. 329), la estrella vespertina (p. 360), el gran lagarto, el pequeño lagarto (p. 389), la pequeña rata (pp. 389 y 395), la semilla *alchantwa* (p. 390), otra especie de pequeña rata (p. 396), el pequeño halcón (p. 397), la serpiente *okranina* (p. 399), el pato salvaje, la urraca, el murciélago blanco, el pequeño murciélago (pp. 401, 404 y 406). Hay todavía clanes de cierta especie de semilla y del gran escarabajo (p. 411), de los pichones *inturita* (p. 410), del halcón (p. 416), de la codorniz, de las dos especies de lagarto (p. 439), del wallaby (?) de rabo unglado (p. 411), otra especie de flor *hakea* (p. 444), de la mosca (p. 546), del pájaro campana (p. 635).

causas que han quedado expuestas aquí mismo,¹⁰¹ los grupos totémicos de los arunta se han visto muy pronto obligados a escapar del cuadro natural que les mantenía primitivamente encerrados y que de algún modo les servía de osamenta; este cuadro al que nos estamos refiriendo no es otro que el de la fraternidad. En lugar de permanecer estrictamente localizado en una mitad determinada de la tribu, cada uno de ellos se ha extendido libremente a todo el ámbito de la sociedad. Devenidos de este modo extraños a la organización social regular, descendidos casi al rango de asociaciones privadas, han podido multiplicarse, desmenuzándose hasta el infinito.

Tal desmenuzamiento ha durado hasta ahora mismo. Existen, en efecto, especies de cosas cuyo rango todavía es incierto, y esto ha sido reconocido por los propios Spencer y Gillen; no se sabe si se trata de tótemes principales o de subtótemes.¹⁰² Quiere decirse con ello que estos grupos se encuentran todavía en un estado de movimiento, como los clanes de los wotjoballuk. Por otra parte, entre algunos tótemes asignados en la actualidad a clanes independientes existen a veces vínculos que demuestran que debieron estar en un principio clasificados en un mismo clan. Éste es el caso de la flor hakea y del gato salvaje. Así, las marcas grabadas sobre los churingas de los hombres del gato salvaje representan única y exclusivamente árboles de flores hakea.¹⁰³ De acuerdo con los mitos, en los tiempos fabulosos los gatos salvajes se alimentaban de flores hakea. En efecto, se considera que los grupos totémicos originales se alimentan de sus propios tótemes.¹⁰⁴ Lo que, por lo tanto, significa que estas dos especies de cosas nunca han sido ajenas la una a la otra, y que lo han llegado a ser a partir del momento en que el clan único que las comprendía se ha segmenta-

101. *L'Année sociologique*, t. V, pp. 108 y ss.

102. Así, Spencer y Gillen no están del todo seguros si el pichón de las rocas es un tótem o un tótem secundario (cf. pp. 410 y 448). Además, el valor totémico de las diversas especies de lagartos no queda determinado: de manera que los seres míticos que crearon los primeros hombres que tuvieron por tótem al lagarto se transformaron en otra especie de lagartos (p. 389).

103. *Ibid.*, p. 449.

104. *Ibid.*, pp. 147 y 148.

do. El clan del ciruelo parece ser también un derivado de ese mismo clan complejo: flor hakea-gato salvaje.¹⁰⁵ Del tótem del lagarto¹⁰⁶ se han desgajado diferentes especies animales y de otros tótemes, especialmente el de la pequeña rata.¹⁰⁷ Podemos estar por tanto seguros de que la organización primitiva ha sido sometida a un vasto trabajo de disociación y fraccionamiento que todavía no ha tocado a su fin.

Si, en consecuencia, no se encuentra entre los aruntas un sistema completo de clasificación, no es porque no lo hayan tenido nunca, sino porque se ha descompuesto a medida que los clanes se iban fragmentando. El estado en que se encuentra el sistema no hace más que reflejar el actual estado de la organización totémica en esta misma tribu, y constituye una nueva prueba de la estrecha relación que une a esos dos órdenes de hechos entre sí. Por otro lado, el sistema no ha desaparecido sin dejar huellas visibles de su existencia anterior. Ya hemos indicado aquí algunas de sus supervivencias en la mitología de los arunta. Pero también pueden encontrarse huellas más significativas todavía en la manera como están repartidos los seres entre los clanes. Con harta frecuencia aparecen referidas al tótem otras especies de cosas, exactamente al igual que en las clasificaciones completas que hemos examinado. Se trata de un postrer vestigio de subsunción. Por ejemplo, el árbol del caucho¹⁰⁸ está especialmente asociado al clan de las ranas; la polla de agua al clan del agua.¹⁰⁹ Ya vimos cómo existían estrechas relaciones entre los tótemes del agua y del fuego; por otro lado, con el fuego se relacionan las ramas de los eucaliptos, la hojas rojas de la *eremophila*,¹¹⁰ el son de la

105. *Ibíd.*, pp. 283, 297, 403 y 404.

106. *Ibíd.*, pp. 149, 150 y 404.

107. *Ibíd.*, p. 441.

108. Los churingas, emblemas individuales en los que se cree que residen las almas de los antepasados, ostenta, en el clan de las ranas, representaciones de gómeros; las ceremonias en las que se representan los mitos del clan comprenden la figuración de un árbol y de sus raíces (pp. 145, 147, 625, 626, 670; cf. pp. 325, 344 y figs. 72 y 74).

109. *Ibíd.*, p. 448.

110. *Ibíd.*, pp. 238 y 322.

trompeta, el calor y el amor.¹¹¹ A los tótemes de la rata Jerbo se asocia la barba,¹¹² al de las moscas, las enfermedades de los ojos.¹¹³ El caso más habitual es aquel en el que el ser que es puesto en relación con el tótem es un pájaro.¹¹⁴ De las hormigas de miel depende un pequeño pájaro negro, Alatirpa, que frecuenta los matorrales de mulga¹¹⁵ y otro pajarillo, Al-pirtaka, que busca los mismos habitáculos.¹¹⁶ Una especie de pájaro llamado Thippa-Thippa es aliada al lagarto.¹¹⁷ La planta llamada Irriakura tiene por anexo al papagayo de cuello rojo.¹¹⁸ Los miembros del clan de la oruga *wichetty* no comen ciertos pájaros a los se considera sus comensales (*quatheri*, que Spencer y Gillen traducen por *inmates*).¹¹⁹ El tótem del canguro tiene bajo su dependencia dos especies de pájaros¹²⁰ y lo mismo ocurre con el euro.¹²¹ Todo esto viene a confirmar que estas conexiones son claros restos de una antigua clasificación, o, lo que es igual, que los seres asociados de esta manera con otros pertenecieron al mismo tótem que estos últimos. Los pájaros Kartwungawunga pertenecieron en otro tiempo, según cuenta la leyenda, a los hombres Canguro y comían canguro. Las dos especies asociadas al tótem de la hormiga de miel fueron en otro tiempo hormigas de miel. Los Unchurunqa, pequeños pájaros de hermoso plumaje rojo, habían pertenecido primitivamente al clan del euro. Las cuatro especies de lagartos remiten a dos parejas, en cada una de las cuales un miembro es el asociado y la transformación del otro.¹²²

111. *Ibíd.*, p. 545.

112. *Ibíd.*, p. 329.

113. *Ibíd.*, p. 546.

114. Spencer y Gillen sólo hablan de pájaros. En realidad, el hecho es mucho más general.

115. *Ibíd.*, pp. 447 y 448.

116. *Ibíd.*, pp. 448, 488, 646. Es de destacar la analogía que existe entre sus nombres y el de *Alatirpa*, el gran antepasado de este tótem.

117. *Ibíd.*, p. 305. En determinadas ceremonias del clan, alrededor del «lagarto» se hace danzar a dos individuos que representan sendos pájaros de esta especie. Según los mitos, esta danza ya se practica en tiempos de *Alcheringa*.

118. *Ibíd.*, p. 320; cf. pp. 318, 319.

119. *Ibíd.*, pp. 447, 448.

120. *Ibíd.*, p. 448.

121. *Ibíd.*

122. *Ibíd.*, pp. 448 y 449.

Por último, contamos con una prueba de que lo que tenemos entre los arunta es una forma alterada de las antiguas clasificaciones, y es que podemos encontrar la serie de estados intermedios que relacionan esta organización, casi sin solución de continuidad, con el tipo clásico de Monte Gambier. Entre los vecinos septentrionales de los arunta, es decir entre los chingalee,¹²³ que habitan en el territorio de la Australia meridional (golfo de Carpenter), encontramos, como ocurría entre los arunta, una acusada dispersión de las cosas entre clanes muy numerosos, esto es, muy fragmentados. Aparecen allí 59 tótemes distintos. También como entre los arunta, los grupos totémicos han dejado de estar clasificados bajo las fratrías y cada uno de ellos está a caballo entre dos fratrías que se distribuyen la tribu. Pero la difusión no es tan completa. En lugar de estar extendidos por todo el ámbito de la sociedad, al azar y sin pauta alguna, se distribuyen siguiendo principios fijos y localizados en grupos determinados, aunque diferentes a la fratría. Efectivamente, cada fratría está dividida en 8 clases matrimoniales.¹²⁴ Ahora bien, cada clase de una fratría no puede casarse más que con una clase dada de la otra fratría, que comprende o puede comprender los mismos tótemes que la primera. Estas dos clases correspondientes, reunidas, contienen por lo tanto un grupo definido de tótemes y de cosas,

123. C. R. H. Matthews, «The Wombya organization of the Australian Aboriginis», en *American Anthropologist*, n.s., 1900, pp. 494 y ss.

124. También acerca de este punto existe un notable emparentamiento entre esta tribu y la de los arunta, donde las clases matrimoniales existen igualmente en número de ocho; éste es, cuando menos, el caso entre los arunta del Norte, mientras que, entre los demás, la misma subdivisión en cuatro clases primitivas se halla en proceso de formación. La causa de este seccionamiento es la misma en ambas sociedades, es decir, la transformación de la filiación uterina en filiación masculina. Aquí mismo se ha puesto de manifiesto el hecho de que esta revolución habría determinado la imposibilidad de cualquier matrimonio en el caso de que las cuatro clases iniciales no hubiesen llegado a subdividirse (Véase *Année sociol.*, 5, p. 106, n. 1). Entre los chingalee, por otra parte, ese cambio se produce de una manera bien especial. La fratría y, por ende, la clase matrimonial, continúan transmitiéndose por línea materna; del padre sólo se hereda el tótem. Ello explica cómo es que cada clase de una fratría tiene, en la otra, una clase correspondiente que comprende los mismos tótemes. El hijo pertenece a una clase de fratría materna, pero tiene los mismos tótemes que su padre, que pertenece a una clase de la otra fratría.

que no pueden encontrarse sino allí. Por ejemplo, a las dos clases Chongora-Chabalye pertenecen los pichones de todo tipo, las hormigas, las avispas, los mosquitos, las centípedas, la abeja indígena, la hierba, la langosta, diversas serpientes, etc.; al grupo formado por las clases Chowan y Chowarding le son atribuidas ciertas estrellas, el sol, las nubes, la lluvia, la polla de agua, el ibis, el trueno, el águila halcón y el halcón pardo, etc.; al grupo Chanbeen-Changalla, el viento, el rayo, la luna, la rana, etc.; al grupo Chagarrá-Chooarroo, las conchas, la rata bilbi, el cuervo, el puerco espín, el canguro, etc. Así, en cierto sentido, las cosas están todavía agrupadas en cuadros determinados, pero con algo de más artificial y menos consistente, puesto que cada uno de ellos está formado de dos secciones que jurisdiccionan dos fraternías diferentes.

Con otra tribu de la misma región daremos un paso más en el camino de la organización y sistematización. Entre los moorawaria del río Culgoa¹²⁵ la segmentación de los clanes ha superado a la de los arunta; de los moorawaria conocíamos, en efecto, 152 especies de objetos empleados en tanto que tótemes por otros tantos clanes distintos. Pero esta ingente multitud de cosas está regularmente encuadrada en las dos fraternías Ippai-Kumbo y Kubi-Murri.¹²⁶ Nos hallamos por tanto cerca del tipo clásico, salvo por lo que hace al desmenuzamiento de los clanes. Si la sociedad, en lugar de encontrarse hasta tal punto dispersa, se concentrase, si los clanes, así separados, se reuniesen de acuerdo con sus afinidades naturales de manera que se formasen grupos no voluminosos, si, en consecuencia, el número de tótemes principales disminuyese (ocupando las demás cosas que servían en el presente como tótemes, una plaza subordinada con respecto a las precedentes), nos encontraríamos de nuevo con los sistemas de Monte Gambier.

125. R. H. Matthews, en *Proceedings of the American Philosophical Society* (Filadelfia), 1898, t. XXXVII, pp. 151 y ss.

126. En esta tribu no hay nombres conocidos que designen especialmente a las fraternías. De manera que llamaremos a cada una de ellas por el nombre de sus dos clases matrimoniales. Se verá que la nomenclatura corresponde al sistema kamilarío.

En resumen, si bien no tenemos suficientes elementos de juicio como para afirmar que esta forma de clasificar las cosas esté necesariamente implicada en el totemismo, en cualquier caso es evidente que la fórmula aludida se encuentra con mucha frecuencia en las sociedades organizadas sobre una base totémica. Por consiguiente, existe un estrecho vínculo, y no una relación accidental, entre ese sistema social y ese sistema lógico. Veremos ahora cómo a esta forma primitiva de clasificación pueden serle puestas en relación otras que presentan un más alto grado de complejidad.

III

Uno de los ejemplos más notables de ello es el que nos brinda el pueblo de los zuñi.¹²⁷

Los zuñi, señala Powell,¹²⁸ «representan un desarrollo inusitado de las concepciones primitivas relativas a las relaciones entre las cosas». Para ellos, la noción que la sociedad tiene de sí y la representación que se hace del mundo se encuentran hasta tal punto entrelazadas y confundidas que ha sido posible calificar su organización de «mito-sociológi-

127. Los zuñi han sido admirablemente estudiados por Cushing («Zuñi Creation Myths», *13th Report of the Bureau of Amer. Ethnology of the Smiths. Instit.*, 1896, p. 325, y «Zuñi Fetiches», *2th Report*, pp. 9-45). Están éstos a un tiempo, según nos relata el autor, «entre los más primitivos» y entre «los más desarrollados» (*13th Rep.*, p. 135). Poseen una admirable alfarería, cultivan el trigo y el melocotón y son brillantes joyeros; a lo largo de doscientos años, han mantenido relaciones con los mexicanos. Actualmente son católicos, aunque sólo de forma exterior, ya que han conservado sus ritos, costumbres y creencias (ibíd., p. 335). Viven todos juntos en un «pueblo», esto es, una única localidad, constituida en realidad por seis o siete casas o, mejor dicho, por seis o siete grupos de casas. Se caracterizan, así pues, por una extrema concentración social, un notable conservadurismo al mismo tiempo que por una gran facultad de adaptación y evolución. Si no encontramos entre ellos ese primitivo del que nos hablan Cushing y Powell (*13th Report*, pp. 327 y ss.), lo cierto es que nos hallamos ante un pensamiento que se ha desarrollado obedeciendo principios muy primitivos.

La historia de esta tribu ha sido resumida por Cushing, *13th Report*, pp. 327 y ss.; la hipótesis que propone, según la cual los zuñi tendrían un doble origen, no nos parece en absoluto probada. Citaremos las dos obras de Cushing con la ayuda de sendas abreviaciones, «Z.C.M.» y «Z.F.».

128. *13th Report*, p. I.IV.

ca». ¹²⁹ Cushing no exagera cuando, refiriéndose a sus estudios sobre este pueblo, dice: «Estoy convencido de que tienen importancia para la historia de la humanidad... porque los zuñi, con sus costumbres e instituciones tan extrañamente locales, y con las tradiciones relativas a dichas costumbres, representan una fase de civilización.» Y se felicita de que el contacto con ellos «haya ampliado su comprensión de las más antiguas condiciones de la humanidad, como ningunos otros hubieran podido hacer». ¹³⁰

Y es que, en efecto, encontramos entre los zuñi una verdadera puesta en orden del universo. ¹³¹ Todos los seres y todos los hechos de la naturaleza, «el sol, la luna, las estrellas, el cielo, la tierra y el mar, con todos sus fenómenos y todos sus elementos, los seres inanimados tanto como las plantas, los animales y los humanos» están clasificados, etiquetados, asignados a un lugar determinado en un «un sistema» único y solidario y en el que todas las partes están coordinadas y subordinadas las unas a las otras de acuerdo con «grados de parentesco». ¹³²

Tal y como se nos presenta en la actualidad, este sistema tiene como principio una división del espacio en siete regiones: las del Norte, del Sur, del Oeste, del Este, del Cenit, del Nadir y, por último, la del Centro. Todas las cosas del universo están distribuidas entre estas siete regiones. Por hablar sólo de estaciones y elementos, al Norte le son atribuidos el viento, el aliento o el aire, y, como estación, el invierno; al Oeste, el agua, la primavera, las brisas húmedas de la primavera; al Sur, el fuego y el verano; al Este, la tierra, las simientes de la tierra, las escarchas que maduran las simientes y cierran el año. ¹³³ El pelícano, la grulla, el tetrao, el gallo de

129. Cushing, «Zuñi Creation Myths», pp. 367 y *passim*.

130. *13th Rep.*, p. 378.

131. *Ibíd.*, p. 370.

132. *2nd Rep.*, pp. 6 y 9. Según Cushing, «los grados de parentesco (*relationship*) parecen estar ampliamente, si no por entero, determinados por grados de semejanza». Por otro lado (*13th Report*, pp. 368, 370), el autor ha creído poder aplicar su sistema de explicación en todo su rigor, pero, como se advierte, por lo que hace a los zuñi, conviene ser más prudente. Mostraremos, en efecto, lo arbitrario de estas clasificaciones.

133. Cushing, «Z.C.M.», pp. 368-370. Las simientes de la tierra estaban en otro tiempo localizadas al Sur.

las salvias, la encina, etc., son cosas del Norte; el oso, el coyote, la hierba de primavera, son cosas del Oeste. Con el Este se clasifican el gamo, el antílope, el pavo, etc. No sólo las cosas, sino las funciones sociales están repartidas de igual manera. El Norte es región de la fuerza y de la destrucción, de manera que la guerra y la destrucción le corresponden; al Oeste, la paz (traducimos así la palabra inglesa *warcure* que no comprendemos del todo), y la caza; al Sur, región del calor, la agricultura y la medicina; al Este, región del sol, la magia y la religión; al mundo superior y al mundo inferior se le asignan diferentes combinaciones de esas funciones.¹³⁴

A cada región le es atribuido un color determinado que la caracteriza. El Norte es amarillo, puesto que, así se dice,¹³⁵ al orto y al ocaso del sol, la luz es amarilla; el Oeste es azul, a causa de la luz azul que puede verse cuando el sol se pone.¹³⁶ El Sur es rojo porque es ésta la región del verano y del fuego, que es rojo. El Este es blanco porque éste es el color del día. Las regiones superiores son variopintas, como los juegos de luz en las nubes; las regiones inferiores son negras, como las profundidades de la tierra. En cuanto al «centro», ombligo del mundo, que representa la totalidad de regiones, reúne todos los colores a un tiempo.

Hasta aquí parece que nos hallemos en presencia de una clasificación del todo distinta de aquellas que estudiábamos en primer lugar. Pero lo que ya permite presentir que existe un estrecho vínculo entre los dos sistemas es *que esta distribución de los mundos es exactamente la misma que la de los clanes en el interior del pueblo*. «Éste está, él también, dividido, de una forma que no siempre resulta del todo visible, pero que los indígenas encuentran bien clara, en siete partes. Estas partes corresponden, quizá no tanto desde el punto de vista de la división topográfica como desde el de su orden, a los siete sectores del mundo. Así,

134. Cushing, «Z.C.M.», pp. 361, 387 y 388.

135. Aportamos estas explicaciones, sin tener garantías de su valor. Las razones que han presidido la repartición de los colores son probablemente más complejas todavía. Pero las razones ofrecidas no dejan de tener interés.

136. Cushing afirma que es a causa «del azul del Pacífico», pero no establece que los zuñi hayan conocido nunca el Océano.

una división es supuesta en relación con el Norte...; la otra representa al Oeste, otra al Sur, etc.»¹³⁷ La relación es tan estrecha que cada uno de esos sectores del pueblo tiene su color característico, como ocurre con las regiones, que, a su vez, es el de la región correspondiente.

Ahora bien, cada una de estas divisiones constituye un grupo de tres clanes, excepto aquella situada en el centro, que sólo comprende uno, y «todos esos clanes —señala Cushing— son totémicos como todos los de los otros indios».¹³⁸ Ofrecemos la tabla completa, puesto que tendremos oportunidades de referirnos a ella para comprender las observaciones que seguirán.¹³⁹

Al Norte, los clanes de la grulla —o del pelícano.

— del tetrao —o gallo de las salvias.

— del bosque amarillo —o de la encina (clan casi extinguido).

Al Oeste, los clanes del oso.

— del coyote (perro de las praderas).

— de la hierba de primavera.

Al Sur, los clanes del tabaco.

— del maíz.

— del tejón.

Al Este, los clanes del gamo.

— del antílope.

— del gallo.

Al Cenit, los clanes del sol (extinguido).

— del águila.

— del cielo.

Al Nadir, los clanes de la rana —o del sapo.

— de la serpiente de cascabel.

— del agua.

Al Centro, el clan del papagayo macaw, que forma el clan del perfecto medio.

137. *Ibíd.*, p. 367.

138. *Ibíd.*, p. 370. La filiación es materna; el esposo vive en casa de su mujer.

139. *Ibíd.*, p. 368.

La relación entre la distribución de los clanes y la distribución de los seres según las regiones aparecerá como aún más evidente si recordamos cómo, de manera general, cada vez que encontremos clanes diferentes, agrupados juntos formando un todo de una cierta unidad moral, estaremos cerca de poder asegurar que todos ellos se han derivado de un mismo clan inicial por la vía de la segmentación. Por tanto, si aplicamos esta regla al caso de los zuñi, resulta que tuvo que haber, en la historia de este pueblo, un momento en que cada uno de los seis grupos de tres clanes constituía un clan único, en el que, por consiguiente, la tribu estaba dividida en siete clanes.¹⁴⁰ Esta hipótesis, ya ciertamente verosímil a partir de esta razón general, es, por otra parte, expresamente confirmada por un documento oral de considerable antigüedad.¹⁴¹ Contamos con una lista de seis grandes sacerdotes que, en la importante cofradía religiosa llamada «del cuervo», representan los seis grupos de clanes. Ahora bien, el sacerdote, señor del Norte, es llamado el *primero en la raza de los osos*; el del Oeste, *el primero en la raza del coyote*; el del Sur, *primero en la raza del tejón*; el del Este, *primero en la raza del pavo*, el de arriba, *primero en la raza del águila*; el de debajo, *primero en la raza de la serpiente*.¹⁴² Si nos remitimos a la tabla de los clanes veremos que los seis animales a cuya raza pertenecen los seis grandes sacerdotes sirven como tótemes a los seis clanes, y que estos seis clanes están exactamente orientados como los animales correspondientes, con la única excepción del oso que, en las clasificaciones más recientes, está clasificado entre los seres del Oeste.¹⁴³ Pertenecen, así pues (siem-

140. Contando el clan del centro y admitiendo que formaba entonces un grupo aparte, al margen de las dos fraternidades de tres clanes, lo que resulta dudoso.

141. Se trata de un texto versificado, y los textos versificados se conservan mucho mejor que los textos en prosa. Es cierto, por lo demás, que, en gran medida, los zuñi tenían, en la época de su conversión, es decir en el siglo XVIII, una organización muy cercana a aquella que Cushing estudió entre ellos. La mayor parte de las cofradías y clanes eran del todo idénticos a los actuales, como puede establecerse con la ayuda de los nombres inscritos en los registros bautismales de la misión.

142. «Z.C.M.», p. 418.

143. Es probable que, con el tiempo, este clan haya cambiado de orientación.

pre con la sola excepción mencionada), a otros tantos grupos distintos. En consecuencia, cada uno de estos clanes se encuentra investido de una auténtica primacía en el seno de su grupo; es considerado evidentemente como el representante y el jefe, puesto que es en él que se encarna el personaje encargado, en efecto, de tal representación. Es decir que es el clan primario del que los otros clanes del mismo grupo se han derivado por segmentación. Es un hecho general entre los pueblo (e incluso más allá) que el primer clan de una fratría sea a su vez el clan original.¹⁴⁴

Hay todavía más. No sólo la división de las cosas por regiones y la división de la sociedad por clanes se corresponden exactamente, sino que se encuentran inextricablemente entrelazadas y confundidas. Podemos decir con idéntica certeza que las cosas están clasificadas al Norte, al Sur, etc., o bien en los clanes del Norte, del Sur, etc. Esto resulta particularmente evidente en los animales totémicos, que están manifiestamente clasificados en sus clanes, al mismo tiempo que en una región determinada.¹⁴⁵ Ocurre lo mismo con todas las cosas e incluso con las funciones sociales. Ya vimos cómo se encuentran repartidas entre los orientes;¹⁴⁶ ahora bien, esta distribución se reduce en realidad a una división entre los clanes. Estas funciones, en efecto, se hallan en la actualidad ejercidas por cofradías religiosas que, en todo lo que se refiere a estos distintos oficios, han venido a sustituir a los clanes. No obstante, dichas cofradías sólo se reclutan, o al menos principalmente, en los clanes atribuidos a las mismas regiones que las funciones correspondientes.¹⁴⁷ Así, las sociedades del cuchillo, del bastón de hielo y del cactus, que son cofradías de la guerra, están agrupadas, «no de una manera

144. Como nos ocupamos aquí sólo de mostrar que los seis grupos de clanes se han formado por segmentación de seis clanes originarios, dejamos a un lado el decimonoveno clan. Volveremos a ello más adelante.

145. «Así los sacerdotes-padres determinaron que las criaturas y las cosas del verano y del espacio Sur dependerían de las gentes del Sur...; las del invierno y las del espacio Norte a las gentes del invierno», etc.

146. Para abreviar, nos servimos de esta expresión para designar las relaciones orientadas.

147. «Z.C.M.», pp. 371 y 387-388.

absolutamente rigurosa, sino en principio», en los clanes del Norte; en los clanes del Oeste están incluidas las gentes del sacerdocio, del arco y de la caza; en los del Este, «los sacerdotes de sacerdocio», los de la lanilla de algodónero y del pájaro monstruo que forman la cofradía de la gran danza dramática (magia y religión); en los del Sur, las sociedades del gran fuego o de la brasa, cuyas funciones no se explicitan pero que seguro que conciernen a la agricultura y a la medicina.¹⁴⁸ En una palabra, hablando con propiedad, no podemos afirmar que los seres están clasificados por clanes, ni por orientes, sino por clanes orientados.

Es preciso, por ello, que este sistema quede separado por un abismo del sistema australiano. Por diferentes que sean en principio una clasificación por clanes y una clasificación por orientes, entre los zuñi éstas se superponen una a la otra, cubriéndose por completo. Podemos ir más lejos incluso. Distintos hechos demuestran que es la clasificación por clanes la más antigua y la que ha servido como modelo a partir del cual la otra ha quedado formada.

1.º La división del mundo por orientes no ha sido siempre lo que con el tiempo ha llegado a ser. Tiene una historia de la que es posible reconstruir las principales fases. Antes de la división por siete, existió ciertamente una por seis, cuyas huellas podemos encontrar todavía.¹⁴⁹ Y antes de la división por seis, hubo otra por cuatro, correspondiente a los cuatro puntos cardinales. Esto es lo que explica, sin duda, que los zuñi sólo hayan distinguido cuatro elementos, situados en cuatro regiones.¹⁵⁰

148. Por doquier, en América, existe una relación entre el calor, sobre todo el del sol, y la agricultura y la medicina. En cuanto a las cofradías, están incluidas en las regiones de encima y de debajo, asumen las funciones de la generación y la preservación de la vida.

149. Sabemos que la noción del «medio» es de origen relativamente tardío. El medio «fue encontrado» en un momento determinado. («Z.C.M.», pp. 388, 390, 398, 399, 403, 424-430).

150. «Z.C.M.», p. 369. Estos pasajes que siguen resaltan bien demostrativos sobre este punto: «Llevaron los tubos de las cosas ocultas en número de cuatro, correspondiente a las regiones de los hombres.» «Llevaron los volantes de adivinación en número de cuatro, correspondiente a las regiones de los hombres» (ibíd., pp. 423-424).

Debe remarcarse, en ese sentido, que a estas variaciones de la clasificación por orientes le corresponden otras, exactamente paralelas, en la clasificación por clanes. Es con frecuencia cuestión de una división en seis clanes que ha sido, es evidente, anterior a la división por siete: es así que los clanes entre los que son escogidos los grandes sacerdotes que representan a la tribu en la cofradía del cuchillo, son en número de seis. Por último, la división por seis está ella misma precedida de una división en dos clanes primarios o fratrías que abarcan la totalidad de la tribu, un hecho éste que quedará establecido con ulterioridad.¹⁵¹ Ahora bien, la división de la tribu en dos fratrías corresponde a una tabla de los orientes dividida en cuatro partes. Una fratría ocupa el Norte, otra el Sur, y entre ellas está, para separarlas, la línea que va del Este al Oeste. Observaremos de otra manera, entre los siux, la relación que une esta organización social con la mencionada distinción de los cuatro puntos cardinales.

2.º Un hecho que demuestra claramente que la clasificación de los orientes se ha superpuesto más o menos tardíamente a la clasificación por clanes, es que no ha conseguido adaptarse a ésta sino trabajosamente y con ayuda de un compromiso. Si nos atenemos al principio sobre el que reposa el primer sistema, cada especie de seres debería estar toda ella clasificada en una, y una sola, región; por ejemplo, todas las águilas deberían pertenecer a la región superior. Pero, de hecho, los zuñi sabían que había águilas en todas las regiones. Se admitía entonces que cada especie más bien tenía un hábitat predilecto, y que allá, y solamente allá, se daba bajo su forma eminente y perfecta. Pero, al mismo tiempo, se supone que esta misma especie tenía, en las demás regiones, representantes, aunque más pequeños, menos excelentes, y que se distinguían unos de otros en que cada uno presentaba el color característico de la región a la que era atribuido: así, fuera del águila localizada en el Cenit, existen águilas fetiches en todas las regiones; están el águila amarilla, el águila azul, el águila blanca, el águila ne-

151. Véase *infra*, pp. 72-73.

gra.¹⁵² Cada una de ellas tiene en su región todas las virtudes atribuidas al águila en general. No es imposible reconstruir la marcha que ha seguido el pensamiento de los zuñi para desembocar en esta concepción compleja. Las cosas empezaron por estar clasificadas por clanes; cada especie animal fue, por tanto, atribuida por entero a un determinado clan. Esta atribución total no suscitaba ninguna dificultad: no había contradicción alguna en que una especie fuese concebida como sosteniendo una relación de parentesco con tal o cual grupo humano. Pero al establecerse la clasificación por orientes, sobre todo cuando le ganó por la mano a la otra, hizo aparición una verdadera imposibilidad; los hechos se oponían demasiado evidentemente a una localización estrechamente exclusiva. Era del todo indispensable, así pues, que la especie, permaneciendo incluso concentrada eminentemente en un único punto, como sucedía en el antiguo sistema, se diversificara sin embargo de manera que pudiera dispersarse, bajo formas secundarias y variados aspectos, en todas direcciones.

3.º En algunos casos se constata que las cosas están o estuvieron, en un momento dado del pasado, directamente clasificadas bajo los clanes y no se relacionan, sino por intermediación de estos últimos, con sus orientes respectivos.

Ante todo, en tanto que cada uno de los seis clanes iniciales permanecía todavía indiviso, las cosas que luego se convertirían en los tótemes de los nuevos clanes que se formaron debían pertenecer al clan inicial en calidad de subtótemes y estarían subordinados al tótem de ese clan. Se trataba de especies.

La misma subordinación inmediata la encontramos de nuevo todavía hoy para una determinada categoría de seres, a saber, para la caza. Todas las especies de caza están distribuidas en seis clases, cada una de las cuales es considerada como colocada bajo la dependencia de un animal de presa dado. Cada uno de los animales a los que les es atribuida esta prerrogativa vive en una región. Son éstas: al

152. «Zuñi Fetishes», pp. 18, 24, 25, pl. III-IV.

Norte, el león de las montañas, que es amarillo; al Oeste, el oso, que es de color oscuro; al Sur, el tejón, que es blanco y negro;¹⁵³ al Este, el lobo blanco; al Cenit, el águila; al Nadir, el topo de presa, negro como las profundidades de la tierra. Su alma reside en pequeñas concreciones de piedras que son consideradas como sus formas y a las que, llegado el caso, se reviste de sus colores característicos.¹⁵⁴ Por ejemplo, del oso dependen el coyote y la oveja de las montañas, etc.¹⁵⁵ ¿Se quiere, por consiguiente, asegurar una caza abundante de coyote o mantener la pujanza específica de la especie? Entonces es el fetiche del oso el que se emplea, siguiendo determinados ritos.¹⁵⁶ Ahora bien, es muy significativo que, de estos seis animales, tres sirvan todavía como tótemes a clanes existentes y estén orientados como ellos; se trata del oso, el tejón y el águila. Por otro lado, el león de las montañas no es sino el sustituto del coyote, que otrora fue el tótem de uno de los clanes del Norte.¹⁵⁷ Cuando el coyote pasó al Oeste, dejó, para reemplazarle en el Norte, a una de las especies que le eran parientes. Hubo, pues, un momento en que cuatro de estos animales privilegiados eran totémicos. Por lo que hace al topo de presa y al lobo blanco, hay que notar que ninguno de los seres que sirven

153. El razonamiento en virtud del cual los zuñi justifican esta asignación del tejón muestra cuántas de estas asociaciones de ideas dependen de causas por completo ajenas a la naturaleza intrínseca de las cosas asociadas. El Sur tiene el rojo por color y se dice que el tejón es del Sur porque, por una parte, es blanco y negro, y que, de la otra, el rojo no es ni blanco ni negro («Zuñi Fetishes», p. 17). He ahí ideas que se asocian siguiendo una lógica singularmente distinta de la nuestra.

154. *Ibíd.*, p. 15.

155. La repartición de las piezas de caza entre los seis animales de presa está expuesta en varios mitos (véase «Z.F.», p. 16) que no coinciden en todos los detalles, pero que reposan sobre los mismos principios. Estas discordancias se explican fácilmente en razón de modificaciones producidas en la orientación de los clanes.

156. Los seis animales fetiches coinciden exactamente, excepto dos, con los seis animales de presa de los mitos. La divergencia procede simplemente de que dos especies han sido reemplazadas por otras dos que estaban emparentadas con las primeras.

157. Como lo demuestra el que el fetiche del coyote amarillo, que se atribuye al Norte en tanto que especie secundaria, tenga, no obstante, un rango de procedencia sobre el fetiche del coyote azul, que pertenece al Oeste. Véase *ibíd.*, pp. 26, 31.

como tótemes a los clanes de las dos regiones correspondientes (Este y Nadir) es un animal de presa.¹⁵⁸ Así pues, fue preciso encontrarles sustitutos.

De este modo, los diferentes tipos de piezas de caza son concebidos como directamente subordinados a los tótemes o a sucedáneos de tótemes. Es sólo a través de estos últimos que se vinculan a sus respectivos orientes. De manera que la clasificación de las cosas bajo los tótemes, es decir por clanes, precedió a la otra.

Desde otro punto de vista todavía, los mismos mitos denotan esta anterioridad de origen. Los seis animales de presa no son sólo previos a la caza, sino incluso a las seis regiones; a cada uno de ellos está afecta una de las seis partes del mundo y él es quien la guarda.¹⁵⁹ Por mediación suya, los seres situados en su región comunican con el dios creador de los humanos. La región y todo cuanto se relaciona con ella se encuentran así concebidos como en una cierta relación de dependencia *vis-à-vis* con los animales tótemes. Lo que no hubiera podido producirse jamás si la clasificación por orientes hubiese sido la primitiva.

De este modo, bajo la clasificación por regiones, que, inicialmente, era sólo aparente, damos con otra que es, desde cualquier perspectiva, idéntica a aquellas que habíamos observado ya en Australia. Esta identidad es incluso más completa de lo que hubiera podido deducirse de lo dicho hasta ahora. No sólo las cosas han sido, en un momento dado, clasificadas directamente por clanes, sino que esos mismos clanes han sido clasificados en dos fratrías, a la manera como ocurría en las sociedades australianas. Esto es lo que se destaca con evidencia de un mito que nos aporta Cushing.¹⁶⁰ El primer gran sacerdote y mago, cuentan los zuñi, presentó a los humanos, que acababan de ver la luz, dos pares de huevos; uno era de un azul oscuro, tan maravilloso como el del cielo; el otro era de un rojo oscuro, como la tierra-madre. Dijo que en uno estaba el verano, y en el

158. Es cierto que la serpiente es tótem del Nadir y que, de acuerdo con nuestras ideas actuales, se trata de un animal de presa. Pero no es así para el zuñi. Para él, las bestias de presa sólo pueden ser animales dotados de garras.

159. *Ibíd.*, pp. 18, 19.

160. «Z.C.M.», pp. 384 y ss.

otro el invierno, e invitó a los humanos a escoger. Los primeros que hicieron su elección se decidieron por los azules: se regocijaron en tanto que los jóvenes no tuvieron plumas. Pero cuando éstas crecieron, se convirtieron en negras: fueron los cuervos, cuyos descendientes, auténticas plagas, partieron hacia el Norte. Aquellos que optaron por los huevos rojos vieron nacer al brillante papagayo macaw; se repartieron entre ellos las semillas, el calor y la paz. «Fue así —prosigue el mito— que nuestra nación fue dividida entre la gente del invierno y la gente del verano... Unos se convirtieron en papagayos macaw, emparentados con el papagayo macaw o Mula-kwe, los otros se convirtieron en cuervos o Kâ-ka-kwe.»¹⁶¹ Así pues, la sociedad empezó por ser dividida en dos fratrías situadas una al Norte, la otra al Sur. Tuviron éstas por tótemes, una al cuervo, que desapareció, la otra al papagayo macaw, que subsiste todavía.¹⁶² La mitología ha conservado incluso el recuerdo de la subdivisión de cada fratría en clanes.¹⁶³ Siguiendo su naturaleza, sus gustos y aptitudes, las gentes del Norte o del cuervo se convirtieron, dice el mito, en gentes del oso, gentes del coyote, del gamo, de la grulla, etc., y lo mismo sucedió con las gentes del Sur y del papagayo macaw. Y, una vez constituidos, los clanes se repartieron las esencias de las cosas: por ejemplo, a los alces les correspondieron las simientes del granizo, de la nieve, etc.; a los clanes del sapo, las simientes del agua, etc. Una nueva prueba de que las cosas empezaron siendo clasificadas por clanes y por tótemes.

Por todo ello, nos es permitido pensar que el sistema de los zuñi¹⁶⁴ es en realidad un desarrollo y una complicación

161. Tenemos la impresión de que la palabra kâ-ka-kwe es el antiguo nombre del cuervo. Una vez admitida esta identificación, quedarían zanjados todos los interrogantes que suscita su etimología, así como el origen de la fiesta de los kâ-ka-kwe. Véase Walter Fewkes, «Tusayan Katcinas», en *XVth Rep. Bur. of Ethn.*, 1897, p. 265, n. 2.

162. El clan del papagayo, que ahora es el único de la región del Medio, fue, por tanto, primitivamente el primer clan, el clan matriz de la fratría del verano.

163. «Z.C.M.», p. 386; cf. pp. 405, 425-426.

164. Decimos el sistema de los zuñi porque ha sido entre ellos donde mejor y más completamente se ha observado. No podemos establecer de una manera absolutamente categórica que los otros indios pueblo hayan procedido igual: pero estamos convencidos de que los estudios que, sobre estos diferentes

del sistema australiano. Pero lo que acaba de demostrar la realidad de esta relación es que es posible dar con los estadios intermedios que vinculan dos estados extremos y, así, percibir cómo el segundo se ha desgajado del primero.

La tribu siux de los omaha, tal y como nos ha sido descrita por Dorsey,¹⁶⁵ se halla precisamente en esa situación

pueblos, llevan a cabo en este momento Fewkes, Bourke, Stevenson y Dorsey, conducirán a resultados similares. Lo cierto es que entre los hopi de Walpi y de Tusayan se encuentran nueve grupos de clanes, análogos a los que detectábamos entre los zuñi; el primer clan de cada uno de estos grupos tiene el mismo nombre que el grupo en su totalidad, prueba de que este agrupamiento se debió a la segmentación de un clan inicial (véase Mindeleff, «A Study of Pueblo Architecture in Tusayan and Cibola», en *VIIIth Report of the Bureau of Ethnol.*, 1886-1887, publicado en 1891, p. 12). Estos nueve grupos incluyen una innumerable multitud de subtótemes que parecen agotar toda la naturaleza. Por otra parte, estos clanes hacen mención expresa de orientes míticos determinados. Así, el clan de la serpiente de cascabel vino del Oeste y del Norte y comprende un cierto número de cosas que están, por ello mismo, orientadas: distintos tipos de cactus, las palomas, las marmotas, etc. Del Este vino el grupo de clanes que tiene por tótem al cangrejo y que comprende el antilope, el gamo y la oveja de las montañas. Cada grupo es oriundo de una región claramente orientada. Además, el simbolismo de los colores se corresponde con el que observábamos entre los zuñi (véase W. Fewkes, en *VIIIth Report of the Bureau of Ethnol.*, pp. 267 y ss.; cf. Mallery, «Pictographs of the North American Indians», en *Vth. Rep.*, p. 56). Por último, al igual que entre los zuñi, los monstruos de presa y las piezas de caza están distribuidos por regiones. Existe, no obstante, una diferencia, a saber, que las regiones no se corresponden con los puntos cardinales.

El arruinado pueblo de Sia parece haber conservado un recuerdo bastante claro de este estado del pensamiento colectivo (véase Stevenson, «The Sia», en *XVIIth Rep.*, pp. 28, 29, 32, 38 y 41). Lo que se nos muestra claramente allí es que las cosas se dividieron en principio por clanes, y luego por regiones, puesto que existe en cada región un representante de cada animal divino. Pero, en la actualidad, los clanes sólo existen en estado de supervivencia.

Creemos que sería posible encontrar entre los navajó métodos clasificatorios parecidos (véase Matthews, «The Navaho Mountain chant.», en *J.A.I.*, XXVI, 1893, p. 349). Estamos igualmente persuadidos, sin que podamos establecerlo aquí, de que muchos aspectos de la simbología de los huichol (cf. la reseña de Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, *Ann. soc.*, VI) y de los aztecas, «esos otros pueblo», como señala Morgan (*Ancient History*, p. 199), encontrarían una explicación decisiva en hechos de este género. La idea ha sido, por lo demás, ya emitida por Powell, Malley y Cyrus Thomas.

165. «Omaha Sociology», en *IIIth Rep. Bur. Ethnol.*, 1882-1883, pp. 211 y ss. «A Study of Siouan Cults», en *XIth Rep.*, 1890, pp. 350 y ss. Cf. las publicaciones de textos teton (dakota), omaha y osage en *Contributions to North-American Ethnology*, vol. III, 2.ª parte, y vol. VI, 1.ª parte; Kohler, *Zur Urgeschichte der Ehe*, Stuttgart, 1895.

mixta: la clasificación de las cosas por clanes es todavía, y sobre todo ha sido, muy clara, pero la noción sistemática de las regiones se encuentra tan sólo en vías de formación.

Está dividida la tribu en dos fratrías que contienen cada una de ellas cinco clanes. Estos clanes se reclutan por vía de descendencia exclusivamente masculina; es decir, que la organización propiamente totémica y el culto del tótem están en decadencia.¹⁶⁶ Cada clan se subdivide a su vez en subclanes que, en ocasiones, aparecen ellos también divididos. Dorsey no nos dice que los distintos grupos se distribuyan todas las cosas de este mundo. Pero si la clasificación no es, y acaso nunca lo haya sido, exhaustiva, lo cierto es que ha tenido que ser, al menos en el pasado, muy comprehensiva. Esto es lo que pone de manifiesto el estudio del único clan¹⁶⁷ completo que se ha conservado, el de los Chata, que forma parte de la primera fratría. Dejaremos de lado los demás, que probablemente estén mutilados y que nos presentarían, por otra parte, los mismos fenómenos, sólo que con un menor grado de complejidad.

La significación de la palabra que sirve para designar este clan es incierta, pero contamos con una lista bastante completa de las cosas que le son vinculadas. Comprende cuatro subclanes, también seccionados a su vez.¹⁶⁸

El primer subclán es el del oso negro. Comprende el oso negro, el Raccoon, el oso grizzly y el puerco espín, que parecen ser tótemes de secciones.

El segundo es el de las «gentes que no comen los pequeños pájaros». De él dependen: 1.º Los halcones; 2.º Los pájaros negros que, a su vez, se dividen en pájaros de cabeza plana, de cabeza roja, de cabeza amarilla y de alas rojas;

166. En efecto, en términos generales, allí donde la filiación es masculina, el culto totémico se debilita y tiende a desaparecer (véase Durkheim, «La prohibition de l'inceste», en *L'Année sociol.*, I, p. 23; p. 164 de este volumen). De hecho, Dorsey menciona la decadencia de los cultos totémicos («Siouan Cults», p. 391).

167. Véase «Siouan Sociology», p. 226. Se nos antoja bastante presumible que este clan haya sido un clan del oso; éste es, en efecto, el nombre del primer subclán. Además, el clan que le corresponde en las otras tribus sioux es un clan del oso.

168. «Omaha Sociology», pp. 236 y ss. Para designar estos agrupamientos, Dorsey se vale de las palabras gentes y subgentes. No nos parece necesario adoptar expresiones nuevas para designar unos clanes de descendencia masculina. No se trata aquí sino de una especie del género.

3.º Los pájaros negro-gris o «gentes del trueno», que a un tiempo se subdividen en alondras de los prados y gallinas de las praderas; 4.º Los mochuelos, subdivididos por su parte en grandes, pequeños y medianos.

El tercer subclán es el del águila; comprende, en principio, tres especies de águilas y una cuarta sección que no parece remitir a un orden de cosas determinado; es llamada de «los trabajadores». Por último, el cuarto subclán es el de la tortuga. Se encuentra éste en relación con la niebla que sus miembros tienen el poder de detener.¹⁶⁹ Están subsumidos bajo el género tortuga cuatro especies particulares del mismo animal.

Existen fundamentos para creer que éste no ha sido un caso único y que muchos otros clanes han debido presentar semejantes divisiones y subdivisiones; por lo tanto, podemos suponer, sin ser temerarios, que el sistema de clasificación que todavía hoy es posible observar entre los omaha tuvo en otra época una complejidad mayor que la actual. Por otro lado, junto a esta distribución de las cosas, análoga a la que habíamos constatado en Australia, vemos aparecer, aunque sea en forma rudimentaria, las nociones de orientación.

Cuando la tribu acampa, el campamento adopta una forma circular; mas, dentro de ese círculo, cada grupo concreto tiene un emplazamiento determinado. Las dos fratrías están, respectivamente, a derecha y a izquierda de la ruta que sigue la tribu, mientras que el punto de partida sirve como referencia. En el interior del semicírculo que ocupa cada fratría, los clanes están, a su vez, nítidamente localizados unos en relación con otros y lo mismo ocurre con los subclanes. Los emplazamientos que les son atribuidos dependen menos de su parentesco que de su función social, y, en consecuencia, de la naturaleza de las cosas situadas bajo su dependencia y sobre las que se considera que ejercen su actividad. Así pues, en cada fratría hay un clan que mantiene relaciones especiales con el trueno y otro con la

169. La niebla es, sin duda, representada bajo la forma de una tortuga. Sabemos que entre los iroqueses la niebla y la tempestad dependen del clan de la liebre. Cf. Frazer, «Origin of Totemism», en *Fortnightly Rev.*, 1899, p. 847.

guerra; uno es el clan del alce, el otro el de los Ictasandas. Estos dos clanes están situados uno frente al otro a la entrada del campamento, del que son una guardia más ritual que real.¹⁷⁰ Es con relación a ellos que los demás clanes están dispuestos, siempre siguiendo el mismo principio. Las cosas se encuentran, de esta manera, situadas en el interior del campamento del mismo modo que los grupos sociales a los que han sido atribuidas. El espacio es distribuido entre los clanes y entre los seres, acontecimientos, etc., que dependen de estos clanes. Pero vemos como lo que es así repartido no es el espacio mundial sino tan sólo el espacio ocupado por la tribu. Clanes y cosas están orientados, no tanto a partir de los puntos cardinales como simplemente con respecto al centro del campamento. Las divisiones corresponden no a los orientes propiamente dichos, sino al delante y al detrás, a la derecha y a la izquierda, a partir de ese punto central.¹⁷¹ Además, estas divisiones espaciales están atribuidas a los clanes, a mucha distancia de que sean los clanes los que les sean atribuidas a ellas, como era el caso entre los zuñi.

En otras tribus siux, la idea de orientación adopta una mayor distinción. Como los omaha, los osage están divididos en dos fratrías, situada una a la derecha y la otra a la izquierda.¹⁷² Pero, mientras que entre los primeros las funciones de las dos fratrías se confunden en ciertos puntos (hemos visto que una y otra contaban con sendos clanes de la guerra y de la tormenta), aquí están claramente diferenciadas. Una mitad de la tribu es asociada a la paz, la otra a la guerra. De ello resulta necesariamente una localización

170. A. Flechet, «The significance of the scalp-lock (Omaha ritual)», en *J.A.I.*, 1898, p. 438. Esta disposición sólo se sigue en los movimientos generales de la tribu (véase «Omaha Sociology», pp. 219 y ss., 286, n. 133; cf. «Siouan Sociology», p. 226).

171. Para comprender cómo la orientación de los clanes está indeterminada con relación a los puntos cardinales, basta con hacerse la idea de que cambia por completo en función de que la ruta seguida por la tribu vaya de Norte a Sur, de Este a Oeste, o a la inversa. Así, Dorsey y Mac Gee se han aventurado a relacionar, tanto como les ha sido posible, este sistema omaha con la clasificación completa de clanes y cosas bajo regiones (véase «Siouan Cults», pp. 522 y ss., y Mac Gee, «The Siouan Indians», p. 204).

172. «Siouan Sociology», p. 233; cf. 214.

más exacta de las cosas. Entre los kansas encontramos la misma organización. Además, cada uno de los clanes y de los subclanes sostiene una relación de afinidad con los cuatro puntos cardinales.¹⁷³ Por último, entre los ponca¹⁷⁴ efectuamos todavía otro progreso más. Como acontecía con los precedentes, el círculo formado por la tribu está dividido en dos mitades iguales que corresponden a las dos fraternidades. Por otra parte, cada fraternidad comprende cuatro clanes, pero que se reducen del todo naturalmente a dos parejas, ya que el mismo elemento característico es atribuido a dos clanes a un mismo tiempo. De ello resulta la disposición siguiente de la gente y de las cosas. El círculo está dividido en cuatro partes. En la primera, a la izquierda de la entrada, se encuentran dos clanes del fuego (o de la tormenta); en la parte situada detrás, dos clanes del viento; en la primera a la derecha, dos clanes del agua; detrás, dos clanes de la tierra. Cada uno de los cuatro elementos está, así pues, localizado exactamente en uno de los cuatro sectores de la circunferencia total. A partir de ahí, sabemos que, en esas tribus, la entrada al campamento está generalmente orientada hacia el Oeste.¹⁷⁵

Pero esta orientación (hipotética en parte, por lo demás) permanece aún indirecta. Los grupos secundarios de la tribu, con todo lo que de ellos depende, están situados en los sectores del campo que se hallan más o menos claramente orientados; pero en ninguno de estos casos podemos estar del todo seguros de que tal clan mantenga una rela-

173. En la ceremonia de circunvalación alrededor de los puntos cardinales, el lugar del que debe partir cada clan según los clanes («Siouan Cults», p. 380).

174. «Siouan Sociology», p. 220: «Siouan Cults», p. 523. Esta tribu cuenta con lótemes de bastante importancia.

175. Entre los winnebago, donde encontramos la misma distribución de los clanes y las cosas, la entrada está al Oeste («Siouan Cults», p. 522. Cf. Foster, «Indian Record and historical data», en *American Naturalist*, 1885, pp. 672-674). Pero esta orientación distinta de la de la entrada no modifica el aspecto general del campamento. La misma disposición la encontramos, por otra parte, entre los omaha, no en la asamblea general de la tribu, sino en las asambleas particulares de los clanes, o, al menos, de algunos clanes. Éste es especialmente el caso del clan Chatada. En el círculo que se forma cuando se reúne, la tierra, el fuego, el viento y el agua están situados exactamente de la misma manera en cuatro sectores diferentes («Siouan Cults», p. 523).

ción definida con tal porción del espacio en general. Es todavía el espacio tribal el único que está en cuestión, lo que significa que nos hallamos todavía muy lejos de los zuñi.¹⁷⁶ Para aproximarnos aún más se hace preciso que abandonemos América y regresemos a Australia. Es en una tribu australiana que vamos a hallar una parte de lo que le faltaba a los siux, nueva y en particular decisiva prueba de que las diferencias entre lo que hemos llamado hasta aquí el sistema americano y el sistema australiano no únicamente se deben a causas locales y de que no hay nada en ellos de irreductible.

La tribu a la que nos referimos es la de los wotjoballuk, que ya habíamos estudiado antes. Sin duda, Howitt, a quien debemos estas informaciones, no nos dice que los puntos cardinales hayan jugado papel alguno en la clasificación de las cosas, y no tenemos ninguna razón para sospechar de la exactitud de sus observaciones al respecto. Pero, por lo que hace a los clanes, no cabe la menor duda; cada uno de ellos remite a un espacio determinado, que es verdaderamente suyo. Y ya no se trata esta vez de un sector del campamento, sino de una porción delimitada del horizonte en general. Cada clan queda así situado en la rosa de los vientos. La relación entre el clan y su espacio es incluso de tal intimidad que sus miembros deben ser enterrados en la dirección así determinada.¹⁷⁷ «Por ejemplo, un Wartwut, viento cálido,¹⁷⁸ es enterrado con la cabeza dirigida un poco hacia el Oeste del Norte, es decir, en la dirección desde la que sopla el viento cálido en su país.» La gente del sol es enterrada en la dirección de la salida del sol y así sucesivamente para los demás.¹⁷⁹

176. Con todo, existe una tribu siux en la que podemos encontrar las cosas verdaderamente clasificadas bajo orientes, como sucedía entre los zuñi; se trata de los dakota. Pero, en ese pueblo, los clanes han desaparecido y, con ellos, la clasificación por clanes. Lo que no nos impide hacerlos valer para nuestra demostración. Véase «Siouan Cults», pp. 522, 529, 530, 532, 537. Cf. Riggs, *Tah-Koo-Wah-Kan* (Washington, 1885, p. 61). La clasificación dakota es singularmente análoga a la clasificación china que pasaremos a estudiar en seguida.

177. Howitt, «Australian medicine men», en *J.A.I.*, XVI, p. 31; «Further Notes», en *J.A.I.*, XVIII, p. 62.

178. La palabra Wartwut quiere decir a la vez Norte y viento del Noroeste, o viento cálido, «Further Notes», en *J.A.I.*, XVIII, p. 62, n. 2.

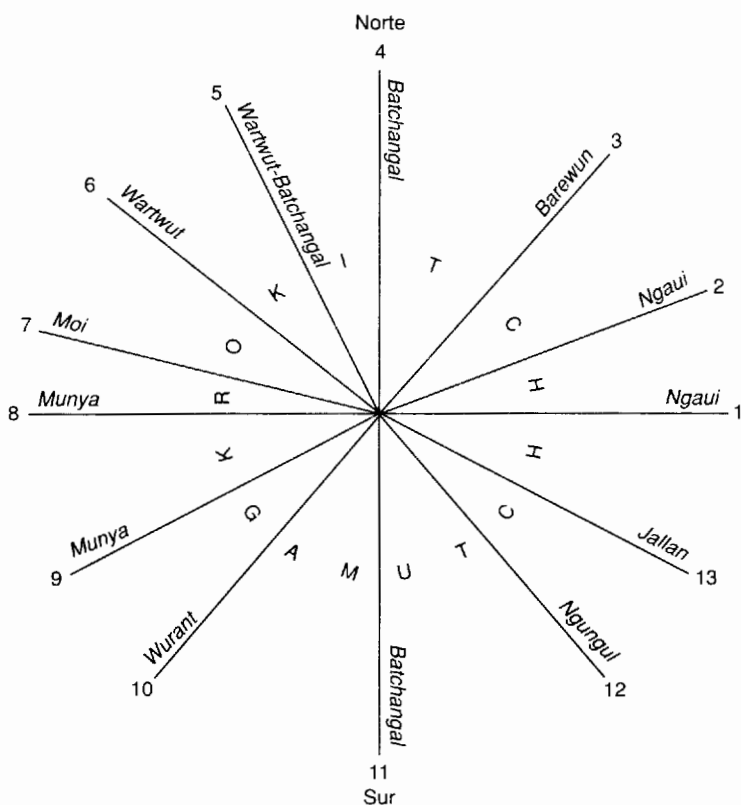
179. «Austr. medicine men», p. 31.

Esta división de los espacios está hasta tal punto ligada estrechamente a lo más esencial de la organización social de esta tribu, que Howitt pudo ver en ello «un método mecánico empleado por los wotjoballuk para conservar y exponer el cuadro de sus fraternías, de sus tótemes y de las relaciones que mantienen con todos estos grupos y de éstos entre sí». ¹⁸⁰ Dos clanes no pueden ser parientes sin, por lo mismo, ser referidos a dos regiones vecinas del espacio. Esto es lo que pone de manifiesto la figura de la página siguiente, ¹⁸¹ que Howitt construyó siguiendo las indicaciones de un indígena, bastante inteligente, por cierto. Éste, para describir la organización de la tribu, comenzó por colocar un bastón dirigido exactamente hacia el Este, puesto que Ngauí, el sol, es el principal tótem y es en relación a él que quedan determinados todos los demás. En otros términos, es el clan del sol y la orientación Este-Oeste la que tuvo que procurar la orientación general de las dos fraternías Krokitch y Gamutch, quedando la primera situada por encima de la línea Este-Oeste y la segunda por debajo. De hecho, puede verse en la figura cómo la fraternía Gamutch está casi por completo al Sur y la otra casi del todo al Norte. Un único clan Krokitch, el clan 9, supera la línea Este-Oeste y existen fundados motivos para creer que esta anomalía es debida a un error de observación o a una alteración más o menos tardía del sistema primitivo. ¹⁸² Tendríamos, asimismo, una fraternía del Norte y una fraternía del Mediodía por completo análogas a aquellas que habíamos constatado en otras sociedades. La línea Norte-Sur está determinada con total exactitud en la parte norte por el clan del pelícano de la fraternía Krokitch, y, en la parte sur, por el clan de la fraternía Gamutch que lleva el mismo nombre. Tenemos así cuatro sec-

180. «Further Notes», pp. 62 y ss. Lo que sigue es el resumen del texto.

181. He aquí, en tanto que ha sido posible establecerla, la traducción de los términos indígenas que designan los clanes: 1 y 2 (Ngauí) significa Sol; 3 (Barewun), Una cueva (?); 4 y 11 (Batchangal), Pelícano; 5 (Wartwut-Batchangal), Pelícano viento cálido; 7 (Moi), Serpiente tapiz; 8 y 9 (Munya), Canguro (?); 10 (Wurant), Cacatúa negra; 12 (Ngungul), El mar; 13 (Jallan), Víbora mortal.

182. En efecto, el propio Howitt menciona que su informante dudó acerca de este punto. Por otro lado, este clan es en realidad el mismo que el clan 8 y sólo se distingue de él por sus tótemes mortuorios.



tores en los que se localizan los demás clanes. Como sucede entre los omaha, el orden según el cual están dispuestos expresa las relaciones de parentesco que existen entre sus tótemes. Los espacios que separan los clanes emparentados llevan el nombre del clan primario, del que los demás son segmentos. Así, los clanes 1 y 2 son llamados, al igual que el espacio intermedio entre ellos, «pertenecientes al sol»; los clanes 2 y 4, así como la región intercalada, son «por completo de la cacatúa blanca». Siendo la cacatúa blanca un sinónimo de sol, tal y como ha quedado mostrado, podemos

decir que todo el sector que va del Este al Norte es cosa del sol. Del mismo modo, los clanes que van del 4 al 9, es decir, del Norte al Oeste, son en su totalidad segmentos del pelícano de la primera fraternidad. A la vista queda la regularidad con que las cosas son orientadas.

En resumen, no sólo allí donde los dos tipos de clasificación coexisten, como es el caso entre los zuñi, tenemos razones para pensar que la clasificación por clanes y por tótemes es la más antigua, sino que hemos podido seguir, a través de las diferentes sociedades a las que acabamos de pasar revista, la manera como el segundo sistema surgió del primero y se le ha sobreañadido.

En las sociedades cuya organización tiene un carácter tótemico es una regla general que los grupos secundarios de la tribu, fraternidades, clanes o subclanes, se dispongan en el espacio obedeciendo sus relaciones de parentesco y las similitudes o las diferencias que presentan sus funciones sociales. Puesto que las dos fraternidades ostentan personalidades distintas, puesto que cada una tiene un papel diferente, ambas se oponen espacialmente. Una se establece en un lado, otra en el otro; una está orientada en un sentido, la otra en el sentido opuesto. En el interior de cada fraternidad, los clanes son tanto más próximos o, por el contrario, tanto más alejados los unos de los otros, cuanto que las cosas de su jurisdicción están más emparentadas o más extrañadas unas con respecto a las otras. La existencia de esta regla resultaba bien visible en las sociedades de las que hemos hablado. Veámos, en efecto, cómo, entre los zuñi, en el interior del Pueblo, cada clan está orientado en el sentido de la región que se le asigna; como, entre los siux, las dos fraternidades, encargadas de funciones absolutamente contrarias, estaban situadas una a la izquierda, la otra a la derecha, una al Este, la otra al Oeste. Pero hechos idénticos o análogos se encuentran con idéntica facilidad en otras tribus. Se señala igualmente esta doble oposición de las fraternidades, tanto en cuanto a la función como en cuanto al emplazamiento, entre los iroqueses,¹⁸³ entre los wyandots,¹⁸⁴ entre

183. Véanse Morgan, *Ancient Society*, pp. 88, 94-95 [trad. esp. *La sociedad antigua*, Ayuso, Madrid, 1973]; *League of the Iroquois*, pp. 294 y ss.; E. A. Smith, «Myths of the Iroquois», en *2nd Report of Bur. Ethn.*, p. 114.

184. Powell, «Wyandot Government», en *2nd Rep. Bur. Ethn.*, p. 44.



los seminolas, tribu degenerada de Florida,¹⁸⁵ entre los th-linkits, entre los indios loucheux o dené dindjé, los más septentrionales, los más bastardeados, pero también los más primitivos.¹⁸⁶ En Melanesia, el emplazamiento respectivo de las fratrías y de los clanes no está menos rigurosamente determinado. Basta, por lo demás, con recordar el hecho ya mencionado de estas tribus divididas en fratría del agua y fratría de la tierra, acampando una contra el viento y la otra a su favor.¹⁸⁷ En muchas de las sociedades melanesias, esta división bipartita es incluso todo lo que queda de la antigua organización.¹⁸⁸ En Australia, se han constatado en reiteradas ocasiones los mismos fenómenos de localización. Incluso cuando los miembros de cada fratría están dispersos en una multitud de grupos locales, en el interior de cada uno de ellos esas fratrías se oponen en el campamento.¹⁸⁹ Pero es sobre todo en las reuniones de la tribu al completo cuando estas disposiciones y la orientación que de ellas resulta se hacen más evidentes. Éste es el caso particularmente entre los arunta. Encontramos entre ellos, por otra parte, la noción de una orientación espacial, de una dirección mítica asignada a cada clan. El clan del agua pertenece a una región que es considerada por ellos como del agua.¹⁹⁰ Los muertos se orientan en dirección al campamento mítico en que se entiende que viven los antepasados fabulosos, los Alcheringas. La dirección del campamento de los ancestros míticos de la madre entra en línea de campo con motivo de ciertas ceremonias religiosas (el oradamiento de la nariz, la extracción del incisivo superior).¹⁹¹ Entre los kulin, y en

185. Mooney, en *VIIIth Rep. Bur. Ethn.*, 1883-1884, pp. 507-509.

186. Petitot, *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest* (Bibl. des Trad. pop., XXVI), pp. 15 y 20. Entre los loucheux existe una fratría de derecha, una de izquierda y otra del medio.

187. Véase más arriba, p. 48.

188. Pfeil, *Südsee Beobachtungen*, p. 28.

189. Spencer y Gillen, *Native Tribes*, pp. 32, 70, 277, 287, 324, 501.

190. Spencer y Gillen, *ibid.*, p. 189.

191. *Ibid.*, p. 496. No cabe duda de que nos encontramos ante un inicio o bien un resto de localización de los clanes. Creemos que se trata más bien de un resto. Si, como intentábamos demostrar aquí el pasado año, se admite que los clanes han sido distribuidos en fratrías, dado que las fratrías están localizadas, los clanes deberían estarlo también.

todo el grupo de tribus que viven en la costa de Nueva Gales del Sur, los clanes se ubican en la asamblea tribal de acuerdo con el punto del horizonte del que proceden.¹⁹²

Planteado esto, se comprende más fácilmente cómo fue establecida la clasificación por orientes. Las cosas fueron clasificadas al principio por clanes y por tótemes. Pero esta estrecha localización de los clanes de la que acabamos de hablar entraña por fuerza una localización correspondiente de las cosas atribuidas a los clanes. Así como la gente del lobo, por ejemplo, depende de un determinado sector del campamento, sucede necesariamente lo mismo con las cosas de todo tipo que están clasificadas bajo ese mismo tótem. Por consiguiente, que el campamento se oriente de una forma definida, y todas sus partes se encontrarán orientadas a un mismo tiempo con todo lo que comprenden, cosas y gente. Dicho de otro modo, todos los seres de la naturaleza serán desde ese momento concebidos como sosteniendo relaciones determinadas con porciones igualmente determinadas del espacio. Sin duda, es sólo el espacio tribal el que queda así dividido y distribuido. Pero al mismo tiempo que la tribu constituye para el primitivo toda la humanidad, el antepasado fundador de la tribu es el padre y el creador de los hombres, y la idea del campamento se confunde con la idea del mundo.¹⁹³ El campamento es el centro del universo y todo el universo se encuentra en él abreviado. Así pues, el espacio mundial y el espacio tribal no se distinguen sino muy imperfectamente y el espíritu pasa de uno a otro sin dificultad, casi sin tener de ello conciencia. Y de este modo las cosas se encuentran referidas a tales o tales otros orientes en general. Sin embargo, en tanto la organización en fratrías y en clanes se mantiene sólida, la clasificación por clanes permanece preponderante,

192. Howitt, «On certain Australian Ceremonies of Initiation», en *J.A.I.*, XIII, pp. 441, 442. También, entre los kamilaroi (véase Matthews, «The Bora of Initiation ceremonies of the Kamilaroi Tribes», en *J.A.I.*, XXIV, p. 414 y XXV, pp. 322, 326.

193. Encontramos incluso en Roma las huellas de estas ideas: *mundus* significa a la vez el mundo y el lugar en que se reúnan los comicios. La identificación de la tribu (o de la ciudad) y de la comunidad no se debe tan sólo a la exaltación del orgullo nacional, sino a un conjunto de concepciones que hacen de la tribu el microcosmos del universo.

puesto que fue por intermedio de los tótemes que las cosas se vincularon a las regiones. Hemos visto que éste era todavía el caso entre los zuñi, al menos para ciertos seres. Pero que las agrupaciones totémicas se desvanezcan y sean reemplazadas por agrupaciones locales, simplemente yuxtapuestas unas a otras, y, en la misma medida, la clasificación por orientes será desde entonces la única posible.¹⁹⁴

Así, los dos tipos de clasificación que acabamos de estudiar no hacen otra cosa que expresar, bajo aspectos distintos, las sociedades mismas en el seno de las cuales se han elaborado; la primera era modelada sobre la organización jurídica y religiosa de la tribu, la segunda sobre su organización morfológica. Cuando de lo que se trató fue de establecer las líneas de parentesco entre las cosas, de constituir familias cada vez más vastas de seres y de fenómenos, se procedió con ayuda de las nociones que proveían la familia, el clan y la fraternidad y se partió de los mitos totémicos. Cuando de lo que se trató fue de establecer las relaciones entre los espacios, fueron las relaciones espaciales que los humanos sostenían entre sí en el interior de la sociedad las que sirvieron como punto de referencia. Aquí, el cuadro ha sido provisto por el propio clan, allí, por la marca material que el clan dejó sobre el suelo. Pero tanto un cuadro como el otro son de origen social.

IV

Nos queda ahora por describir, cuanto menos en sus principios, un último tipo de clasificación que presenta todos los caracteres esenciales de los precedentes, salvo en que es, por lo que de él conocemos, independiente de toda organización social. El mejor caso del género, el más destacable e instructivo, nos lo brinda el sistema adivinatorio astronómico, astrológico, geomántico y horoscópico de los chinos. Este sistema cuenta tras de sí con una historia que se remonta a

194. En este caso, todo lo que sobrevive del antiguo sistema es la atribución de ciertos poderes a los grupos locales. Así, entre los kurnai, cada grupo local es señor de un cierto viento que se considera que procede de su lado.

los tiempos más remotos, dado que sin duda es anterior a los primeros documentos auténticos y fechados que ha conservado China.¹⁹⁵ Ya en los primeros siglos de nuestra era se encontraba en pleno desarrollo. Por otra parte, si va a ser estudiado preferentemente en China no es porque sea exclusivo de este país; lo encontramos por todo el Extremo Oriente.¹⁹⁶ Siameses, camboyanos, tibetanos y mongoles también lo conocían y empleaban. Para todos estos pueblos, este sistema de clasificación expresa el «Tao», es decir la naturaleza. Es la base de toda la filosofía y de todo el culto que conocemos vulgarmente por taoísmo.¹⁹⁷ Rige, en suma, todos los detalles de la vida en el más inmenso grupo de población que haya conocido jamás la humanidad.

La propia importancia de este sistema no permite otra cosa aquí que referirnos a él a grandes trazos. Nos limitaremos a describirlo en lo estrictamente necesario para mostrar hasta qué punto concuerda, en sus principios generales, con aquellos que hemos descrito hasta ahora.

Está constituido él mismo de varios sistemas entrelazados.

Uno de los principios esenciales sobre los que reposa es una división del espacio que se adapta a los cuatro puntos cardinales. Un animal preside y da su nombre a cada una de estas cuatro regiones. Hablando con propiedad, el animal se confunde con su región: el dragón de azur es el Este, el pájaro rojo es el Sur, el tigre blanco es el Oeste, la tortuga negra es el Norte. Cada región tiene el color de su animal, color que, de acuerdo con distintas condiciones que no podemos exponer aquí, resulta favorable o desfavorable. Los seres simbólicos que están así asignados al espacio gobiernan, por lo demás, tanto la tierra como el cielo. Así, una colina o una configuración geográfica que parece un tigre es del tigre y del Oeste; si recuerda un dragón, es del dragón y del Este. Por consiguiente, un emplazamiento será considerado como favorable si las cosas que lo rodean tienen un aspecto conforme a su orientación; por ejemplo, si las que

195. De Groot, *The Religious System of China*, p. 319; cf. pp. 982 y ss.

196. *Ibíd.*, p. 989.

197. *Ibíd.*, p. 989.

están al Oeste son del tigre y las que están al Este del dragón.¹⁹⁸

Pero el espacio comprendido entre cada punto cardinal es también dividido a su vez en dos partes: de ello resulta un total de ocho divisiones¹⁹⁹ que corresponden a los ocho vientos. Estos ocho vientos, por su parte, están en estrecha relación con ocho poderes, representados por ocho trigramas que ocupan el centro de la brújula adivinatoria. Estos ocho poderes son, en principio, en sus dos extremos (el 1.º y el 8.º), las dos sustancias opuestas de la tierra y el cielo; entre ellas están situados los otros seis poderes, a saber: 1.º Los vapores, nubes, emanaciones, etc.; 2.º El fuego, el calor, el sol, la luz, el relámpago; 3.º La tormenta; 4.º El viento y el bosque; 5.º Las aguas, ríos, lagos y mares; 6.º Las montañas.

Tenemos ahí un cierto número de elementos fundamentales, clasificados en los diferentes puntos de la rosa de los vientos. Ahora, todo un conjunto de cosas es puesto en relación con cada uno de esos elementos. *Khien*, el cielo, principio puro de la luz, del macho, etc., es ubicado al Sur.²⁰⁰ «Significa» la inmovilidad y la fuerza, la cabeza, la esfera celeste, un padre, un príncipe, la redondez, el jade, el metal, el hielo, el rojo, un buen caballo, un viejo caballo, un gran caballo, un cojo, el fruto de los árboles, etc. En otros términos, el cielo connota estas distintas suertes de cosas, como, entre nosotros, el género connota las especies que comprende en sí. *Kwun*, principio hembra, principio de la tierra, de la oscuridad, está al Norte; a él le corresponde la docilidad, el ganado, el vientre, la tierra-madre, los vestidos, los calderos, la

198. La cosa es, por lo demás, más complicada todavía: a cada una de las 4 regiones le son distribuidas 7 constelaciones, de donde los 28 asterismos chinos. (Se sabe que muchos entendidos atribuyen un origen chino al número de asterismos en todo Oriente.) Las influencias astrales, terrestres y atmosféricas concurren todas en este sistema, llamado del Fung-shui o «del viento y del agua». A propósito de este sistema, véase De Groot, *op. cit.*, I, cap. XII, y las referencias citadas.

199. *Ibid.*, p. 960.

200. Véase en el Yih-King, el capítulo XVI, en la traducción de Legge, *Sacred Books of the East* (t. XVI). Seguimos el cuadro levantado por De Groot, *op. cit.*, p. 964. Naturalmente, esas clasificaciones están faltas de todo lo que pudiera parecerse a la lógica griega y europea. Abundan las contradicciones, las desviaciones y las imbricaciones. Se trata de clasificaciones que, en cualquier caso, nos resultan del máximo interés.

multitud, el negro, los grandes carros, etc. «Sol» quiere decir penetración; bajo él quedan subsumidos el viento, el bosque, la longitud, la altura, las aves de corral, los muslos, la primogénita, los movimientos adelante y atrás, todo beneficio al 3 %, etc. Nos limitaremos a estos pocos ejemplos. La lista de las especies de seres, de acontecimientos, de sustancias, de accidentes así clasificados bajo la rúbrica de los ocho poderes es verdaderamente infinita. Abarca, a la manera de una gnosis o de una cábala, la globalidad del mundo. Sobre esta cuestión, los clásicos y sus imitadores se libran a especulaciones sin fin con inagotable ardor.

Al lado de esta clasificación en ocho poderes encontramos otra que distribuye las cosas en cinco elementos, la tierra, el agua, la madera, el metal y el fuego. Cabe señalar, por otro lado, que la primera no es irreductible a la segunda; si, en efecto, eliminamos las montañas y, además, confundimos los vapores con el agua y la tormenta con el fuego, las dos divisiones coinciden con exactitud.

Dejando a un lado la cuestión de saber si estas dos clasificaciones derivan una de la otra o se han sobreañadido, los elementos desempeñan el mismo papel que los poderes. No sólo todas las cosas son puestas en relación con ellos, obediendo las sustancias de que están compuestas o sus formas, sino asimismo los acontecimientos históricos, los accidentes del suelo, etc.²⁰¹ Los propios planetas les son atribuidos: Venus es la estrella del metal, Marte la del fuego, etc. Por otra parte, esta clasificación remite al conjunto del sistema por el hecho de que cada uno de los elementos es localizado en una división fundamental. Bastó con colocar, como por lo demás correspondía, la tierra en el centro del mundo, para poder distribuirla en las cuatro regiones del espacio. Por tanto, ocurre con los elementos como con las regiones, que son buenos o malos, poderosos o débiles, generadores o engendrados.

No seguiremos por los miles y miles de repliegues tradicionales que conforman el pensamiento chino.²⁰² Éste, para poder adaptar a los hechos los principios sobre los que re-

201. De Groot, *op. cit.*, p. 956.

202. De Groot, *op. cit.*, p. 962.

posa este sistema, ha multiplicado y complicado incansablemente las divisiones y subdivisiones de los espacios y las cosas. No se ha detenido ni siquiera ante las más evidentes contradicciones. Así, hemos podido ver que la tierra está alternativamente al Norte, al Noroeste y en el Centro. La explicación es que, en efecto, esta clasificación tenía ante todo por objeto regular la conducta de los humanos, y alcanzaba tal fin a base de evitar los desmentidos de la experiencia, merced a esa misma complejidad.

Nos queda, sin embargo, por explicar una última complicación del sistema chino: cómo los espacios, cómo las cosas y los acontecimientos, incluso las mismas épocas del año llegan a conformarlo. A las cuatro regiones le corresponden las cuatro estaciones. Además, cada una de estas regiones está subdividida en seis partes, y esas veinticuatro subdivisiones producen naturalmente las veinticuatro estaciones del año chino. Esta concordancia no presenta nada que deba sorprendernos. En todos los sistemas de pensamiento de los que acabamos de hablar, la consideración de las épocas del año es paralela a la de los espacios.²⁰³ En cuanto existe orientación, las estaciones son remitidas necesariamente a los puntos cardinales, el invierno al Norte, el verano al Mediodía, etc. Pero la distinción de las estaciones no es otra cosa que un primer paso en el cómputo del tiempo. Éste, para ser completo, supone además una división en ciclos, años, días, horas, que permite mensurar todas las extensiones temporales, grandes o pequeñas. Los chinos han llegado a semejante resultado a través del siguiente procedimiento. Han constituido dos ciclos, uno de doce divisiones y el otro de diez; cada una de estas divisiones tiene su nombre y su carácter propio, de manera que cada momento del tiempo está representado por un binomio de caracteres, tomados de los dos ciclos distintos.²⁰⁴ Estos dos ciclos se emplean concurrentemente tanto para los años como para los días, los meses y las horas, llegándose así a una medición bastante exacta. Luego, su combinación

203. Véase más arriba, p. 62.

204. Véase De Groot, *op. cit.*, pp. 966, 973. En los más antiguos de los clásicos son llamados las 10 madres y los 12 hijos.

forma un ciclo sexagesimal,²⁰⁵ puesto que después de cinco revoluciones del ciclo de doce, y seis revoluciones del ciclo de diez, el mismo binomio de caracteres vuelve de nuevo exactamente a cualificar el mismo tiempo. Al igual que sucede con las estaciones, estos dos ciclos, con sus divisiones, son vinculados a la rosa de los vientos,²⁰⁶ y, por mediación de los cuatro puntos cardinales, a los cinco elementos. Es así que los chinos han llegado a esta noción, extraordinaria si la comparamos con nuestras ideas corrientes, de un tiempo no homogéneo, simbolizado por los elementos, los puntos cardinales, los colores, la multiplicidad de las cosas que le están subsumidas y en cuyas diferentes partes predominan influencias de todo tipo.²⁰⁷

Esto no es todo. Los doce años del ciclo sexagenario son puestas en relación, además, con doce animales, ordenados así: la rata, la vaca, el tigre, la liebre, el dragón, la serpiente, el caballo, la cabra, el mono, la gallina, el perro y el cerdo.²⁰⁸ Estos animales están distribuidos de tres en tres entre los cuatro puntos cardinales, y, a partir de ahí, esta división de las épocas del año²⁰⁹ es vinculada al sistema general. Así, según textos datados a principios de nuestra era, un año *tzè* tiene por animal a la rata, y pertenece al Norte y al agua; un año *wa* pertenece al fuego, es decir al Sur, y su animal es el caballo, etc. Subsumidos bajo los elementos,²¹⁰ los años lo están también bajo las regiones, representadas a su vez por animales. Es evidente que estamos en presencia de una multitud de encasillamientos entrelazados y que, a pesar de sus contradicciones, abarcan la realidad lo bastante

205. Sabemos que las divisiones duodecimales y sexagesimales han servido de base para la medición china del círculo celeste, así como para la división de la brújula adivinatoria.

207. *Ibid.*, pp. 968-988.

208. *Ibid.*, pp. 44, 987.

209. No podemos evitar pensar que el ciclo de las doce divisiones y los doce años representados por animales no era, en origen, sino una sola y única división del tiempo en uno esotérico y otro exotérico. Un texto las denomina «las dos docenas que se pertenecen». Ello parece bien indicar que no eran más que una misma docena, simbolizada de diversas maneras.

210. Aquí los elementos no son ya más que cuatro: la tierra deja de ser un elemento para convertirse en un principio primero. Este arreglo resultaba necesario para que pudiera establecerse una relación aritmética entre los elementos y los doce animales. Las contradicciones son infinitas.

de cerca como para poder guiar la acción con la suficiente utilidad.²¹¹

Esta clasificación de los espacios, de las épocas del año, de las cosas y de las especies animales domina la totalidad de la vida china. Se trata del principio mismo de la famosa doctrina del Fung-shui, y, desde ahí, determina la orientación de los edificios, la fundación de las ciudades y de las casas, el establecimiento de tumbas y cementerios; si aquí se hacen tales tareas y allá tales otras, si se emprenden ciertas empresas en tal o cual época, es por razones que se fundan en esta sistemática tradicional. Y estas razones no son únicamente tomadas de la geomancia, sino derivadas de consideraciones relativas a las horas, a los días, a los meses y a los años: tal dirección, que es favorable en un momento dado, se convierte en desfavorable en otro. Las fuerzas son concurrentes o discordantes de acuerdo con la época. De este modo, tanto en el tiempo como en el espacio, todo es heterogéneo, pero las partes heterogéneas de las que están constituidos ambos medios se corresponden, se oponen y se disponen en el seno de un sistema único. Y todos esos elementos, en infinito número, se combinan para determinar el género, la especie de las cosas naturales, el sentido de las fuerzas en movimiento y los actos que deben ser efectuados, produciendo así la impresión de una filosofía a un mismo tiempo sutil e ingenua, rudimentaria y refinada. Sucede que estamos en presencia de un caso, particularmente típico, en el que el pensamiento colectivo ha trabajado, de una manera reflexiva y profunda, sobre temas claramente primitivos.

En efecto, si no disponemos del medio de establecer un vínculo histórico entre el sistema chino y los tipos de clasificación que hemos estudiado precedentemente, no podemos dejar de señalar que se basa en sus mismos principios. La clasificación de las cosas bajo ocho claves, los ocho poderes, ofrece una verdadera división del mundo en ocho fa-

211. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, edición de 1899, II, pp. 69 y ss. Williams reduce además el ciclo denario a cinco elementos, correspondiendo cada par de la división decimal del tiempo a un elemento. Resulta bastante posible también que la división denaria formase parte de una orientación en cinco regiones y la división duodenaria de la orientación en cuatro puntos cardinales.

milias, comparable, excepto en que la noción de clan se halla ausente, con las clasificaciones australianas. Por otro lado, como ocurre entre los zuñi, hemos encontrado en la base del sistema una división completamente análoga del espacio en regiones fundamentales. A estas regiones le son relacionados los elementos, los vientos y las estaciones. Como entre los zuñi también, cada región tiene su color propio y se encuentra emplazada bajo la influencia preponderante de un animal determinado, que simboliza, al mismo tiempo, los elementos, los poderes y los momentos de la duración. No contamos, es cierto, con medio alguno que nos permita probar perentoriamente que estos animales hayan sido jamás tótemes. Sea cual sea la importancia que los clanes hayan conservado en China y por mucho que presenten el carácter distintivo de los clanes más propiamente totémicos, es decir la exogamia,²¹² no parece sin embargo que hayan ostentado alguna vez los nombres utilizados para la denominación de los lugares o de las horas. Pero es cuando menos curioso que en Siam, según un autor contemporáneo,²¹³ existiera la prohibición de matrimonio entre gente de un mismo año y de un mismo animal, incluso en el caso que ese año perteneciera a dos duodécadas diferentes; es decir que la relación que los individuos sostienen con el animal al que pertenecen actúa sobre las relaciones conyugales exactamente del mismo modo como la que, en otras sociedades, mantienen sus tótemes. Por otra parte, sabemos que en China el horóscopo, la consideración de los ocho caracteres juega un importante papel en la consulta a

212. Williams, I, p. 792.

213. Young, *The Kingdom of the Yellow Robe*, p. 92. Los demás autores sólo mencionan la consulta a los adivinos y la consideración de los ciclos. Véase Pallegoix, *Description du royaume Thai*, I, p. 253; *Dictionnaire siamois-français*, Introd., p. II. Chevillard, *Le Siam et les Siamois*, París, 1889, p. 252; cf. p. 154, De La Loubere, *Description du royaume de Siam*, Amsterdam, 1714, vol. I, p. 156; vol. II, p. 62.

Este ciclo parece haber tenido una historia bastante complicada. En Camboya el ciclo es empleado como en China. Moura, *Vocabulaire français-cambodgien*, 1876, p. 15. Pero ni los autores ni los códigos hablan de prohibiciones matrimoniales relativas a este ciclo (véase Adhémar Leclère, *Codes cambodgiens*, París, 1878. Es, pues, probable que haya ahí tan sólo una creencia de origen exclusivamente adivinatorio y tanto más popular cuanto que la adivinación china está más en uso en esas sociedades.

los adivinos previa a cualquier entrevista matrimonial.²¹⁴ Es cierto que ninguno de los autores consultados menciona como legalmente prohibido un matrimonio entre dos individuos del mismo año o de dos años de igual nombre. Es probable, sin embargo, que un matrimonio así sea particularmente considerado como de mal auspicio. En todo caso, si en China no se da este tipo de exogamia entre personas nacidas bajo un mismo animal, no deja de existir entre ellos, desde otro punto de vista, una relación casi familiar. Doolittle, en efecto, nos muestra que cada individuo es reputado como perteneciente a un animal determinado²¹⁵ y todos aquellos que pertenecen a un mismo animal no pueden asistir al entierro los unos de los otros.²¹⁶

China no es, por lo demás, el único país civilizado en que podemos reencontrar cuando menos rastros de clasificación que recuerden las observadas en las sociedades inferiores.

De entrada, acabamos de ver que la clasificación china era esencialmente un instrumento de adivinación. Ahora bien, los métodos adivinatorios de Grecia presentan con los de los chinos notorias similitudes, que denotan procedimientos de la misma naturaleza en la manera como son clasificadas las ideas fundamentales.²¹⁷ La atribución a los planetas de elementos y metales es un hecho griego, quizás caldeo, pero también chino. Marte es el fuego, Saturno, el agua, etc.²¹⁸ La relación entre cierto tipo de acontecimientos y ciertos planetas, la consideración simultánea de los espacios y las estaciones, la correspondencia particular de tal región con tal momento del año, con tal especie de empresa, se encuentran de nuevo también en estas distintas sociedades.²¹⁹ Una coincidencia más curiosa todavía es la que

214. V. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, 1879, I, pp. 66 y 69.

215. *Ibid.*, II, p. 341.

216. *Ibid.*, p. 342. De Groot, *Relig. Syst. of China*, I, 1, p. 106, donde parece que el mismo hecho se mencione bajo una forma distinta.

217. Cabe preguntarse incluso si no existirá préstamo, directo o indirecto, de uno de estos pueblos al otro.

218. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, pp. 316, 390 y ss.

219. Epicuro critica precisamente los pronósticos extraídos de los animales (¿celestes?) como basados en la hipótesis de la coincidencia de tiempos, direcciones y acontecimientos suscitados por la divinidad (*Ad Pythocl.*, Usener, Epicurea, p. 55, l. 13).

permite acercar la astrología y la fisiognomía de los chinos a la de los griegos e, incluso también, a la de los egipcios. La teoría griega de la melotesia zodiacal y planetaria, que se cree de origen egipcio,²²⁰ tiene por objeto establecer estrechas correspondencias entre ciertas partes del cuerpo, por un lado, y por el otro, ciertas posiciones de los astros, ciertas orientaciones y ciertos acontecimientos. Ahora bien, existe por igual en China una famosa doctrina que reposa en el mismo principio. Cada elemento es puesto en relación a un punto cardinal, a una constelación, a un color determinado, y estos diversos grupos de cosas son consideradas, a su vez, como en correspondencia con las diversas especies de órganos, residencia de las diversas almas, las pasiones y las diferentes partes cuya reunión forma «el carácter natural». Así, el Yang, principio macho de la luz y del cielo, tiene por víscera el hígado, por *casa* la vesícula y por aberturas las orejas y los esfínteres.²²¹ Esta teoría, de la que es evidente su generalidad, no tiene interés tan sólo en tanto que curiosidad: implica una determinada manera de concebir las cosas. El mundo es, en efecto, referido al individuo; los seres son, de algún modo, expresados en función del organismo vivo. Estamos propiamente ante la teoría del microcosmos.

Por otra parte, nada más natural que la constatada relación entre la adivinación y las clasificaciones de cosas. Todo rito adivinatorio, por simple que sea, reposa en una simpatía previa entre ciertos seres, en un parentesco tradicionalmente admitido entre un determinado signo y un determinado acontecimiento futuro. Además, un rito adivinatorio no aparece en solitario, sino que forma parte de un todo organizado. La ciencia de los adivinos no constituye, por tanto, grupos aislados de cosas, sino que liga estos grupos unos a otros. En la base de un sistema de adivinación encontramos así, cuando menos implícito, un sistema de clasificación.

220. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, pp. 319, 76 y ss. Cf. Ebers, «Die Körpertheile, ihre Bedeutung und Namen in Alt-Egypten», *Abhdt. d. Kgl. Bayer. Akad. Hist. Kl.*, t. XXI, 1897, pp. 79 y ss.

221. Según Pan-ku, autor del siglo II, que se apoya en autores mucho más antiguos, véase De Groot, *The religious System of China*, part. II, I, vol. IV, pp. 13 y ss.

Pero es sobre todo a través de la mitología que se ven aparecer, de una manera casi ostensible, métodos de clasificación del todo análogos a los de los australianos o de los indios de América del Norte. Cada mitología constituye, en el fondo, una clasificación, pero que toma prestados sus principios de las creencias religiosas y no de nociones científicas. Los panteones bien organizados se distribuyen la naturaleza, como los clanes se distribuían el universo. Así, la India reparte las cosas, al mismo tiempo que sus dioses, entre los tres mundos del cielo, de la atmósfera y de la tierra, como los chinos clasificaban todos los seres de acuerdo con los dos principios fundamentales del Yang y el Yin. Atribuir tales o cuales cosas naturales a un dios supone agruparlas bajo una misma clase; y las genealogías, las identificaciones admitidas entre las divinidades implican relaciones de coordinación y subordinación entre las clases de cosas que representan estas divinidades. Cuando Zeus, padre de los hombres y de los dioses, es presentado como dando nacimiento a Atenea, la guerrera, la diosa de la inteligencia, la señora de la lechuza, etc., son en realidad dos grupos de imágenes las que se encuentran ligadas y clasificadas una en relación a la otra. Cada dios tiene sus dobles, que son otras formas de sí mismo, por mucho que sus funciones sean distintas; a partir de ahí, poderes diversos, y las cosas sobre las que estos poderes se ejercen, se encuentran vinculadas a una noción central o preponderante, como la especie al género o una variedad secundaria a la especie principal. Es así que a Poseidón,²²² dios de las aguas, se le asocian otras personalidades más pálidas, dioses agrarios (Afareo, Aloeo, el labrador, el trillador), dioses de los caballos (Áctor, Élato, Hipocoonte, etc.), un dios de la vegetación (Fhutamios, etc.).

Estas clasificaciones son hasta tal punto elementos esenciales de las mitologías desarrolladas que han jugado un papel importante en la evolución del pensamiento religioso, facilitando la reducción a la unidad de la multiplicidad de los dioses y, a partir de ello, preparando el monoteísmo.

222. Usener, «Gttliche Synonymen», en *Rheinisches Museum*, t. LII, p. 357.

mo. El «henoteísmo»²²³ que caracteriza la mitología brahmánica, al menos una vez adquirido un cierto desarrollo, consiste en realidad en una tendencia a reducir cada vez más los dioses los unos a los otros, si bien cada uno ha acabado por poseer los atributos de todos los demás e incluso sus nombres. Una clasificación inestable en la que el género deviene con facilidad la especie, y a la inversa, pero que manifiesta una creciente tendencia hacia la unidad; en eso consiste, desde un determinado punto de vista, el panteísmo de la India prebúdica. Lo mismo podría decirse del shivaísmo y el vishnuismo clásico.²²⁴ Usener ha mostrado también,²²⁵ en la progresiva sistematización de los politeísmos griego y romano, una condición esencial del advenimiento del politeísmo occidental. Los pequeños dioses locales, especiales, se ordenan poco a poco bajo jefes más generales, los grandes dioses de la naturaleza, y tienden a ser absorbidos. Durante un tiempo, la noción de lo que en los primeros había de especial se mantiene; luego, su existencia se convierte en paulatinamente fantasmática hasta el día en que los grandes dioses pasan a subsistir en solitario, si no en el culto sí al menos en la mitología. Podría decirse casi que las clasificaciones mitológicas, cuando son completas y sistemáticas, cuando abarcan el universo, anuncian el final de las mitologías propiamente dichas. Pan, el Brahmán, Prajâpati, géneros supremos, seres absolutos y puros, constituyen figuras míticas casi tan pobres de imágenes como el Dios trascendental de los cristianos.

Y por ahí parece que nos aproximamos sin sentirlo a tipos abstractos y relativamente racionales que se hallan en el vértice de las primeras clasificaciones filosóficas. Es no menos cierto que la filosofía china, cuando es propiamente taoísta, reposa esencialmente en el sistema de clasificación que acabamos de describir. En Grecia, sin entrar en el origen histórico de las doctrinas, no se puede dejar de observar que los dos principios del ionismo heraclitiano, la gue-

223. El término es de Max Müller que, por lo demás, lo aplica incorrectamente a las formas primitivas del brahmanismo.

224. Véase Barth, *The Religions of India*, 1891, p. 29, pp. 160 y ss.

225. *Götternamen*, 1896, pp. 346 y ss.

rra y la paz, los de Empedocles, el amor y el odio, se distribuyen las cosas como hacen el Yin y el Yang en las clasificaciones chinas. Las relaciones establecidas por los pitagóricos entre nombres, elementos, sexos y un cierto número de otras cosas nos recuerdan la correspondencia de origen mágico-religiosa de la que hemos tenido ocasión de hablar. Por lo demás, incluso en la época de Platón, el mundo era todavía concebido como un vasto sistema de simpatías clasificadas y jerarquizadas.²²⁶

V

Las clasificaciones primitivas no constituyen, así pues, unas excepcionales singularidades, sin analogía con aquellas que encontramos en uso entre los pueblos más cultos; al contrario, parecen remitir sin solución de continuidad a las primeras clasificaciones científicas. Y es que, en efecto, por profundamente que difieran de estas últimas en determinadas relaciones, no dejan, sin embargo, de presentar todos sus mismos caracteres esenciales. Para empezar, porque estas clasificaciones primitivas son, como las de los sabios, sistemas de nociones jerarquizadas. Las cosas no están dispuestas simplemente bajo la forma de grupos aislados unos de otros, sino que estos grupos sostienen entre sí relaciones definidas y su conjunto forma un solo y único todo. Además, estos sistemas, como ocurre con el de la ciencia, tienen una finalidad completamente especulativa. Su objeto no es el de facilitar la acción, sino hacer comprensibles, convertir en inteligibles las relaciones que existen entre los seres. Una vez dados ciertos conceptos considerados como fundamentales, el espíritu experimenta la necesidad de vincularles las nociones que se hace de las demás cosas. Tales clasificaciones están, así pues y ante todo,

226. La filosofía hindú abunda en clasificaciones correspondientes de las cosas, elementos, sentidos e hipóstasis. Las principales pueden encontrarse enumeradas y comentadas en Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 2, pp. 85, 89, 95, etc. Una buena parte de los *Upanisad* consiste en especulaciones acerca de las genealogías y las correspondencias.

destinadas a asociar las ideas entre ellas y a unificar el conocimiento; en ese sentido, puede decirse sin inexactitud que son obra de la ciencia y constituyen una primera filosofía de la naturaleza.²²⁷ No es con vistas a reglamentar su conducta ni siquiera para justificar su práctica que el australiano distribuye el mundo entre los tótemes de su tribu, sino que, siendo para él cardinal la noción de tótem, necesita situar con relación a ella la totalidad de sus otros conocimientos. Cabe pensar, así pues, que las condiciones de las que dependen estas clasificaciones tan antiguas no han dejado de ejercer un importante papel en la génesis de la función clasificatoria en general.

Ahora bien, de todo este estudio se desprende que estas condiciones son de naturaleza social. Bien lejos de que, como parece pretender Frazer, hayan sido las relaciones lógicas de las cosas las que sirvieran de base a las relaciones sociales de los hombres, en realidad son éstas las que han servido como prototipo de aquéllas. De acuerdo con Frazer, los hombres se habrían distribuido en clanes obedeciendo una clasificación preexistente de cosas; mas, por el contrario, fue porque estaban distribuidos en clanes que clasificaron las cosas.

Hemos visto, en efecto, cómo es a partir de la organización social más próxima y más fundamental que estas clasificaciones fueron modeladas. La expresión resulta hasta insuficiente. La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el que el pensamiento clasificatorio habría trabajado, sino que son sus propios cuadros los que han servido de cuadros al sistema. Las primeras categorías lógicas fueron

227. A partir de ahí se distinguen muy claramente de lo que podríamos llamar las clasificaciones tecnológicas. Es probable que, de siempre, el hombre haya clasificado más o menos nítidamente las cosas de que se alimentaba, siguiendo los procedimientos empleados para aprehenderlas: por ejemplo, en animales que viven en el agua, en los aires o sobre la tierra. Pero, sobre todo, los grupos así constituidos no están vinculados los unos a los otros, ni tampoco sistematizados. Se trata de divisiones, distinciones de nociones, no de cuadros de clasificación. Además, es evidente que estas distinciones están estrechamente ancladas a la práctica, de la que no hacen sino expresar ciertos aspectos. Es por esta razón que no hemos hablado de ello en este trabajo, en el que perseguimos ante todo esclarecer algo los orígenes del proceder lógico que se halla en la base de las clasificaciones científicas.

categorías sociales, de igual modo que las primeras clases de cosas han sido clases de seres humanos en los que las cosas han sido integradas. Es porque los hombres estaban agrupados y se pensaban bajo la forma de grupos que han agrupado idealmente a los demás seres, y ambos modos de agrupamiento empezaron a confundirse al punto de hacerse indistintos. Las fratrías han sido los primeros géneros; los clanes, las primeras especies. Las cosas eran consideradas como formando parte integrante de la sociedad y es su lugar en la sociedad el que determina su lugar en la naturaleza. Incluso uno podría preguntarse si la manera esquemática como los géneros son ordinariamente concebidos no dependerá en parte de esas mismas influencias. Porque es un hecho de observación corriente que las cosas que comprenden dichos géneros son generalmente imaginadas como ubicadas en una suerte de medio ideal, de circunscripción espacial más o menos nítidamente limitada. No es casual que, con tanta frecuencia, los conceptos y sus relaciones hayan sido figurados mediante círculos concéntricos, excéntricos, interiores, exteriores los unos con respecto a los otros, etc. Acaso esta tendencia a representarnos agrupamientos puramente lógicos, bajo una forma que contrasta hasta ese punto con su auténtica naturaleza, ¿no procederá de que fueron inicialmente concebidos bajo la forma de grupos sociales, que, por lo tanto, ocupaban un emplazamiento determinado en el espacio? Y, de hecho, ¿no hemos observado esta localización espacial de los géneros y de las especies en un gran número de sociedades muy diferentes entre sí?

No sólo la forma exterior de las clases, sino también las relaciones que las unen entre sí, son de origen social. Es porque los grupos humanos se encajan unos dentro de otros, el subclán en el clan, el clan en la fratría, la fratría en la tribu, que los grupos de cosas se disponen siguiendo ese mismo orden. Su extensión regularmente decreciente a medida que pasamos del género a la especie, de la especie a la variedad, etc., procede de la extensión igualmente decreciente que presentan las divisiones sociales a medida que nos alejamos de las más amplias y antiguas para aproximarnos a las más recientes y derivadas. Y si la totalidad de

las cosas es concebida como un sistema único, es porque la propia sociedad es concebida de la misma manera. En efecto, la sociedad es un todo, o más bien es el *todo* único al que todo es remitido. Así, la jerarquía lógica no es sino otro aspecto de la jerarquía social y la unidad del conocimiento no es otra cosa que la unidad misma de la colectividad, extendida al universo.

Todavía hay más: los lazos mismos que unen sea a los seres de un mismo grupo, sea a los diferentes grupos entre sí, son concebidos como vínculos sociales. Recordábamos al principio que las expresiones con que designamos aún hoy estas relaciones presentan una significación moral; pero, aunque para nosotros no sean mucho más que metáforas, primitivamente habían gozado de todo su sentido. Las cosas de una misma clase estaban realmente consideradas como parientes unas de otras. Son de «la misma carne», de la misma familia. Las relaciones lógicas son entonces, en cierto sentido, relaciones domésticas. En ocasiones, como veíamos, son comparables en todos sus aspectos con las que sostienen el dueño y la cosa poseída, o el jefe y sus subordinados. Cabría preguntarse, incluso, si la noción, tan extraña al punto de vista positivo, de la procedencia del género sobre la especie no encontrará aquí su forma rudimentaria. Del mismo modo que, para el realista, la idea general domina al individuo, el tótem del clan domina al de los subclanes y, más aún, al tótem personal de los individuos; y allá donde la fraternidad ha conservado su consistencia primera, tiene sobre las divisiones que comprende y los seres particulares comprendidos una suerte de primacía. Por mucho que sea esencialmente Wartwut y parcialmente Moiviluk, el wotjoballuk de Howitt es, ante todo, un Krokitch o un Gamutch. Entre los zuñi, los animales que simbolizan los seis clanes fundamentales se responsabilizan soberanamente de sus subclanes respectivos y de los seres de todo tipo en ellos agrupados. Pero si lo que precede permite comprender cómo ha podido construirse la noción de clases, vinculadas entre ellas en un solo y único sistema, todavía ignoramos cuáles han sido las fuerzas que indujeron a los humanos a repartir las cosas entre estas clases de acuerdo con el método que hayan adoptado. De que el cua-

dro exterior de la clasificación es provisto por la sociedad no se desprende necesariamente que la manera como este cuadro es empleado dependa de razones del mismo origen. Es muy posible *a priori* que móviles de orden completamente distinto hayan determinado la manera como los seres han sido aproximados, confundidos o bien, al contrario, distinguidos y opuestos.

La tan particular idea que nos hacemos entonces de los vínculos lógicos permite descartar esta hipótesis. Acabamos de ver, en efecto, que dichos vínculos son representados bajo la forma de lazos familiares, o como relaciones de subordinación económica o política, lo que se debe a que los mismos sentimientos que están en la base de la organización doméstica, social, etc., también han presidido esta distribución lógica de las cosas. Éstas se atraen o se oponen del mismo modo que los hombres están ligados por el parentesco u opuestos por la venganza. Se confunde como los miembros de una misma familia se confunden en un pensamiento común. Lo que hace que unas se subordinen a las otras es algo por completo similar a lo que hace que el objeto poseído aparezca como inferior a su propietario y el sirvo a su señor. Así pues, son tales estados de ánimo colectivos, por lo demás manifiestamente afectivos, los que han dado a luz a estos agrupamientos. Existen afinidades sentimentales entre las cosas como entre los individuos, y es a partir de estas afinidades que son clasificados.

Llegamos de este modo a la siguiente conclusión: es posible clasificar otra cosa que conceptos, siguiendo para ello otras leyes que las del puro entendimiento. Porque para que unas nociones puedan así disponerse sistemáticamente por razones de sentimiento es preciso que no sean ideas puras, sino ellas mismas también obra del sentimiento. Y, en efecto, para aquellos a los que llamamos primitivos, una especie de cosas no es un simple objeto de conocimiento, sino que corresponde ante todo a una cierta actitud sentimental. Todo tipo de elementos afectivos concurren en la representación que de ella se hacen. Las emociones religiosas, en especial, no tan sólo le comunican un colorido particular, sino que la proveen de las propiedades más esenciales que la constituyen. Las cosas son ante todo sagradas o profa-

nas, puras o impuras, amigas o enemigas, favorables o desfavorables;²²⁸ es decir, que sus caracteres más fundamentales no hacen sino expresar la manera como dichas cosas afectan la sensibilidad social. Las diferencias y las similitudes que determinan la manera como se agrupan son más afectivas que intelectuales. Vemos en ello cómo las cosas cambian de naturaleza en función de las sociedades, en tanto afectan de forma diferente los sentimientos de los grupos. Lo que en un sitio es concebido como perfectamente homogéneo es representado en otro como completamente heterogéneo. Para nosotros, el espacio está formado de partes similares entre sí, sustituibles unas por otras. Hemos visto, sin embargo, que para un buen número de pueblos, el espacio está diferenciado profundamente según las regiones. La causa es que cada región tiene un valor afectivo que le es propio. Bajo el influjo de sentimientos diversos, una región es puesta en relación con un valor religioso especial y, en consecuencia, está dotada de virtudes *sui géneris* que la distinguen de cualquier otra. Y es precisamente tal valor emocional de las nociones el que desempeña el papel preponderante en la manera como las ideas se aproximan o se separan. Y también el que sirve de carácter dominante en la clasificación.

Se ha afirmado con harta frecuencia que el hombre comenzó por representarse las cosas relacionándolas consigo mismo. Lo que precede permite precisar mejor en qué consiste este antropocentrismo, que sería preferible llamar *sociocentrismo*. El centro de los primeros sistemas de la naturaleza no es el individuo, sino la sociedad.²²⁹ Es ésta la que se objetiva, y no el ser humano. Nada más demostrativo de ello que la manera como los indios siux hacen de algún modo que el mundo entero quede comprendido en los límites del espacio tribal; y hemos visto cómo el propio espacio universal no es otra cosa que el emplazamiento ocupado

228. Todavía ahora, para el creyente de ciertos cultos, los alimentos se clasifican ante todo en dos grandes géneros, los grasos y los secos, y ya sabemos todo lo que de subjetivo hay en tal clasificación.

229. De la Grasserie ha desarrollado más bien oscuramente, y sobre todo sin pruebas, ideas bastante análogas a las nuestras en sus *Religions comparées du point de vue sociologique*, cap. III.

por la tribu, pero extendido indefinidamente más allá de sus límites reales. Es en virtud de esa misma disposición mental que tantos pueblos han situado el centro de mundo, «el ombligo de la tierra», en su capital política o religiosa,²³⁰ es decir, allí donde se encuentra el centro de su vida moral. De idéntica manera también, pero en otro orden de ideas, la fuerza creadora del universo y de todo cuanto en él se encuentra debió ser concebida en un principio como el ancestro mítico, generador de la sociedad.

He aquí cómo fue que a la noción de una clasificación lógica le costó tanto formarse, tal y como señalábamos al inicio de este trabajo. Una clasificación lógica es una clasificación de conceptos. Ahora bien, el concepto es la noción de un grupo de seres netamente determinado, cuyos límites pueden ser señalados con precisión. Al contrario, la emoción es cosa esencialmente fluida e inconsistente. Su contagiosa influencia irradia mucho más allá de su punto de origen, extendiéndose a todo cuanto le rodea, sin que sea posible establecer dónde se detiene su poder de propagación. Los estados de naturaleza emocional participan por fuerza del mismo carácter. Tampoco puede de ellos decirse dónde empiezan, ni dónde acaban; se pierden los unos en los otros, mezclan sus propiedades de tal manera que no es posible categorizarlas con rigor. Por otro lado, para poder marcar los límites de una clase es preciso haber analizado antes los caracteres en los que se reconocen los seres reunidos en esta clase y que les distinguen. Pero la emoción es naturalmente refractaria al análisis o, cuando menos, se presta a él con dificultad, en la medida en que es demasiado compleja. Sobre todo cuando es de origen colectivo, esa emoción desafía el examen crítico y razonado. La presión ejercida por el grupo social sobre cada uno de sus miembros no permite a los individuos juzgar en libertad nociones que la propia sociedad ha elaborado y en las que ha depositado algo de su personalidad. Semejantes construcciones son sagradas para los particulares. También la historia

230. Lo que es comprensible para los romanos e incluso para los zuñi, no lo es menos para los habitantes de la isla de Pascua llamada Te Pito-te Henua (ombligo de la tierra); pero la idea es, en todos los sitios, perfectamente natural.

de la clasificación científica es, al fin y al cabo, la historia misma de las etapas en el transcurso de las cuales este elemento de afectividad social se ha ido progresivamente debilitando, dejando cada vez mayor campo libre para el pensamiento reflexivo de los individuos. Pero falta que estas influencias lejanas que acabamos de estudiar hayan cesado de hacerse sentir hoy. Han dejado éstas tras de sí un efecto que les ha sobrevivido y que está todavía presente: se trata del cuadro mismo de toda clasificación, todo este conjunto de hábitos mentales en virtud de los cuales nos representamos los seres y los hechos bajo la forma de grupos coordinados y subordinados entre sí.

Este ejemplo nos permite ver cuál es la luz con que la sociología ilumina al género y, por consiguiente, el funcionamiento de las operaciones lógicas. Lo que hemos intentado hacer para la clasificación podría ser igualmente ensayado con las otras funciones o nociones fundamentales del entendimiento. Ya hemos tenido ocasión de indicar, al hilo de lo dicho, cómo incluso ideas tan abstractas como las de tiempo o de espacio están, a cada momento de su historia, en estrecha relación con la organización social correspondiente. El mismo método podría ayudar igualmente a comprender la manera como se han formado las ideas de causa, de sustancia, las distintas formas de razonamiento, etc. Todas estas cuestiones, que metafísicos y psicólogos esgrimen desde hace tanto, serán por fin liberadas de las inútiles recurrencias que las mantienen rezagadas, el día en que sean planteadas en términos sociológicos. He aquí, cuando menos, una nueva vía que merece intentarse.

SOBRE LA DEFINICIÓN
DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS*

por ÉMILE DURKHEIM

* *L'Année sociologique*, vol. II (1897-1898).

En tanto la sociología religiosa se ocupa de los hechos religiosos, debe comenzar por definir su objeto de estudio. Decimos *hechos religiosos*, y no *religión*, pues la religión es un conjunto de fenómenos religiosos, y el todo no puede ser definido más que a partir de sus partes. Por otro lado, hay un buen número de manifestaciones religiosas que no se circunscriben a ninguna religión propiamente dicha; en toda sociedad existen creencias y prácticas dispersas, individuales o locales, que no están integradas en ningún sistema determinado.

Evidentemente, esta definición inicial no puede pretender manifestar la esencia de la cosa definida. De entrada, no puede sino delimitar el ámbito de los hechos sobre los que descansará la investigación, indicar mediante qué signos se reconocen y en qué se distinguen de aquellos signos con los que no pueden ser confundidos. Sin embargo, aunque esta operación preliminar no llega directamente al fondo de las cosas, es indispensable si se quiere saber de qué se habla con precisión. Para que sea útil, no es necesario que proporcione desde el primer momento resultados rigurosamente definidos. No se trata de encontrar de golpe las fronteras exactas que delimitan el dominio de lo religioso, si es que éstas existen realmente. No podemos hacer otra cosa que reconocer globalmente el terreno, echar un primer vistazo, y tratar de abordar y caracterizar un grupo importante de fenómenos que, ante todo, deben llamar la atención del erudito. Por modesto que sea el problema así planteado,

veremos que el modo en que se resuelve influye en la orientación general de la ciencia.

Por consiguiente, para proceder a esta definición habremos de comenzar por dejar completamente de lado la idea más o menos ambigua que cada uno de nosotros puede hacerse de la religión, pues se trata de localizar el propio hecho religioso, y no la manera en que nos lo representamos. Es necesario que salgamos de nosotros mismos y nos situemos frente a las cosas. Por otro lado, el método para cumplir esa exigencia es muy simple, y lo hemos expuesto tan a menudo que no tiene sentido justificarlo nuevamente. Si, entre los hechos sociales, encontramos algunos que presentan caracteres comunes inmediatamente aparentes, y si dichos caracteres tienen suficiente afinidad con aquellos que connota vagamente, en la lengua común, el concepto de lo religioso, los reuniremos bajo esta misma rúbrica. De este modo crearemos un grupo distinto, que se encontrará naturalmente definido por los mismos caracteres que habrán servido para constituirlo. Sin duda, es posible que el concepto así formado no coincida en todos sus aspectos con la noción que nos hacemos corrientemente de la religión. Pero eso no importa, pues nuestra intención no es simplemente precisar el sentido usual del término, sino proporcionar un objeto de estudio que pueda ser abordado mediante los procedimientos ordinarios de la ciencia. Para ello, basta con que pueda ser reconocido y observado desde el exterior, y que incluya a todos los hechos susceptibles de clarificarse entre sí, pero sólo a éstos. No obstante, en cuanto a la facultad que hemos acordado conservar en el término vulgar, ésta se justifica fácilmente desde el momento en que las divergencias no sean lo bastante importantes como para hacer necesaria la creación de una palabra nueva.¹

Puesto que esta definición debe aplicarse a todos los hechos que presentan los mismos caracteres distintivos, no habremos de realizar una selección entre éstos, en orden a

1. Véase la exposición más completa de esta regla del método en nuestras *Règles de la Meth. Sociol.*, pp. 43 y ss. [trad. esp.: *Las reglas de método sociológico*, Morata, Madrid, 1982].

su pertenencia a las especies sociales superiores o bien, por el contrario, a las formas más humildes de la civilización. Unos y otros deben integrarse en la misma fórmula, si tienen las mismas características. Ciertamente, una promiscuidad semejante repugna a ciertos espíritus. No viendo en las religiones de los pueblos primitivos sino toscas supersticiones, rechazan relacionarlas con los cultos idealistas de los pueblos civilizados. Cuando menos, afirman, lo que las primeras pueden tener de propiamente religioso no se presenta más que en estado rudimentario. Lo religioso no es sino un germen indistinto que se determina a medida que se desarrolla. Si, con todo, se quiere llegar a conocer su verdadera naturaleza, habrá que observar el punto más alto posible de su evolución; por lo tanto, la definición buscada debe hallarse en las formas más depuradas del cristianismo, y no en la magia pueril de los australianos o de los iroqueses. Es únicamente cuando la *verdadera religión* haya sido definida de este modo que será posible abordar las restantes, para distinguir lo que puedan contener de religioso.² Pero ¿mediante qué signo reconoceremos que una religión es superior a las otras? ¿Será la que tenga un carácter más reciente? En ese caso, el Islam es posterior al cristianismo. ¿Será la que presente mejor las características de la religiosidad? Sin embargo, para poder estar seguros es necesario conocer previamente tales caracteres: entramos en un círculo vicioso. En realidad, las definiciones que se han establecido mediante este método no hacen sino expresar de forma abstracta los prejuicios confesionales de los eruditos que los proponen, por lo que están despojadas de todo valor científico. Si queremos alcanzar resultados más impersonales y objetivos hace falta arrinconar toda prenoción, y, por así decirlo, dejar que las cosas se clasifiquen por sí mismas, según sus semejanzas y sus diferencias, cualquiera que sea la época de la historia a la que pertenezcan, y cualquiera que sea la manera en que afectan a nuestra sensibilidad individual.

Sin embargo, antes de que apliquemos tales principios,

2. Véase E. Caird, *The Evolution of Religion*, I, p. 46. Esta preocupación teológica y confesional está, por otra parte, bastante generalizada en la escuela antropológica inglesa. Véase igualmente el libro de Jevons.

resulta interesante examinar algunas de las definiciones que se hallan en uso.

I

En su *Introduction à la Science des Religions*, Max Müller ha propuesto la definición siguiente: «La religión es una facultad del espíritu que... vuelve al hombre capaz de aprehender el infinito mediante nombres diferentes y disfraces cambiantes. Sin esta facultad, ninguna religión sería posible, ni siquiera el culto más degradado de ídolos y fetiches, y por poco que prestemos atención, podemos observar en toda religión un gemido del espíritu, el rumor de un esfuerzo por concebir lo inconcebible, por expresar lo inexpresable, una aspiración a lo Infinito.»³ En una obra ulterior,⁴ el mismo autor mantiene esta definición en lo esencial. La religión consistiría, pues, en un sistema de creencias y de prácticas, relativas a un *nescio quid*, impenetrable tanto a los sentidos como a la razón; ésta quedaría definida por su objeto, que sería el mismo en todas partes, esto es, el misterio, lo incognoscible, lo incomprendible. A esta misma conclusión llega Spencer y, con él, toda la escuela *agnosticista*: «Las religiones, opuestas diametralmente por sus dogmas oficiales, están de acuerdo ahora —afirma Spencer— en reconocer tácitamente que el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que le envuelve, es un misterio que requiere una explicación.» Así pues, las religiones consisten esencialmente en «la creencia en la omnipresencia de algo que sobrepasa la inteligencia».⁵

Pero, además de que esas fórmulas son considerablemente vagas, tienen el defecto de atribuir a los pueblos primitivos, e incluso a las capas inferiores de la población en

3. M. Müller, *op. cit.*, p. 17.

4. *Origine et Développement de la Religion*, Reinwald, París, 1879, p. 21. Puede indicarse que, en esta definición y en las que siguen, es la religión la que resulta definida, y no el hecho religioso mismo. Se supone que toda religión es una realidad con contornos claramente determinados y que no permite hecho religioso alguno fuera de sus fronteras: dicha concepción está lejos de atenerse a los hechos.

5. *Premiers Principes*, tr. fr., pp. 38-39. Véase Cair, I, pp. 60 y ss.

los pueblos más avanzados, una idea que les es completamente ajena. Sin duda, cuando vemos que se atribuyen virtudes extraordinarias a objetos insignificantes, cuando se llena el universo de principios extraños, compuestos de elementos tan dispares que resultan irrepresentables, debidos a no sabe qué ubicuidad ininteligible, encontramos de buena gana en esas concepciones un aire de misterio. Nos parece que los hombres no han podido resignarse a adoptar ideas tan desconcertantes para nuestra razón más que por su incapacidad para encontrar otras más racionales. En realidad, esas explicaciones que nos sorprenden le parecen al primitivo las más simples del mundo. Éste no concibe una suerte de *ultima ratio* que la inteligencia invoca como último recurso, puesto que es la manera más inmediata de representar y comprender lo que observa a su alrededor. Para él, no hay milagro alguno en que se pueda, mediante la voz o los gestos, dominar los elementos, detener o precipitar los movimientos de los astros, provocar la lluvia al imitar el ruido que ésta produce al caer, etc. Asimismo, en ciertos casos, cualquiera puede ejercer ese imperio sobre las cosas, por muy enorme que parezca a nuestros ojos; le basta con conocer las recetas eficaces.⁶ Si, en otras circunstancias, sólo se puede tener éxito logrando la intervención de ciertos seres particulares, sacerdotes, brujos, adivinos, etc., es debido a que tales personajes privilegiados están en comunicación directa con fuentes de energía excepcionalmente intensas. Pero esas energías no tienen nada de especialmente misterioso. Son fuerzas, semejantes a las que el sabio concibe hoy día, y a las cuales relaciona los fenómenos que estudia. Sin duda, ambas tienen una manera diferente de comportarse; no se dejan manejar y disciplinar por los mismos procedimientos. Pero unas y otras están en la naturaleza y a disposición de los hombres, aunque no todos estén en condiciones de utilizarlas.

En lugar de constatar lo sobrenatural en todas partes, el primitivo no lo observa en parte alguna. En efecto, para que pudiera poseer esa idea, necesitaba poseer también la

6. Véase Frazer, *Golden Bough*, pp. 13 y ss. [trad. esp.: *La rama dorada*, FCE, México, 1982].

idea contraria, de la que la precedente no es sino la negación; sería necesario que comprendiera el sentimiento de lo que constituye un *orden natural*, idea que es cualquier cosa menos primitiva. Dicha concepción supone que hemos llegado a representarnos las cosas ligadas entre sí mediante relaciones necesarias, que denominamos leyes; decimos entonces que un acontecimiento es natural cuando es conforme a aquellas leyes que son conocidas o, al menos, que no las contradice, y lo calificamos de sobrenatural en los casos contrarios. Pero esta noción de leyes necesarias tiene un origen relativamente reciente. Existen numerosos reinos de la naturaleza en los que se halla casi completamente ausente, y sobre todo, sólo una pequeña minoría de espíritus están penetrados fuertemente por ella. En consecuencia, para aquellos que permanecen ajenos a la cultura científica, nada queda al margen del ámbito de la naturaleza, puesto que, para ellos, la naturaleza no existe. Multiplican inconscientemente los milagros, no porque se sientan rodeados de misterios, sino porque, al contrario, las cosas no tienen secretos para ellos.

Asimismo, lo que para nosotros es milagro no ha de serlo para ellos. En tanto su capacidad de juicio no se ha formado todavía (pues ésta se forma al compás de la ciencia), conciben el mundo a través de su imaginación. Por otra parte, la imaginación, en la medida en que es abandonada a sí misma, procede a realizar libremente sus combinaciones, sin sentir nada que la enturbie; los estados interiores que ha generado, a saber, las imágenes, están hechas de una materia tan inconsistente y plástica, sus contornos son tan ambiguos y flotantes, que se pliegan fácilmente a todos los caprichos del individuo. Éste no encuentra problema alguno para disponerlas según el orden más conforme a sus deseos, a sus costumbres, a las exigencias de su práctica; es decir, no encuentra ningún inconveniente en explicar dichos milagros. Si la inteligencia humana tiene realmente límites, él los desconoce, pues no los ha alcanzado. Lo que nos proporciona la sensación de límite, de confín intransitable, es el esfuerzo que estamos obligados a llevar a cabo cuando, habiendo comprendido al fin que, para comprender las cosas, es necesario salir de nosotros mismos y ponernos en su lugar, nos esforzamos en comprenderlas, en

acercarlas a nosotros, mientras sentimos que se nos escapan en parte. El hombre no conoce ese pesar, ese sufrimiento, esas explicaciones laboriosas e incompletas, hasta que no ha alcanzado un cierto grado de desarrollo mental. Supongamos, por un momento, que ha sido creada la ciencia más perfecta que pueda soñar el idealista más intransigente; imaginémosnos el mundo entero traducido en conceptos claros y definidos. Para aquel que poseyera esta ciencia integral no habría evidentemente ningún misterio en el universo; toda la realidad se le antojaría clarificada, puesto que la habría reducido a un sistema de nociones manejables que él tendría, por así decirlo, a su entera disposición. Pues bien, un espíritu completamente inculto se halla en un estado análogo por razones opuestas. También para él, todo se explica fácilmente, pues el universo, o como mínimo la parte del universo que le interesa, se expresa enteramente en un sistema de estados interiores de los que dispone con la misma facilidad. Sin duda, la sustancia de ambos espíritus es muy diferente. Uno está conformado exclusivamente por imágenes confusas y vagas; el otro, por ideas claras. El primero es consciente de que la naturaleza se rinde ante él en tanto la ha conquistado; el segundo, no siente que ésta se le resista, puesto que todavía no la ha abordado. Pero, en cierto sentido, el resultado es el mismo: tanto para uno como para el otro, no existe el misterio.

De este modo, la idea del misterio no tiene nada de original. No está dada al hombre, sino que es el hombre el que la ha forjado con sus propias manos. La ha construido progresivamente, al mismo tiempo que su idea opuesta, pues ambas se presuponen, y no pueden evolucionar por separado. Además, dicha idea no juega un papel importante más que en un pequeño número de religiones muy avanzadas, y aun en ellas no tiene sino un lugar entre otras. No se puede, por lo tanto, convertir en la característica principal de los fenómenos religiosos sin excluir de la definición la mayor parte de los hechos que deben definirse. Significa restringir el dominio de la religión, reducirlo para englobar únicamente algunos dogmas cristianos.

Otra definición, aún más popular, concibe la religión en función de la idea de Dios. «La religión —afirma Réville—

es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un vínculo que une el espíritu humano con el espíritu misterioso, cuya dominación reconoce sobre el mundo y sobre sí mismo, y al cual desea sentirse unido.»⁷ El concepto de misterio se encuentra, es verdad, tanto en esta fórmula como en la precedente; pero aquí no juega sino un papel secundario, y puede dejarse a un lado. Lo que esta definición tiene de verdaderamente esencial es el hecho de que hace consistir la religión en una suerte de ética superior, que tiene por objeto regular las relaciones del hombre con ciertos seres, de naturaleza sobrehumana, de los que cree depender: se trata de las divinidades.

En principio, la proposición resulta incontestable. La idea de Dios y la idea de religión están, en efecto, tan estrechamente ligadas en nuestros espíritus que nos parecen inseparables y, por otro lado, estamos acostumbrados a representarnos cualquier dios como un poder que domina al hombre y que le otorga su ley. Existen, sin embargo, religiones enteras que no responden a esta definición.

En primer lugar, es necesario que los dioses hayan sido siempre concebidos de este modo; en cambio, el hombre, muy a menudo, los concibe en función de la igualdad más perfecta. Sin duda, depende de ellos, pero ellos no dependen en menor grado de él. Tiene necesidad de su concurso, pero ellos tienen necesidad de sus sacrificios. Por ello, cuando no está contento con sus servicios, les suprime toda ofrenda, les corta los suministros. Las relaciones que sostiene con ellos son de orden contractual, y tienen como base el *do ut des*. «Una vez el salvaje ha ofrecido a su fetiche sus ofrendas en base a sus posibilidades, exige firmemente a cambio la prestación recíproca. Y es que, por grande que sea su temor al fetiche, el salvaje no se representa la relación que existe entre ellos como si él estuviera necesariamente y en todos los casos sometido a su fetiche, como si el fetiche estuviese por encima suyo. No lo trata como un ser de naturaleza superior a su adorador: él también es un salvaje y, si se presenta el caso, debe ser tratado como tal.»⁸

7. *Prolegomènes à l'Histoire des Religions*, p. 34.

8. Schultze, *Fetichismus*, p. 129.

Asimismo, el fetiche puede rechazar llevar a cabo de buen grado lo que se le pide, a pesar de las plegarias que se le dirigen y los dones que se le presentan. Entonces, resulta necesario someterlo mediante el maltrato: por ejemplo, si la caza no ha sido afortunada, debe ser azotado. Ello no significa, sin embargo, que se dude de su poder, ya que, una vez se ha infligido el castigo, el salvaje se reconcilia con él, lo agasaja de nuevo, le realiza nuevas ofrendas. Se sospecha de su buena voluntad, y se espera que una corrección oportuna le hará recapacitar, y logrará una mejor disposición por su parte. En China, cuando el país sufre una sequía prolongada en exceso, se construye un enorme dragón de papel que representa al dios de la lluvia, y se marcha solemnemente en procesión; sin embargo, si la lluvia no aparece, se le abruma a injurias y se rompe en pedazos.⁹ En casos semejantes, los comanches azotaban a un esclavo que era considerado la representación del dios. Otro modo de forzar al dios de la lluvia a salir de su inacción consistía en buscarlo en su refugio: para ello, se arrojaban piedras en el lago donde se creía que habitaba.¹⁰

Se podrían multiplicar los ejemplos que muestran que el hombre no se forma a menudo una gran opinión de los dioses que adora. Eso demuestra además la facilidad con que el hombre se atribuye a sí mismo, o bien confiere a sus semejantes, un carácter divino. Los Hombres-Dioses son, en efecto, muy frecuentes en las sociedades inferiores; se exigen pocos requisitos para tener derecho a esta dignidad, ciertamente pródiga. En la India, quien haya alcanzado cierta notoriedad por su valor, por su fuerza o por cualquier otra cualidad personal, obtiene fácilmente los honores de la divinización. Entre los toda, la lechería es considerada como un santuario, y el lechero que se encarga de ella es considerado como un dios. En Tonkín, sucede a menudo que un pordiosero, un mendigo, llega a persuadir a los habitantes del pueblo de que él es su dios protector. En otro orden de cosas, se dice de la antigua religión de los habitantes de las islas Fidji que no establece una línea de demarca-

9. Huc, *L'Empire Chinois*, I, p. 266.

10. *Golden Bough*, I, p. 19.

ción bien clara entre los dioses y los hombres.¹¹ La manera en que el primitivo se representa el mundo explica, por otra parte, esta concepción de la divinidad. En la actualidad, al conocer mejor qué es la naturaleza y qué somos nosotros, adquirimos conciencia de nuestras limitaciones, y de nuestra debilidad frente a las fuerzas cósmicas. En consecuencia, no podemos concebir que un ser humano tenga sobre éstas el dominio que atribuimos a la Divinidad, sin dotarlo de un poder superior al que nosotros poseemos, sin situarlo infinitamente por encima de nosotros, sin sentirnos bajo su dependencia. Pero cuando no se conoce suficientemente la fuerza de resistencia de las cosas, cuando no se tiene la seguridad de que sus manifestaciones estén necesariamente predeterminadas por su naturaleza, no parece que sea necesaria una potencia extraordinaria para imponer la ley.

De este modo, para suponer que la idea de Dios fue realmente el centro en el que desembocaban todos los fenómenos religiosos, y que por lo tanto podía servir para definir la religión, aún sería necesario haber dado otra definición de Dios. Pero hay más: es inexacto que esta idea tenga el papel preponderante que se le atribuye en todas las manifestaciones de la vida religiosa.

En efecto, existen religiones en las que cualquier idea de Dios está ausente. Un ejemplo de ello es el budismo, cuyo programa se atiene a las cuatro proposiciones siguientes, conocidas por los fieles como las cuatro nobles verdades: 1.º *La existencia del dolor*. Existir es sufrir. A nuestro alrededor, en nuestro propio interior, todo se halla en perpetuo devenir. Ahora bien, no puede haber dicha allí donde la inseguridad es constante. La felicidad no puede residir sino en la posesión tranquila y firme de alguna cosa que dure. La vida no puede ser sino sufrimiento, ya que reposa sobre la inestabilidad. 2.º *La causa del dolor*. El deseo crece por su misma satisfacción. Puesto que la vida sólo es dolor, la causa del mismo dolor reside en el deseo de vivir, en el amor por la existencia. 3.º *El cese del dolor*. Se obtiene mediante la supresión del deseo. 4.º *La vía que conduce a esta supresión*. Ésta comprende tres etapas: en primer lugar aparece

11. *Golden Bough*, I, pp. 30-56.

la rectitud, que esencialmente obedece a los cinco preceptos siguientes: no matar a seres vivos, no tomar aquello que no nos pertenece, no tomar la mujer de otro, no decir aquello que no es verdad, no beber licor embriagador alguno. El segundo estadio reposa en la meditación, por la cual el budista se aleja del mundo exterior para replegarse sobre sí mismo «y degustar previamente, en la calma de su ser, la supresión de lo perecedero». En fin, más allá de la meditación se halla la sabiduría, es decir, la posesión de las cuatro verdades. Atravesadas estas tres etapas, se llega al final del camino; es la liberación, la salvación por el Nirvana.¹²

Tales son los dogmas esenciales del budismo. Se observa que no hay referencia a divinidad alguna. El santo se libera del sufrimiento por sí mismo, sin ningún auxilio exterior. En lugar de orar, en lugar de volverse hacia un ser superior a él, al que implorar socorro, se repliega sobre sí mismo y medita: el objeto de su meditación no es la bondad, la gloria o la grandeza de un dios, sino su ser, en el que se interna por el hecho mismo de su meditación. Esto no significa que niegue de plano la existencia de seres llamados Indra, Agni, Varuna; pero estima que, en el caso de que existan, no les debe nada, pues el poder de éstos sólo pueden alcanzar a los bienes de este mundo, que para él carecen de valor. Por lo tanto, es ateo en el sentido de que se desinteresa de la cuestión de saber si existen o no los dioses. Por consiguiente, a pesar de su posible existencia, y a pesar del poder que pudiesen poseer, el santo, el liberado, se cree superior a ellos, ya que lo que otorga la dignidad a los seres no es la extensión de la acción que ejercen sobre las cosas, ni la intensidad de la vida cuyo destino rigen: es exclusivamente el grado de su andadura sobre el camino de la salvación.

Otra gran religión del Indo, el jainismo, presenta el mismo carácter. Por otra parte, ambas doctrinas poseen la misma concepción del mundo, y la misma filosofía de la vida. Una y otra ofrecen a los hombres un ideal totalmente humano: alcanzar el estado de la sabiduría y de la beatitud, lo grado, según los primeros, por Buda, y según los segundos por Jina. «Al igual que los budistas, los jainistas son ateos.

12. Véase Oldenberg, *Le Bouddha*, pp. 214 y ss.

No admiten la existencia de un creador; el mundo es eterno, y niegan expresamente que pueda existir un ser perfecto durante toda la eternidad.»¹³ Sin duda, del mismo modo que los budistas del norte de la India, ciertos jainistas retornaron a una suerte de deísmo; Jina fue prácticamente divinizado, pero de esta forma tales hombres entraron en contradicción con la opinión de sus eruditos más reputados.

Si esta indiferencia por lo divino es absoluta en el budismo y en el jainismo, es porque ya se intuía en el brahmanismo, del que derivan ambas religiones. En efecto, la metafísica brahmánica consiste muy a menudo, y siguiendo las palabras de Barth, «en una explicación francamente materialista y atea del universo».¹⁴ Bien es verdad que, generalmente, adopta la forma de panteísmo, pero ese panteísmo es de tal naturaleza que desemboca prácticamente en ateísmo. Afirma la identidad fundamental de las cosas, la unidad del ser; pero ese ser único no es un principio que desborde al hombre por los cuatro costados, que le envuelva y le supere en toda su inmensidad, y que, en consecuencia, incite naturalmente al amor, o bien imponga su adoración. Se trata simplemente de la sustancia de la que está hecho cada uno de nosotros, que se repite, idéntica a sí misma, en todas partes; ésta es lo que de duradero y estable hay en nosotros mismos. Además, para alcanzar la sabiduría, que consiste en renunciar a la multiplicidad efímera con la intención de reencontrar en ese fondo un *et* inmutable, nos basta con concentrarnos en nosotros mismos y meditar. El impulso hacia la divinidad es reemplazado por un repliegue del individuo sobre sí mismo. Por otro lado, la idea de Dios se halla ausente de la conducta y de la moral: «Cuando el budista —dice Oldenberg— inicia la enorme tarea de imaginar un mundo de salvación donde el hombre se redime a sí mismo, y de crear una religión sin Dios, la especulación brahmánica ya ha preparado el terreno para esta tentativa. La noción de la divinidad ha retrocedido paso a paso, y las figuras de los antiguos dioses se han eclipsado, palidecidas; Brahma reina en su eterna quietud, por encima

13. Barth, *The religions of India*, p. 146.

14. *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, VI, p. 548.

del mundo terrestre, inalcanzable, y fuera de él no queda sino una única persona capaz de tomar parte activa en la gran obra de la liberación: es el hombre». ¹⁵ Asimismo, el brahmán que ha alcanzado este estado se considera igual a los dioses; incluso, afirma Tiele, «los penitentes solitarios se consideran superiores a éstos en poder y en dignidad». ¹⁶

Esos casos son particularmente evidentes, pero existen muchos otros que pasarían menos desapercibidos si se tomara el cuidado de precisar un tanto el sentido del concepto «dios». Si, en efecto, se quiere entender dicho concepto en su singularidad, y no confundir bajo la misma rúbrica las cosas más dispares, no es necesario extender dicha expresión a todo lo que inspira, de una manera notoria, ese sentimiento especial que se ha convenido en llamar el respeto religioso. Un dios no es simplemente un objeto eminentemente sagrado; los templos, los instrumentos de culto, los sacerdotes que lo presiden, etc., no son dioses. Un rasgo distingue notablemente a los dioses del resto de los seres religiosos: cada uno de ellos constituye una individualidad *sui géneris*. Un dios no es un género de cosas, una especie animal, vegetal o mineral; es tal animal, tal astro, tal piedra, tal espíritu, tal personalidad mítica. Y en tanto que es ese árbol determinado, esa planta determinada, ese héroe legendario, es un dios y es precisamente ese dios, y no otro. El carácter o los caracteres que conforman la divinidad, y a los cuales se encomiendan las prácticas religiosas, no son semejantes a los del resto de los seres; ésta los posee en propiedad. Cuando menos, si se encuentran en otro lugar, es siempre en menor grado y de otra manera, pues el dios no comunica jamás sino reflejos y tenues parcelas de su sustancia. Son precisamente esos atributos característicos los que le constituyen en esencia, los que forman el sustrato de la sustancia divina. Zeus ¹⁷ era el poder de hacer surgir los rayos del cielo, como Ceres era el poder de presi-

15. *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, VI, p. 51.

16. *Histoire des Religions*, p. 175.

17. En realidad, no queremos decir que cada dios, Júpiter u otro, se defina únicamente por un atributo: se sabe, por el contrario, que los atributos más diversos pueden fusionarse en una misma divinidad. Es sencillamente para simplificar la exposición que suponemos un caso elemental.

dir la vida de los campos. Un dios es por lo tanto una capacidad para producir ciertas manifestaciones, más o menos claramente definidas, pero relacionadas siempre con un sujeto particular y determinado. Cuando, sin embargo, esta misma propiedad, en lugar de encarnarse en un individuo, permanece difusa en una clase indeterminada de cosas, se trata simplemente de objetos sagrados, por oposición a los objetos profanos, pero no de un dios. Para que un dios se constituya en ese caso es necesario que la virtud oscura que confiere a los primeros objetos su naturaleza religiosa se desprenda, se conciba aparte y se sustancialice. Poco importa, por otra parte, que sea imaginada bajo los auspicios de un espíritu puro, o que sea vinculada a un sustrato material; lo esencial es que esté individualizada.

Evidentemente, no pretendemos presentar algunas indicaciones como una verdadera definición. Basta con que, por ahora, nos muestren que la noción de divinidad, lejos de ser fundamental en la vida religiosa, es, en realidad, un episodio secundario. Es el producto de un proceso especial en virtud del cual uno o varios caracteres religiosos se concentran y se concretizan bajo la forma de una individualidad más o menos definida. Puede ocurrir fácilmente que dicha concretización no tenga lugar: es el caso de todas las prácticas que constituyen el culto totémico. El tótem, en efecto, no es tal o cual miembro de la especie animal o vegetal que sirve de emblema al grupo; es toda la especie indistintamente. En un clan que tiene por tótem al lobo, todos los lobos son igualmente venerados, tanto los que existen en la actualidad como los que existieron en su día, y los que han de existir en un futuro. Se rinden los mismos honores a todos sin excepción. Ahí no hay ni un dios, ni unos dioses, sino una vasta categoría de cosas sagradas. Para que se pueda pronunciar el término «dios» sería necesario que el principio común a todos esos seres particulares se separase, y que, hipostasiado bajo una forma cualquiera, se convirtiera en centro de un culto. Es verdad que ciertas tribus han postulado la idea de un ser fabuloso del que descenderían, a la vez, el clan y la especie adoptada como tótem. Pero este ancestro epónimo no es objeto de ritos especiales; no juega un papel activo y personal en la vida religiosa del

grupo; no se le invoca; no se le solicita, y no se percibe su presencia. Es únicamente un recurso que utilizan los espíritus para figurarse la unidad de la especie totemizada, y las relaciones de parentesco que el clan cree sostener con ésta. Lejos de que una representación semejante esté en la base misma del totemismo, no se forjó evidentemente hasta más tarde, para permitir a los hombres explicarse un sistema de prácticas preexistentes.

Se podría argumentar otro tanto con respecto a los cultos agrarios. Éstos tienen el objetivo de asegurar la renovación regular de la vegetación bajo todas sus formas, árboles frutales y otros, en fin, de las plantaciones de todo tipo. Así, sería necesario que las operaciones diversas que constituyen estos cultos se dirigiesen siempre a los dioses. Muy a menudo, es sobre la vegetación misma, o sobre el suelo donde germina y del que se alimenta, que se ejerce directamente la acción religiosa, sin que ningún mediador divino sea invocado por el creyente. El principio del que se considera que deriva la vida del bosque o del campo de cultivo no reside ni en tal espiga de trigo, ni en tal árbol, ni en tal personalidad ideal, diferente a todos los árboles y a todos los campos particulares; se halla esparcido por toda la extensión de campos y bosques.¹⁸ No se trata de un dios, sino simplemente de un carácter común a toda una clase de cosas, que se ha desprendido progresivamente para convertirse en una entidad divina.¹⁹

En todo caso, no hay religión en la que no se observen rituales cuya eficacia es independiente de todo poder divino. El rito actúa por sí mismo, en virtud de una acción simpática; suscita de forma mecánica el fenómeno que se intenta producir. No se trata de una invocación, ni de una plegaria dirigida a un ser de cuya gracia depende el resultado. El resultado se obtiene por la aplicación automática de la operación ritual. Tal es el caso, notablemente, de los sacrificios en la religión védica. «El sacrificio —afirma Ber-

18. Véanse tales hechos en Manhardt. Véase también Philpot, *The Sacred Tree*, Londres, 1897.

19. Véase, más adelante, en la memoria sobre el sacrificio, los desarrollos relativos a los sacrificios agrarios.

gaigne— ejerce una influencia directa sobre los fenómenos celestes»;²⁰ éste es todopoderoso por sí mismo, y *no requiere intervención divina alguna*. Es éste, por ejemplo, el que rompe las puertas de la caverna en la que estaban encerradas las auroras, y el que hacer brotar la luz del día;²¹ son los himnos apropiados los que hacen caer sobre la tierra, *a pesar de los dioses*, las aguas del cielo.²² «Ningún texto testimonia mejor la acción mágica del hombre sobre las aguas del cielo que el verso X, 32, 7, donde esta creencia se expresa en términos generales, aplicables tanto al hombre actual como a sus ancestros reales o mitológicos: el ignorante interrogó al sabio, e instruido por éste, obró en consecuencia; he aquí el provecho de la instrucción, pues obtuvo la crecida de las aguas.» La práctica de ciertas austeridades tiene el mismo poder que las ceremonias del sacrificio. Hay más: «El sacrificio es el principio *par excellence* al que se vincula, no solamente el origen de los hombres, sino también el de los dioses... Una concepción semejante puede muy bien parecernos extraña, pero se explica, sin embargo, como una de las últimas consecuencias de la idea de la omnipotencia del sacrificio.»²³ Asimismo, en el primer capítulo del trabajo de Bergaigne, no se trata de que los sacrificios o las divinidades no jueguen papel alguno. Si, por otra parte, aplicamos nuestro ejemplo a la religión védica, no es porque tal hecho sea específico, sino, al contrario, porque está muy generalizado. En todo culto existen prácticas que actúan por sí mismas, mediante una virtud que les es propia, y sin que ningún dios se intercale entre el individuo que ejecuta el rito y el fin perseguido. Eso explica la importancia primordial concedida por casi todos los cultos a la parte material de las ceremonias. Ese formalismo religioso, forma primera, verosímelmente, del formalismo jurídico, proviene del hecho de que la fórmula que debe pronunciarse, los movimientos que deben ejecutarse, poseen en sí mismos la fuen-

20. *La Religion Védique*, p. 122.

21. *Ibíd.*, p. 133.

22. *Ibíd.*, p. 135.

23. *Ibíd.*, pp. 137, 138, 139.

te de su eficacia, eficacia que perderían irremisiblemente si no actuasen conforme al tipo consagrado por el éxito.

En resumen, la distinción de las cosas en sagradas y profanas es a menudo independiente de toda idea de dios. Esta idea no pudo ser el punto de partida según el cual se estableció tal distinción, ya que se formó ulteriormente, para introducir en la masa confusa de las cosas sagradas un atisbo de organización. Efectivamente, cada dios se convierte en una suerte de centro en torno al que gravita una porción del dominio religioso, y esas distintas esferas de influencia divina se coordinan y subordinan entre sí. Por ello, la noción de la divinidad ha jugado, en la vida religiosa de los pueblos, un papel bastante análogo al de la idea del «yo» en la vida psíquica del individuo: es un principio de agrupamiento y de unificación. Pero, al mismo tiempo que existen fenómenos psicológicos que no se atribuyen a ningún «yo», existen también fenómenos religiosos que no se vinculan a ningún dios. Se entiende mejor ahora cómo pueden existir religiones ateas, tales como el budismo y el jainismo: por razones diversas, esta organización no ha sido necesaria. Se observan cosas santas (la liberación del dolor es cosa santa, así como toda la vida que prepara para ello), pero no se vinculan a ningún ser divino tanto como a su propia fuente.

II

El error común a todas estas definiciones consiste en querer expresar de golpe el contenido de la vida religiosa. Además de que ese contenido varía infinitamente según los tiempos y las sociedades, no puede ser determinado más que lenta y progresivamente, a medida que la ciencia avanza; llegarlo a conocer es la aspiración de la sociología religiosa y, por consiguiente, dicho contenido no podría suministrar la materia de una definición inicial. En cambio, la forma exterior y aparente de los fenómenos religiosos es inmediatamente accesible a la observación; es a ésta, pues, a la que nos tenemos que dirigir.

Existe una categoría de hechos religiosos que pasa por ser particularmente característica de la religión y que, por

ello, parece poder ofrecernos lo que buscamos: es el culto. Sin embargo, cuando se intenta definir el culto se constata que, por sí mismo y si no lo vinculamos a otra cosa, no posee ningún atributo específico. Consiste, en efecto, en prácticas, es decir, en modos de actuar definidos. No obstante, se observan prácticas sociales que no presentan las mismas determinaciones; por lo tanto, debería indicarse lo que singulariza a las primeras. ¿Podría decirse que son, al menos en su mayor parte, obligatorias? Pero el derecho y la moral son de naturaleza semejante. ¿Cómo distinguir las prescripciones rituales de las máximas morales y jurídicas? Algunos han creído poder diferenciarlas afirmando que unas regulan las relaciones de los hombres entre sí, mientras que las otras lo hacen con las relaciones entre hombres y dioses. Pero acabamos de ver que existen cultos que no se dirigen a los dioses. La distinción es tan irrealizable que, hasta tiempos recientes, la moral religiosa y la moral humana, el derecho laico y el derecho divino, no constituían sino una única entidad indiferenciada. En un gran número de sociedades, las ofensas para con nuestros semejantes se equiparan con las ofensas a la divinidad. Incluso en la actualidad, para el creyente versado, la práctica de los deberes frente al prójimo forman parte del culto: es la mejor manera de honrar a Dios. Es verdad que evitamos todos estos inconvenientes si afirmamos de una manera general que el culto es el conjunto de prácticas que conciernen a las cosas sagradas, pues si bien existen ritos sin dioses, los objetos a los que se vinculan éstos son siempre, por definición, de naturaleza religiosa. Lo que ocurre es que de este modo se reemplaza un término por el otro, y esa sustitución, por sí misma, no aporta ninguna luz. Aún sería necesario saber en qué consisten esas cosas sagradas, y cómo se reconocen. Ése es precisamente el problema que nos ocupa. Plantearlo en términos distintos no significa resolverlo.

Pero he aquí un grupo de fenómenos que es irreductible a cualquier otro. Ciertas comunidades que, a veces, se confunden con la sociedad política pero que, otras, se distinguen de ella, presentan todas la misma característica: los miembros que las forman no se adhieren únicamente a una fe común, sino que están obligados a adherirse. El israelita no solamente cree que Yahvé es Dios, que es el Dios único,

el Creador del mundo, el revelador de la Ley: debe creerlo. Debe creer igualmente que Yahvé salvó a sus ancestros de la esclavitud en Egipto, como el ateniense debe creer que Atenas fue fundada por Atenea, y no poner en duda los ritos fundamentales de la Ciudad, como los iroqueses deben admitir que su clan descende de tal o cual animal, como el cristiano debe aceptar los dogmas esenciales de su Iglesia. Esas creencias varían en naturaleza e importancia. En ocasiones, el objeto al que consagran la fe del fiel es un ser puramente ideal, construido de diversas piezas; en otras, es una realidad concreta, directamente observable, y la obligación de creer se refiere únicamente a ciertas propiedades que son atribuidas a dicho objeto. Ora forman un credo sabio y sistematizado, ora se reducen a algunos artículos muy simples. Aquí, son de orden moral, y constituyen un dogma de conducta para la vida (budismo, cristianismo); allá, son puramente cosmogónicas o históricas. En el primer caso, se las denomina más específicamente dogmas; en el segundo, mitos o leyendas religiosas. Sin embargo, bajo todas esas formas presentan la misma particularidad distintiva: la sociedad que las profesa no permite que sus miembros las pongan en duda.

Esta prohibición no siempre resulta sancionada mediante penas propiamente dichas. En toda religión común a una sociedad determinada²⁴ existen creencias cuya negación no constituye un crimen expresamente castigado. Pero, incluso en ese caso, la sociedad ejerce siempre presión sobre sus miembros, para impedir que se desvíen de la fe común. Aquel que trata de desmarcarse, incluso de aspectos secundarios, es censurado en mayor o menor grado, mantenido a distancia, exiliado del seno del grupo. Los disidentes no disfrutan jamás sino de una relativa tolerancia. Lo que demuestra hasta qué punto ese carácter imperativo es inherente a todo lo que se considera opinión religiosa es el hecho de que, en todas partes, los dogmas esenciales son protegidos contra las audacias de la crítica mediante los castigos más severos. Allí donde la sociedad religiosa se confunde con la sociedad política, las penas se aplican en

24. Se comprende que en este punto no hablamos sino de religiones comunes a un grupo. Hablaremos más adelante de religiones individuales.

nombre del Estado, y a menudo incluso desde el Estado mismo. Allí donde las dos comunidades están disociadas, existen penas propiamente religiosas que se hallan en manos de la autoridad espiritual, y que van desde la excomunión a la penitencia. Pero siempre hay un paralelismo exacto entre el carácter religioso de las creencias y la intensidad de la represión que se impone al respecto: es decir, que cuanto más religiosas son dichas creencias, más obligatorias resultan. Esta obligación se atiene bien a su naturaleza y puede, por lo tanto, servirnos para definir las.

En ese sentido, las representaciones de orden religioso se oponen a las restantes del mismo modo que las opiniones obligatorias se oponen a las libres. Esta diferencia en representaciones se corresponde con otra entre sus objetos. Los mitos, los dogmas, son estados mentales *sui géneris* que reconocemos con facilidad, sin que por ello sea necesario proporcionar una definición científica, y que no pueden ser confundidos con los productos de nuestras concepciones privadas. No poseen las mismas características, al no tener el mismo origen. Unos son tradiciones que el individuo encuentra ya elaboradas, y a las cuales adecua respetuosamente su pensamiento; las otras son obra nuestra y, por ese motivo, no cercenan nuestra libertad. Elementos que llegan a nuestro espíritu por vías distintas no pueden aparecernos bajo el mismo aspecto. Toda tradición inspira un respeto muy particular, y ese respeto se comunica necesariamente a su objeto, sea cual sea, real o ideal. Por ello, sentimos una especie de veneración ante esos seres cuya existencia nos muestran los mitos y los dogmas, veneración que los coloca en un plano aparte. El modo especial por el que aprendemos a conocerlos los separa de aquellos que conocemos mediante los procedimientos ordinarios de la representación empírica. Vemos ahora de dónde viene esta división entre cosas sagradas y profanas que se halla en la base de toda organización religiosa. Se ha afirmado, es verdad, que el rasgo distintivo de lo sagrado se encuentra en la intensidad excepcional de las energías que parece revelar. Sin embargo, lo que prueba la insuficiencia de este argumento es el hecho de que existen fuerzas naturales, extraordinariamente intensas, en las que no reconocemos un carácter reli-

gioso, y que, inversamente, hay objetos religiosos cuyas virtudes activas son bastante débiles; un amuleto, un rito de importancia secundaria, son cosas religiosas que no tienen nada de terrible. Lo sagrado se distingue de lo profano por una diferencia, no simplemente de magnitud, sino de calidad. No es simplemente una fuerza temporal cuya acción es temible a causa de los efectos que puede producir; es otra cosa. La línea de demarcación que separa ambos mundos proviene del hecho de que no poseen la misma naturaleza, y esta dualidad no es sino la expresión objetiva de aquello que existe en nuestras representaciones.

Esta vez nos hallamos en presencia de un grupo de fenómenos suficientemente determinado. La confusión con el derecho y la moral ya no es posible; una cosa son las creencias obligatorias, y otra las prácticas obligatorias. Sin duda, unas y otras son imperativas por definición. Pero las primeras nos obligan a ciertas maneras de pensar, mientras que las segundas hacen lo propio con ciertas maneras de actuar. Unas nos constriñen a ciertas representaciones, las otras a ciertas acciones. Entre ellas existe la diferencia que hay entre el pensar y el actuar, entre las funciones representativas y las funciones motrices o prácticas. Por otro lado, si la ciencia está, también, compuesta de representaciones, y de representaciones colectivas, las representaciones que la constituyen se distinguen de las precedentes por el hecho de que estas últimas no son específicamente obligatorias. Resulta sensato creerlas, pero no es ni moral ni jurídicamente necesario. Además, pocas de ellas pueden quedar enteramente fuera de toda duda. Es verdad que entre la ciencia y la fe religiosa existen mediadores: son las creencias comunes de todo tipo, relativas a objetos laicos en apariencia, tales como la bandera, la patria, tal forma de organización política, tal héroe o tal acontecimiento histórico, etc. En cierto modo, son obligatorias por el mero hecho de ser comunes, ya que la comunidad no tolera sin más que sean negadas abiertamente. Parece, pues, que éstas se integran en la definición precedente. Pero, en cierta medida, son indiscernibles de las creencias propiamente religiosas. La patria, la Revolución francesa, Juana de Arco, etc., son para nosotros cosas sagradas que no permitimos que se sometán

a discusión. La opinión pública no tolera de buen grado que se conteste la superioridad moral de la democracia, la realidad del progreso, la idea de igualdad, del mismo modo que el cristiano no deja que se pongan en duda sus dogmas fundamentales. Cuando menos, si entre estos dos tipos de creencias colectivas existen diferencias, éstas no pueden ser percibidas más que en relación a un tercer orden que, de hecho, vamos a abordar a continuación.

En efecto, las creencias no son los únicos fenómenos que deben ser considerados religiosos; existen, además, las prácticas. El culto es un elemento central de toda religión, y no es menos esencial que la fe. Si no hemos podido incorporarlo como primer elemento de nuestra definición es debido a que, considerado en sí mismo y en base a sus caracteres intrínsecos, es indistinto de la moral y del derecho. Las prácticas religiosas son maneras de obrar definidas y obligatorias, como las prácticas morales y jurídicas; no se diferencian sino por su objeto. Así, al inicio de nuestra investigación, nos faltaban medios para poder manifestar las especificidades de nuestro objeto de estudio. Sin embargo, es precisamente esta cuestión la que acabamos de resolver. Ahora sabemos qué son las cosas religiosas; lo que las distingue de las restantes es la manera como son representadas en los espíritus. No tenemos libertad para creer o no creer; los estados mentales que nos proporcionan tales objetos se nos imponen obligatoriamente. La fisonomía de las prácticas correspondientes se encuentra por ese mismo motivo determinada. Lo que impide que se confundan con el resto de las prácticas obligatorias es el hecho de que los seres sobre los cuales actúan o se considera que actúan no los conocemos más que a través de esas representaciones colectivas tan particulares que se conocen como mitos y dogmas, y cuyas características ya hemos definido anteriormente. Ocurre todo lo contrario con la ética. *En la medida en que no tiene carácter religioso*, carece de algún tipo de base mitológica o cosmogónica.²⁵ En este caso, el sistema

25. Sin embargo, en la medida en que la moral reposa todavía sobre algún dogma, por ejemplo sobre la idea de que la personalidad humana es algo sagrado porque ha sido creada por Dios, la moral deja de ser laica, de ser la moral propiamente dicha, para formar parte del culto.

de reglas que predeterminan la conducta no está vinculado a un sistema de reglas que predeterminan el pensamiento. En tanto las prácticas religiosas dependen en este aspecto de las creencias religiosas, no pueden ser separadas por la ciencia, y deben deducirse de un mismo estudio. Unas y otras no son sino dos aspectos diferentes de una misma realidad. Las prácticas traducen las creencias en movimientos, mientras que las creencias no son a menudo sino una interpretación de las prácticas. Por ello, al reunir las en una misma definición podemos afirmar lo siguiente: se denominan fenómenos religiosos las creencias obligatorias, así como las prácticas relativas a los objetos proporcionados por esas creencias.²⁶

Existe, sin embargo, un aspecto de los fenómenos religiosos que esta fórmula no resalta en su justa medida. Dicha fórmula demuestra que las prácticas son solidarias de las creencias, pero no manifiesta la solidaridad inversa, que no es menos real. Podemos preguntarnos, en efecto, si las creencias que no dan como resultado unas prácticas determinadas son verdaderamente religiosas. La religión no es exclusivamente una filosofía obligatoria o una disciplina práctica: es ambas cosas a la vez. El pensamiento y la acción están estrechamente unidos, hasta el punto de resultar inseparables. La religión corresponde a un estadio de desarrollo social en el que ambas funciones no se hallan todavía disociadas y constituidas una al margen de la otra, sino que se encuentran aún tan confundidas que es imposible señalar entre ellas una línea de demarcación bien contrastada. Los dogmas no son meros estados especulativos, simples fenómenos ideales, pues siempre se vinculan directamente

26. Esta definición permite distinguir los ritos propiamente religiosos de los ritos propiamente mágicos. Una distinción radical es imposible, en la medida en que existen numerosos ritos religiosos que son mágicos. Sucede a menudo que se solicita de un dios el acontecimiento que se desea por medio de una ceremonia que imita dicho acontecimiento: las fiestas simbólicas no pueden tener otro origen. Pero existen ritos que no son sino mágicos: son éstos los que no se refieren a los dioses ni a las cosas sagradas, es decir, que no dependen de ninguna creencia obligatoria. Tal es el encantamiento. Ni la estatuilla, ni la víctima a la que se quiere afectar tienen un carácter sagrado, y generalmente, el hechicero no hace intervenir ni a divinidades ni a demonios. Se considera que lo semejante suscita lo semejante, mecánicamente.

a prácticas concretas: el dogma de la transubstanciación a la comunión cristiana, el de la Trinidad a las fiestas y plegarias que se dirigen a un Dios a la vez Trino y Uno, etc. He aquí por qué se distinguen de las creencias comunes de orden laico, como la fe en el progreso, en la democracia, etc. Dichas creencias, al ejercer una acción muy general sobre la conducta, no se hallan ligadas a modos de actuar concretos que pudieran expresarlas. Sin duda, no se puede creer firmemente en el progreso sin que la forma en que uno se comporta no resulte afectada; no obstante, no existen prácticas precisas vinculadas con esta idea. Se trata de una fe a la que no le corresponde un culto. Encontramos en este caso un fenómeno inverso del que observábamos hace poco, a propósito de la ética. Los preceptos del derecho y de la moral son idénticos a los de la religión, salvo por el hecho de que no reposan sobre un sistema de creencias obligatorias. Las creencias colectivas, que no son religiosas, son en gran medida semejantes a los dogmas propiamente dichos, salvo por el hecho de que éstas no se traducen necesariamente en un sistema de prácticas determinadas. Así pues, propondremos la definición siguiente: *los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, unidas a prácticas concretas que se vinculan a los objetos proporcionados por esas creencias.*²⁷ En cuanto a la religión, es un conjunto, más o menos organizado y sistematizado, de fenómenos de este tipo.

27. Esta definición se mantiene a igual distancia de las teorías contrarias que se reparten actualmente la ciencia de las religiones. Según la primera, el fenómeno religioso por excelencia será el mito; para la segunda, será el rito. Pero está claro que no puede haber rito sin mito, pues un rito supone necesariamente que las cosas sean representadas como sagradas, y una representación semejante sólo puede ser mítica. Pero, no obstante, es preciso reconocer que, en las religiones inferiores, los ritos se hallan bien desarrollados y determinados, mientras que los mitos son todavía rudimentarios. Por otra parte, parece igualmente poco probable que existan mitos que no sean solidarios de ciertos ritos. Entre ambos tipos de hechos existe una estrecha conexión. Tal vez la discusión proviene en parte del hecho de que el término «mito» se reserva para las representaciones religiosas desarrolladas y más o menos sistematizadas. Esta restricción, si se quiere, es legítima; pero entonces, hará falta otro término para designar las representaciones religiosas más simples, que no se distinguen de los mitos propiamente dichos más que por su menor complejidad.

III

Por formal que sea el carácter según el cual se define la religión, enlaza estrechamente con el fondo de las cosas. Asimismo, una vez se ha admitido tal definición, la ciencia de las religiones se encuentra, por ese motivo, orientada en un sentido determinado que la convierte en una ciencia verdaderamente sociológica.

En efecto, lo que caracteriza tanto las creencias como las prácticas religiosas es que son obligatorias. Ahora bien, todo lo que es obligatorio es de origen social, pues una obligación implica un mandato y, en consecuencia, una autoridad que mande. Para que el individuo sea constreñido a atenerse a ciertas reglas es necesario que tales reglas emanen de una autoridad moral que las imponga; y para que ésta pueda imponerlas, debe ejercer su dominio. En otro caso, ¿de dónde le vendría el ascendente necesario para doblegar las voluntades? Sólo acatamos espontáneamente las órdenes cuando provienen de alguna entidad más elevada que nosotros mismos. Sin embargo, si se prohíbe traspasar el dominio de la experiencia no hay poder moral alguno más allá del individuo, salvo el del grupo al que se pertenece. Para el conocimiento empírico, el único ser pensante que es más grande que el hombre es la sociedad. Ella es infinitamente superior a cada fuerza individual, puesto que es una síntesis de fuerzas individuales. El estado de perpetua dependencia en que nos hallamos respecto de la sociedad nos inspira un sentimiento de respeto religioso. Es, por lo tanto, la sociedad la que prescribe al fiel los dogmas que debe creer y los ritos que debe observar, y si esto es así, ritos y dogmas son obra suya.

Así pues, es un buen corolario a nuestra definición el hecho de que la religión tiene por origen, no los sentimientos individuales, sino los estados del alma colectiva, y que ésta varía al mismo tiempo que tales estados. Si la religión estuviera fundada sobre la constitución del individuo no se le presentaría a éste bajo un aspecto coercitivo; aquellas maneras de actuar o de pensar que dependiesen directamente de nuestras disposiciones naturales no podrían antojárenos investidas de una autoridad superior a las que nos

atribuimos a nosotros mismos. Por consiguiente, no es en la naturaleza humana en general donde hemos de hallar la causa determinante de los fenómenos religiosos, sino en la naturaleza de las sociedades a las que éstos se vinculan, y si dichos fenómenos han evolucionado a lo largo de la historia, es debido a que la misma organización social se ha transformado. A partir de ahora, aquellas teorías tradicionales que creen descubrir la fuente de la religiosidad en los sentimientos privados, como el temor reverencial que inspira a cada uno de nosotros, bien el juego de las grandes fuerzas cósmicas, bien el espectáculo de ciertos fenómenos naturales como la muerte, deben resultarnos sospechosas. Podemos presumir desde ahora con cierta confianza que las investigaciones deben conducirse en otro sentido. El problema se plantea en términos sociológicos. Las fuerzas ante las cuales se inclina el creyente no son simples energías físicas, tal y como se presentan ante nuestros sentidos y en nuestra imaginación: son fuerzas sociales. Son el resultado directo de sentimientos colectivos que han sido impulsados a adoptar un revestimiento material. ¿Cuáles son esos sentimientos? ¿Qué causas sociales los han provocado y determinado para expresarse bajo tal o cual forma? ¿A qué fines sociales responde una organización que posee un origen semejante? Tales son las cuestiones que debe tratar la ciencia de la religiones; y, para resolverlas, es necesario observar las condiciones de la existencia colectiva.

Desde este punto de vista, la religión, a pesar de conservar, en relación a las razones individuales, esta trascendencia que la caracteriza, se convierte en algo natural y explicable para la inteligencia humana. En cambio, si emanase del individuo, constituiría un misterio incomprensible, ya que, por definición, la religión expresaría las cosas de un modo distinto a lo que en realidad son, apareciendo como una suerte de vasta alucinación y de fantasmagoría de la que la humanidad habría sido víctima, y cuya razón de ser sería inexplicable. Se comprende que, en esas condiciones, ciertos eruditos hayan querido buscar el origen primero de la religión en el sueño y la fantasía, pues ésta se asemeja a un sueño, tan pronto alegre como sombrío, que habría vivido la humanidad. Sin embargo, uno no se explica entonces

que la experiencia no hubiera enseñado rápidamente a los hombres el error de que eran víctimas. Pero si admitimos que la religión es un fenómeno esencialmente social, esas dificultades se desvanecen. Ya no resulta necesario que nos preguntemos por qué las cosas cuya existencia nos exige creer poseen un aspecto tan desconcertante desde el punto de vista de las razones individuales; simplemente, la representación que ella nos ofrece no es producto de éstas, sino del espíritu colectivo.²⁸ Ahora bien, es natural que este espíritu represente la realidad de modo distinto al nuestro, puesto que tiene otra naturaleza. La sociedad tiene una manera de ser que le es propia; lo mismo sucede con su manera de pensar. Tiene sus propias pasiones, sus propios hábitos, unas necesidades que no son las de los particulares, y que marcan con su huella todo lo que concibe. Por lo tanto, no es sorprendente que nosotros, individuos, no nos reconozcamos en esas concepciones que no son las nuestras, y que además no nos expresan. Por ese motivo, tales concepciones poseen un aire misterioso que nos turba. Sin embargo, ese misterio no es inherente al objeto mismo que representan. Más bien, se debe enteramente a nuestra ignorancia: es un misterio provisional, semejante al que toda ciencia disipa a medida que avanza. Proviene únicamente del hecho de que la religión pertenece a un mundo en el que la ciencia humana está empezando a penetrar, y que todavía nos es desconocido. A medida que encontremos las leyes que rigen las representaciones colectivas, éstas perderán su extrañeza.

Es así que cobra todo su sentido la distinción entre cosas sagradas y profanas que se observa en todas las religiones. Las cosas sagradas son aquellas cuya representación ha elaborado la sociedad misma; incluyen todo tipo de estados colectivos, de tradiciones y emociones comunes, de sentimientos que se vinculan a objetos de interés general, etc., y todos esos elementos se combinan según las leyes propias de la mentalidad social. Las cosas profanas, por el contrario, son aquellas que cada uno de nosotros construye

28. ¿Es necesario repetir que, por espíritu colectivo, designamos únicamente la manera *sui generis* en que piensan los hombres, cuando piensan colectivamente?

con los datos de sus sentidos y de su experiencia; las ideas que poseemos tienen su origen en las impresiones individuales en estado puro, y de ahí se colige que no tengan ante nuestros ojos el mismo prestigio que las anteriores. No incluimos ni observamos nada que no nos haya enseñado la observación empírica. Por lo tanto, esos dos tipos de estados mentales constituyen dos clases de fenómenos intelectuales, puesto que unos son producidos por una única mente y un único espíritu, mientras que los otros por una pluralidad de cerebros y espíritus, interactuando entre sí. Esta dualidad de lo temporal y de lo espiritual no es, sin embargo, una invención sin fundamento en la realidad: expresada en un lenguaje simbólico la dualidad de lo individual y lo social, de la psicología propiamente dicha²⁹ y la sociología. He aquí la causa de que, durante largo tiempo, la iniciación a las cosas sagradas fuese al mismo tiempo la operación por la cual se completaba la socialización del individuo. El hombre, al entrar en la vida religiosa, adopta simultáneamente otra naturaleza, se convierte en otro hombre.

Se objetará que existen creencias y prácticas que parecen ser resueltamente religiosas, y que, sin embargo, son en parte producto de espontaneidades individuales. En efecto, no hay sociedad religiosa alguna donde, al lado de los dioses cuya adoración es impuesta a todo el mundo, no se manifiesten otros dioses que cada uno crea libremente, para su uso personal. Desde el principio, junto al tótem colectivo que todo el clan venera, existen tótemes privados que cada uno elige a su voluntad y que, no obstante, son objeto de un verdadero culto. Incluso en la actualidad, no hay apenas creyentes que no conciban más o menos a su modo el Dios común, y que en base a ello modifiquen, sobre tales o cuales aspectos particulares, la concepción tradicional. Ciertas personas rechazan incluso reconocer otra divinidad que aquella cuya libre mediación les ha conducido a plantear su existencia; y, en esos casos, observan a los propios legisladores del culto. En fin, incluso cuando el fiel se dirige al

29. Señalemos que, por psicología, entendemos la ciencia de la mentalidad individual, reservando el nombre de sociología para lo que corresponde a la mentalidad colectiva.

dios que adora la comunidad, no siempre se atiene a las prácticas que le son rigurosamente prescritas; el fiel se impone otras, se obliga a sacrificios o a privaciones que la ley religiosa no reclama imperativamente. Pero si todos esos hechos son incontestables, y mantienen algún tipo de relación con aquellos de los que hemos hablado hasta aquí, ambos exigen, sin embargo, ser diferenciados. Si no queremos exponernos a graves confusiones es necesario evitar el confundir una religión libre, privada, facultativa, que uno se construye tal y como la entiende, con una religión que se recibe por vía de la tradición, que está hecha para todo un grupo, y que se practica obligatoriamente. Dos disciplinas tan diferentes no podrían responder a las mismas necesidades: una está volcada por completo sobre el individuo, la otra sobre la sociedad.

Bien es verdad que entre ellas existe algún parentesco. En efecto, tanto en un lado como en el otro se observan igualmente dioses, cosas sagradas, y el intercambio que establecemos, ya sea con uno o con el otro, es sensiblemente el mismo en ambos casos: se trata siempre de sacrificios, de ofrendas, de plegarias, de lustraciones, etc. Sin embargo, si, por tal motivo, conviene integrar esos hechos en la definición general de los fenómenos religiosos, no puede ser más que a título secundario. En principio, es cierto que, en todos los tiempos y países, la mayor parte de los hechos religiosos está constituida por aquellos que hemos definido en primer lugar. Las creencias y prácticas individuales³⁰ han tenido siempre escasa influencia frente a las creencias y prácticas colectivas. Además, si entre ambos tipos de religión existe una relación de filiación, como parece verosímil *a priori*, es evidentemente la fe privada la que deriva de la fe pública. Por así decirlo, la religión obligatoria no puede, por definición, tener orígenes individuales: la obligación que la caracteriza sería inexplicable si no emanase de alguna autoridad superior al individuo. Al contrario, la deriva-

30. Nos referimos a creencias estrictamente individuales, y no a aquellas que son comunes a pequeños grupos en el seno de una iglesia. La religión de un grupo, incluso pequeño, es pese a todo colectiva; por ejemplo, la religión doméstica.

ción inversa se concibe sin mayores problemas. El individuo no asiste como testimonio pasivo a esta vida religiosa que él comparte con su grupo: él se la representa, reflexiona sobre ella, trata de comprenderla y, por eso mismo, la modifica. Al pensarla, lo hace según su criterio, individualizándola parcialmente. De este modo, por la fuerza de las cosas, hay en cada Iglesia casi tantos heterodoxos como creyentes, y esas heterodoxias se multiplican y se acentúan a medida que las inteligencias se individualizan más y más. Es por ello inevitable que el fiel, por imitación, llegue a construirse para su uso propio un sistema análogo al que ve funcionar ante sus ojos en interés de la sociedad; es por ello que imagina tótemes, dioses y genios que están hechos exclusivamente para él. Esta religión íntima y personal no es sino el aspecto subjetivo de la religión exterior, impersonal y pública. Y para admitir esta concepción no es necesario imaginar que esas dos religiones correspondan a dos fases históricas, distintas y sucesivas. Según toda verosimilitud, ambas son sensiblemente coetáneas. El individuo, en efecto, resulta afectado por los estados sociales que contribuye a elaborar, incluso en el momento en que él los elabora. Éstos le penetran a medida que se forman, y los modifica a medida que resulta influido por ellos. No existen dos tiempos distintos. Por muy absorbido que el individuo esté por la sociedad, guarda siempre parte de su personalidad; la vida social en la que colabora se transforma, desde el instante en que se produce, en el germen de una vida interior y personal que se desarrolla paralelamente a la primera. Por consiguiente, no existe forma alguna de actividad colectiva que no se individualice de este modo. Cada uno de nosotros tiene su moral personal, su técnica personal, que, a pesar de derivar de la moral común y de la técnica general, difiere de éstas.

De este modo, para otorgar a estos hechos el lugar que les corresponde en el conjunto de los fenómenos religiosos bastará con añadir a la definición que hemos propuesto anteriormente los términos siguientes: *subsidiariamente, se denominan igualmente fenómenos religiosos las creencias y prácticas facultativas que conciernen a objetos similares o asimilados a los precedentes.* Esta corrección deja intactas

las conclusiones metodológicas a las cuales hemos llegado. Queda dicho que la noción de lo sagrado es de origen social, y que no puede explicarse más que sociológicamente. Si ésta penetra los espíritus individuales y se desarrolla de manera original, es por una suerte de rebote. Las formas que adopta no pueden comprenderse si no se vinculan a las instituciones públicas de las que no constituyen sino la prolongación.

LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO
Y SUS ORÍGENES*

por ÉMILE DURKHEIM

* *L'Année sociologique*, vol. I (1896-1897).

Para comprender adecuadamente una práctica o una institución, una regla jurídica o moral, resulta necesario remontarse en lo posible hasta sus orígenes primeros, pues existe un fuerte vínculo entre lo que es actualmente y aquello que fue con anterioridad. Sin duda, en tanto dicha práctica se ha transformado con el paso del tiempo, las causas de las que dependía en un principio han variado también, aunque esas transformaciones, a su vez, dependen de lo que se manifestó en el punto de partida, encarnado tanto en fenómenos sociales como orgánicos; si el sentido en el que deben desarrollarse no se halla fatalmente predeterminado por las propiedades que las caracterizan en su nacimiento, éstas no dejan de tener por ello una profunda influencia sobre todo el curso de su desarrollo posterior. Será este método el que apliquemos al problema que es objeto de este estudio. La cuestión de saber por qué la mayor parte de las sociedades han prohibido el incesto, clasificándolo además entre las más inmorales de las prácticas, ha sido planteada a menudo, sin que jamás pareciese imponerse solución alguna. Las razones de este fracaso pueden hallarse en la manera en que la investigación se ha llevado a cabo. Se ha partido del principio de que esa prohibición debía responder a algún estado, actualmente observable, de la naturaleza humana o de la sociedad. Es pues entre las circunstancias presentes de la vida, ya sea individual o social, donde se ha tratado de encontrar la causa determinante de esta prohibición. Por consiguiente, a partir de una cuestión descrita en tales términos, apenas se puede dar una res-

puesta satisfactoria, pues las creencias y los hábitos que parecen más apropiados para explicar y justificar nuestro horror al incesto no se explican ni se justifican por sí mismos, ya que las causas de las que dependen y las necesidades a las que obedecen reposan en el pasado. En lugar de proceder de este modo, nos situaremos de entrada en los orígenes mismos de esta evolución, en la forma más primitiva que ha adoptado la represión del incesto en la historia: nos referimos a la ley de la exogamia. Una vez descrita, una vez hayamos reflexionado sobre ella, nos hallaremos en situación de comprender nuestras ideas y sentimientos actuales.

I

Se denomina exogamia a la regla en virtud de la cual se prohíbe a los miembros de un mismo clan unirse sexualmente entre ellos. Sin embargo, el término «clan» se ha empleado a menudo de una manera en exceso confusa, por lo que creemos necesario definirlo. Llamamos así a un grupo de individuos que se consideran parientes entre sí, pero que reconocen exclusivamente ese parentesco en un signo muy particular, el de ser portadores de un mismo tótem. El tótem mismo es un ser, animado o inanimado, generalmente un vegetal o un animal, del que el grupo cree descender, y que le sirve a la vez como emblema y como nombre colectivo. Si el tótem es un lobo, todos los miembros del clan creen poseer un lobo por ancestro, y en consecuencia ellos mismos se consideran dotados de ciertos atributos propios de dicho animal. Es en ese sentido que se aplican a sí mismos tal denominación; ellos son lobos. Definido de este modo, el clan es una sociedad doméstica, puesto que está compuesto por personas que se creen provenientes de un mismo origen. Sin embargo, se distingue de otros tipos de familia por el hecho de que el parentesco está fundado únicamente sobre la comunidad del tótem, y no sobre relaciones de consanguinidad concretas. Aquellos que forman parte de dicha comunidad son parientes, no porque sean hermanos, padres o primos entre sí, sino porque todos llevan el nombre de un animal o vegetal determinado. El clan se distingue

con igual nitidez de la tribu, la aldea o, en una palabra, de todos aquellos grupos que tienen una base, no sólo verbal, sino también territorial. O bien esas sociedades no conocen exhaustivamente el empleo del tótem, o bien, si llegan a poseer uno (algo que resulta poco frecuente), no es más que una supervivencia, y juega un papel reducido. No es el tótem el que consagra su existencia, del mismo modo que, hoy día, el hecho de poseer tal o cual nombre no nos hace, por sí mismo, miembros de tal o cual familia. Por lo tanto, el tótem constituye la propiedad característica del clan.

En base a ello, la práctica de la exogamia resulta fácil de comprender. Por ejemplo, un hombre que pertenece al clan del Lobo no puede unirse a una mujer del mismo clan, ni tampoco a una mujer de un clan diferente si ésta posee el mismo tótem. Pues si los clanes de una misma tribu tienen siempre y necesariamente tótemes distintos —ya que es gracias a esa diferencia que pueden distinguirse entre ellos—, no sucede lo mismo cuando se trata de tribus diferentes. Por ejemplo, entre las tribus indias de América del Norte existen tótemes como el lobo, la tortuga, el oso, la liebre, que son de uso común. En consecuencia, sea cual fuere la tribu, entre dos individuos con el mismo tótem, toda relación sexual está prohibida.¹

En la mayoría de relatos, dicha prohibición se aplica, de forma general, a todo intercambio sexual. Algunos observadores señalan, sin embargo, que, en ciertas sociedades, son los matrimonios regulares los únicos sometidos a esa regla; las uniones libres no se tendrían en cuenta. Ése sería el caso de la tribu de Port-Lincoln, o entre los kunandaburi, o entre los grupos del bajo Murray y del Darling inferior.² Sin embargo, más allá del carácter excepcional de tales testimonios, la cuestión, por sí misma, carece de interés. Aun suponiendo que, en un momento dado, la ley de la exogamia hubiera distinguido entre el estado matrimonial y eso que más tarde llamaríamos concubinato, la distinción, en su origen, era imposible, por la sencilla razón de que no

1. Véanse Curr, *Australian Races*, n.º 52; Giraud-Teulon, *Origines du Mariage et de la Famille*, p. 103.

2. Frazer, *Totemism*, p. 59.

existía criterio alguno que pudiera identificar una unión regular frente a una unión libre. El australiano toma esposa de todos los modos posibles: mediante compra, mediante intercambio, por raptó violento, por raptó concertado, etc. Todos los medios son buenos, y todos le están permitidos. ¿Qué diferencia puede haber, entonces, entre una esposa legítima y una concubina? Para que surja el matrimonio es además necesario que el intercambio sexual se desarrolle bajo ciertas condiciones determinadas, y que el concubinato quede exento de ellas. Por lo tanto, no se ve cómo la regla de la exogamia no se aplicaría en todas las relaciones sexuales. En el resto de las culturas, incluso entre los pueblos avanzados, en Judea, en Roma, la prohibición del incesto es absoluta y sin reservas. Es pues poco probable que dicha ley haya admitido tales distinciones y actitudes en las sociedades inferiores: es en esta fase de la evolución social donde el incesto ha sido reprobado más violentamente.

Toda transgresión a esa prohibición es severamente reprimida. Generalmente, tanto en Australia como en América, la pena es la muerte.³ Sin embargo, sucede a veces que los culpables reciben un tratamiento distinto. Entre los *tata-hi* (Nueva Gales del Sur), el hombre es muerto, la mujer simplemente abatida o herida de un golpe de lanza. Entre las tribus de Victoria, la menor galantería entre personas de un mismo clan es objeto de medidas represivas: la mujer es castigada por sus parientes, mientras que el hombre, acusado en presencia del jefe, es severamente amonestado. Si se obstina, y huye con su amada, es escalpado. En otras partes, en cambio, no parece que se aplique formalmente una pena; pero, en ese caso, existe la creencia general e indiscutida de que los culpables son castigados naturalmente, es decir, por los dioses. Entre los navajó, por ejemplo, se dice que los huesos se resecan, y que los culpables son condenados a una muerte cierta. Para el salvaje, una amenaza semejante no es mera palabrería; equivale a una condena cuyos efectos son tan implacables como si hubiera sido pronunciada por tribunales humanos. Desde el punto de vista

3. Fison y Howitt, *Kurmai and Kamilaroi*, p. 65; Curr, *Australian Races*, III, 462.

primitivo, las temibles potencias que pueblan el mundo reaccionan contra todo aquello que les ofende con una eficacia automática, tal y como hacen las fuerzas físicas. Un acto que no les place no puede quedar impune. La convicción de que el castigo no puede ser evitado llega a ser tan absoluta que a menudo la mera idea de la falta cometida es suficiente para hacer recaer sobre el culpable verdaderos desórdenes orgánicos, e incluso la muerte. De este modo, los crímenes que la sociedad no reprime directamente no son siempre los más veniales. Al contrario, los abandona a sus consecuencias naturales en tanto que son de una excepcional gravedad, y, por esa razón, la expiación debe producirse por sí misma, de forma mecánica. Las violaciones de la ley de exogamia se encuentran entre estos casos; pocos crímenes pasan por ser más abominables.

En lo que precede hemos descrito la exogamia bajo su forma más simple: ésta presenta, sin embargo, modalidades más complejas. La prohibición se extiende a menudo, no sólo a un clan, sino a varios. En América del Norte, la tribu de los tlinkits comprende diez clanes, que se reparten en dos grupos nítidamente diferenciados, de la siguiente manera:

CUADRO 1

<i>Primer Grupo</i>	<i>Segundo grupo</i>
Clan del Oso	Clan de la Rana
Clan del Águila	Clan del Ganso
Clan del Delfín	Clan del León Marino
Clan del Tiburón	Clan del Búho
Clan del Alga	Clan del Salmón

Así, los miembros del primer grupo no pueden tomar esposa en el segundo, y recíprocamente. Las uniones están prohibidas, no solamente en el interior de cada clan, sino incluso entre clanes de un mismo grupo. Se observa la misma organización entre los choctas, y asimismo se hallaba en vigor entre los iroqueses. En Australia, está absoluta-

mente generalizada. Cada tribu se divide en dos secciones que reciben nombres especiales: entre los kamilaroi, una se llama Kuphatin y la otra Dilbi; entre los kiabara (Queensland), los nombres son prácticamente los mismos; entre los buandik (Australia del Sur), Krokis y Kumitas; entre los wotjoballuk (Victoria), Krokitch y Gamutch, etc.⁴

Cada una de estas secciones está a su vez dividida en un cierto número de clanes, y el intercambio sexual está prohibido entre todos los clanes de una misma sección. Cuando menos, dicha interdicción constituía la regla en sus orígenes; en la actualidad,⁵ tiende a relajarse en varios aspectos, pero sigue siendo muy frecuente e, incluso allí donde ha desaparecido, la tradición la conserva como recuerdo.

Esta extensión de la ley de la exogamia es fruto simplemente de un crecimiento del clan. En efecto, cuando un clan alcanza un cierto tamaño su población no puede permanecer en el mismo espacio: en torno a él se distribuyen una serie de colonias que, al no ocupar el mismo hábitat, al tener distintos intereses que el grupo inicial, concluyen por adoptar un tótem que les pertenece particularmente, constituyéndose entonces en nuevos clanes. Pero, en buena lógica, no todo recuerdo de la vida en común es abolido tan rápidamente. Todos esos clanes particulares guardan durante largo tiempo el sentimiento de su solidaridad primera; son conscientes de que no son sino secciones de un mismo clan, y en consecuencia, todo matrimonio entre ellos les parece tan abominable como en fechas anteriores a su separación. Es solamente cuando el pasado empieza a olvidarse que esa repugnancia disminuye, y se asiste a la nueva implantación de la exogamia en cada uno de los clanes. El ejemplo de los senecas iroqueses muestra que el sentimiento de unidad original debía conservar gran vivacidad para producir tales efectos. Los ocho clanes que formaban la tribu se hallaban todavía repartidos en dos grupos diferentes, y se recordaba perfectamente que el matrimonio había estado en otro tiempo prohibido entre todos los clanes de un mismo gru-

4. J. Frazer, *Totemism*, p. 65.

5. Recuérdese que la fecha de publicación original data de los años 1896-1897. (*N. del t.*)

po. Sin embargo, no era más que una reminiscencia histórica, sin eco en las costumbres: por ello, las uniones de clan a clan estaban permitidas.

Por consiguiente, esta exogamia extensiva no difiere en naturaleza de aquella que hemos observado en primer lugar; antes bien, reposa sobre el mismo principio. Depende de las ideas relativas al clan. Solamente queda pie para distinguir, entre las sociedades que merecen ser llamadas así, dos especies diferentes: el clan primario y los clanes secundarios. Estos últimos son fragmentos del primero que se han desprendido, pero de tal forma que no resultan destruidos todos los vínculos entre los segmentos así formados. Inversamente, se denomina primario al clan primitivo antes de su subdivisión, o bien al agregado formado por las correspondientes subdivisiones, una vez que se han constituido como tal. Se le ha llamado asimismo *fratría*, puesto que la *fratría* de los griegos mantenía la misma relación con las *gens*. No existe ningún inconveniente que nos impida emplear esta expresión, con tal de que se entienda que el tipo social así llamado es idéntico en naturaleza al clan propiamente dicho.

Numerosos hechos demuestran que los clanes, reunidos de este modo en el interior de un mismo grupo exógamo, poseen este origen. En principio, los vínculos particulares de parentesco se manifiestan en toda la tradición: se tratan mutuamente como hermanos, mientras que los que pertenecen a otra *fratría* sólo son tratados como primos.⁶ En segundo lugar, la *fratría* tiene a veces un tótem que le es propio, del mismo modo que el clan; es el signo de su identidad, o cuando menos el signo de que anteriormente ha sido un clan. En fin, en ciertos casos, el tótem de clanes fragmentarios deriva evidentemente del de la *fratría*, lo que prueba que la misma relación de derivación existe entre los grupos correspondientes. Por ejemplo, los *tlinkits* cuentan con dos *fratrías*. La primera tiene por tótem el *Cuervo Negro*; por ello, los clanes particulares de que está compuesta son asimismo el *Cuervo Negro*, la *Rana*, el *Ganso*, etc. La segunda tiene por tótem colectivo el *Lobo*, por lo que los cla-

6. Morgan, *Ancient Society*, p. 90.

nes que lo forman son el *Lobo*, el *Oso*, el *Águila*, etc. En otros términos, el primer clan de cada fraternidad tiene por tótem el tótem mismo de la fraternidad en su conjunto; es en ese sentido que se trata verdaderamente del clan inicial del que los restantes se han desprendido. En efecto, resulta lógico que su nombre se haya asimilado al del grupo más complejo al que ha dado lugar. Esa filiación se hace aún más evidente entre los moheganos. La tribu comprende tres fraternidades: una de ellas tiene por tótem la Tortuga; los clanes secundarios son la Pequeña Tortuga, la Tortuga de los Pantanos, y la Tortuga Gigante. Todos esos tótemes no son sino aspectos particulares del que funciona en toda la fraternidad. Se encuentran hechos análogos entre los tuscaroras.⁷

Una vez reconocido ese proceso de segmentación, las variantes, en apariencia extrañas, que presenta a veces la ley de la exogamia se vuelven fácilmente explicables. Una de las más extrañas es aquella que se observa entre los pueblos de New Norcia, en Australia Occidental. La tribu está formada por dos clanes primarios, de los que descienden respectivamente tres clanes secundarios:

CUADRO 2

<i>Primer Clan Primario</i>	<i>Segundo Clan Primario</i>
Mondorop	Noiognok
<i>Tîrarop</i>	<i>Jiragiok</i>
Tondorop	Palarop

Nadie se puede casar en su clan; sin embargo, además, *Tîrarop* no puede unirse ni a *Mondorop* ni a *Tondorop*, mientras que *Mondorop* y *Tondorop* pueden unirse entre ellos a pesar de que pertenecen a una misma fraternidad. Además, toda relación sexual está prohibida entre *Jiragiok* de una parte, y *Noiognok* y *Palarop* de la otra, pero no entre estos dos últimos. La causa de esta reglamentación, que parece arbitraria, es bastante simple. En un principio, no ha-

7. Véase Frazer, *Totemism*, pp. 61-64.

bía sino dos clanes, Mondorop y Noiognok. De Mondorop se escindió primeramente Tírarop, y más tarde, tras un período más o menos prolongado, Tírarop, a su vez, generó Tondorop. Tírarop se encuentra así en estrechas relaciones de parentesco con los otros dos clanes, puesto que ha nacido de uno y ha engendrado al otro; es ésa la causa de la prohibición de las uniones entre ellos y Tírarop. Sin embargo, como entre Mondorop y Tondorop no había relación alguna de filiación, al menos directa, eran extranjeros el uno para el otro, y la misma prohibición no tenía ninguna razón de ser entre ambos. La situación respectiva de los clanes de la otra fraternidad se explica de modo similar.⁸

II

En consecuencia, la exogamia está asociada al clan. Dicha solidaridad es tan estrecha como recíproca: *no conocemos clan alguno que, respondiendo a las características aquí definidas, no sea exógamo*. Al mismo tiempo, eso nos muestra hasta donde alcanza o alcanzó en otro tiempo la generalización de la exogamia, pues sabemos hasta qué punto la institución del clan es universal. Todas las sociedades han manifestado en algún momento dicha organización, o bien han surgido de otras sociedades que pasaron en su día por ese estadio. Es verdad que ciertos autores⁹ han considerado endogámicas a ciertas tribus australianas que están, pese a ello, constituidas por clanes, pero ello se debe a que confundieron asociaciones propiamente totémicas, como son los clanes, con asociaciones territoriales que a veces se superponen a las precedentes. Es frecuente en efecto que la sociedad tenga una doble organización: más allá de los grupos parciales en los que el tótem cumple una función unificadora, hay otras que reposan exclusivamente en la comunidad de hábitat, y que no se confunden con las primeras. Una circunscripción territorial de este tipo puede muy bien contener, bien clanes, bien fragmentos de clanes diferentes.

8. Cf. Kohler, *Zur Urgeschichte der Ehe*, p. 50.

9. Véase *Curr. op. cit.*, I, 106.

A consecuencia de ello, los habitantes de un distrito determinado no tienen necesidad de salir de éste para observar la ley de la exogamia, pues encuentran mujeres a las que unirse, precisamente porque ellas no pertenecen a su mismo clan. Dicho de otro modo, el distrito es endógamo, pero debe esa peculiaridad al hecho de que está formado por clanes exógamos.

Por otra parte, está fuera de toda duda que el clan, aun diferenciándose de la familia tal y como la entendemos en la actualidad, no deja de ser por ello una sociedad doméstica. No solamente los miembros que lo componen se consideran descendientes de un mismo antepasado, sino que las relaciones que sostienen entre sí son idénticas a aquellas que siempre han sido consideradas como características del parentesco. Para no citar más que un ejemplo, durante siglos, la *vendetta* ha sido el deber familiar por excelencia, y el orden por el que los parientes eran llamados a ejecutarla era el orden mismo de las filiaciones. Así, en un principio, es el clan el que resulta afectado. Se puede decir entonces decir que, en las sociedades inferiores, los vínculos que derivan del clan priman sobre el resto. Si un hombre, como señala Cunow,¹⁰ tiene dos mujeres, una del clan Ngotak y la otra del clan Nagarnuk (tótemes empleados entre las tribus australianas del Sudoeste), y si tiene un hijo de cada una de ellas, en tanto que la filiación es uterina, el primero será un Ngotak como su madre, y el segundo un Nagarnuk. El pequeño Ngotak sentirá como un pariente mucho más cercano a un Ngotak, incluso aunque pertenezca a otro distrito, que a su hermanastro Nagarnuk, con el que ha sido educado: por lo tanto, es posible que tenga la ocasión de reencontrarse con el primero con ocasión de algunas confusas ceremonias religiosas. En consecuencia, ya que el incesto consiste en una unión sexual entre individuos parientes en un grado prohibido, nos hallamos en condiciones de ver en la exogamia una prohibición del incesto.

Es seguramente bajo esa forma que dicha prohibición apareció por primera vez en la historia. En efecto, no sola-

10. *Die Verwandtschafts-Organisationen der Australneger*, p. 120.

mente es general en todas las sociedades inferiores, tanto más rigurosa cuanto más rudimentarias son, sino que no se ve qué otro principio habría podido dar lugar a unas interdicciones similares. Toda represión del incesto supone relaciones familiares reconocidas y organizadas por la sociedad, y ésta no puede impedir la unión entre parientes si no atribuye a dicho parentesco un carácter social: de otra forma, se desinteresaría. Por ello, el clan es el primer tipo de familia que fue constituido socialmente. Sin duda, el clan australiano comprende ya en su seno familias más restringidas, formadas por el esposo, la esposa o las esposas con las que vive, y sus hijos menores; sin embargo, éstos son grupos privados, que los particulares hacen o deshacen según su criterio, y que no están obligados a conformarse a alguna norma definida. La sociedad no interviene en su organización. Son al clan lo que las asociaciones de amistad o las familias naturales que podemos fundar hoy día son a la familia legítima. Hemos podido ver entonces la importancia del parentesco clánico frente al resto de relaciones de consanguinidad: funda los únicos deberes domésticos que la sociedad sanciona, los únicos que poseen una verdadera importancia social. Así pues, si el clan fue primitivamente el modelo de parentesco por excelencia, es también, y como consecuencia de ello, el que pudo haber dado lugar a las primeras reglas represivas sobre el incesto; en otras palabras, si las relaciones restantes no han tardado en provocar unos efectos semejantes, no puede ser sino por analogía con el modelo precedente.

No obstante, no podemos atenernos a estas consideraciones exclusivamente dialécticas. De hecho, también incluso entre las sociedades más rudimentarias que se conocen existen pocas en las que donde, al lado de las prohibiciones características de la exogamia, no se presenten otras que, en un principio, parecen ser de una especie diferente. Importa pues examinarlas para ver si realmente tienen otro origen.

Las más importantes son aquellas que se atienen a eso que, en lenguaje etnográfico, se denomina el sistema de clases.

que, en lenguaje etnográfico, se denomina el sistema de clases.

CUADRO 3

	<i>Clanes secundarios</i>	<i>Clases</i>	
		<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
	El Oposum Kubbi	Murri Kubbota	Mata
1. ^a Fratría (Dilbi)	El Canguro Kubbi	Murri Kubbota	Mata
	El Lagarto Kubbi	Murri Kubbota	Mata
	El Emú Ippai	Kumbo Ippata	Buta
2. ^a Fratría (Kupathin)	El Bandicut Ippai	Kumbo Ippata	Buta
	La Serpiente Negra	Kumbo Ippai	Buta Ippata

En un gran número de tribus australianas la división en clanes primarios y secundarios no es la única que afecta a las relaciones entre sexos. Cada clan está normalmente dividido en dos clases, designadas respectivamente por un nombre especial. Tales nombres son comunes a todos los clanes de una misma fratría, pero difieren de una fratría a otra. Para una tribu que, como es frecuente en Australia, comprenda dos fraternías, existen de hecho cuatro clases nominalmente distintas. Vemos (cuadro 3), por ejemplo, cómo era dicha organización entre los kamilaroi.¹¹

De acuerdo con las reglas ordinarias de la exogamia, un hombre cualquiera de la primera fratría podrá tomar como esposa a una mujer cualquiera de la segunda, ya per-

11. Véase Fison y Howitt, *op. cit.*, p. 43.

tricciones. Los miembros de una clase de la fraternidad Dilbi no pueden tomar esposa indistintamente en las dos clases de la fraternidad Kupathin, sino solamente en una de ellas. Así, un Murri, ya pertenezca al clan del Opossum, del Canguro o del Lagarto, no puede unirse sino a una Buta, y una Mata únicamente a un Kumbo; igualmente un Kubbi, pertenezca al tótem que pertenezca, no puede unirse más que con una Ippata, y una Kubbota a un Ippai. La unión de un Murri con una Ippata, o de un Ippai con una Mata, o de un Kubbi con una Buta, o de una Kubbota con un Kumbo, resulta tan abominable como la que pudiera producirse entre dos individuos de un mismo clan. Nos hallamos, pues de eso se trata, frente a una nueva exogamia que se superpone a la del clan, y que limita más si cabe el campo de las opciones matrimoniales.

Pero no podrá comprenderse el sentido y el alcance de esa reglamentación sin conocer la composición de las clases. Cada una de ellas corresponde a una generación diferente del clan. Se sabe, en efecto, que cada clan, como cada fraternidad, se conforma exclusivamente a través de la filiación uterina, o bien mediante la filiación agnaticia. El niño se incorpora, bien al grupo del padre, bien al de la madre, pero jamás a ambos a la vez. Si, como ocurre en numerosas ocasiones, la filiación es uterina, y el niño pertenece en consecuencia al clan materno, de las dos clases entre las que está repartida la población de ese clan, el recién nacido *se acoge a aquella de la que su madre no formaba parte*. Si la madre pertenece a Buta, sus hijos serán Ippai, y sus hijas Ippata. ¿Y si, por el contrario, ella es Ippata? En ese caso, sus hijos serán, según su sexo, bien Kumbo, bien Buta. *Cada generación pertenece, pues, a una clase distinta a la de la generación precedente*, y en la medida en que cada clan presenta por regla general dos clases, resulta que éstas se alternan de modo regular. Supongamos, a modo de ejemplo, que en un momento determinado, todo el clan del Emú está integrado únicamente por la clase Kumbo-Buta; en la siguiente generación, éstos desaparecerán. En efecto, los descendientes de los Kumbo se incorporan a la otra fraternidad, que es la de su madre, mientras que los hijos de las mujeres Buta se integran en Ippai e Ippata. Sin embargo, en la tercera genera-

CUADRO 4

<i>Clanes de la fraternidad Dilbi</i>		<i>Clanes de la fraternidad Kupathin</i>	
Generaciones:			
1. ^a Murri	Mata	Kumbo	Buta
2. ^a Kubbi	Kubbota	Ippai	Ippata
(Hijos de las Mata de la 1. ^a gen.)		(Hijos de las Buta de la 1. ^a gen.)	
3. ^a Murri	Mata	Kumbo	Buta
(Hijos de las Kubbota de la 2. ^a gen.)		(Hijos de las Ippata de la 2. ^a gen.)	
4. ^a Kubbi	Kubbota	Ippai	Ippata
(Hijos de las Mata de la 3. ^a gen.)		(Hijos de las Buta de la 3. ^a gen.)	

ción estos últimos desaparecen a su vez, pues sus descendientes pertenecen a la otra clase, es decir, que la clase Kumbo-Buta renace, para ser sustituida de nuevo en la cuarta generación, y así indefinidamente. El cuadro 4 muestra las transformaciones del clan en cada nueva generación.

Esta organización no se encuentra únicamente entre los kamilaroi; sin ser absolutamente universal, se halla, sin embargo, muy generalizada. Sólo los nombres cambian de una tribu a otra. Por ejemplo, entre los kogaï, las cuatro clases se denominan Urgilla y Unburri para la primera fraternidad, Obur y Wungo para la segunda:¹²

Un Urgilla sólo puede tomar como esposa a una Obur: los hijos son Wungo.

Un Unburri sólo puede tomar como esposa a una Wungo: los hijos son Obur.

Un Obur sólo puede tomar como esposa a una Urgilla: los hijos son Unburri.

Un Wungo sólo puede tomar como esposa a una Unburri: los hijos son Urgilla.

12. Véase Cunow, *op. cit.*, p. 9. Para simplificar, no proporcionamos más que la fórmula masculina de los nombres que sirven para designar las clases.

Resulta innecesario multiplicar los ejemplos; todos se repiten de forma idéntica, en los términos aquí considerados.¹³

Una solución tan compleja y a la vez tan extendida, ha de ser producto de causas generales y profundas. ¿Cuáles son?

La cuestión ha conseguido desesperar a los etnógrafos. Unos han creído superar la dificultad asimilando la clase al clan.¹⁴ Sin embargo, lo cierto es que la primera nunca posee un tótem, por lo que no entra en la definición de clan. Otros han tratado de ver una suerte de casta, sin que hecho alguno justificase semejante hipótesis.¹⁵

13. En un solo caso encontramos una organización un poco diferente. Entre los wuaramongo, en lugar de dos clases en cada fraternidad, existen cuatro, es decir, ocho para toda la tribu. Pero los principios fundamentales son los mismos. Cada clase puede unirse únicamente con una clase determinada, y los recién nacidos pertenecen a otra clase distinta de las de sus parientes. La única particularidad es que los nietos, asimismo, integran otra clase diferente. Veamos, en consecuencia, cómo se suceden las generaciones:

	<i>Primera fraternidad</i>		<i>Segunda fraternidad</i>	
	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
1.ª Generación	Akamara	Nukamara	Kabaji	Kabaji
2.ª Generación	Ungerai (Hijos de las Nukamara)	Namajeli	Opala (Hijos de las Kabaji)	Narila
3.ª Generación	Ampajoni (Hijos de las Namajeli)	Tampajoni	Apongardi (Hijos de las Narila)	Napongardi
4.ª Generación	Apononga (Hijos de las Tampajoni)	Napononga	Tungli (Hijos de las Napongardi)	Nungeli
5.ª Generación	Akamara (Hijos de las Napononga)	Nukamara	Kabaji (Hijos de las Nungeli)	Kabaji

Y la serie recomienza de nuevo (véase Howitt, «Further Notes on the Australian Classes», en *Journal of the Anthropological Institut*, 1888, pp. 44-45). Por otra parte, el caso es en cierto modo dudoso; Howitt lo ha reconstruido en parte, puesto que no lo observó directamente.

14. Véase Fison y Howitt, *op. cit.*, pp. 70 y ss.

15. Parece que esa era la opinión expresada por Gallon en una escueta nota que publicó el *Journal of the Anthropol. Inst.*, 1888.

Cunow es quizás el autor que ha realizado el esfuerzo más sostenido para clarificar esas extrañas combinaciones. Para él, cada clase constituirá un grupo de individuos caracterizados por tener una misma edad. Es cierto que, en gran parte, la edad determina su posición en el clan, la naturaleza y la extensión tanto de sus derechos como de sus deberes. No debe entonces sorprendernos que se haya creado una nomenclatura especial para expresar la composición por edades de la población; un término designa a los hijos que no se han visto sometidos aún a la ceremonia de la iniciación; otro, a los adultos iniciados y ya casados, o al menos núbiles; otro, en fin, se aplica a aquellos que no solamente están casados, sino que tienen ya hijos casados. Tal será el sentido de los términos empleados para distinguir, en cada clan, las diferentes clases. En cuanto a las prohibiciones matrimoniales vinculadas a esta composición, serán simplemente debidas a una suerte de instinto que el autor atribuye a los primitivos, sin explicar nada más acerca de su origen, y que además le inspiran una viva repugnancia, a causa de los matrimonios concertados entre individuos de edades muy dispares.¹⁶

Pero si las clases se correspondiesen con la edad, los individuos deberían cambiar de clase a medida que avanzan en la vida. Deberíamos verles pasar de la tercera a la segunda clase, y de la segunda a la primera a medida que envejeciesen. No obstante, la clase a la que se pertenece se halla fijada inmutablemente, de una vez por todas, desde el día del nacimiento. Cunow argumenta que si los nombres de la clase cambiasen en diferentes períodos de la existencia, el objeto que se persigue no se alcanzaría.¹⁷ En efecto, tomemos como ejemplo a un hombre de veinticinco años, integrado en consecuencia en una clase intermedia entre los más jóvenes y los de edad más avanzada. A partir de ese momento podrá tomar esposa entre mujeres mucho más jóvenes que él, siempre que hayan alcanzado la edad de iniciación, es decir, en tanto que ellas alcancen la edad adulta

16. Véase Cunow, *op. cit.*, pp. 144-165.

17. Véase Cunow, *op. cit.*, p. 146.

antes de que él mismo haya salido de dicha categoría, pues ellas se encontrarán entonces integradas en la clase que se corresponde con la suya, por lo que, en consecuencia, podrán contraer matrimonio legítimamente. Por lo tanto, habrá siempre entre ambos la misma diferencia de edad que desde el principio; una unión entre jóvenes y viejos será pues permitida, contrariamente a la regla que nuestro autor supone haber descubierto. Sería con la intención de prevenir ese resultado que los australianos, conforme a Cunow, habrían establecido convencionalmente que la clase de cada uno estaría determinada nominativamente para toda la vida y se mantendría, sin cambios, a través de todas las fases de la existencia. De esta forma, en efecto, los distintos grupos de edad no pueden juntarse y confundirse bajo una misma rúbrica, puesto que llevan etiquetas diferentes. En este sentido, Cunow no es consciente de que, siguiendo este razonamiento, arruina la base misma de su teoría, puesto que entonces las clases no corresponden a la división por estratos de edad, ya que una solución semejante mantiene en categorías separadas a las personas que han superado al mismo tiempo la infancia sin alcanzar aún la vejez. Inversamente, el mismo término podrá aplicarse igualmente, aquí a un niño, allá a un anciano, puesto que la clase de uno y del otro está determinada desde su nacimiento, independientemente de sus edades respectivas. Si el anciano ha nacido de una Ippata, será un Kumbo, de modo semejante a un recién nacido que haya nacido de una madre de la misma clase.¹⁸

¿Podría decirse que, en efecto, tales sistemas no se corresponden con la distribución de la población por edades, sino que tienen por objeto únicamente la prevención de uniones entre ascendientes y descendientes? Sin embargo, si realmente se oponen al hecho de que un padre pueda casarse con su hija (ya que, en un principio, no pertenece a la clase en la que él puede tomar esposa), no imponen obstáculos

18. Cabe añadir a esto que nunca las instituciones sociales, sobre todo las instituciones primitivas, poseen unos orígenes tan deliberadamente artificiales; nada es más contrario a lo que conocemos que una explicación mediante arreglos convencionales de este tipo, instituidos *a priori*, con la intención de abordar un objeto preconcebido.

lo alguno a las uniones entre abuelos y nietos. Pues, en tanto que cada clase resurge al cabo de dos generaciones, una mujer y su nieta pertenecen a la misma clase, la clase en la que, en consecuencia, el abuelo puede elegir libremente. Tomemos, por ejemplo, un Kubbi que toma como esposa a una Ippata, cuyas hijas serán Buta, aunque las hijas de esas Buta serán nuevamente Ippata, entre las que el primer Kubbi podrá tomar esposa libremente, en tanto que él puede pretender a todas las mujeres de dicha clase sin distinción. Es decir, esta organización debe tener otra intención que la de prohibir los matrimonios entre parientes en línea directa. *La alternancia que la caracteriza no puede explicarse de este modo.*

El problema, sin embargo, no nos parece insoluble. Esta reglamentación, en apariencia extraña, no es sino una extensión de la ley ordinaria de la exogamia. Para convenirse, basta referirse a ciertas particularidades que presenta la constitución de los clanes australianos.

Señalemos en un principio que la división en clases tuvo que aparecer cuando menos después de que la tribu dispusiera de dos clanes primarios. En efecto, en todas partes sin excepción, los nombres de las clases son rigurosamente similares en todos los clanes de una misma fraternidad. Ello se debe al hecho de que tales nombres estaban ya en uso en el grupo inicial del que los grupos parciales fueron desmembrándose. Los nombres pasaron de los primeros a los segundos. Puede decirse, por otra parte, que no hay contestación posible a este hecho.

Para comprender cómo se han desarrollado esas clases representémoslos, pues, una tribu dividida en dos clanes primarios, aún no subdivididos. Para facilitar la exposición, llamaremos a uno A y al otro B, y Ah y Am a los hombres y mujeres del primero, mientras que emplearemos Bh y Bm para los hombres y mujeres del segundo. En la primera generación, el esquema de ambos clanes será el siguiente:

Clan A		Clan B	
Ah1	Am1	Bh1	Bm1

En virtud de la ley de la exogamia, Ah1 se unirá a Bm1, y Am1 a Bh1. Una vez hayamos solicitado a los lectores que acepten como postulado provisional que la filiación se lleva a cabo por línea uterina, los hijos de la pareja Ah1 y Bm1 pertenecerán al clan B, puesto que es el de la madre, mientras que los hijos de la pareja Am1 y Bh1 serán del clan A por la misma razón. Llamaremos a los primeros, de acuerdo con su sexo, Bh2 y Bm2, y a los segundos Ah2 y Am2.

Hasta ahora, todo transcurre conforme a las reglas ya conocidas. Pero he aquí un hecho que viene a complicar y singularizar su aplicación. En todas estas tribus, *aunque el recién nacido comparta el tótem materno, y aunque sea incluido en el clan de su madre*, ésta, a partir del momento en que se casa, vive con su marido, por lo tanto, en el territorio ocupado por el clan de este último. Es allí donde ella trae al mundo sus hijos; es allí donde son criados, donde residen durante toda su vida, y donde lo hacen sus hijas hasta que alcanzan la edad de matrimonio. Los hijos de Bm1 (esto es, Bh2 y Bm2) nacieron de este modo en el clan A, y en él pasaron su existencia, totalmente o en parte, ya que A es el clan de su padre; al contrario, los hijos de Am1 (es decir, Ah2 y Am2) nacieron y permanecieron en el seno del clan B, puesto que la madre siguió a su marido. Se producirá así un verdadero entrecruzamiento entre ambos clanes; en la segunda generación, todos los individuos que pertenecen al tótem A y que lo perpetúan se hallan en el clan B, y recíprocamente. El esquema de ambos grupos queda como sigue:

	Territorio del clan A		Territorio del clan B	
2.ª Generación	Bh2	Bm2	Ah2	Am2

En la tercera generación hay un nuevo entrecruzamiento, pero que restablece las cosas tal y como estaban en primer lugar. En efecto, Bh2 toma esposa en Am2, y la conduce al clan A en el que reside. Los hijos, heredando el tótem materno, son Ah3 y Am3, y, esta vez, se encuentran efectivamente en su clan natural A. Igualmente, puesto que Ah2

toma esposa en Bm2 y ésta se establece en el clan B en el que su marido reside, es asimismo en B donde nacen y son educados sus hijos, Bh3 y Bm3; ellos se hallan de forma semejante en el territorio del grupo del que llevan el tótem. En consecuencia, el orden de las generaciones puede ser representado de la manera siguiente:

Población que ocupa el territorio del clan A. Población que ocupa el territorio del clan B

Generación:

1. ^a	Ah1	Am1		Bh1	Bm1	
2. ^a	Bh2	Bm2	(hij. de Bm1 y Ah1)	Ah2	Am2	(hij. de Am1 y Bh1)
3. ^a	Ah3	Am3	(hij. de Am2 y Bh2)	Bh3	Bm3	(hij. de Bm2 y Ah2)
4. ^a	Bh4	Bm4	(hij. de Bm3 y Ah3)	Ah4	Am4	(hij. de Am3 y Bh3)

Así, cada generación se encuentra situada en condiciones distintas a la que le precede inmediatamente. Si la primera es educada en el territorio del clan de la que lleva el nombre, la siguiente reside en el exterior, es decir, en el otro clan; sin embargo, la tercera se encuentra de nuevo en el mismo territorio. En la medida en que las generaciones de un mismo clan pasan sus días en ambientes sociales bien diferenciados, es natural que hayan tomado la costumbre de distinguirse entre sí, y de recibir nombres igualmente distintos. Es a causa de ello que se atribuye un nombre especial a aquellos que nacen y que residen sobre el suelo familiar, y otro para aquellos que, pese a mantener las insignias características del clan y pese a permanecer fieles al mismo culto totémico, no residen en el mismo lugar donde se halla el centro de ese culto. En tanto son, alternativamente, *endógenas* y, si se pueden llamar así, *exógenas*, debe observarse la misma circulación en las denominaciones que les son aplicadas. Dicho de otra forma, cada generación formará una clase *sui generis* que se distinguirá por su nombre de aquella a la que sigue; pero la que vendrá en tercer lugar llevará a su vez el mismo nombre que la primera, mientras que la cuarta

llevará el mismo que la segunda, y así sucesivamente. Vamos por tanto de dónde viene esa alternancia periódica entre las clases, que en un primer momento puede parecer sorprendente.¹⁹ Las causas que explican la división de cada clan en clases alternas pueden asimismo dar cuenta de las prohibiciones matrimoniales que se infieren de esa organización.

En virtud de la ley de la exogamia, está prohibido a los miembros de un mismo clan unirse entre sí. Pero, de las dos series de generaciones o de clases que constituyen el clan B, por ejemplo, una vive en el clan A, tal y como hemos visto. Sin duda, ésta no posee el mismo tótem y, en ese sentido, se distingue claramente de la otra. No obstante, por el mero hecho de haber visto la luz, por haberse desarrollado, mantiene relaciones continuas con las generaciones del clan A, que viven a su vez en el territorio de A, pues unas y otras ocupan el mismo espacio, explotan los mismos bosques y riachuelos, han recibido la misma educación, etc. Por ello, al convivir en un mismo hábitat, al estar sumidos en la misma atmósfera moral, se entretejen necesariamente relaciones estrechas entre esos dos fragmentos de clanes diferentes que, sin ser idénticas a las que existen entre los que ostentan un mismo tótem, no dejan por ello de parecerse. Si, por tanto, tales lazos pasan por ser exclusivos de todo intercambio sexual entre aquellos a los que vinculan, es inevitable que, por extensión lógica, los primeros, siendo de la misma naturaleza, acaben por producir un efecto semejante. Cuando uno ha adoptado el hábito de considerar incestuosas y abominables las relaciones conyugales de sujetos que pertenecen nominalmente al mismo clan, las relaciones similares de individuos que, a pesar de vincularse verbalmente a clanes diferentes,²⁰ están en contacto tanto o más

19. Hemos manifestado esa alternancia en el esquema anterior al representar cada clan mediante caracteres distintos. Se percibe que, en cada generación, los caracteres cambian.

20. No queremos con ello decir que el tótem no sea sino un término, un signo verbal; es el símbolo de todo un conjunto de tradiciones, de creencias, de prácticas religiosas y demás. Pero cuando las diferentes partes de un mismo clan no conviven en un único territorio, el tótem modifica su significación primera, aunque conserve todavía durante largo tiempo su prestigio por efecto de la costumbre.

íntimamente que los precedentes, no pueden evitar adquirir el mismo carácter. Se puede, en efecto, observar desde ahora que la comunidad del tótem no posee otra virtud que la de simbolizar una comunidad de existencia; si ésta es real sin que el tótem sea común, el resultado será el mismo. Así, por el mero efecto de la ley de la exogamia, la clase de A que ha nacido en A no puede unirse con la clase de B que ha nacido igualmente en A, aunque los tótemes sean distintos. Pero como la misma fraternidad no existe con la clase de B que ha nacido en B y que, en consecuencia, no sostiene lazo alguno con las personas del clan A, la misma prohibición no tiene razón de ser, y el matrimonio es lícito, pues no solamente esas dos clases pertenecen a dos grupos totémicos diferentes, sino que su vida se halla separada en tanto transcurre en dos medios independientes el uno del otro. Inversamente, y por los mismos motivos, la clase del clan A que ha nacido en B no puede unirse sino a la clase de B que ha nacido en A. De forma general, una clase de un clan no puede contraer matrimonio más que con una sola de las clases del clan restante, a saber, con aquella que está situada en las condiciones correspondientes: la de A que ha nacido en A con la de B que ha nacido en B, la de A que ha nacido en B con la de B que ha nacido en A. Y puesto que, en consonancia con todo ello, dos generaciones sucesivas no pueden nunca hallarse en la misma situación, resulta que una mujer nunca puede tomar marido (ni un hombre tomar esposa) en la generación o clase que le sigue.

La exogamia de las clases no es, pues, sino la exogamia del clan que se extiende parcialmente de un clan primario al otro, y recíprocamente. Esa extensión está causada, en definitiva, por una inconsistencia particular a la constitución del clan. Éste es en efecto un grupo amorfo, una masa flotante, sin una individualidad bien definida, cuyos contornos no están bien marcados sobre el territorio. No podemos decir en qué punto preciso del espacio comienza, ni en cuál acaba. Todos aquellos que poseen el mismo tótem forman parte de él, allí donde se encuentren. Al no tener una base territorial, no podrá resistirse a las causas que tienden a disociarlo en grupos territorialmente distintos. Así, la costumbre que afirma que la mujer debe vivir con su marido,

unida al principio de la filiación uterina, hacen inevitable esa disociación. Cada clan, bajo la acción de esas dos causas reunidas, establece en el exterior una parte de las generaciones que le corresponden por derecho, y a su vez acoge en su seno a generaciones que le son extrañas. En consecuencia, unas se mezclan con las otras, se influyen entre sí, intercambian su población, dando lugar a nuevas combinaciones entre las que se extiende la ley de la exogamia, pero mediante fórmulas igualmente nuevas. Se colige que todo ello comporta un debilitamiento del grupo propiamente totémico, pues las porciones de clanes diversos que se reúnen en un mismo lugar viven de forma semejante, generando de este modo una sociedad de un género nuevo, independiente del tótem. A medida que éstas se desarrollan, trasladan a segundo plano la vieja organización del clan, que poco a poco tiende a desaparecer.

Esta explicación, bien es verdad, se aplica únicamente en los casos elementales en los que la tribu comprende sólo dos clanes primarios. Sin embargo, una vez que cualquiera de ellos se ha subdividido en clanes secundarios, éstos heredan la división en clases que se estableció en el grupo inicial. Las clases se organizan sobre las mismas bases que las caracterizaban en los dos clanes primitivos, ya que, bajo esta nueva forma, no son sino la prolongación de lo que eran en un principio. Es así que se producen esos sistemas de mayor complicación que hemos descrito en primer lugar.²¹

21. Queda como caso excepcional el de los wuaramongo, donde existen cuatro clases, en lugar de dos, por cada fratría. Si la descripción que nos ha legado Howitt es verdaderamente exacta, lo que resulta dudoso en base a los términos de los que se sirve, no manifiesta nada inconciliable con la explicación que hemos proporcionado. Podemos, por ejemplo, suponer con Cunow (*op. cit.*, p. 150) que esas ocho clases son debidas a que dos tribus, poseyendo clases diferentes, fueron confundidas en un solo conjunto; cada una habría aportado sus denominaciones, que se habrían conservado. Pero como éstas no podían existir más que con la condición de designar a generaciones diferentes, resultará de ello que los mismos términos sólo se repetirán al cabo de cuatro generaciones en cada fratría. Ciertas circunstancias, por tanto, parecen haber determinado la complicación de esa terminología: es solamente por esa complicación algo mayor que se distingue de las restantes.

Además de que esta teoría permite explicar, hasta en sus menores detalles, la organización de las clases australianas, se halla confirmada por numerosos hechos:

1.º Dicha teoría implica que esta organización está determinada en parte por el principio de filiación uterina. Si no estamos equivocados, deberíamos ver cómo el sistema de clases se eclipsa allí donde la filiación se realiza, al contrario, por línea masculina. En efecto, en ese caso, y según nuestra hipótesis, las clases no tienen razón de ser, pues, en tanto que los hijos poseen entonces el tótem de su padre, y no el de su madre, nacen y son criados en el mismo clan del que llevan el nombre. De este modo, cada generación se encuentra situada en las mismas condiciones que la anterior, y también que la siguiente: todas son endógenas. No hay motivo para distinguirlas entre sí. La dualidad del grupo totémico y del grupo territorial ha desaparecido, en tanto que ambos grupos se reducen a uno, debido a la indivisión del primero. Era precisamente esa dualidad la que producía las combinaciones alternas que corresponden al sistema de clases. Éste no puede, por tanto, subsistir más que como una supervivencia sin utilidad, destinada, sin duda, a declinar progresivamente.

Los hechos se adecuan a esta descripción. El mismo Howitt ha remarcado²² que allí donde el clan se recluta *ex masculis y per masculos*, la clase no existe: éste es el caso de los narrinyeri, los kurnai, los chipara. Curr señala igualmente que la clase del recién nacido está, en principio, determinada por la de la madre.²³

2.º Si, como hemos admitido, la división por clases se produce en el momento en el que la tribu no comprende más que dos clanes primarios, ésta debe alterarse a medida que el recuerdo de esa organización primitiva tiende a perderse. Efectivamente, esto es lo que observamos. Entre los kamilaroi, los vínculos que unían en otro tiempo los clanes de una misma fratría han acabado por disolverse, y, como consecuencia, el matrimonio ha sido permitido entre algunos de esos clanes. Un Emú ha podido tomar como esposa a una

22. «Further Notes», p. 40.

23. *Australian Races*, I, pp. 69 y 111.

Bandicut, aunque ambos perteneciesen a la fraternidad Kupathin. Sin embargo, en ese caso, era necesario que se volviera lícito el matrimonio entre las dos clases de esa misma fraternidad. Y eso es precisamente lo que sucedió. La reglamentación que hemos expuesto anteriormente, según la cual un Ippai o un Kumbo no podían unirse ni a una Buta ni a una Ippata, fue relajándose poco a poco y, en última instancia, dejó de estar prohibido para un Ippai del clan Emú el contraer matrimonio con una Ippata del clan Bandicut. Un Kumbo puede tomar como esposa una Buta en las mismas condiciones.

Se nos reprochará, tal vez, el hacer reposar toda esta explicación sobre una hipótesis, al admitir que la filiación debió ser en un principio uterina, y que sólo fue más tarde cuando se volvió agnaticia. Sin embargo, resulta necesario comprender correctamente el sentido de nuestra proposición, antes de contestarla. No pensamos en modo alguno sostener con Bachofen y Morgan que, en el origen, cada pequeño grupo familiar tuvo por centro la mujer, y no el marido; que fue con la madre y bajo la dirección de los parientes maternos que el niño fue educado. Los hechos demuestran con evidencias que en Australia una solución semejante es contraria a la costumbre general; eso es lo que hemos tratado de determinar. No tratamos sino de referirnos al grupo del que el tótem es la base. Así, creemos que es indiscutible que el tótem, en un principio, se transmitía exclusivamente por vía uterina; que el clan, en consecuencia, no está compuesto más que por descendientes de las mujeres.²⁴ Sin que sea necesario tratar a fondo la cuestión, las razones que siguen son suficientes para justificar nuestro postulado:

1.º Cuanto más rudimentariamente desarrolladas están las sociedades, más frecuente es el clan materno. Está muy generalizado en Australia, donde se encuentra cuatro veces de cada cinco. Es, en cambio, mucho más raro en América, donde la proporción no es más que de tres o incluso dos por una.²⁵ Según lo dicho, los pieles rojas han alcanzado un estado social sensiblemente superior al de los australianos.

24. Esto es lo que reconocen autores como Grosse, que por tanto combaten las tesis de Morgan.

25. Véase Frazer, *Totemism*, pp. 69-72.

2.º Nunca se ha observado que un clan paterno se convirtiese en un clan uterino; no puede citarse ni un solo caso en el que esta metamorfosis haya sido observada directamente. Por el contrario, se sabe con certeza que la transformación inversa sucede con cierta frecuencia.

3.º Por otra parte, una transformación como la anterior resulta inexplicable. ¿Qué es lo que habría podido decidir al grupo del padre a desprenderse parcialmente de sus hijos y a imponerles un tótem extraño, con todas las obligaciones morales y religiosas que de ello se derivan? Es en el clan paterno donde ellos han venido al mundo, en el que han pasado su existencia, unos en su totalidad, otros en gran parte. ¿De dónde podría venir la costumbre de inscribirlos en otra sociedad totémica? El mismo Cunow reconoce que la respuesta es poco menos que imposible.²⁶

La evolución inversa es, en cambio, fácilmente inteligible. Por el mero hecho de que el niño crece en el clan de su padre, rodeado de su parientes paternos, es inevitable que se implique cada vez más en su esfera de acción, es decir, que concluya por incorporarse totalmente a su clan. Existe una anomalía en el hecho de que resida en un grupo que no se corresponde con su nombre. Para que esa revolución pueda llevarse a cabo sin grandes resistencias es necesario que las tradiciones y las costumbres que se hallan en la base del viejo totemismo hayan perdido su autoridad inicial, pues éstos son, en efecto, los únicos vínculos que atan parcialmente al niño a otra comunidad moral y que, por consiguiente, se oponen a una asimilación completa. Por lo tanto, a medida que dichos vínculos se relajan, el obstáculo disminuye. De hecho, es incontestable que, allí donde la filiación agnaticia está establecida, el totemismo se halla debilitado. Entre los kurnai, ha dejado de existir: ya no existe el clan, sino solamente grupos territoriales, divididos inmediatamente en familias particulares. Entre los narrinyeri aún sobrevive, pero bajo una forma atenuada. Cada grupo local posee un tótem, al menos de forma general, pero el elemento territorial se ha vuelto preponderante: cada una de esas divisiones se caracteriza ante todo por la porción de

26. *Op. cit.*, p. 135.

suelo que ocupa. Además, ésta es designada, no por el nombre de su tótem, sino mediante una expresión puramente geográfica. Ciertos grupos tienen incluso varios tótemes, lo que resulta contradictorio con la noción misma de clan; un clan verdadero no puede tener dos tótemes, ya que no puede tener un doble origen. Más aún, entre los *narrinyeri*, el ser totémico ya no es objeto de culto; si se trata de un animal, puede ser cazado y comido. Los individuos no se identifican con él. No es más que una etiqueta convencional.²⁷

Bien es verdad que Cunow ha tratado de sostener que, si el totemismo no se observa en esas sociedades, no es porque haya desaparecido, sino porque jamás ha existido. Siguiendo su argumentación, los *kurnai* representarían la forma más inferior de la civilización australiana; los *narrinyeri*, a pesar de superar a los anteriores, no habrían alcanzado a las tribus restantes del mismo continente. Y todo ello porque la organización totémica sería desconocida por los primeros, mientras que solamente habría manifestado un carácter embrionario entre los segundos. Desgraciadamente para esta hipótesis, encontramos entre los *kurnai* vestigios evidentes de un antiguo totemismo. Cada sexo posee su tótem, y éste es objeto de una verdadera veneración: para los hombres, es una suerte de emú (*yeerung*); para las mujeres, una especie de curruca (*djeetgun*). Todas las aves llamadas «*yeerung*» se consideran hermanas de los hombres, y todas aquellas llamadas «*djeetgun*» hermanas de las mujeres, y ambos tipos de animales son considerados los ancestros de los *kurnai*.²⁸ El carácter totémico de estas creencias y prácticas es tanto más incontestable cuanto que las reencontramos en numerosas sociedades donde el culto al tótem sigue siendo la base de la organización social.²⁹ Por otra parte, es del todo imposible considerarlo como un primer ensayo de totemismo, puesto que es obvio que, en un principio, el tó-

27. Cunow, *op. cit.*, p. 82. Cf. Curr, *op. cit.*, II, pp. 244 y ss.

28. Fisson y Howitt, *op. cit.*, pp. 194 y ss., 215, 235. Howitt, «Further Notes», pp. 57 y ss.

29. Véase Frazer, *Totemism*, p. 51; Crawley, «Sexual Tabous», en *Journal of the Anth. Inst.*, 1895, p. 225. Tampoco comprendemos cómo ha podido afirmar Cunow (p. 59) que no se encuentran tótemes sexuales fuera de los *kurnai*.

tem nace del clan, al que otorga su individualidad, y no es sino ulteriormente y por derivación que se extiende a los grupos formados por cada sexo en el interior de los clanes respectivos.³⁰

Estos hechos, por otra parte, concuerdan con los que hemos expuesto anteriormente. Lo que tiende a derribar el principio de la filiación uterina es la ley de la exogamia, combinada con la costumbre según la cual la mujer debe vivir con su marido, pues es la conjunción de ambas reglas la que hace que el recién nacido se halle inmediatamente bajo la dependencia de sus parientes paternos, mientras es mantenido lejos del clan de su madre. Como hemos señalado, las mismas causas afectan a la sociedad totémica, sustituyéndola por un agregado donde la comunidad del territorio juega un papel más importante que la comunidad de nombre. Por ello, cuando los grupos elementales de los que se compone una tribu se reclutan por vía masculina, es inevitable, bien que no tengan nada de totémicos, bien que el totemismo no sobreviva más que debilitado. O bien el tótem como denominación colectiva del grupo desaparece completamente, o bien, lo que es más frecuente, se convierte en una simple etiqueta, una solución convencional que a simple vista recuerda a la institución desaparecida, pero que no posee el mismo sentido y alcance. Ya no es el símbolo de todo un conjunto de tradiciones seculares, de prácticas organizadas y mantenidas durante generaciones sucesivas; ha

30. Para demostrar que los kurnai se hallan más próximos a los orígenes que el resto de las tribus australianas, Cunow invoca al hecho de que el niño llama a la hermana de su padre «Mummung», nombre evidentemente pariente del que emplea para designar a su padre, «Mungan». Si, de esta forma, nos dice el autor, la hermana del padre es llamada ascendiente materna, se debe a que, hasta tiempos bastante recientes, ella era realmente la madre, por lo que cada hombre, en consecuencia, contraía matrimonio con su hermana, lo que indicaría ciertamente un estado social muy primitivo. Pero Cunow olvida que tales expresiones no sirven para designar las relaciones de consanguinidad, como lo mostraremos más adelante a propósito del libro de Kohler y como el propio Cunow reconoce; no se puede concluir nada en lo relativo a los vínculos de sangre que unen o unían a los miembros del grupo. En realidad, Mungan designa la generación masculina del grupo paterno que es anterior a la del niño, y Mummung la parte femenina de la generación que se halla en las mismas condiciones.

tomado esa forma al hilo de una revolución que ha superado esas prácticas y tradiciones.

Las explicaciones que preceden se aplican de forma casi idéntica a algunas interdicciones sexuales que se han observado en las tribus australianas, y que en ciertos casos han sido presentadas como ajenas a la ley de la exogamia, de la que, sin embargo, constituyen sus consecuencias y aplicaciones. Pueden diferenciarse en los dos tipos siguientes: 1.º Cuando el clan es agnaticio, las relaciones sexuales no están prohibidas solamente con los miembros del clan al que se pertenece, es decir, con los parientes por línea paterna, sino también con los del clan materno. Especialmente, éste es el caso de los narrinyeri.³¹ En otras palabras, la exogamia es doble; 2.º Incluso cuando el clan es uterino se citan casos donde el matrimonio está prohibido no solamente entre los individuos que forman parte de él, sino también entre ellos y ciertos parientes maternos. Es en este sentido que, entre los dyerie, un hombre no puede tomar como esposa a la hija de su hermano, ni a la hermana de su padre, ni a la hija de la hermana de su padre, ni a la hija del hermano de su madre.³²

El primer hecho se comprende con facilidad una vez que se reconoce la anterioridad del clan uterino sobre el clan agnaticio. Cuando este último se constituye, las ideas y costumbres que la antigua organización había fijado en las conciencias no desaparecen como por arte de ensalmo. El parentesco uterino pierde su primacía, pero no es abolido, y, en tanto que éste había prohibido durante largo tiempo el intercambio sexual, continúa produciendo los mismos efectos. El conjunto de las modificaciones se reducen a que el parentesco agnaticio tendrá en lo sucesivo la misma influencia. La antigua exogamia se mantiene junto a la nueva. La prohibición se hace bilateral.

En cuanto a las prohibiciones parciales y más o menos excepcionales que se han observado entre los dyerie y otras tribus, corresponden a una fase de transición. Debieron establecerse en un momento en que el parentesco paterno co-

31. Cunow, *op. cit.*, p. 84. Curr, II, pp. 245 y 268.

32. Cunow, *op. cit.*, p. 114.

menzaba a hacer sentir su acción, sin que aún se hubiera vuelto preponderante, ya que una transformación semejante sólo puede llevarse a cabo con una extrema lentitud. Es poco a poco que los lazos que vinculan al recién nacido con el clan materno se relajan, poco a poco que los caracteres del parentesco materno se trasladan a la otra modalidad parentiva. El sistema de clases ya tenía por función impedir el matrimonio con la mitad del clan paterno, puesto que, en dos generaciones, siempre había una con la que las relaciones conyugales estaban prohibidas. No hay nada de extraordinario en que esa prohibición se extienda lentamente a otras partes del mismo clan. Una vez ha salido de los límites definidos en los cuales estaba contenido inicialmente, no puede sino prosperar poco a poco mediante una suerte de contagio lógico. Yo no puedo tomar como esposa a la hermana de mi padre puesto que ella pertenece a la generación que precede a la mía, esto es, a la clase que tengo prohibida. Pero entonces, ¿cómo podría resultar mucho menos odioso el matrimonio con la hija de esa mujer? El horror que el primero inspira se transfiere lógicamente al otro, debido a que los sentimientos de parentesco con una persona y con la otra son, sensiblemente, de la misma naturaleza. Igualmente, si soy mujer, yo no puedo tomar como esposo al hermano de mi madre, ya que él posee el mismo tótem que yo; pero entonces, ¿no resulta inevitable que esa interdicción se extienda a los hijos de ese hombre, que viven cerca de él, bajo el mismo techo, llevando una vida semejante?³³ Lo que ha debido facilitar esta extensión es que todos los miembros de un mismo clan se consideran provenientes de un mismo antepasado, y ven en esa descendencia común la fuente principal de sus obligaciones recípro-

33. Adoptamos las expresiones de hijos, hijas, hermanos, etc., sin precisar más el sentido, tal y como lo hicieron los observadores. Así, fijada la terminología empleada entre los primitivos, podemos siempre preguntarnos si esas expresiones designan a individuos determinados, que sostienen con el sujeto que los nombra relaciones de consanguinidad idénticas a las que nosotros denominamos con los mismos conceptos, o bien si responden a grupos de individuos que comprenden prácticamente toda una generación. Los relatos de los observadores señalan escasamente esta cuestión que debería tener, sin embargo, una importancia esencial.

cas. Por lo tanto, debe aparecer como algo natural y lógico, al cabo de un cierto tiempo, que la misma prohibición para contraer matrimonio se aplique a relaciones de consanguinidad diferentes de las que pasan por caracterizar al clan.

Generalmente, a medida que los clanes se mezclan y complementan del modo que hemos descrito, las diferentes modalidades del parentesco sufren las mismas tensiones: se nivelan. El antiguo parentesco uterino no puede, en consecuencia, mantener su preponderancia. Pero entonces, simultáneamente, el ámbito de las prohibiciones se extiende, y lo hace de tal modo que a menudo queda sin límites precisos. No solamente se extiende al clan paterno tras su aplicación inicial en el materno, sino que va más lejos; de hecho, alcanza a otros grupos que hasta el momento no habían llevado a cabo sino alianzas más o menos pasajeras con los precedentes. Sobre todo, en el caso en el que el tótem no consigue distinguir las relaciones incestuosas de otras, no se sabe dónde cesan éstas. Esto es lo que parece producirse entre los kurnai. En ninguna otra parte la fusión de los clanes parece más completa, ya que el totemismo ha desaparecido. La sociedad está compuesta por grupos en los que todos los miembros se consideran parientes, pero que no poseen insignia común alguna. Asimismo, en ninguna otra parte se han multiplicado de tal forma las prohibiciones. Un kurnai no puede tomar como esposa a una mujer que pertenezca a un grupo donde previamente algunos de su parientes hayan tomado mujeres. De ello resulta que a menudo es necesario buscar más lejos una mujer a la que pueda unirse legítimamente.³⁴

La exogamia es así la forma más primitiva que ha adoptado el sistema de prohibiciones matrimoniales debidas al incesto. Todas las interdicciones que se observan en las sociedades inferiores derivan de ésta. En ese estado al fin y al cabo elemental, no sobrepasa el clan uterino. Desde ahí se

34. Cunow, *op. cit.*, p. 68. He aquí otra prueba de que la organización familiar de los kurnai no tiene nada de primitiva. Lejos de que el horror del incesto se manifieste entre ellos en grado mínimo, en ninguna otra parte está tan desarrollado. Se puede afirmar incluso que alcanza un desarrollo anormal.

extiende, parcialmente en un primer momento y de forma completa más adelante, al clan paterno; en determinados casos, llega aún más lejos. Sin embargo, bajo esas modalidades diversas se trata siempre de la misma regla aplicada a circunstancias cambiantes.

Se comprende entonces el interés que tendrá el conocer las causas que la han determinado, ya que resulta imposible que no haya afectado a la evolución ulterior de las costumbres conyugales.

III

Se ha propuesto un gran número de teorías para responder a esa cuestión, y éstas pueden ordenarse de modo natural en dos clases: unas explican la exogamia mediante ciertas particularidades específicas de las sociedades inferiores; las otras, mediante algún carácter constitutivo de la naturaleza humana en general.

Lubbock, Spencer y Mac Lennan han unido sus esfuerzos a la primera. A pesar de que sus explicaciones difieran entre sí en los detalles, todas reposan sobre el mismo principio. Para unos y para otros, la exogamia consiste esencialmente en un acto de violencia, en un rapto que, siendo inicialmente esporádico, se generalizará poco a poco y, por lo mismo, se hará obligatorio. Los hombres se habrían visto impulsados por diferentes razones a buscar sus esposas en las tribus extranjeras en lugar de la propia y, con el tiempo, ese hábito se consolidaría como regla imperativa. Paralelamente, la propia regla habría cambiado de naturaleza. Mientras que primitivamente suponía una manifestación de fuerza, una verdadera razzia, se volvería poco a poco pacífica y contractual; es por ello que, generalmente, se observa bajo esta forma en la actualidad.

Sobre la naturaleza de las causas que habrían dado lugar a ese hábito, los mismos autores discrepan. Para Mac Lennan,³⁵ es la práctica del infanticidio la que la habría hecho necesaria. El salvaje, nos dice, mata a menudo a sus hi-

35. Véase *Studies in Ancient History*, cap. VII y *passim*.

jos, y son las hijas las que se sacrifican preferentemente. De ello resulta que las mujeres escasean en la tribu, y resulta necesario, por lo tanto, reclutarlas en el exterior para colmar ese vacío. Para Lubbock, la necesidad de sustituir los matrimonios colectivos (tolerados únicamente en los orígenes) por los matrimonios individuales habría jugado un papel decisivo. Partidario de las teorías de Morgan y de Bachofen, admite en efecto que, en un principio, todos los hombres de la tribu poseían colectivamente a todas las mujeres, sin que nadie pudiera apropiarse de una para su uso exclusivo, ya que una apropiación semejante constituiría un atentado contra los derechos de la comunidad. Pero la situación de las mujeres extranjeras era muy distinta: sobre éstas, la tribu no tenía derecho alguno. Aquel que lograba capturar una podía monopolizarla si lo deseaba. Así pues, ese deseo no podía dejar de despertarse en el corazón de los hombres, ya que las ventajas de este tipo de uniones son evidentes. Se formaría de este modo un prejuicio desfavorable en relación a los matrimonios endógamos.³⁶ Por fin, para Spencer, la causa determinante del fenómeno es el gusto de las sociedades primitivas por la guerra y el pillaje. El rapto de las mujeres es una manera de despojar al vencido. La mujer capturada forma parte del botín, es un trofeo glorioso y, en consecuencia, anhelado. Constituye una prueba de los éxitos logrados en la batalla. La posesión de una mujer capturada en acto de guerra se convierte así en una suerte de distinción social, en un título de prestigio. Por el contrario, el matrimonio que se realiza pacíficamente en el seno de la tribu fue considerado una cobardía y una infamia. De la deshonra a la prohibición formal sólo hay un paso.³⁷

No mencionamos más que de memoria estas explicaciones construidas de un modo tan sumario. No vemos por qué, con la única intención de obviar la insuficiencia de sus propias mujeres, los hombres tendrían prohibido, bajo pena de muerte, echar mano de aquellas que están a su al-

36. Véase *Origines de la Civilisation*, p. 124 [trad. esp.: *Los orígenes de la civilización*, Alta Fulla, Barcelona, 1987].

37. Véase *Principes de Sociologie*, II, pp. 236 y ss.

cance. Por otra parte, no está probado, ni que el infanticidio de las hijas esté tan generalizado, ni que haya podido producir los efectos que se le atribuyen. Es verdad que es frecuente en Australia, pero pueden citarse numerosos países en los que no es practicado.³⁸ En todo caso, hay un hecho que debería restablecer el equilibrio entre sexos, aun cuando éste hubiera sido roto al día siguiente del nacimiento: se trata de que, incluso en los países civilizados, la mortalidad natural de los hijos supera la de las hijas. Con más razón, debe de ser así en las sociedades primitivas, donde el estado de guerra crónica expone al hombre a numerosas causas de mortandad que amenazan menos directamente a las mujeres. Y en efecto, en una encuesta realizada con esmero por el gobierno inglés en diferentes puntos de las islas Fidji, donde el infanticidio se hallaba en uso, resulta que si, durante la infancia, el número de hijos supera el de hijas, la relación se invierte entre los adultos.³⁹

Las teorías de Lubbock y de Spencer carecen en mayor grado de fundamento. La primera reposa sobre un postulado que actualmente no puede sostenerse. No existe un solo hecho que demuestre la realidad del matrimonio colectivo. ¿Qué más extraño, entonces, que una tribu donde los hombres abandonaran obligatoriamente a sus mujeres por ser éstas de propiedad común? Añadamos a esto que las mujeres hechas prisioneras en la guerra deberían, al igual que el botín conseguido en común, pertenecer colectivamente a la comunidad, y no a su captor. En cuanto a Spencer, cita únicamente cuatro hechos en apoyo de su hipótesis,⁴⁰ de los que resulta que entre los salvajes se exigen a menudo pruebas de coraje como condición preliminar al matrimonio. ¿Significa eso que la única forma de testimoniar la bravura es mediante la captura de mujeres? En todo caso, encontramos en la Edad Media costumbres análogas; el caballero debía merecer a su prometida mediante alguna hermosa hazaña. Por lo tanto, no se produce entonces nada que se

38. Véanse los ejemplos en Westermarck, *L'Histoire du Mariage Humain*, pp. 297-299 [trad. esp.: *Historia del matrimonio*, Laertes, Barcelona, 1984].

39. Véase Fison y Howitt, *Kurnai and Kamilaroi*, pp. 171-176.

40. *Principes de Sociologie*, II, p. 239.

parezca a la exogamia. ¡Qué abismo habría, en fin, entre el móvil al que se atribuye esa reglamentación y la terrible pena que espera al transgresor de la ley!

Sin embargo, el vicio de todos estos sistemas radica en que reposan sobre una acepción errónea de la exogamia. En efecto, con ese nombre se refieren a la obligación de *no mantener relaciones sexuales más que con una mujer de nacionalidad extranjera*; es decir, es el *matrimonio entre miembros de la misma tribu* el que estará prohibido. Ahora bien, la exogamia jamás ha tenido ese carácter. Ésta impide que los individuos de un mismo clan puedan unirse entre ellos, pero, generalmente, es en otro clan de la misma tribu, o cuando menos de la misma confederación, donde los hombres toman sus esposas, y las mujeres sus maridos. Además, lejos de hallarse en estado de constante hostilidad, los clanes que se alían de este modo se consideran parientes. Esta desgraciada confusión entre el clan y la tribu, debida a la insuficiente definición de uno y otra, ha contribuido en gran medida a arrojar una buena dosis de oscuridad sobre la cuestión de la exogamia. No nos cansaremos nunca de repetir que, si bien el matrimonio es exógamo en relación a los grupos totémicos (clanes primarios o secundarios), es generalmente endógamo por lo que se refiere a la sociedad política (tribu).

Mac Lennan, es cierto, reconoce que la exogamia, tal y como existe en la actualidad, se practica en el interior de la tribu. Pero, según su criterio, esa exogamia interna no sería sino una forma ulterior y derivada, cuya génesis explica de forma bastante ingeniosa. Tomemos, por ejemplo, tres tribus vecinas, A, B, y C, que practiquen la exogamia intertribal. Los hombres de A sólo podrán unirse a las mujeres de B y C, apoderándose de ellas por la fuerza y arrastrándolas consigo. Aun siendo cautivas, las mujeres mantienen su nacionalidad; continúan siendo extranjeras en el *milieu* de sus nuevos amos. En virtud de la regla que hace que el recién nacido retome la condición de su madre, ésta comunica a su hijo tal atribución. Se considera, pues, que los hijos pertenecen a la tribu materna, sea B o C, a pesar de que continúan viviendo en la tribu A, donde han nacido. De este modo, en el seno de esta última sociedad, hasta entonces

homogénea, se forman dos grupos distintos, el primero, B', compuesto por las mujeres de la tribu B y sus hijos, y el segundo, C', que comprende las mujeres de C y sus descendientes de ambos sexos. Cada uno de estos grupos constituye un clan. Una vez que se han constituido mediante este proceder violento, se reclutan regularmente en cada nueva generación, pues los hijos neonatos se incorporan al clan materno. Así pues, tales clanes sobreviven a las causas artificiales que los gestaron, organizándose y funcionando como elementos normales de la sociedad. Cuando este resultado se ha alcanzado, la exogamia exterior resulta inútil. Los hombres de B' no tienen necesidad de conquistar fuera de su tribu a las mujeres de otra nacionalidad, pues las encuentran entre ellos en el seno del clan C'.⁴¹

No obstante, hoy día sabemos que los clanes se han formado de una manera completamente distinta. En la mayor parte de las tribus australianas, e incluso en las indias, está fuera de duda que han surgido de dos troncos primitivos mediante la generación espontánea. Por lo tanto, no se deben a la importación violenta de elementos extranjeros y ya diferenciados. La hipótesis de Mac Lennan podría a lo sumo aplicarse a los dos clanes primarios de los que el resto han surgido por segmentación. Pero es improbable que ambos tipos de clanes resulten de dos procesos tan divergentes, puesto que no hay entre ellos ninguna diferencia fundamental. ¿Cómo es posible, en ese caso, que la introducción de mujeres extranjeras haya dado lugar en tantas ocasiones a dos grupos heterogéneos, y únicamente a dos? Hará falta admitir que cada tribu ha tomado regularmente las mujeres que necesitaba únicamente en dos tribus vecinas. Pero ¿a qué causa obedece una limitación semejante? ¿Por qué habría cesado súbitamente la importación en el momento en que los dos clanes primarios comenzasen a surgir del fondo inicialmente homogéneo de la horda? No se entiende cómo podría la exogamia, transformada de este modo, mantenerse con las causas que se le atribuyen, pues hacer circular las mujeres que se poseen de un clan al otro

41. La explicación ha sido retomada por Kautsky, *Kosmos*, t. XII, pp. 262, y por Hellwald, *Menschliche Familie*, pp. 187 y ss.

no es un modo de paliar la escasez que se pueda sufrir. Semejantes transferencias no pueden tener el efecto de aumentar, por poco que sea, el total de la población femenina.

Más digna de examen es la teoría de Morgan.⁴² La exogamia tendría su origen en la constatación de los resultados negativos que a menudo se imputan a los matrimonios entre consanguíneos. Si, como se ha afirmado, la consanguinidad es por sí misma una fuente de decadencia, ¿no resulta natural que los pueblos hayan prohibido las uniones que amenazaban con debilitar la vitalidad general?

Sin embargo, cuando uno trata de encontrar en la historia las explicaciones que los hombres han sugerido para tales prohibiciones, los móviles que parecían obedecer los legisladores, se constata que, antes de nuestro siglo, las consideraciones utilitarias y fisiológicas parecen haber sido casi completamente ignoradas. Entre los pueblos primitivos se sabía que este tipo de uniones no podían prosperar. «Si uno toma por esposa a la mujer de su hermano —dice el Levítico— es cosa impura, pues descubre la desnudez de su hermano; quedarán sin hijos.»⁴³ Pero esta esterilidad es presentada como un castigo infligido por Dios, no como la consecuencia de una ley natural. La prueba está en que, en el versículo siguiente, las mismas expresiones son empleadas en el caso de un matrimonio que por sí mismo no podía tener efectos orgánicos negativos: se trata de un hombre que se une a la mujer de su hermano. En la antigüedad clásica se alegaban las razones más diversas. Para Platón, el cruzamiento sería sobre todo un medio para mezclar las fortunas y los caracteres, para realizar una homogeneidad deseable para el bien del Estado.⁴⁴ Para otros, se trata de evitar que el afecto se concentre en un pequeño círculo cerrado.⁴⁵ Siguiendo a Lutero, si la consanguinidad no fuese un obstáculo, las personas se casarían a menudo sin amor, únicamente para mantener la integridad del patrimonio fa-

42. Morgan, *Ancient Society*, p. 69.

43. Liber XX, 20. Cita tomada de la Biblia de Jerusalén, ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975. (*N. del t.*)

44. *La República*, V, 9; *Las Leyes*, VI, 16 y VIII, 6.

45. Ése es el caso de Aristóteles y de san Agustín. Véanse los textos citados en Huth, *The Marriage of Near Kin*, p. 25.

miliar.⁴⁶ Fue tan sólo hacia el siglo XVII cuando germinó la idea de que las uniones debilitaban la raza, y que debían ser prohibidas por ese motivo; pero dicha idea permanecía aún confusa.⁴⁷ Montesquieu no parece siquiera sospecharla.⁴⁸ Pero lo que es más interesante es que ésta parece haber sido casi ajena a la redacción de nuestro Código. Portalis, en su exposición de motivos, no hace alusión a ella. Se encuentra indicada en la relación hecha al tribunal por Gillet, pero es relegada a un segundo plano. «Más allá de algunas ideas probables sobre la perfectibilidad física —dijo— existe un motivo moral para que el compromiso recíproco del matrimonio sea imposible a aquellos entre los que la sangre y la afinidad han establecido ya relaciones directas o muy próximas.» Resulta bastante inverosímil que los australianos o los pieles rojas hayan poseído con anticipación una teoría que no debió gestarse sino hasta mucho tiempo después.

No obstante, esa consideración inicial no es suficientemente ilustrativa. Se podría suponer que, aunque confusamente, los hombres han tenido conciencia de los efectos perniciosos de la consanguinidad, y que, a pesar de no haberle concedido la importancia que merecía, ese sentimiento oscuro fue lo bastante fuerte como para determinar su conducta. En efecto, es necesario que conozcamos siempre con claridad las razones que han de permitirnos abordar el problema. Pero para que esta hipótesis sea admisible haría falta que los males de los que se acusa a los matrimonios consanguíneos fuesen reales, incontestables e incluso de una evidencia tan inmediata como para que las inteligencias toscas pudiesen manifestar cuando menos ese sentimiento. Sería necesario además que fuesen de una naturaleza tal que, de algún modo, excitaran vivamente la imaginación, pues, en otro caso, la extrema severidad de las penas que se destinan a prevenirlos sería incomprensible.

Por lo tanto, si se examinan sin prejuicios los hechos alegados contra la consanguinidad, el único punto que que-

46. Véase Huth, p. 26.

47. Véase Burton, *Anatomy of Melancholy*, Oxford, 1621, pp. 81, 82; Campanella, *De Monarchia Hispania*, 1640, lib. XV.

48. *El Espíritu de las Leyes*, XXVI.

da claro es que no poseen en modo alguno un carácter decisivo.⁴⁹ Sin duda, se pueden citar casos donde ésta parece ser nefasta, pero los ejemplos favorables a la tesis opuesta no son menos numerosos. Se conocen pequeños grupos sociales cuyos miembros, por razones diversas, han sido obligados a unirse entre ellos durante una larga serie de generaciones, sin que de ello resultara ningún debilitamiento de la raza.⁵⁰ Ciertamente, parece colegirse de ciertas observaciones que la consanguinidad agudiza la tendencia a afecciones nerviosas y a la sordomudez, aunque otras estadísticas establecen que a veces hace disminuir la tasa de mortalidad. Eso es lo que Neuville estableció para los judíos.⁵¹

Esas contradicciones aparentes demuestran que la consanguinidad, por sí misma, no es necesariamente perniciosa. Allí donde existen taras orgánicas, incluso simplemente virtuales, la consanguinidad las agrava en tanto que las aproxima. Sin embargo, y por la misma razón, refuerza las buenas cualidades que pudieran presentar los parientes. Si bien es desastrosa para los organismos mal adaptados, confirma y fortifica a los que están bien cualificados. Es cierto que, al conceder una importancia excepcional a ciertas disposiciones, incluso a las ventajosas, corre el riesgo de romper el equilibrio vital, pues es una condición de salud que todas las funciones se contrapesen armoniosamente, y se mantengan mutuamente en un estado de desarrollo moderado. Pero, en un principio, si bien tales rupturas parciales del equilibrio son perjudiciales a la luz de la fisiología individual, y si, en cierta medida, colocan al sujeto afectado en las condiciones menos favorables para luchar contra el *milieu* físico, a menudo son para él una causa de superioridad social. Por una parte reencuentra lo que puede haber perdi-

49. Véanse los hechos en Huth, pp. 140-186.

50. No podemos citar todas las obras aparecidas sobre esta cuestión. Se encontrará una bibliografía completa, así como todos los hechos mencionados por ambas en el libro de Huth ya citado (Londres, 1887). Un pequeño artículo de Sherbel, «Ehe Zwischen Blutsverwandten», Berlín, 1896, contiene asimismo una notable exposición del estado de la cuestión.

51. *Lebensdauer und Todesurachen*, Francfort, 1855, pp. 18-19 y 111-113. Las cifras son reproducidas en Huth, pp. 176-177.

do por la otra, y a veces incluso más. El hombre es un ser doble, y sus posibilidades de supervivencia no dependen únicamente de la manera en que se adapta a las fuerzas cósmicas, sino también de su situación y de su papel en la sociedad. Así, la incontestable tendencia de los judíos a contraer todas las variedades de la neurastenia puede ser debida, en parte, a una gran frecuencia de matrimonios consanguíneos; asimismo, en tanto trae como consecuencia una mentalidad más desarrollada, les ha permitido resistir a las causas sociales de destrucción que les asedian desde hace siglos. Pero, sobre todo, uno no ve por qué las sociedades habrían de condenar de una manera absoluta ese cultivo intensivo de determinadas cualidades, pues lo necesitan. Las aristocracias, las elites, no pueden formarse de otro modo. En todo caso, los fenómenos de degeneración que pueden producirse por este motivo, sea cual fuere el grado de su perjuicio, no son sensibles si determinados tipos de uniones no se repiten durante muchas generaciones. Es necesario cierto tiempo para que la energía vital se agote a fuerza de especializarse. Las consecuencias de esa especialización extrema no pueden por lo tanto ser abordadas más que mediante una observación paciente y prolongada.

En resumen, aunque parece que los matrimonios consanguíneos conllevan siempre un cierto riesgo para los individuos, si éstos son lo bastante sabios como para llevarlos a cabo con prudencia, no tienen ciertamente los efectos fulminantes que a veces se les ha atribuido. Su influencia no siempre es nefasta, y cuando lo es, no se hace patente sino a la larga. Pero entonces no se puede admitir que esta nocividad limitada, dudosa y escasamente observable haya sido percibida repentinamente por el primitivo, ni que pudiese haber dado lugar a una prohibición tan absoluta como inexorable. La era de las discusiones airadas por este problema está lejos de ser agua pasada; las teorías más opuestas se hallan aún en boga, y la cuestión en sí sólo es investigada desde hace poco; los hechos no son, así pues, de una evidencia y claridad tales que hubieran podido estimular el espíritu del salvaje. Éste, que de ordinario difícilmente distingue las causas, relativamente simples, que determinan cotidianamente la muerte, ¿cómo podría aislar este factor tan

complejo, enredado entre tantos otros, cuya acción, lentamente progresiva, escapa por eso mismo a la observación sensible? En todo caso, hay una evidente desproporción entre los inconvenientes reales de la consanguinidad y las terribles sanciones que castigan toda transgresión a la ley de la exogamia. Una causa semejante no parece poseer relación directa con el efecto que se le atribuye. Todavía hoy, los pueblos se comportan a diario con ese rigor en circunstancias análogas. Pero los matrimonios entre viejos y jovencitas, o entre físicos, o entre neurasténicos comprobados, entre raquíuticos, etc., son igualmente peligrosos, y a pesar de ello son universalmente tolerados.

Sin embargo, una razón aún más decisiva es que la exogamia no mantiene sino una relación parcial y secundaria con la consanguinidad. Sin duda, los miembros de un mismo clan se consideran descendientes de un antepasado común, pero hay una enorme parte de ficción en esta creencia. En realidad, se pertenece al clan desde el momento en que se lleva su tótem, y se puede aceptar esa pertenencia por razones que no dependen del nacimiento. El grupo se recluta casi tanto por adopción como por generación. Los prisioneros hechos en guerra, si no son muertos, son adoptados; muy a menudo, un clan incorpora totalmente o parcialmente a otro. No todo el mundo es, pues, de la misma sangre. Por otra parte, tales grupos cuentan fácilmente con un millar de individuos, y las fratrías pueden alcanzar cifras más elevadas. Las uniones prohibidas no se dan por lo tanto entre parientes cercanos, y en consecuencia, no son éstas las que amenazan con comprometer gravemente a una raza. Añadamos a esto que los matrimonios en el exterior no se hallaban prohibidos, que las mujeres eran ciertamente importadas de tribus extranjeras incluso cuando la exogamia no era todavía la regla; de hecho, se producían cruzamientos con elementos extranjeros, que venían a atenuar los efectos que pudieran comportar las uniones entre parientes próximos. Anudadas en un conjunto semejante, no debía ser nada fácil desenmarañarlas.

A la inversa, *la exogamia permite el matrimonio entre consanguíneos muy próximos.* Los hijos del hermano de mi madre pertenecen, bajo el régimen de filiación uterina, a

otra fratría distinta que mi madre y yo, por lo que puedo tomar esposa entre ellos. Hay más: a partir del momento en que el recuerdo de los vínculos que unían entre sí a los clanes de una misma fratría ha desaparecido, y cuando el matrimonio tiene lugar de un clan al otro, hermanos y hermanas por parte de padre pueden casarse libremente. Por ejemplo, entre los iroqueses, un miembro de la división del Lobo puede unirse sin ningún problema con una mujer de la división de la Tortuga, y con otra de la división del Oso. Pero entonces, en tanto el hijo mantiene la condición de su madre, los hijos de esas dos mujeres se integran en clanes diferentes: uno pertenece a Oso, la otra a Tortuga, y en consecuencia, aunque sean consanguíneos, nada se opone a que se unan entre sí. Asimismo, incluso pueblos relativamente avanzados permiten el matrimonio entre hermanastros y hermanastras. Sarah, la mujer de Abraham, era su hermanastra,⁵² y está escrito en el libro de Samuel que Tamar podía unirse legalmente con su hermanastro Ammon.⁵³ Se encuentran costumbres semejantes entre los árabes,⁵⁴ y entre los eslavos del Sur que practican el Islam.⁵⁵ En Atenas, una hija de Temistocles tomó como esposo a su hermano consanguíneo.⁵⁶ En todos esos pueblos, además, el incesto era detestado, lo que significa que la reprobación de que era objeto no dependía de la consanguinidad.

IV

Queda por mencionar la hipótesis de que la exogamia es debida a un rechazo instintivo que los hombres experimentan ante los matrimonios consanguíneos. La sangre, se ha repetido a menudo, siente horror por la sangre. Pero una explicación semejante es un rechazo a toda explicación. Invocar al instinto para rendir cuentas de una creencia o de una práctica, sin rendir cuentas del instinto que se invoca,

52. Génesis, XX, 12.

53. Samuel, II, XIII, 13.

54. Smith, *Kinschip and Marriage in Early Arabia*, p. 163.

55. Kraus, *Sitte und Brausch der Südslaven*, p. 221.

56. Cornelius Nepos, *Cimon*, I.

es plantear la cuestión, no resolverla. Significa decir que los hombres condenan el incesto porque les parece condenable. ¿Cómo creer entonces que esa reprobación pueda estar sujeta a algún estado constitutivo de la naturaleza humana en general, cuando se ve bajo qué formas, incluso contradictorias, es aplicada en el curso de la historia? La misma causa no puede explicar por qué, en este caso, son sobre todo los matrimonios de parientes uterinos los que resultan prohibidos, y por qué, en una sociedad cualquiera, la prohibición se extiende al infinito, mientras que, en otra, no sobrepasa la frontera de los colaterales más próximos. ¿Por qué, entre los hebreos primitivos, entre los antiguos árabes, entre los fenicios, entre los griegos, entre ciertos eslavos, esa aversión natural no impedía que un hombre tomara como esposa a la hermana de su padre? Además, existen numerosos casos en los que ese pretendido instinto desaparece completamente. Los matrimonios entre padres e hijos, hermanos y hermanas, eran frecuentes entre los medas y entre los persas; todos los autores de la Antigüedad, Heródoto, Estrabón, Quinto-Curcio, están de acuerdo en afirmar que (entre los últimos sobre todo) la costumbre estaba generalizada.⁵⁷ En Egipto, incluso las personas del vulgo se unían a menudo con sus hermanas;⁵⁸ ésa era asimismo la regla en Persia. Se señala la misma práctica en las clases cultivadas de Camboya;⁵⁹ los autores griegos la atribuían prácticamente a todos los pueblos bárbaros de forma general.⁶⁰ En fin, para centrarnos únicamente en la exogamia, ¿cómo achacar a una disposición congénita del individuo un sentimiento que depende de un hecho tan eminentemente social como es el totemismo? El instinto tiene sus raíces en el organismo; ¿cómo podría una particularidad orgánica cualquiera producir una aversión para el inter-

57. Véase, notablemente, Luciano, *Pharsale*, VII, p. 408. Quinto-Curcio, VIII, pp. 9 y 10.

58. Diodoro, I, p. 27. Cf. Maspéro, *Contes Populaires de l'Egypte Ancienne*, p. 52.

59. Véase Mondières, «Reseignements sur la Cochinchine», en *Bulletin de la Soc. d'Anthrop.* de París, 1875.

60. Eurípides, *Andrómaca*, V.

cambio sexual entre dos individuos portadores de un tótem común?⁶¹

Puesto que el tótem es un dios y el totemismo un culto, ¿no es básicamente en las creencias religiosas de las sociedades inferiores donde conviene que busquemos la causa de la exogamia? Y, en efecto, trataremos de mostrar que ésta no es sino un caso particular de institución religiosa, mucho más general, que se encuentra en la base de todas las religiones primitivas, e incluso, en cierto sentido, de todas las religiones. Se trata del *tabú*.

Se denomina con este nombre⁶² a un conjunto de interdicciones rituales que tienen por objeto prevenir los efectos peligrosos de una contaminación mágica al impedir todo contacto entre una cosa o una categoría de cosas —en las que se sabe que reside un principio sobrenatural—, y otras que no tienen el mismo carácter o que no lo tienen en un grado semejante. Las primeras son consideradas tabú en relación a las segundas. Así, a un hombre común le está severamente prohibido tocar a un sacerdote, a un jefe o a un instrumento de culto, ya que, en esos sujetos pertenecientes a una elite, habita un dios, una fuerza tan superior a aquellas de la humanidad que un hombre ordinario no puede siquiera aproximarse sin recibir un *shock* temible; una fuerza semejante sobrepasa de tal modo a las suyas que no puede comunicarse sin afectarles. Por otra parte, dicha fuerza no puede dejar de comunicarse desde el momento en que se entra en contacto con ella, ya que, según las creencias primitivas, las propiedades de un ser se propagan por contagio, sobre todo cuando éstas poseen cierta intensidad. Por desconcertante que pueda parecernos esta concepción, el

61. Para zanjar el tema, mencionemos una hipótesis de Westermarck, *Origine du Mariage*, p. 307: el horror del incesto sería instintivo, y ese instinto sería un efecto de la cohabitación: ésta suprimiría el deseo sexual. La idea ya había sido expuesta por Moritz Wagner (en *Kosmos*, 1886, p. 29). Sin embargo, no puede aplicarse a la exogamia, ya que los portadores de un mismo tótem no cohabitan, e incluso en determinadas ocasiones viven en distritos territoriales diferentes. Veremos más adelante que esta explicación sólo vale para las formas más recientes del incesto.

62. El término ha sido tomado de la lengua polinesia, aunque el fenómeno es universal.

salvaje admite sin reparos que la naturaleza de las cosas es capaz de difundirse y extenderse hasta el infinito por vía del contagio. Dejamos algo de nosotros mismos allí por donde pasamos. El lugar donde hemos puesto el pie, donde hemos depositado la mano, guarda una cierta parte de nuestra sustancia, que se dispersa, no obstante, sin atenuarse. Por lo demás, dicha fuerza pertenece a lo divino. Se extiende a todo aquello que se le acerca; está dotada de una capacidad de contagio superior a la de las propiedades puramente humanas, puesto que manifiesta un poder de acción mucho más grande. Por consiguiente, se requieren espacios especialmente elegidos para contener unas energías semejantes. Si sucede que afectan a un objeto cuya naturaleza mediocre no se halla preparada para soportar un papel como ése, las mencionadas energías causarán verdaderos estragos. El continente, demasiado débil, será destruido por su contenido. Es por ello que todo aquel hombre común que haya tocado un ser sometido a tabú, es decir, que sea morada de alguna parcela de la divinidad, se condena a sí mismo a la muerte o a diversos males que más pronto o más tarde le serán infligidos por el dios bajo cuya tutela le ha correspondido vivir. De ahí proviene la prohibición de tocarlo, prohibición sancionada por las penas que tanto pueden aplicarse al culpable mediante una suerte de mecanismo automático, de reacción espontánea del dios, como pueden aplicarse por la sociedad, si ésta juzga útil intervenir para adelantarse y regularizar el curso natural de las cosas.

Se percibe la relación que hay entre esas interdicciones y la exogamia: esta última consiste igualmente en la prohibición de un contacto: lo que prohíbe es la aproximación sexual entre hombres y mujeres de un mismo clan. Los dos sexos deben disponerse para evitarlas con el mismo cuidado que el profano debe huir de lo sagrado, y lo sagrado de lo profano; toda infracción a la regla provoca un sentimiento de horror que no difiere en naturaleza del que genera toda violación de un tabú. Al igual que cuando se trata de tabúes comprobados, esta prohibición es sancionada con un castigo que se debe tanto a una intervención formal de la sociedad como también al efecto natural de las fuerzas

en juego, que recaen sobre la cabeza del culpable. Ese último hecho basta para demostrar la naturaleza religiosa de los sentimientos que se hallan en la base de la exogamia. En consecuencia, ésta debe depender verosímilmente de algún carácter religioso que se halla impreso en uno de los sexos, y que, permaneciendo temible para el otro, crea un abismo entre ambos. Veremos que, efectivamente, las mujeres están investidas por la opinión de un poder de algún modo aislante, que mantiene a distancia a la población masculina, no solamente por lo que concierne a las relaciones sexuales, sino en todos los detalles de la existencia cotidiana.

Es sobre todo cuando aparecen los primeros signos de la pubertad que se manifiesta esta extraña influencia. En esas sociedades constituye una regla general que, a su debido tiempo, la hija joven quede imposibilitada para comunicarse con los otros miembros del clan, e incluso con las cosas que puedan emplear estos últimos. Se la aísla lo más herméticamente posible. No debe tocar el suelo que pisan los otros hombres, y los rayos de sol no deben llegar hasta ella, puesto que, por su mediación, podría entrar en contacto con el resto del mundo. Esta práctica bárbara se observa en los continentes más diversos, en Asia, en África, en Oceanía, bajo formas apenas diferentes. Entre los negros del Loango, las jóvenes, en la primera manifestación de la pubertad, eran confinadas en chozas separadas, y les estaba prohibido tocar el suelo con alguna parte desnuda de su cuerpo. Entre los zulúes y las tribus del sur de África, si los signos aparecen por primera vez en un momento en que la joven se halla en los campos o en la selva, debe correr al río, esconderse en el cañaveral de forma que no pueda ser observada por ningún hombre, y cubrirse cuidadosamente la cabeza con un pañuelo, a fin de que el sol no le afecte, y al caer la noche debe retornar a casa, donde es encerrada en una choza durante algún tiempo. En Nueva Zelanda hay un edificio especial reservado para esta ceremonia. En la entrada se halla suspendido un odre con hojas secas, signo de que el lugar en cuestión es objeto de un tabú estricto. A tres pies del suelo se encuentra una plataforma de bambú en la que viven las jóvenes, que se encuentran así sin comunicación directa con la tierra. Estas prisiones están cerradas tan

estrechamente que la claridad no penetra las paredes, y apenas llega un poco de aire fresco. Se observa exactamente la misma organización entre los ot danom de Borneo. Sus parientes no pueden ni tan siquiera hablar con las desgraciadas reclusas, mientras una vieja esclava es puesta a su servicio. Ese confinamiento dura algunas veces hasta siete años; el crecimiento de las jóvenes se detiene por esta falta prolongada de ejercicio, y su salud queda debilitada. La misma costumbre, con variaciones insignificantes, se observa en Nueva Guinea, en Ceram, entre los indios de la isla de Vancouver, entre los tinkits, los haïda, los chippeouais, etc.⁶³

Entre los macusi de la Guayana inglesa, la joven es izada en una hamaca, en el punto más elevado de la casa. Durante los primeros días sólo puede descender por la noche, y debe observar un ayuno riguroso. Cuando los síntomas comienzan a desaparecer, se retira a un compartimento de la casa construido especialmente para ella en el rincón más oscuro. Por la mañana, puede hacer cocer su alimento, pero en un único fuego, y con instrumentos que sólo ella emplea. Es tan sólo al cabo de diez días que recobra su libertad, y entonces toda la vajilla que ella ha utilizado es destruida, mientras los pedazos son cuidadosamente enterrados. El empleo de la hamaca, en casos semejantes, es muy frecuente; en efecto, esa suspensión entre el cielo y la tierra es un medio cómodo de obtener un aislamiento hermético. Del mismo modo, es empleada entre los indios del río de la Plata, en ciertas tribus de Bolivia y del Brasil. Entre los primeros, se llega incluso a amortajar a la joven como si estuviese muerta; únicamente se le deja libre el orificio de la boca.⁶⁴ Esta práctica se halla tan difundida y resulta tan persistente que se encuentran vestigios muy notables en un gran número de sociedades. Frazer ha recopilado numerosas leyendas populares de Siberia, de Grecia, del Tirol, todas inspiradas por la misma idea. Se atribuye al sol

63. Véanse, para pormenorizar en tales hechos, Frazer, *Golden Bough*, II, pp. 226-238; Kohler, «Die Rechte der Urvoelker Nord Amerikas» en *Zeitsch. f. Vergleich. Rechtswissenschaft*, XII, pp. 188-189; Ploss, *Das Weib in der Natur und Voelker Kunde*, I, pp. 159-169.

64. Véase Frazer, *op. cit.*, II, p. 232.

un gusto particular por las jóvenes mortales que sus parientes encierran para sustraerlas a su acoso. La antigua historia de Dánae no es tal vez sino una de esas reminiscencias. Se comprende que, al cabo de un cierto tiempo, se haya dado ese sentido a las precauciones tradicionales que se llevaban a cabo para aislar a las jóvenes de los rayos solares.⁶⁵

Sin embargo, no es únicamente en la época de la pubertad que las mujeres ejercen esta suerte de acción repulsiva que aleja de ellas al otro sexo. Un fenómeno semejante se produce, aunque con menor intensidad, cada ciclo mensual de las mismas manifestaciones. En todas partes, el intercambio sexual es severamente prohibido durante esas fechas. Entre los maoríes, si un hombre toca a una mujer en esa situación se convierte en tabú, y el tabú se refuerza más todavía si mantiene relaciones con ella, o si ha comido alimentos cocidos por ella. Un australiano, descubriendo que su mujer, en período menstrual, se había acostado sobre su manta, la mató, y acto seguido se suicidó, preso de terror.⁶⁶ Se obliga a la mujer a vivir aparte. No puede compartir la comida de nadie, y nadie puede comer aquellos alimentos que ella haya tocado.⁶⁷ Además, los hombres no deben poner su pie sobre las huellas que las mujeres hayan podido dejar sobre el camino, e, inversamente, éstas deben rehuir los rincones frecuentados por los hombres. Para prevenir un contacto accidental, las mujeres deben llevar un signo que advierta de su estado.⁶⁸ Para alcanzar ese resultado con mayor seguridad, son obligadas a una reclusión de varios días. En algunos casos, deben vivir fuera del poblado, en chozas separadas, con el consiguiente riesgo de ser sorprendidas por el enemigo.⁶⁹ Según el *Zend-Avesta*, deben ser retenidas en un lugar separado, lejos de todo aquello que esté constituido por agua o fuego,⁷⁰ a fin de que la temida virtud que se halla en ellas no se comunique a nada que sirva de alimento. Entre los tinkits, para aislarlas del sol, se

65. *Ibid.*, II, p. 236.

66. Crawley, «Sexual tabous», en *J.A.I.*, 1895, p. 222.

67. Crawley, p. 124.

68. Ploss, *op. cit.*, I, p. 170.

69. Los hechos son innumerables. Véase Ploss, *loc. cit.*

70. Ploss, *op. cit.*, p. 174.

las obliga a enlutar su figura.⁷¹ La costumbre se mantiene en la legislación mosaica. Durante siete días, la mujer judía no debe tener contacto alguno con nadie, y ninguno de los objetos tocados por ella deben ser tocados por otras personas.⁷² Por lo que se refiere a las relaciones sexuales, estaban severamente prohibidas; la pena consistía en el cercenamiento.⁷³ Todo eso explica tantos y tantos prejuicios que dominan todavía en nuestras zonas rurales acerca de la peligrosa influencia que, en esos períodos, ejerce la mujer a su alrededor.

Las prácticas son semejantes en el momento del parto. Entre los esquimales, la mujer embarazada debe permanecer encerrada en la casa, algunas veces incluso durante dos meses. En su primera salida, debe llevar ropas que nunca haya vestido antes. Entre los habitantes de Groenlandia, no debe comer al aire libre, y nadie debe emplear la vajilla que ella haya utilizado. Entre los chippeouais, el hogar sobre el que ella cuece sus alimentos no debe ser utilizado por ningún otro. Aquellos jóvenes que, por descuido, hubiesen comido de un plato preparado sobre el fuego de una embarazada vagaban por los campos y se lamentaban por los dolores que sufrían. En un gran número de tribus, la mujer se exilia en chozas alejadas, donde una o dos mujeres acuden a servirla.⁷⁴ Entre las damaras, el hombre no puede asistir al parto.⁷⁵ Según el Levítico, el secuestro de la madre dura cuarenta o sesenta días, dependiendo del sexo del recién nacido. Durante los primeros siete días, la reclusión era tan completa como en el período menstrual.⁷⁶

Un sentimiento de horror religioso que puede alcanzar un grado tal de intensidad, que germina en tantas circunstancias distintas, que renace regularmente cada mes durante una semana al menos, no puede evitar extender su influencia más allá de los períodos en los que primitivamente tenía lugar, para afectar el curso total de la vida. Un ser que se aleja o que es alejado durante semanas, meses o años, se-

71. Kohler, *Die Rechte d. Urvoelk. des N. Amerikas*, p. 188.

72. Levítico, XV, 19 y ss.

73. Levítico, XX, 18.

74. Véanse los numerosos hechos en Ploss, *op. cit.*, II, pp. 456 y ss.

75. Crawley, p. 124.

76. Levítico, XII, 1 y ss.

gún los casos, posee algún atributo impreso en su carácter que le aísla, incluso fuera de esas épocas especiales. Y, en efecto, en esas sociedades la separación de los sexos no es únicamente intermitente, sino que se hace crónica. Cada segmento de la población vive alejado del otro.

En principio, es una costumbre muy extendida que los hombres y las mujeres no coman en la misma mesa, e incluso que lo hagan evitando la presencia del otro. Cada sexo come sus viandas en un rincón especial. Para una mujer, el hecho de penetrar en la parte de la casa que está reservada a las comidas de los hombres está a veces penado con la muerte.⁷⁷ Los alimentos de unos pueden no ser los mismos que los de las otras. Entre los kurnai, por ejemplo, los jóvenes no deben comer más que animales machos, mientras que las mujeres deben hacer lo propio con las hembras.⁷⁸ Las ocupaciones son rigurosamente distintas; todo aquello que es función de la mujer está prohibido al hombre, y recíprocamente. De este modo, en ciertas tribus de Nicaragua, todo lo que concierne al mercado es cosa de mujeres; un hombre no puede osar entrar en un mercado sin arriesgarse a ser apaleado.⁷⁹ Por el contrario, la mujer no puede tocar las vacas, las canoas, etc. Coexisten, igualmente, dos vidas religiosas, de alguna forma paralelas. Entre los aleutianos existe una danza nocturna ejecutada por las mujeres, de la que los hombres son excluidos, y recíprocamente. En las islas Hervey, los sexos no se mezclan jamás en las danzas.⁸⁰ Lo que demuestra mejor todavía esa dualidad de la vida religiosa es la dualidad de tótemes que ya hemos tenido la ocasión de mencionar con anterioridad. El tótem, al mismo tiempo que constituye el ancestro, es también el dios protector del grupo. Es el centro del culto primitivo: decir que cada sexo posee su tótem específico significa afirmar que cada uno tiene su propio culto. Por otra parte, ese mismo hecho demuestra el grado de separación entre sexos. Efectivamente, se sabe que el clan se identifica con su tótem; cada individuo se considera hecho de la misma sus-

77. Crawley, p. 438.

78. Crawley, pp. 124 y 431-432.

79. *Ibíd.*, p. 227.

80. *Ibíd.*, p. 226.

tancia que el ser totémico que venera. Allí donde existen tótemes sexuales, los sexos se consideran conformados por dos sustancias diferentes, provenientes de dos orígenes distintos. Asimismo, es una tradición bastante generalizada que ambos tótemes sean rivales, e incluso enemigos. Esta hostilidad, ¿no simboliza acaso esa especie de antagonismo que existe entre ambas partes de la población?⁸¹

Los hombres y mujeres tratan de evitarse no solamente en las ocasiones solemnes; sucede que, incluso en las circunstancias más ordinarias de la vida cotidiana, el menor contacto es severamente prohibido. Entre los samoyedos y los ostiakos, los hombres deben abstenerse de tocar un objeto cualquiera del que se haya servido una mujer, y aquel que infrinja esa norma por descuido debe purificarse mediante una fumigación. En todo caso, el mero hecho de entrar en una cabaña de mujeres conlleva la degradación.⁸² En la tribu wiraijuri está prohibido a los jóvenes jugar con las chicas.⁸³ Entre los indios de California, en Melanesia, en Nueva Caledonia, en Corea, etc., hermanos y hermanas, a partir de la pubertad, no pueden conversar entre ellos. En Tonga, un jefe demuestra por su hermana mayor el mayor respeto, y no penetra jamás en su tienda. En Ceilán, entre los toda, un padre no puede contemplar por más tiempo a su hija a partir del momento en que ella es púber. Entre los lethas de Birmania, niños y niñas, cuando se encuentran, desvían sus miradas para no cruzarlas. En las islas Tenimber, los jóvenes tienen prohibido tocar la mano o la cabeza de las jóvenes, mientras que ellas deben evitar la cabellera de los primeros.⁸⁴

81. Con el tiempo, a medida que la vida religiosa se volvió esencialmente masculina, esa dualidad dio como resultado que la mujer se encontrase en gran parte excluida de la religión. Pero esa exclusión no pudo ser un fenómeno primitivo, puesto que hemos visto que, inicialmente, la mujer tiene una vida religiosa propia. Si se remarca que ese culto, para sustraerse a las miradas de los hombres, se rodeó de forma natural de misterio, podemos preguntarnos si no será ese el origen de los misterios femeninos, como se observa en un gran número de países. Aquí nos contentamos con plantear la cuestión.

82. Crawley, p. 219.

83. *Ibíd.*, p. 124.

84. *Ibíd.*, p. 446.

Esas dos existencias son tan distintas que cada sexo acaba en ciertos casos por desarrollar una lengua específica. Entre los guaycuru, las mujeres poseen términos y giros sintácticos que les pertenecen, y que no pueden ser empleados por los hombres. Otro tanto sucede en Surinam. En la Micronesia, muchas palabras son tabú para los hombres cuando conversan con las mujeres. En Japón, existen dos tipos de alfabeto, uno para cada sexo.⁸⁵ Los caribe tienen dos vocabularios distintos.⁸⁶ Se observan hechos parecidos en Madagascar.

Como consecuencia, y en cierto modo como consagración de todas estas prácticas, en un gran número de tribus sucede que cada sexo tiene su hábitat especial. En las islas Mortlock, por ejemplo, hay en cada clan una gran casa donde el jefe pasa la noche con todos los habitantes varones. Esta casa está rodeada de pequeñas cabañas donde viven las mujeres y las jóvenes del clan. Las primeras habitan con sus maridos, *pero pertenecen a un clan extranjero*. Los dos sexos de un mismo clan están, pues, estrictamente separados. La misma organización se observa en las islas Viti, en las islas Palaos,⁸⁷ en las islas del Almirantazgo, en ciertas tribus indias de California, en las islas Salomón, en las islas Marquesas, etc. En estas últimas, toda mujer que penetre en el local reservado a los hombres es castigada con la muerte.⁸⁸

V

A la luz de tales hechos, la cuestión de la exogamia cambia de aspecto. En efecto, resulta evidente que las prohibiciones sexuales no difieren en naturaleza de las prohibiciones rituales a las que acabamos de referirnos, y deben explicarse de modo similar. Las primeras no son sino una variedad de las segundas. La causa que impide a los hom-

85. *Ibíd.*, p. 235.

86. Véase Lucien Adams, *Du Parler des Hommes et du Parler des Femmes dans la Langue Caraïbe*, París, 1879.

87. Hellwald, *Menschliche Familie*, pp. 218-219.

88. Véase Crawley.

bres y mujeres de un mismo clan establecer relaciones conyugales es también la que les obliga a reducir al mínimo posible sus relaciones de todo tipo. En consecuencia, no la encontraremos en tal o cual propiedad de las relaciones matrimoniales; sólo alguna virtud oculta, atribuida al organismo femenino en general, puede haber determinado este ostracismo recíproco.

Se impone una constatación inicial: todo sistema de prohibiciones debe atenerse estrictamente a las ideas que el salvaje se hace de la menstruación y de la sangre menstrual, pues todos esos tabúes se aplican precisamente a partir de la pubertad; cuando éstos alcanzan un máximo rigor es en el momento en que aparecen las primeras manifestaciones menstruales. Sabemos igualmente que, en ciertas tribus, dichos tabúes son suprimidos tras la menopausia.⁸⁹ El reforzamiento que sufren durante el parto no contradice en nada esta proposición: la concepción también produce una emisión sangrante. Los propios textos del Levítico que se refieren a este tema indican que la razón de que se prescriba el aislamiento reside en la naturaleza de ese líquido.⁹⁰ A la vez, sabemos que, en un buen número de casos, esa sangre es objeto de tabúes particularmente graves. Los hombres que la ven pierden sus fuerzas, o se vuelven incapaces para el combate.⁹¹ ¿Cómo ha podido atribuírsele un poder semejante?

No nos detendremos a discutir la hipótesis según la cual la sangre inspiraría un rechazo semejante a causa de su impureza. Sin duda, al cabo de un cierto tiempo, una vez que el sentido original de estas prácticas se perdió, es así como se las explica; pero no es ciertamente por simples preocupaciones higiénicas que éstas se constituyeron. Cabe decir además que, por sí mismas, las propiedades materiales de esa sangre no poseen nada especialmente peligroso. Los indígenas de Australia o de América no son tan delicados como para que un contacto semejante pudiera parecerles tan into-

89. Crawley, p. 221.

90. «Si la mujer pare un varón, quedará impura durante seis meses, y necesitará treinta tres días para ser purificada de su sangre» (Lev., XX, 2 y 4).

91. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 238. Crawley, pp. 124, 218. Cf. *J.A.I.*, IV, p. 375.

lerable, incluso cuando éste fuese muy indirecto. No es porque sienten repugnancia por la sangre que evitan posar el pie allí donde la mujer ha dejado caer el suyo, comer en su presencia o vivir bajo el mismo techo. En todo caso, una causa así no podría dar cuenta de los severos castigos que a menudo sufren los transgresores de esas prohibiciones. No se condena a un individuo porque haya estado expuesto a una enfermedad a causa de un contacto malsano.

Sin embargo, lo que nos permite descartar definitivamente esta explicación es que toda clase de sangre es objeto de sentimientos análogos. Cualquier sangre es temible, y se instituyen todo tipo de tabúes para prevenir el contacto. Ciertos estonios se resisten a tocar la sangre, y argumentan al respecto que contiene un principio sobrenatural, el alma del vivo, que penetra en ellos si se aproximan en exceso, ya que puede causar toda suerte de desórdenes. Por el mismo motivo, cuando una gota de sangre cae sobre la tierra, esa fuerza misteriosa que está en ella se comunica al suelo contaminado, y crea un lugar tabú, es decir, inabordable. Igualmente, cada vez que el australiano vierte sangre humana toma todo tipo de precauciones para que no se derrame por tierra.⁹² Aunque esta costumbre ha desaparecido por lo que se refiere al común de los hombres, se mantiene todavía cuando se trata de un rey o de un jefe. Es un hecho aceptado que la sangre real no debe verterse sobre el suelo.⁹³ Ciertos pueblos emplean las mismas precauciones cuando se trata de simples animales. La bestia es ahogada o apaleada a fin de que la sangre no se derrame.

Pero, sobre todo, lo que se prohíbe es emplear la sangre como alimento. Precisamente porque se trata del contacto más íntimo, es también el más severamente prohibido. Entre ciertas pieles rojas de América del Norte constituye una abominación comer la sangre de los animales; la caza se pasa por el fuego para que la sangre sea destruida. En otros casos, se recoge en el pellejo mismo de la bestia, y acto seguido se entierra. Entre los judíos, la misma prohibición se sanciona con el terrible castigo del cercenamiento, y el tex-

92. *Golden Bough*, I, p. 182.

93. *Golden Bough*, pp. 179 y ss.

to da como razón que la sangre contiene el principio vital.⁹⁴ La misma creencia se observaba entre los romanos,⁹⁵ entre los árabes,⁹⁶ etc. Es probable que la prohibición de beber vino que se observa en un cierto número de sociedades tenga por origen la semejanza exterior del vino y la sangre. El vino se considera la sangre de la uva. Muy a menudo, en los sacrificios, el vino parece emplearse como sustituto de la sangre. Por ello se prohibía al Flamen Dialis pasar bajo una parra, ya que la proximidad del principio que estaba comprobado que en ella residía podía constituir un peligro para una tan preciosa existencia. Por la misma razón, le estaba prohibido tocar e incluso mencionar la comida cruda.⁹⁷

En fin, cada vez que la sangre de un miembro del clan es vertida resulta un verdadero peligro público, pues una fuerza terrible se desata, amenazando al vecindario. Por ello, se emplean diversos procedimientos para contenerla o desarmarla. Las siguientes expresiones, que se emplean con asiduidad: «La sangre llama a la sangre... La sangre de la víctima clama venganza...», deben ser tomadas en su sentido literal. Ya que el principio contenido en cada gota de sangre derramada tiende a producir en su entorno inmediato efectos destructivos, el único medio de evitarlos es buscar en el exterior una víctima expiatoria que los soporte. En definitiva, vengar la sangre es anticipar las violencias que la sangre engendraría por sí misma si se la dejase actuar libremente: es necesario anticiparse para poder dirigir las y canalizarlas con habilidad.

Comenzamos a vislumbrar los orígenes de la exogamia. De forma general, la sangre es tabú, y sanciona todo aquello que entra en contacto con ella. Rechaza el contacto y otorga la vida, en un ámbito de acción más o menos entendido, alrededor de los puntos en los que aparece. Así, la mujer es, inevitablemente, escenario de las manifestaciones sangrantes. Los sentimientos que la sangre estimula se vuelcan sobre ella; conocemos, en efecto, la extraordinaria

94. Levítico, XVII, 10-14. Deuteronomio, XII, 23, 25.

95. Servio, *Æn.*, V, p. 79 y III, p. 67.

96. Véase Wellhausen, *Reste des Arabischen Heidentumes*, p. 217.

97. Plutarco, *Quæst. Rom.*, p. 112. Aulio-Gelio, X, pp. 15 y 13. La hipótesis es de Frazer; véase *Golden Bough*, I, pp. 184 y ss.

facilidad con que se propaga la naturaleza del tabú. La mujer es, por lo tanto, y de forma igualmente inevitable, tabú para el resto de los miembros del clan. Una inquietud más o menos consciente, un cierto temor religioso, no puede dejar de presentarse en todas las relaciones que sus compañeros puedan mantener con ella, y es por eso que son reducidas al mínimo. Pero las relaciones que tienen un carácter marcadamente sexual resultan más peligrosas que las restantes. En principio, en tanto que son más íntimas son también más incompatibles con esa especie de repulsión que sienten ambos sexos el uno por el otro; la barrera que los separa no les permite unirse tan estrechamente, pues el órgano en el que se centran de modo inmediato resulta ser justamente el foco de esas temibles manifestaciones. Así pues, es natural que los sentimientos de rechazo que inspira la mujer alcancen en este punto particular su mayor intensidad. Vemos ahora por qué, de todas las partes del organismo femenino, ésta es la sustraída con más severidad a todo comercio.⁹⁸ De ahí vienen la exogamia y las penas graves que la sancionan. Aquel que viola esta ley se halla en el mismo estado que el homicida, pues entra en contacto con la sangre, y sus terribles virtudes se traspasan a él: se transforma en un peligro para sí mismo y para los otros. Ha violado un tabú.

No obstante, si las virtudes mágicas atribuidas a la sangre explican la exogamia, ¿de dónde surgen éstas? ¿Qué ha podido determinar que las sociedades primitivas concediesen al flujo sanguíneo tan extrañas propiedades? La respuesta a esta cuestión se halla en el principio mismo sobre el que reposa todo el sistema religioso del que depende la exogamia, a saber, el totemismo.

El tótem, como ya hemos dicho, es el ancestro del clan, y ese ancestro no es una especie animal o vegetal, sino un individuo en particular, un lobo, un cuervo deter-

98. ¿No residirán ahí los orígenes del pudor relativo a las partes sexuales? Se han debido esconder sobre todo para impedir que los efluvios perniciosos que desprenden alcancen todo lo que les rodea. El velo es a menudo un medio de interceptar una acción mágica. Una vez que la práctica se ha constituido, se mantendrá mediante sucesivas transformaciones. En todo caso, no hacemos sino emitir la hipótesis, que queda por verificar.

minado.⁹⁹ Por consiguiente, todos los miembros del clan, siendo descendientes de ese ser único, están hechos de la misma sustancia que él. Además, esta identidad sustancial es comprendida en un sentido más literal del que podríamos imaginar. En efecto, para el salvaje, los fragmentos que pueden desprenderse de un organismo no dejan de formar parte de él a pesar de esa separación material. Gracias a una acción a distancia en la que la realidad no es nunca puesta en duda, creen que un miembro cortado continúa viviendo la vida del cuerpo al que pertenece. Todo aquello que logra uno repercute en el otro. Esto se debe a que la sustancia viviente, a pesar de su división, salvaguarda su unidad. Permanece completa en cada una de sus partes, pues actuando sobre la parte se producen los mismos efectos que si se hubiese actuado sobre el todo. Todas las fuerzas vitales de un hombre se reencuentran en cada parcela de su cuerpo, por lo que el hechicero que posee una de ellas (los cabellos, por ejemplo, o las uñas) y que la destruye puede, eso creen, determinar la muerte: es el principio de la magia simpática. Sucede lo mismo por lo que se refiere a cada individuo con respecto al ser totémico. Éste no pudo dar lugar a su prole más que fragmentándose, aunque se mantiene completo en cada uno de sus fragmentos, y permanece idéntico tras todas esas divisiones y subdivisiones hasta el infinito. Los miembros del clan se consideran, pues, literalmente una misma carne, «un solo alimento», una sola sangre,¹⁰⁰ y esa carne es la del ser mítico del que descienden. Tales concepciones, por extrañas que puedan parecernos, no carecen por ello de un fundamento objetivo, pues no hacen sino aplicar, bajo una forma material, la unidad colectiva que corresponde al clan. Masa homogénea y compacta en la que no existen, por así decirlo, partes dife-

99. Efectivamente, es necesario evitar confundir la especie animal o vegetal a la cual se supone que pertenece el ser totémico. Este último es el ancestro, el ser mítico, del que han descendido a la vez los miembros del clan y los animales o plantas de la especie totemizada. Es, pues, un individuo, pero que contiene, en sí mismo y en potencia, esa especie, y asimismo todo el clan.

100. Véase Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, II, caps. XII y XIII. Cf. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 148.

renciadas, donde cada uno vive como los restantes, semejante a todos, un grupo semejante se representa a sí mismo esa débil individualización, de la que es confusamente consciente, imaginando que sus miembros son encarnaciones apenas diferentes de un mismo principio, aspectos diversos de una misma realidad, una misma alma dispersa en numerosos cuerpos.

Una práctica, en particular, demuestra de modo evidente la importancia que se atribuye a esta consustancialidad, y, al mismo tiempo, nos desvela en qué consiste esa sustancia común. La unidad fisiológica del clan está, como hemos visto, lejos de ser absoluta: es una sociedad a la que se puede acceder por vías alternativas al derecho de nacimiento. Así, la formalidad por la que un extranjero es adoptado y naturalizado en el clan consiste en introducir en las venas del neófito unas pocas gotas de sangre familiar: es lo que se denomina, tras los trabajos de Smith, el *blood-covenant*, el vínculo de sangre.¹⁰¹ En ese sentido, uno no puede pertenecer al clan si no accede a él de una manera determinada, igual para todos; por otro lado, en tanto la comunidad de sangre resulta suficiente para fundar esa identidad de naturalezas, debe ser básicamente la sangre la que contenga el principio común que constituye el alma del grupo y de cada uno de sus miembros. En todo caso, nada resulta más lógico que esta concepción. Las funciones capitales que la sangre cumple en el organismo la designan para ejercer un papel semejante. La vida concluye cuando se derrama; es por ello que constituye su vehículo. Como dice la Biblia, «... la vida de la carne está en la sangre...».¹⁰² Consecuentemente, es a través de su mediación que la vida del ancestro se propaga y dispersa entre sus descendientes.

De este modo, el ser totémico es inmanente al clan; se encarna en cada individuo, mientras reside en la sangre. Él mismo es la sangre. Pero, al mismo tiempo que ancestro, es un dios; protector del grupo, es objeto de un verdadero culto: es el eje de la religión propia del clan. De él dependen los

101. Véase *The Religion of the Semites*, pp. 269 y ss.

102. Levítico, XVII, 11.

destinos tanto de los particulares como de la colectividad.¹⁰³ Por consiguiente, hay un dios en cada organismo individual (pues éste se halla en su plenitud en cada uno de ellos), y es en la sangre donde ese dios reside, de lo que se sigue que la sangre es un elemento divino. Cuando se derrama, es el dios el que se dispersa. Por otro lado, sabemos que el tabú es la marca colocada sobre todo aquello que es divino: resulta, pues, natural que la sangre y lo que le concierne sean igualmente tabúes, es decir, sean retirados del intercambio vulgar y de la circulación. Constituye una norma de todas las sociedades totémicas que nadie pueda alimentarse de un animal o de una planta que pertenezca a la misma especie del tótem; ni siquiera debe tocarse. En ocasiones, incluso se prohíbe mencionar su nombre.¹⁰⁴ Puesto que la sangre sostiene con el tótem unas relaciones tan estrechas, no resulta sorprendente que sea objeto de prohibiciones similares. He aquí la causa que determina la prohibición de comerla y tocarla, la causa de que el suelo ensangrentado se convierta en tabú. El respeto religioso que inspira proscribire toda idea de contacto, y, ya que la mujer pasa, por así decirlo, una parte de su vida en la sangre, ese mismo sentimiento se remonta hasta ella, la señala con su huella y la aísla.

Una razón accesoria contribuyó probablemente a reforzar más aún ese carácter religioso de la mujer y el aislamiento que se derivaba. En los clanes primitivos, la filiación era exclusivamente uterina. El tótem que recibían los hijos era el de la madre, y la sangre cuya posesión común generaba la unidad del grupo, por lo tanto, se propagaba sólo a través de las mujeres. A la vista de ello, la situación del hombre era prácticamente la que el derecho romano concedería más tarde a la mujer; el clan del que formaba parte se interrumpía en él: era *finis ultimus familiae suae*. Por lo tanto, en tanto el sexo femenino era el único que tenía como función perpetuar el tótem, la sangre de la mujer debía parecer en más estrechas relaciones con la sustancia divina que la del hombre, por lo que resulta verosímil que esa sangre adquiriese un valor religioso más elevado, que se

103. Véase sobre el culto totémico el libro de Frazer, *Totemism*, Edimburgo, 1887.

104. *Totemism*, pp. 11 y 17.

comunicase naturalmente a la mujer, y que la mantuviese apartada del resto de la población.

Podemos ahora tratar de explicar el hecho de que las interdicciones sexuales se apliquen exclusivamente a los miembros de un mismo clan. En efecto, el tótem no es sagrado más que para sus fieles, pues sólo están obligados a respetarlo aquellos que creen descender de él, y que llevan sus insignias. Pero un tótem extranjero no tiene nada de divino. Un hombre que pertenezca al clan de la Liebre debe abstenerse de comer la carne de dicho animal, y debe mantener a prudente distancia todo lo que se relaciona con la forma exterior de ese animal, pero no tiene obligación alguna respecto de los animales que son adorados por los clanes vecinos. No reconoce su divinidad, debido a que no los considera ancestros suyos. No tiene nada que temer, del mismo modo que no puede esperar nada. Está fuera de su esfera de acción. Si la exogamia se atiende, como hemos tratado de demostrar, a las creencias que están en la base del totemismo, es natural que ésta quede encerrada en el interior del clan.

Sin duda, con el tiempo, sobre todo cuando las primeras motivaciones de esas prohibiciones dejaron de percibirse en las conciencias, el sentimiento que inspiraban especialmente las mujeres del clan se generalizó en parte, y se extendió, en cierta medida, hasta alcanzar las mujeres extranjeras. Las manifestaciones menstruales de unas y otras son demasiado similares para que unas aparezcan como indiferentes e inofensivas, mientras se teme a las otras. Debido a que muchas de las prohibiciones que conciernen a las primeras se comunicaron a las segundas, y a la mujer en general, fuera cual fuese su clan, ésta se convirtió en objeto de ciertos tabúes. Tal extensión se produjo tanto más fácilmente cuanto que las conciencias rudimentarias son un terreno privilegiado para todos los fenómenos de transferencia psíquica; los estados emocionales pasan instantáneamente de un objeto al otro, siempre que haya entre el primero y el segundo la más pequeña relación de semejanza o incluso de proximidad. Sin embargo, precisamente porque esta asimilación se debía a una simple irradiación secundaria de creencias que se hallaban en la base de la

exogamia, no fue sino parcial. La separación de sexos no fue completa más que entre hombres y mujeres de un mismo clan; especialmente, fue sólo en este último caso que la prohibición afectó a todo intercambio sexual.

Se podrá objetar que, generalmente, la sangre menstrual pasa por mantener relaciones con las potencias maléficas, y no con otras divinidades protectoras; que el primitivo, al aislar a la mujer, argumenta que ésta es un centro de impurezas, en lugar de convertirla en un ser sagrado. Pero es necesario que nos abstengamos de tomar al pie de la letra las explicaciones populares que los hombres imaginan para dar cuenta de las costumbres que poseen, ya que las causas reales se les escapan. Se sabe cómo se construyen tales teorías: se les exige, no que sean adecuadas u objetivas, sino que justifiquen una práctica determinada. Así, razones tan opuestas pueden igualmente dar sentido a un mismo sistema de movimientos. Cuando el primitivo, para poder comprender el culto que consagra a su tótem, le hace ancestro de su clan, nadie sueña con admitir la realidad de esta genealogía, y no es más digno de crédito cuando dota a la mujer de tal o cual virtud para explicar el aislamiento en que la mantiene. En este caso, cabía la posibilidad de optar entre dos interpretaciones: era necesario ver en la mujer, o bien una hechicera peligrosa, o bien una sacerdotisa. La situación inferior que ella ocupaba en la vida pública no permitía que se adoptase la segunda hipótesis, por lo que la primera se imponía.¹⁰⁵ Todavía existe un buen número de pueblos que, cuando se les pregunta sobre los orígenes de tales prohibiciones, se contentan con responder que no saben nada, pero que es una tradición respetada desde tiempos inmemoriales. Al fin y al cabo, todo lo que se relaciona con la religión totémica sufre, por efecto del tiempo, una decadencia análoga. Cuando uno no sabe por qué estaba

105. Crawley, pp. 224-225. Tras lo dicho, resulta inútil discutir la explicación propuesta por el propio Crawley: según su criterio, esas prohibiciones tenían por objeto impedir que la debilidad femenina se comunicase al hombre. La debilidad de la mujer, al transmitirse, no podría determinar la muerte o la enfermedad, como tampoco podría ser objeto de semejantes prohibiciones. No es en tanto que ser débil que la mujer es tabú, sino en tanto es la fuente de una acción mágica.

prohibido comer la carne de tal o cual animal, se imagina que éste debe ser impuro. Es por ello que los seres cuyo contacto se rehúye por respeto religioso acabaron por parecer inmundos, y por lo que los ritos existentes se acomodaron mucho mejor a la segunda concepción que a la primera.

Así pues, si queremos saber cuál es la verdadera causa de las interdicciones de las que es objeto la sangre menstrual, necesitamos observarlas por sí mismas, haciendo abstracción de todas las teorías forjadas *a posteriori* para hacer inteligibles sus supervivencias. Así consideradas, en lugar de denotar no se sabe qué repugnancia o qué repulsión, aparecen como absolutamente indiscernibles de otras prácticas que no obstante conciernen a seres manifiestamente privilegiados, verdaderamente divinos. Esta misma regla que prohíbe a la joven, llegada a la pubertad, tocar el sol o dejarse iluminar por los rayos solares, se aplica de forma idéntica a los reyes y a sacerdotes venerados. El Mikado, en Japón, no debía pisar el suelo con sus pies; de otro modo, se degradaba. No debía dejar que los rayos solares le alcanzasen, ni exponer su cabeza al aire libre. El heredero del trono de Bogotá, en Colombia, debe, a partir de los dieciséis años, vivir en una cámara oscura donde no penetra el sol. El príncipe que estaba destinado a convertirse en Inca, en Perú, debía ayunar durante un mes, sin ver la luz. Al igual que el Mikado, el soberano pontífice de los zapotecas, en México, no podía entrar en contacto ni con la tierra, ni con la luz solar. La primera prohibición se aplica igualmente al rey y a la reina en Tahití, y antaño se aplicaba al rey de Persia.¹⁰⁶ Incluso en la Polinesia, los jefes y los nobles debían, del mismo modo que la mujer en época de menstruación, realizar sus comidas por separado, comer alimentos cocidos sobre un fuego especial, etc. Por lo tanto, esos tabúes no tienen por causa la repulsión que puede inspirar alguna impureza odiosa; no tenemos fundamentos para imputar un origen semejante a los tabúes similares de los que es objeto la mujer.

Por otra parte, la sangre menstrual ha sido muy empleada como útil medicación. Se aplicaba contra todo tipo de en-

106. *Golden Bough*, II, pp. 224-225.

fermedades, enfermedades de piel, forúnculos, sarna, alho-re, inflamación de las glándulas salivares, etc.,¹⁰⁷ pero pasaba por ser eficaz sobre todo contra la lepra. Strack ha mostrado correctamente que esta práctica había sido tan general como persistente. Se observa tanto en Arabia como en Alemania o Italia, y estaba todavía en uso durante la Edad Media.¹⁰⁸ Igualmente, se empleaba la sangre que acompañaba al parto, y se buscaba preferentemente la de una parturienta primeriza. Al tiempo que la primera sangre que aparece en la pubertad pasaba por tener virtudes curativas del todo excepcionales, ésta daba lugar, como hemos visto, a tabúes particularmente severos. Parece claro que estos pueblos, incluso sin ser conscientes de ello, ven en la sangre otra cosa que una fuente de efluvios impuros y desvirilizantes.

En cuanto a las razones que hacen que lo divino pueda dar lugar a un sistema de interdicciones de esta clase (que estaríamos tentados de atribuir a la aversión más que al respeto), son de dos tipos: las hay comunes a toda la humanidad, mientras otras son específicas de los pueblos primitivos. En principio, todo lo que inspira un respeto excepcional mantiene lo vulgar a distancia, al igual que los seres u objetos cuyo contacto resulta odioso. A dicho respeto se le añade el temor, y el propio ser respetado, para mantener los sentimientos que inspira, está obligado a permanecer de acuerdo con su carácter, en estado de aislamiento. Al mezclarse con otros seres, les comunicaría su naturaleza, participando de la suya, por lo que descendería, pues, a un nivel común. Así, sea cual fuere la diferencia que haya al comparar la conciencia de estas dos emociones, la repugnancia y la veneración, ambas se traducen mediante los mismos signos exteriores. Vistas desde el exterior, difícilmente podemos distinguir las. Sin embargo, la confusión era más fácil en las sociedades inferiores, a causa de la extrema ambigüedad que posee la noción de lo divino. Como ha mostrado Smith, los dioses son fuerzas temibles y ciegas; no se hallan sometidas a compromiso moral alguno; según las cir-

107. Ploss, *Das Weib*, I, p. 172.

108. Strack, *Der Blutaberglaube in der Menschheit*, Munich, 1892, pp. 14-19. Cf. Crawley, p. 441.

cunstances o su simple capricho, pueden ser benefactoras o terribles. Se comprende entonces que se las aborde con las mayores precauciones: es sólo mediante rodeos que uno puede entrar en relaciones con ellas sin peligro. La abstinencia es la regla, como si siempre se tratase de seres aborrecibles. Por lo tanto, el tabú no es otra cosa que esta abstinencia organizada y elevada al nivel de una institución.

VI

Tales son los orígenes de la exogamia.

Así determinados, dichos orígenes parecen a simple vista no tener relación con nuestra concepción actual del incesto. Nos molesta admitir que un principio de nuestra moral contemporánea, y uno de los que se halla más profundamente arraigado en nosotros, pueda ser colocado bajo la dependencia, aunque lejana, de prejuicios absurdos de los que la humanidad se ha despojado tras largo tiempo. Sin embargo, de hecho, está fuera de toda duda que las disposiciones de nuestros códigos relativas a los matrimonios entre parientes enlazan con las prácticas exogámicas mediante una serie continua de mediaciones, al igual que nuestra organización doméstica actual se vincula con la del clan. La exogamia, en efecto, ha evolucionado con la familia. En tanto que ésta se confundía con el clan, y especialmente con el clan uterino, las prohibiciones sexuales se aplicaban al parentesco uterino, bien exclusivamente, bien de forma principal. Cuando el clan paterno hizo reconocer sus derechos, la exogamia se extendió hasta él. Cuando el totemismo desapareció, y con él el parentesco específico del clan, la exogamia se adaptó a los nuevos tipos de familia que se constituyeron, y que reposan sobre otras bases; y puesto que estas familias son más restringidas de lo que era el clan, la exogamia se circunscribe, asimismo, a un círculo determinado, menos amplio: el número de individuos entre los que se prohíbe el matrimonio disminuye. Por ello, mediante una evolución gradual, la exogamia ha llegado al estado actual, donde los matrimonios entre ascendientes y descendientes y entre hermanos y hermanas son práctica-

mente los únicos prohibidos. Pero si esto es así, si nuestra reglamentación del incesto no es más que una transformación de la exogamia primitiva, es imposible que las causas determinantes de ésta no hayan influido sobre aquélla. Ambas instituciones, surgida una de la otra, deben necesariamente reflejarse una en la otra.

Las mismas razones que hemos aducido para justificar nuestra reprobación actual del incesto nos ayudarán a encontrar el vínculo que une ambas instituciones.

Generalmente, hoy día se está de acuerdo en reconocer que si el derecho y las costumbres se oponen a los matrimonios entre parientes, no es a causa de los inconvenientes higiénicos que puedan acarrear estas uniones, sino por el hecho de que serían subversivas para el orden doméstico. De ordinario, se entiende que, puesto que la vida familiar, a causa de los encuentros que en ella tienen ocasión de suceder, se arriesga a estimular los deseos sexuales al mismo tiempo que a facilitar su satisfacción, el desorden y el libertinaje constituirían un estado endémico si el matrimonio entre parientes fuese lícito. No se ve qué ha podido determinar en nuestros legisladores un razonamiento tan extraño, pues sería un medio singular de prevenir las uniones irregulares entre parientes el rechazar el derecho de estos últimos a casarse regularmente. No se combate el concubinato prohibiendo el matrimonio; es precisamente lo contrario lo que debe hacerse. Por ello, justamente, en casi todas las legislaciones, es sobre todo el matrimonio el que se considera inconciliable con el parentesco. El simple intercambio sexual, aunque a menudo está castigado, es frecuentemente objeto de una cierta tolerancia; nuestro derecho penal lo ignora, aunque nuestra moral lo condena. Por otra parte, el rechazo que nos inspira el incesto es lo bastante espontáneo e irreflexivo como para atenerse a cálculos tan razonados. Las repercusiones problemáticas que pudiera haber sobre el buen orden de la familia, la supresión de toda regla restrictiva, son cosas complejas y lejanas que el vulgo percibe confusamente y que le afectan escasamente. Consideraciones tan generales no podrían, pues, determinar un sentimiento tan universal y de una tal energía. En fin, esta teoría concede a la ley un poder del que carece. La

ley no puede impedir que las cosas generen sus consecuencias naturales; si, verdaderamente, la vida en familia nos inclina al incesto, las defensas del legislador resultarían ino cuas. La acción del ámbito doméstico es lo bastante fuerte y continua como para que el precepto abstracto de la ley pueda neutralizar sus efectos.

Sin embargo, la proposición que sirve de base a esta explicación no debe desecharse. Aborda, aunque de manera inadecuada, ese oscuro sentimiento del vulgo que cree que, si el incesto estuviera permitido, la familia no sería más la familia, al tiempo que el matrimonio no sería más el matrimonio. El problema es que ese estado de opinión proviene del hecho de que nos parece que la vida doméstica reposa naturalmente sobre el incesto, en lugar de que sea una institución que lo estimula. Sin reflexionar sobre él, sin que calculemos los posibles efectos de las uniones incestuosas sobre el futuro de la familia o de la raza, éstas nos son odiosas sólo por el hecho de que encontramos confundido lo que nos parece debería estar separado. El horror que nos inspiran es idéntico al que experimenta el salvaje ante la idea de una posible mezcla entre lo que es tabú y lo que es profano, y este horror está fundado. Entre las funciones conyugales y las funciones del parentesco, *tal y como están constituidas en la actualidad*, hay, en efecto, una incompatibilidad real, y por consiguiente, uno no puede autorizar dicha confusión sin arruinar unas y otras.

Todo lo que concierne a la vida familiar está dominado por la idea del deber. Nuestras relaciones con nuestros hermanos, hermanas y parientes se hallan estrechamente reguladas por la moral, que crea una red de obligaciones que podemos saldar gozosamente si estamos bien constituidos, pero que no deja de imponérsenos con esa impersonalidad imperativa que es característica de la ley moral. Ciertamente, la simpatía, las inclinaciones particulares, están lejos de haber sido desterradas. Sin embargo, los afectos domésticos han hecho gala siempre de esa propiedad distintiva que consiste en que el amor esté fuertemente teñido de respeto. Sucede que el amor, en este caso, no es simplemente un movimiento espontáneo de la sensibilidad privada; en parte, es un deber. Es exigible, en la medida en que puede serlo

un sentimiento: constituye una norma del sentido común que uno tiene el deber de amar a sus parientes. Por ello, las relaciones fraternas manifiestan tales signos de respeto. Aunque los hermanos y hermanas sean iguales entre sí, saben que lo que experimentan unos por otros no depende únicamente (ni tampoco principalmente) de sus cualidades individuales, sino que ante todo depende de alguna influencia que los sobrepasa y domina. Es la familia la que exige que estén unidos; es a ella a la que aman al amarse entre sí, es ella la que respetan al respetarse entre sí. Presente en todas sus relaciones, les imprime un signo distintivo y las transporta más allá de lo que son las simples relaciones individuales. Comprendemos ahora por qué el hogar ha tenido y tiene siempre un carácter religioso. Si bien los lares han desaparecido, si ya no subsisten las divinidades familiares, la familia, en cambio, no ha quedado por ello menos impregnada de religiosidad; sigue siendo el Arca santa a la que está prohibido acercarse, precisamente porque es la escuela del respeto, y el respeto es el sentimiento religioso *par excellence*. Añadamos aquí que es también el nervio de toda disciplina colectiva.

Tal y como las concebimos, ocurre todo lo contrario con las relaciones sexuales. El hombre y la mujer que se unen buscan en esa unión su propio placer, y la sociedad que forman depende exclusivamente, al menos en principio, de sus afinidades electivas. Se asocian porque les place, mientras que a los hermanos debe complacerles porque están asociados en el seno de la familia. El propio amor, en este caso, no puede existir sino a condición de ser espontáneo. Excluye toda idea de obligación y de regla. Es el dominio de la libertad, allí donde la imaginación avanza sin cortapisas, donde el interés de los partidos y su propio placer prácticamente constituye la regla dominante. Así, allí donde cesa la obligación y la regla, cesa también la moral. Además, como toda esfera de la actividad humana donde la idea de deber y de restricción moral no está lo bastante presente es una puerta abierta al desorden, no resulta extraordinario que la atracción mutua de los sexos, y lo que de ella resulta, haya sido presentada a menudo como un peligro para la moralidad. Es verdad que esa unión reglamentada que es el matrimonio no está completa-

mente exenta de tales problemas. El matrimonio, en efecto, tiene su origen en el hecho de que, en tanto el intercambio de los sexos afecta a la familia, ésta, a su vez, reacciona sobre dicho intercambio y le impone ciertas reglas, destinadas a armonizarlo con los intereses domésticos. Además, le comunica cierto grado de su naturaleza moral. Esta reglamentación afecta únicamente a las consecuencias de la relación sexual, no a la relación misma. Obliga a los individuos que se unen a ciertos deberes, pero no los obliga a unirse. En suma, en tanto que todavía no están legal y moralmente unidos, se hallan en la misma situación que los amantes, y se tratan como tales. El matrimonio supone, pues, un período preliminar en el que los sentimientos que los futuros esposos se confían son idénticos en naturaleza a aquellos que se manifiestan en las uniones libres. La propia influencia moral de la familia no puede hacerse sentir más que cuando esta pareja de cónyuges se ha convertido en una familia propiamente dicha, es decir, cuando los hijos han venido a completarla. Además, el matrimonio, al constituir la forma más moral de la sociedad sexual, no es de otra naturaleza que las sociedades de este tipo: pone en juego los mismos instintos. Pero entonces, si ambos estados del espíritu se oponen entre sí tan radicalmente como el bien y el placer, el deber y la pasión, lo sagrado y lo profano, es imposible que se confundan y se subsuman uno en el otro sin producir un verdadero caos moral cuya mera concepción nos resulta intolerable. Puesto que se rechazan violentamente el uno al otro, rechazamos asimismo con horror la idea de que pudieran combinarse en una mezcla repugnante, donde ambos perderían sus cualidades distintivas, y de donde saldrían igualmente irreconocibles. Por consiguiente, esto es lo que sucedería si una sola persona inspirase ambos estados a la vez. La dignidad del intercambio que nos une a nuestros parientes excluye por lo tanto cualquier otro vínculo, que carece del mismo valor. Uno no puede cortejar a una persona a quien se debe (y que nos debe) un respetuoso afecto, sin que este último sentimiento se corrompa o se desvanezca por ambas partes. En una palabra, *dadas nuestras ideas actuales*, un hombre no puede convertir a su hermana en su esposa sin que ella deje de ser su hermana. Esto es lo que nos hace reprobar el incesto.

Sin embargo, esta respuesta no es en modo alguno una solución, pues la cuestión sólo se pospone. Nos queda por encontrar el origen de tales ideas. Como estamos habituados a ellas, nos parecen completamente naturales; no requieren nada que sea lógicamente necesario. Ciertamente, dado que nuestro amor por nuestras mujeres nos parece contrastar en este punto con el que nuestras hermanas nos han de inspirar, no podríamos admitir que ambos personajes se confundan en uno solo. Pero el contraste que vemos entre ambos tipos de afecto está tan escasamente regido por su naturaleza intrínseca que se observan numerosos casos en los que dicho contraste no se reconoce. Efectivamente, sabemos que, en muchos pueblos, y no sólo primitivos, sino también entre los llegados a un alto grado de civilización, el incesto ha sido permitido e incluso prescrito,¹⁰⁹ es decir, que la fusión entre las relaciones de parentesco y las relaciones conyugales era una regla casi obligatoria. Por otra parte, si bien los hermanos y hermanas no podían casarse entre sí, el matrimonio entre primos y primas era, al contrario, recomendado; los ejemplos son innumerables. Por lo tanto, si realmente existiese una antipatía conyugal irreductible entre colaterales de primer grado, no podría transformarse en una suerte de afinidad en el grado inmediatamente siguiente. Incluso en Atenas, cuando la herencia recaía en la hija, ésta estaba obligada a tomar como esposo a su pariente más próximo. El levirato, esto es, la obligación para un cuñado de tomar como esposa a su cuñada cuando ésta enviuda, la poliandria fraterna, constituyen el mismo tipo de fenómenos, ya que, aunque el parentesco por alianza no implica consanguinidad, posee en cambio todos los caracteres morales del parentesco natural; la incompatibilidad a la que hacemos referencia aquí es absolutamente moral. Debería producirse tanto en un caso como en el otro.¹¹⁰ En fin, varios hechos tienden a probar que, en

109. Véase, más arriba, p. 60.

110. En los casos de poliandria fraterna, de levirato, los hermanos viven conjuntamente; el más joven ha vivido en compañía de la cuñada, a la que se une llegado el momento, del mismo modo que le sucede a su hermana.

el origen de las sociedades humanas, el incesto no estaba prohibido. En efecto, nada nos autoriza a suponer que estuviese prohibido antes de que cada horda se dividiese en dos clanes primarios como mínimo. La primera forma de esta prohibición que conocemos, a saber, la exogamia, aparece en todas partes como correlativa a esa organización. Por ello, dicha organización no es ciertamente primitiva, pues la sociedad debió formar una masa compacta antes de escindirse en dos grupos distintos, y ciertos cuadros clasificatorios elaborados por Morgan confirman esta hipótesis. Pero entonces, si las relaciones familiares y las relaciones sexuales comenzaron por estar indiferenciadas, y si retornan en ocasiones a ese estado de indivisión, no tenemos razones para creer que, a partir de sí mismas y por razones internas, dichas relaciones necesitaran diferenciarse. Si la opinión las opone, es necesaria alguna causa, extraña a sus atributos constitutivos, que haya determinado esta manera de concebirlas.

Y en efecto, no se ve cómo se habría producido esta diferenciación si el matrimonio y la familia no hubieran sido previamente constreñidos a constituirse en dos ámbitos distintos. Si suponemos que, por regla general, los hombres se unen a sus parientes cercanos, nuestra concepción del matrimonio sería otra, pues la vida sexual no se habría convertido en lo que en la actualidad es. Ésta habría tenido un carácter menos pasional, por el mero hecho de que el deseo de los individuos habría jugado un papel menos importante. Dejaría su lugar a los juegos de una imaginación libre, a las fantasías, a las espontaneidades del deseo, puesto que el porvenir matrimonial de cada uno estaría fijado desde su nacimiento. En una palabra, por el simple hecho de haberse elaborado en el seno de la familia, y por el control que sobre él ejercería la razón familiar, el sentimiento sexual quedaría temperado y amortiguado; adoptaría ciertos elementos de esa impersonalidad imperativa que caracteriza a los sentimientos domésticos. Se habría vuelto un aspecto particular de éstos. Pero, por el mismo motivo, se habrían aproximado, y siendo casi de la misma naturaleza, no habría mal alguno en conciliar a ambos. ¿Qué habría podido obstaculizar dicha asimilación? Ciertamente, la cuestión no

se plantea una vez que se supone prohibido el incesto, ya que el orden conyugal, siendo entonces ajeno al orden doméstico, debería por necesidad desarrollarse en un sentido divergente. Pero, evidentemente, no se puede explicar dicha prohibición mediante ideas que derivan claramente de ella.

¿Podría decirse que, por sí misma, esa inclinación rehúye tales temperamentos? Sin embargo, lo que demuestra que no es refractaria en absoluto es que los ha soportado dócilmente toda vez que lo ha considerado necesario, es decir, en todas las ocasiones en que el incesto ha sido permitido y empleado. Ciertamente, en todos esos casos, no son las relaciones domésticas las que han cedido y se han acomodado al tono de las relaciones sexuales; la familia, al no poder adaptarse a una disciplina tan relajada, no habría podido mantenerse en esas condiciones, ni tampoco, en consecuencia, lo habría hecho la sociedad. Y no obstante, ¿de dónde procederían esas resistencias? Se ha dicho en alguna ocasión, es verdad, que el apetito sexual huye instintivamente de la familia, ya que la cohabitación prolongada tiene como efecto el adormecerlo. Pero eso significa olvidar que el hábito no es menor entre esposos que entre parientes.¹¹¹ Debería por consiguiente producir un efecto semejante en ambos casos.¹¹² ¿Y qué habría podido hacer esa vaga veleidad del deseo contra las razones imperiosas que hacen que la familia se reclute en su propio seno? De este modo se pierden de vista las complicaciones y dificultades infinitas en medio de las cuales la humanidad ha debido debatirse para haber prohibido el incesto. Fue necesario en principio que las familias se las arreglasen para intercambiar mutuamente sus miembros. Transcurrieron siglos antes de que ese intercambio se hiciera pacífico y regular. ¡Cuántas *vendettas*, cuánta sangre vertida, cuántas arduas negociaciones debieron llevarse a cabo durante tanto tiempo, como consecuencia de ese régimen! Pero desde el momento que

111. Tomamos la idea de Simmel, «Die Verwandtenehe», *Gazette de Voss*, 3 y 10 de junio de 1894.

112. Sin embargo, se podría igualmente sostener la tesis contraria, a saber, que el contacto en todo momento estimula los deseos al ofrecer más ocasiones.

funcionó sin violencia, tuvo por efecto romper, en cada generación, la unidad material y moral de la familia, puesto que ambos sexos, alcanzada la pubertad, eran obligados a separarse, y puesto que uno de ellos (normalmente se trataba de la mujer) se iba a vivir entre extranjeros. Notablemente, esa escisión periódica sitúa a las sociedades en presencia de una dolorosa alternativa: o bien negar a la mujer una parte del patrimonio común, y dejarla en consecuencia a cargo y bajo la dependencia de la familia a la que se incorpora, o bien, si se le reconocen unos derechos más o menos amplios, someterla a un control laborioso, a una complicada vigilancia, con el fin de impedir que los bienes de los que disfruta puedan pasar definitivamente a los parientes de su marido. La tutela de los agnatos, la obligación para la hija epiclera de tomar como esposo a su pariente más próximo, la constitución de la pensión por viudedad, la exclusión de la herencia pura y simple y sin garantías de algún tipo, con la incierta situación que resulta para la mujer, tales fueron las diversas combinaciones por las cuales se trató de conciliar esas necesidades opuestas. Así, los hombres se habrían ahorrado todas esas oposiciones y todos esos conflictos si no hubieran hecho una ley que les exigía buscar sus mujeres fuera del círculo de sus parientes.

Por una parte, para que las relaciones sexuales hayan podido oponerse tan radicalmente a las relaciones de parentesco era necesario que las primeras fuesen previamente desplazadas más allá de esa atmósfera moral en que reposa la familia; por la otra, no había nada en ellas que hiciese necesaria esa separación. Parece incluso que la línea de menor resistencia era dirigida en un sentido completamente distinto. Resultaba, pues, necesario que esta disociación se impusiera mediante una fuerza exterior y particularmente poderosa. Dicho de otro modo, la incompatibilidad moral en nombre de la cual prohibimos actualmente el incesto es en sí misma una consecuencia de esta prohibición, que por consiguiente debe haber existido con anterioridad por alguna otra causa. Esta causa reside en el conjunto de creencias y de ritos del que ha resultado la exogamia.

En efecto, una vez que los prejuicios relativos a la sangre impulsaron a los hombres a prohibir toda unión entre parientes, el sentimiento sexual fue desplazado más allá del

círculo familiar, a la búsqueda de un espacio donde poder resultar satisfecho: esto determinó su extrema diferenciación con respecto al sentimiento del parentesco. A partir de entonces, se abrieron dos esferas distintas a la actividad y a la sensibilidad humana. Una, el clan, es decir, la familia, era y es el centro de la moralidad; la otra, siendo exterior al clan, no tomó un carácter moral más que accesoriamente, en la medida en que le afectaban los intereses domésticos. El clan se transformó en el centro de la vida religiosa, y todas las relaciones del clan tenían algo de religiosas; por el simple hecho de que las relaciones entre sexos debían llevarse a cabo en el exterior, se encontraron al margen del dominio religioso, y fueron clasificadas entre las cosas profanas. En consecuencia, toda actividad pasional, que no podía desarrollarse en la primera esfera a causa de la severa disciplina que en ella reinaba, se desarrolló en la otra, y se le dio rienda suelta, pues el individuo se somete a la restricción colectiva sólo cuando es necesario; desde que sus apetitos naturales hallaron ante sí una pendiente por la que descender libremente, los hombres se precipitaron por ella. Así, gracias a la exogamia, la sensualidad, es decir, el conjunto de instintos y de deseos individuales que se producen en las relaciones entre sexos, fue liberada del yugo familiar que la había contenido y más o menos sofocado, y se constituyó al margen de ésta. Sin embargo, por ese motivo, se encontró en oposición con la moralidad familiar. Con el tiempo, la sensualidad se enriqueció con ideas y sentimientos nuevos, se complicó y espiritualizó. Todo lo que, en el orden intelectual o en el orden emotivo, rechaza naturalmente todo freno y toda regla, todo lo que tiene necesidad de libertad, viene a incorporarse a esta base primera: es por ello que las ideas relativas a la vida sexual están estrechamente vinculadas al desarrollo del arte, de la poesía, a todo lo que son fantasías y vagas aspiraciones del espíritu y del corazón, a todas las manifestaciones individuales o colectivas en las que la imaginación juega un papel preponderante. Es por esa misma razón que la mujer fue considerada a menudo el centro de la vida estética. Pero esas adiciones y esas transformaciones son fenómenos secundarios, a pesar de su importancia. Desde que se prohibió a los miembros

de un clan que se uniesen entre ellos, la separación se consumó.

Así, una vez integrada en las costumbres, la sensualidad se mantuvo y sobrevivió a su propia causa. Cuando las creencias totémicas que habían dado lugar a la exogamia se extinguieron, los estados mentales que habían suscitado subsistieron. Los hábitos, empleados y sostenidos durante siglos, no pueden desvanecerse de este modo, no solamente porque la repetición los ha fortalecido y enraizado, sino porque, en el curso de su desarrollo, se han solidarizado con otros hábitos, y uno no podría tocar a unos sin afectar a los otros, es decir, al todo. Habría sido necesario trastocar toda la vida moral, organizada según tales costumbres, para volver sobre sus consecuencias. Ni el hombre podía fácilmente renunciar a esos goces libres a través de los que había conquistado el placer, ni podía confundirlos con los goces más severos de la familia, sin que unos u otros dejasen de ser lo que eran. Por otro lado, en tanto la organización basada en clanes fue un estadio por el cual parecen haber pasado todas las sociedades humanas, y en tanto la exogamia estuvo ligada estrechamente a la constitución del clan, no resulta sorprendente que el estado moral que la sensualidad dejó atrás haya sido asimismo general en la humanidad. Cuando menos requería, para triunfar, necesidades sociales particularmente apremiantes; esto explica cómo el incesto fue legitimado entre ciertos pueblos, y cómo esos pueblos constituyen la excepción.

Parece que no ha sobrevenido nada en la historia que pueda lograr que la tolerancia se generalice en el porvenir más de lo que lo estuvo en el pasado. Ciertamente, no es casual que una religión tan extendida como el catolicismo haya situado formalmente el acto sexual más allá de la moral, cuando éste no tiene la familia como fin último. Pese a ello, incluso bajo esta forma, dicha religión lo ha declarado inconciliable con todo aquello que está investido de un carácter sagrado.¹¹³ Un sentimiento semejante, que tanto depende de costumbres e instituciones observadas en todos

113. No hacemos alusión únicamente al celibato de los sacerdotes, sino a la regla canónica que prohíbe la relación sexual en días consagrados.

los pueblos europeos, está demasiado generalizado como para que se pueda ver en él un fenómeno mórbido, debido a no se sabe qué aberraciones místicas. Resulta más lógico suponer que la naturaleza amoral de la vida sexual está realmente acentuada, que la divergencia entre lo que podríamos llamar el estado del espíritu conyugal y el estado del espíritu doméstico se ha hecho más palpable. La causa puede residir quizás en el hecho de que la sensualidad sexual se ha desarrollado, mientras que la vida moral, por el contrario, tiende cada vez más a excluir todo elemento pasional. Al fin y al cabo, ¿no es nuestra la moral del imperativo categórico?

De todos modos, si los pueblos tienen ahora una nueva razón para oponerse a los matrimonios entre parientes cercanos, dicha razón es en realidad resultado de la reglamentación que ella justifica. Es un efecto, antes de ser una causa. Puede, por lo tanto, explicar cómo se ha mantenido la norma, no cómo ha surgido. Si uno desea responder a esta última cuestión debe remontarse hasta la exogamia, cuya acción, por consiguiente, se extiende hasta nosotros. Sin las creencias que de ella derivan, nada nos permite asegurar que tendríamos la idea del matrimonio que tenemos, y que el incesto estaría prohibido por nuestros códigos.¹¹⁴ Sin duda, la eterna antítesis entre la pasión y el deber ha encontrado siempre medios para producirse, adoptando otras formas. Sin tales creencias, la pasión, por así decirlo, no habría establecido su centro de acción en el seno de la vida sexual. Pasión y amor entre sexos no se habrían convertido en sinónimos.

Por ello, esa tosca superstición que atribuye a la sangre toda suerte de virtudes sobrenaturales ha tenido una influencia considerable sobre el desarrollo moral de la humanidad. Se ha podido constatar a lo largo de este trabajo que esa acción no se hace sentir únicamente en la cuestión del

114. Al enunciar esta hipótesis no queremos decir que la exogamia haya sido un accidente contingente. La exogamia se halla ligada tan estrechamente al totemismo y al clan, que son fenómenos universales, como para que podamos sostener una suposición semejante. No debe verse en nuestra fórmula sino un procedimiento de exposición, destinado a aislar la parcela de cada factor.

incesto. Existe otro orden de fenómenos que se hallan bajo la dependencia de la misma causa: son las costumbres relativas a la separación de los sexos en general. El lector puede haber quedado impresionado por las semejanzas que hay entre los hechos que hemos señalado más arriba y lo que sucede hoy día ante sus ojos. Con arreglo a dichas semejanzas, si, en nuestras escuelas, en nuestras reuniones mundanas, existe una suerte de barrera entre ambos sexos; si cada uno de ellos tiene una forma determinada de vestir que le es impuesta por el uso o incluso por la ley; si el hombre cumple unas funciones que están prohibidas a la mujer, aun cuando ella esté en condiciones de desempeñarlas, y recíprocamente; si, por último, hemos adoptado en nuestras relaciones con las mujeres una lengua especial, unas maneras especiales, etc., es en parte porque, desde hace miles de años, nuestros padres han hecho de la sangre en general, y de la sangre menstrual en particular, la representación que hemos mencionado anteriormente. No hay duda de que, por una inexplicable rutina, obedecemos todavía, sin advertirlo, esos antiguos prejuicios, tras largo tiempo desprovistos de toda razón de ser. Antes de desaparecer, dichos prejuicios han dado lugar a modos de actuar que les han sobrevivido y a los cuales nos hallamos sujetos. Con razón o sin ella, ese misterio nos ha animado a encerrar a la mujer, ese desconocido que cada sexo es para el otro y que tal vez ha otorgado su principal encanto al intercambio sexual, esa curiosidad tan especial que constituye uno de los estimulantes más poderosos de la intriga amorosa; toda esa suerte de ideas y de usos que se han convertido en solaz de la existencia difícilmente podrían mantenerse si los hombres y mujeres entrecruzasen completamente sus vidas. Por ello, el sentido común se resiste ante los reformistas que querrían hacer desaparecer ese dualismo. Sin embargo, por otro lado, no habríamos conocido tales necesidades¹¹⁵ si esas razones después de tanto tiempo olvidadas no hubieran estimulado la separación de sexos, conformando en

115. No obstante, no se ha afirmado que esas necesidades no estuvieran destinadas a ser neutralizadas por necesidades contrarias. Parecen ser menos profundas que las que se hallan en la base de las ideas relativas al incesto.

cierto modo dos sociedades en la sociedad; nada, ni en la constitución de un sexo ni en la del otro, hacía necesaria esa separación.

El presente estudio, al margen de sus resultados inmediatos, puede servir para mostrar, mediante un ejemplo tópicamente, el error radical del método que considera los hechos sociales como el desarrollo lógico y teleológico de determinados conceptos. Si se analizan correctamente las relaciones de parentesco, *in abstracto*, no se encontrará nada que implique una incompatibilidad tan profunda entre éstas y las relaciones sexuales. Las causas que han determinado ese antagonismo le son externas. Ciertamente, no nos cansaremos de repetirlo, todo lo que es social consiste en representaciones, y en consecuencia, lo social es producto de dichas representaciones. El devenir de las representaciones colectivas, que es el objeto mismo de la sociología, no consiste en una realización progresiva de ciertas ideas fundamentales que, aunque en principio oscurecidas y veladas por otras accidentales, se liberarían poco a poco de éstas para llegar a expresarse de forma cada vez más completa. Si se producen estados nuevos es, en gran medida,¹¹⁶ debido a que los estados antiguos se han agrupado y combinado entre sí. No obstante, acabamos de ver, y en los casos esenciales, que esos agrupamientos pueden tener una causa completamente distinta a la mera representación anticipada del resultado que de ellos se desprende. La idea de este resultado no nos es dada hasta que la combinación se ha llevado a cabo; no puede, por lo tanto, dar cuenta de ella. Dicha idea es un efecto más que una causa, aunque pueda revolverse sobre las causas de las que deriva: tiene más necesidad de ser explicada que de explicar.¹¹⁷ No hay ninguna

116. Los estados nuevos también pueden deberse a los cambios que se producen en el substrato social: mayor extensión del territorio, población más numerosa, mayor densidad, etc. Dejamos de lado esas causas de novedades a las que las consideraciones expuestas se aplican de forma aún más evidente.

117. Era esto lo que tratábamos de decir, cuando escribíamos en otro lugar (*Règles de la Méth. Sociol.*, p. 30) que nuestra idea de la moral proviene de las reglas morales que se hallan en funcionamiento ante nuestros ojos. Esas reglas están dadas en las representaciones; sin embargo, nuestra concepción general de la moral no preside la construcción de esas representaciones elementales, sino que resulta de su combinación, a medida que éstas se forman. Cuando

propiedad en la sangre que la predestine necesariamente a adquirir un carácter religioso. Pero la concepción vulgar del flujo sanguíneo, al asociarse con las creencias totémicas, ha dado lugar a los ritos de los que hemos hablado. Esos ritos, a su vez, asociados con la noción corriente del intercambio sexual, han engendrado las ideas relativas a la exogamia. Sobre la base de la exogamia han arraigado toda suerte de hábitos que ahora forman parte de nuestro temperamento moral. Ningún análisis dialéctico podría encontrar las leyes de esas síntesis, en cuya formación no ha intervenido dialéctica humana alguna. Sin duda, a medida que el juicio colectivo se desarrolla e ilumina más eficazmente la voluntad social, se hace más apto para dirigir el curso de los acontecimientos, y para imprimirles un sello racional. Sin embargo, las funciones intelectuales superiores son todavía más rudimentarias en la sociedad que en el individuo, y los casos en los que su influencia es preponderante no han sido hasta el presente más que excepciones anecdóticas.

menos, si, una vez formada, dicha concepción ejerce su acción sobre las causas de las que resulta, esta reacción es secundaria. Y lo que decimos de la noción general de la moralidad en relación a cada regla particular puede decirse de cada regla particular respecto de las representaciones elementales de las que resulta.

SOBRE EL TOTEMISMO*

por ÉMILE DURKHEIM

* *L'Année sociologique*, vol. V (1900-1901).

Hasta tiempos muy recientes, todo lo que sabíamos sobre el totemismo se reducía a reseñas fragmentarias, dispersas, tomadas de sociedades muy diferentes, y que únicamente se vinculaban unas a otras a través de la reconstrucción teórica. Nunca se había observado directamente un sistema totémico en su unidad e integridad. Esta grave laguna ha podido ser subsanada gracias al libro de Spencer y Gillen sobre las tribus centrales de Australia.¹ Allí, esos observadores asistieron al funcionamiento de una verdadera religión del tótem, y nos la han descrito con toda su complejidad. Esta vez, no se hallaban en presencia de ritos parciales y desunidos, sino ante un conjunto de creencias y prácticas que forman un todo, y cuya naturaleza totémica resulta incontestable.

Este descubrimiento debía naturalmente estimular a los eruditos a revisar la idea que se hacían del totemismo. Nadie ha procedido a este examen con tanta resolución y perfecta imparcialidad científica como Frazer. En dos artículos de la *Fortnightly Review*,² se dedica a demostrar que los hechos descubiertos no permitían mantener ciertas proposiciones, de hecho fundamentales, que él mismo había contribuido a divulgar; en una palabra, que la noción tradicional de la religión totémica debía ser completamente reformula-

1. *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1899.

2. «The Origin of Totemism» (abril y mayo de 1899; analizados en *L'Année*, t. III, p. 217). Frazer ha vuelto sobre estas cuestiones en la nueva edición de su *Golden Bough*, analizada más adelante.

da. Por una coincidencia remarcable, Spencer y Gillen llegaron espontáneamente a las mismas conclusiones.³ Nos hallamos, pues, en presencia de una concepción que procede de la autoridad de eruditos reconocidos y de observadores particularmente competentes.

No obstante, todo lo que concierne al totemismo tiene necesariamente unas repercusiones que se extienden a todos los dominios de la sociología, pues éste se halla en la base de multitud de instituciones. Si, por lo tanto, esta reformulación se hace realmente necesaria, a su vez, no puede evitarse que sean necesarias otras en las más diversas direcciones: todos los fenómenos que se vinculan a los orígenes del parentesco, del matrimonio, de la moral sexual, incluso de la misma organización social, deberán plantearse en nuevos términos, deberán, en definitiva, ponerse en cuestión. Por tal motivo, nos ha parecido importante investigar por nuestra cuenta si los hechos observados confirman la interpretación que se nos propone, o si no habría otra que resultase más satisfactoria. Eso es lo que trataremos de llevar a cabo en las páginas que siguen.

Será una forma de determinar en qué consiste realmente la contribución que la importante publicación de Spencer y Gillen ha venido a aportar a la cuestión del totemismo.

I

Hasta el presente se consideraba generalmente que eran dos las reglas canónicas del totemismo: en principio, la prohibición de matar o comer el animal o planta totémicos; después, la exogamia, o prohibición de lazos matrimoniales entre individuos portadores de un mismo tótem. Es precisamente a ambas reglas a las que Frazer niega el carácter original y la importancia fundamental que se les atribuye corrientemente.

3. «Some Remarks on Totemism», *Journal of the Anthropol. Institut*, nueva serie, I, p. 275.

Frazer no toma los elementos de su aserción indistintamente de todas las tribus observadas por Spencer y Gillen. Algunas, efectivamente, practican un totemismo que no difiere del que hemos llegado a conocer después de mucho tiempo. Sin embargo, en el centro mismo del continente encontramos un grupo de pueblos que presentan caracteres muy diferentes. De todos esos pueblos, es el de los arunta el que ha sido mejor estudiado por dichos observadores. Por este motivo, y aunque la organización de los arunta no sea exclusiva, ya que se halla igualmente entre las tribus vecinas a ésta, nos referiremos sobre todo a dicho pueblo en lo que sigue. Los tomaremos como prototipo. Así, si bien existe entre ellos un sistema incontestablemente totémico, no se encuentran, sin embargo, las dos prohibiciones que acabamos de mencionar.

La sociedad está claramente dividida en un cierto número de grupos⁴ que llevan nombres de plantas o animales (algunos de objetos inanimados); todos los miembros de cada uno de esos grupos se consideran unidos por un estrecho vínculo de parentesco a las cosas cuyo nombre les sirve como nombre colectivo. Tales son los caracteres exteriores del totemismo. Pero el tótem no ejerce influencia alguna sobre la manera en que se concluyen los matrimonios o las uniones sexuales. Hay más: las tradiciones orales que los observadores han recogido en el país parecen remontarse a una época en la que un hombre siempre tomaba como esposa a una mujer de su mismo tótem: «No es sino excepcionalmente que vemos a un hombre habitar regularmente con una mujer de un tótem diferente.»⁵ Por ello, no solamente no habrá exogamia totémica, sino que, en el origen, la endogamia habría sido una práctica general.

Por lo que se refiere a la prohibición alimenticia, sin duda no es desconocida en esas sociedades, aunque no manifiesta un carácter absoluto. La abstención es la norma, pero ésta comporta excepciones. Por ejemplo, los miembros del grupo del Emú pueden comer los huevos de dicho

4. Llegaremos a denominar a esos grupos totémicos con el término de clanes, aunque éstos no posean todas las características del clan. Veremos que en realidad constituyen antiguos clanes.

5. *Australian Tribes*, p. 419.

animal cuando hay escasez de alimentos y están hambrientos; pero sólo los pueden comer con moderación. En cuanto a la carne, pueden consumirla más libremente, pero siempre con sobriedad. No deben tocar el hígado, que está sometido a prohibiciones especiales. Ocurre lo mismo con los tótemes restantes. Para explicar esta prohibición parcial, este semitabú, podríamos suponer igualmente que, en un principio, la prohibición era rigurosa, y que se temperó con el tiempo, o bien, al contrario, que la libertad era completa en su origen, y que las restricciones provienen de una época posterior. Lo que, siguiendo a Frazer, debe zanjar la cuestión y determinar la elección de una de las hipótesis es lo que señalan las tradiciones. Los ancestros de los arunta se representan ejerciendo libremente el derecho de matar y comer las plantas o animales que les sirven de tótem; parece, incluso, que para ellos constituía una suerte de «necesidad funcional». Precisamente en tanto que esas tradiciones no se hallan en concordancia con lo que sucede en la actualidad, estamos obligados a admitir que éstas son el eco de prácticas muy antiguas, en parte modificadas hoy día, pues resulta imposible que dichas tradiciones naciesen de la nada, que la imaginación popular las haya creado de forma fragmentaria. Es decir, que los arunta comenzaron pudiendo comer libremente sus tótemes. Nuestro autor imagina que el primitivo pudo verse estimulado por el desarrollo lógico de su propio pensamiento. Considerándose como un ser de la misma especie que el animal cuyo nombre lleva, y observando, por otra parte, que los animales de la misma especie no se comían entre sí, habría concluido por pensar que incurría en una suerte de contradicción si no observaba el mismo principio en sus relaciones con su tótem. Sobre todo, habría temido que, actuando contrariamente a su naturaleza, pudiera perder los atributos característicos y las ventajas que ésta implicaba.⁶

He aquí que el totemismo nos aparece ahora bajo un aspecto completamente nuevo. Si, en un cierto número de casos, éste pudo existir de modo característico sin la exoga-

6. Frazer esboza otra explicación, pero él mismo reconoce que es inaplicable en el caso de Australia. Es por ello que no la mencionamos.

mia y sin prohibición alimenticia, es evidente que ambas instituciones no pueden incorporarse a su definición, y que ésta debe ser reformulada. Añadamos, además, que los hechos observados entre los arunta tienen, al respecto, un valor demostrativo tanto más considerable cuanto que ese pueblo representa uno de los estados más primitivos de la humanidad. En efecto, se dice, habitan en la parte más central de Australia. Así pues, no solamente no resulta fácil el acceso a esos territorios interiores, sino que el clima es tan seco y el agua tan escasa que los blancos no se arriesgan en exceso. Sucede, pues, que nuestra civilización no ha alterado las costumbres de los indígenas. Se puede entonces prever razonablemente que nos hallamos ante «el salvaje en el estadio más inferior de su desarrollo»; por consiguiente, el totemismo, tal y como ha sido observado en este caso, debe guardar gran parecido con lo que debió de ser en su origen, cuando ninguna causa adventicia vino a modificar sus trazos esenciales.

Pero entonces, descartadas ambas prácticas, ¿cómo caracterizaremos el culto totémico? Frazer cree encontrar la respuesta a esta cuestión en el análisis de una curiosa ceremonia que los arunta llaman el *Intichiuma*.

Dicha ceremonia se celebra cada año, al llegar la estación de las lluvias, por cada grupo totémico. Es el momento en que los gérmenes de la vida, bajo todas sus formas, están a la espera de desarrollarse, y el rito tiene precisamente por objeto asegurar la reproducción regular, e incluso tan abundante como sea posible, de la especie totémica. Para obtener este resultado se emplean los conocidos procedimientos de la magia simpática. En virtud del principio de que lo semejante atrae a lo semejante, se imitan las formas, los movimientos, los cantos del animal, y los indígenas están realmente convencidos de que esos simulacros artificiales tienen como efecto la invocación de los seres reales, de los que dichos simulacros no constituyen sino la imagen. Por ejemplo, los miembros del grupo del Emú, sobre el suelo previamente fertilizado con sangre extraída de sus venas, dibujan los principales órganos del Emú; algunos de ellos se disfrazan con la intención de reproducir el aspecto general del animal, imitando sus movimientos, etc. A veces, se

invoca al animal por medio de encantamientos, se le invita a venir de todas las direcciones y a poner sus huevos, etc. Sean cuales fueren los detalles de estas maniobras materiales, es evidente que, en todas partes, la ceremonia procede según el mismo principio, y persigue el mismo objetivo. Se supone que los miembros de cada clan, como consecuencia de su parentesco con el tótem del que llevan el nombre, tienen sobre éste un poder particular del que se sirven para multiplicar los individuos de la especie.

Sin embargo, ¿por qué adoptan tales precauciones? Dado que, al menos en la actualidad, no pueden alimentarse libremente de su tótem, las ventajas que logran con dicha operación no están en relación con el esfuerzo que llevan a cabo; es imposible que el ritual se celebre para su provecho. De ello se colige que debe realizarse en beneficio de los clanes restantes, pues son ellos los principales y casi los únicos consumidores del alimento que es así asegurado para la tribu. En otras palabras, cada grupo totémico trabaja, si podemos servirnos de tal expresión, no para sí mismo, sino para sus congéneres, contando con la reciprocidad. Existe entre todos ellos una suerte de cooperación mágica cuyo efecto consiste en mantener o aumentar los recursos alimentarios de la sociedad. Y puesto que no hay casi ningún objeto en la naturaleza que no sirva de tótem para algún grupo particular, resulta que casi no existe fuerza natural alguna de cuya conservación o desarrollo no se encargue algún clan.

Concebido de este modo, el clan pierde prácticamente todo carácter religioso para transformarse en una especie de empresa económica. Teniendo por función asegurar, *pro parte virili*, las subsistencias de la tribu, el grupo totémico no difiere en exceso de una asociación puramente industrial, salvo por el hecho de que toma sus medios de acción, su técnica, de la magia, y no de la experiencia económica. Pero incluso la magia, tal y como la entiende Frazer, no es sino una forma de industria primitiva. Dicho autor la distingue, claro está, muy nítidamente de la religión. La magia no se dirige a las potencias morales de orden sobrenatural, dioses o espíritus, por medio de plegarias, propiciaciones, etc., sino que trata de ejercer una acción constrictiva direc-

tamente sobre las fuerzas de la naturaleza, análoga a la que el ingeniero, el químico, el médico, pueden ejercer hoy día. Por su propia virtud, se considera que las palabras pronunciadas, los gestos realizados, cambian las cosas sin recurrir a intermediario mítico alguno. Las recetas del mago son la aplicación de leyes generales que, sin duda, son falsas para la mayoría, pero que, para el primitivo, no hacen sino expresar las relaciones naturales de las cosas. En una palabra, la magia no sería más que un arte tosco, que reposa sobre una ciencia igualmente tosca y generalmente errónea.

Ciertamente, habría mucho que decir sobre esta concepción de la magia y sobre la aplicación que de ella se hace en el totemismo de los arunta. Por el contrario, si hay algún hecho que nos parece demostrar con evidencias el libro de Spencer y Gillen es que el *milieu* donde viven los arunta está completamente impregnado de religiosidad, y que esta religiosidad tiene un origen esencialmente totémico. El territorio está cubierto de árboles, de bosquecillos sagrados, de grutas misteriosas donde se conservan piadosamente los objetos de culto. Los indígenas se aproximan a todos esos lugares santos poseídos por un sentimiento de terror religioso. El animal que se refugia en ellos participa, por su mera presencia, del carácter sagrado con el que están investidos, y no puede ser perseguido sin que se incurra en sacrilegio. Constituyen verdaderos lugares de asilo. Asimismo, numerosas leyendas totémicas se vinculan a todos esos enclaves, y en ellos se celebran ritos totémicos. Podemos hablar por consiguiente de una verdadera comunión sacramental en el curso de la cual el animal o la planta, adoptados como tótem, son consumidos ritualmente; no podemos, además, distinguir específicamente esta comunión de otras prácticas similares que se observan en multitud de religiones. Sin duda, el arunta no tiene más que una representación confusa de las fuerzas religiosas sobre las que trata de actuar o de las que cree sufrir la influencia; no las individualiza bajo el aspecto de entidades definidas. Pero es necesario decir que la religión no comienza más que a partir del momento en que los seres míticos se han constituido. El carácter sagrado está en principio difuso en las cosas, antes de concretizarse bajo la forma de personali-

dades determinadas. Lo que resulta esencial es que los ritos de los arunta son en todo punto comparables a aquellos que se observan en los sistemas incontestablemente religiosos; así pues, proceden de las mismas ideas y los mismos sentimientos y, en consecuencia, constituye una arbitrariedad no aplicarles el mismo calificativo.

Sin embargo, es inútil discutir esta teoría en su conjunto. Ésta reposa por completo sobre las dos proposiciones que hemos mencionado; son por lo tanto ambas proposiciones las que debemos examinar. Al fin y al cabo, lo que nos interesa saber básicamente es si realmente las prohibiciones matrimoniales y alimenticias no se hallan ligadas por alguna relación necesaria a las instituciones totémicas.

II

En primer lugar, ¿es verdad que, entre los arunta, los grupos totémicos comenzaron siendo endógamos? La cuestión exige tanto más una resolución cuanto que está implicado todo el problema de la moralidad sexual. Si, en efecto, queda establecido que el totemismo, antes de que nada hubiese alterado la naturaleza primitiva, podía conciliarse con la práctica de la endogamia, será necesario concluir que la exogamia es de hecho independiente de las creencias totémicas. Ahora bien, hemos demostrado aquí mismo⁷ que, según la manera en que se conciben las causas que han determinado la separación primitiva de los sexos, estamos obligados a explicar de forma completamente distinta la naturaleza y origen del pudor, del sentimiento sexual, en una palabra, del lugar tan especial que ocupan este tipo de relaciones en la vida estética y moral de las sociedades.

Pero existe una regla del método que resulta necesario recordar al iniciar este estudio. Antes del descubrimiento de Spencer y Gillen, la coexistencia regular del totemismo y de la exogamia había sido constatada en una innumerable multitud de casos. No obstante, cuando una proposición posee la autoridad de una experiencia tan extendida es con-

7. Véase «La prohibición del incesto y sus orígenes».

trario a todo método renunciar a ella demasiado fácilmente, al amparo del simple descubrimiento de un hecho que parece contradecirla. Con toda seguridad, ese hecho debe ser rigurosamente investigado: como todo estado de causa, no puede dejar de ser instructivo. Pero para que pueda prevalecer frente a una masa semejante de observaciones concordantes haría falta además que el hecho en cuestión no pudiera tener más que una significación, y una sola. Ahora bien, es raro que un hecho posea esa nitidez decisiva. ¡Existen tantas combinaciones que pueden enmascarar un carácter que otras combinaciones pueden revelar! ¡Hay tantas causas antagónicas que pueden impedir que una causa existente se manifieste a través de sus efectos ordinarios! Es sobre todo en sociología donde resulta necesario observar esta regla de prudencia, pues precisamente en tanto que los fenómenos son más complejos, son también susceptibles de revestir una mayor variedad de formas que desconciertan al observador. Si bien un paradigma adoptado con obstinación no permite la renovación de la ciencia, la ausencia completa de todo paradigma, el menosprecio ante las proposiciones puestas a prueba en multitud de ocasiones tiene el grave inconveniente de impedir la perseverancia en el esfuerzo y la continuidad en el pensamiento.

Ahora bien, en ese caso es necesario que los hechos no sean susceptibles más que de una única interpretación. Disponemos al menos de una hipótesis que merece ser ensayada. El totemismo de los arunta, en lugar de ser el modelo perfectamente puro del régimen totémico, ¿no será, por el contrario, una forma ulterior y desnaturalizada? Si Frazer ha descartado la idea casi sin examen, es porque, para él, la civilización de los arunta es una de las más arcaicas, si no la más primitiva, que conocemos. Pero las razones que proporciona para justificar esta opinión resultan poco esclarecedoras. Es evidente que las tribus del centro de Australia han tenido menos contactos con los blancos que las del litoral. Pero el sistema social de las sociedades inferiores, a pesar de que no se desarrolla más que con una evidente lentitud, es capaz, sin embargo, de evolucionar y transformarse mediante métodos distintos a los que derivan de la influencia de los pueblos más civilizados. Existe una evolución au-

tóctona, por así decirlo, que brota de la misma vida de la tribu, de sus acontecimientos interiores, de sus relaciones con las tribus vecinas, del desgaste del tiempo, etc. En la actualidad sabemos que esos pueblos no se hallan en modo alguno anclados en un tiempo pasado; poseen una historia, que a menudo ignoran ellos mismos, pero cuya huella podemos entrever en la contextura de sus instituciones. Por ello varias razones, sobre las que tendremos la ocasión de retornar, nos inducen a pensar que los arunta tienen tras de sí un largo pasado histórico, y que se cuentan entre las tribus más avanzadas de los pueblos australianos. Toda la tribu, y no nos cansaremos de insistir sobre este punto, posee un sentimiento de identidad que no es frecuente en Australia, y que siempre es característico de un cierto desarrollo social. Cada grupo local tiene su jefe, y la dignidad del jefe es hereditaria. Ya existen templos, aunque éstos se hallen en un estado embrionario. Las relaciones matrimoniales no manifiestan la tosquedad y la indeterminación que muestran en muchos otros pueblos. En suma, no nos hallamos de ningún modo ante una sociedad que se ha detenido en los primeros estadios de la evolución. En consecuencia, podemos presumir que sus instituciones han podido, también, transformarse con el tiempo, perdiendo ciertos caracteres y adquiriendo otros, de forma que su estado actual no se vincule sino imperfectamente con su naturaleza original.

Veremos ahora cómo los hechos parecen confirmar tal presunción.

III

En principio, lo que bastará para probar que el clan exógamo no es en modo alguno una institución desconocida entre los arunta es la existencia incontestada de grupos que son exógamos entre sí, y que son simplemente clanes de una modalidad particular.

En efecto, todos los miembros de la tribu están repartidos en dos grandes grupos, y donde cada uno, en consecuencia, representa la mitad de la sociedad total: los llamaremos fratrías. Spencer y Gillen no señalan, en lengua

arunta, los nombres propios con los que se designan tales grupos. Pero cada una de esas fratrías comprende dos divisiones secundarias o clases,⁸ sobre las que más adelante volveremos para abordar su origen y naturaleza, que emplean denominaciones distintas. Se puede, por lo tanto, al asociar los nombres de las dos clases de las que está compuesta cada fratría, formar un nombre compuesto que designa especialmente esta última. Llamaremos a una Bulthara-Panunga, ya que ésta comprende las clases Bulthara y Panunga, y daremos a la otra, por el mismo motivo, el nombre de Kumara-Purula. Ambos grupos no se deben a arreglos artificiales, sino que constituyen dos personalidades morales cuya distinción se manifiesta incluso materialmente en la manera en que se organizan los campamentos. Cada fratría acampa por separado; generalmente, existe entre ellas alguna barrera natural.

Así expuesta, la regla fundamental de las relaciones matrimoniales consiste en que el matrimonio está prohibido entre miembros de una misma fratría. Esta regla se complica, bien es verdad, con prescripciones secundarias, sobre las que volveremos en el curso de este trabajo, puesto que es inútil tratar de abordarlas en este momento. El principio es, así pues, que la fratría es exógama.

Ahora bien, esta división de la tribu en dos grandes fratrías no es exclusiva de los arunta. Está absolutamente generalizada en Australia, y se observa con bastante frecuencia en América; disponemos por tanto de suficientes elementos de información como para determinar su naturaleza. Lo que se desprende de las múltiples descripciones que nos han llegado es que dicha división se corresponde con la forma original del clan. Era un clan primario el que, al desarrollarse, fue inducido a fragmentarse en un cierto número de clanes secundarios, pero sin que estos últimos perdiesen el sentimiento de su comunidad de origen y de su solidari-

8. Spencer y Gillen llaman clases a esos grupos que nosotros denominamos fratrías, mientras que emplean el término subclases para referirse a nuestras clases. Preferimos el término «fratría» porque expresa mejor el carácter familiar de esos agrupamientos —carácter del que hablaremos más adelante— y porque, por otra parte, esa terminología nos parece más nítida.

dad. Por consiguiente, subsisten entre ellos vínculos que hacen del agregado formado por su unión un grupo dotado de cierta unidad: se trata de la fraternidad, tal y como la observamos en la actualidad. Lo que demuestra con certeza que ésta comenzó por ser un clan, y un clan de dichas características es que, a menudo, la misma fraternidad tiene un tótem y que, a veces, los tótems de los diversos clanes secundarios que ella comprende derivan manifiestamente de aquel que lleva la propia fraternidad. Por ello, el segundo es anterior a los primeros.⁹

No hay razón alguna para que esta noción general de la fraternidad no se aplique a los arunta. En consecuencia, puesto que encontramos actualmente dos fraternidades exógamas, tenemos fundadas razones para admitir que esta sociedad estaba primitivamente formada por dos clanes primarios, o, si se quiere, por dos grupos totémicos elementales, igualmente exógamos, pues es bajo esta forma que las dos fraternidades iniciaron su andadura. Pero, en ese caso, debió de existir al menos una época en la que el matrimonio estuviese prohibido entre miembros de una misma sociedad totémica; por lo tanto, no es verdad que, entre los arunta, el tótem no haya tenido nunca influencia sobre los matrimonios, ni tampoco que el totemismo implique, de modo general, la endogamia. A lo sumo, se podría sostener que así ocurrió con los clanes secundarios, y que la exogamia, tras hallarse establecida en los clanes iniciales, no se trasplantó a los clanes derivados. Pero tratemos de demostrar que esta misma proposición no puede haber sido verdad en todas las épocas.

En la actualidad, algunos grupos no se hallan confinados exclusivamente en una fraternidad y sólo en una. El grupo del Canguro, por ejemplo, cuenta con representantes entre los Bulthara-Panunga y entre los Kumara-Purula. Eso es, además, lo que hace posible el matrimonio entre individuos de un mismo tótem, ya que, si ocurriese de otro modo, si cada tótem se situara enteramente en una misma fraternidad, el

9. Véanse Fison y Howitt, *Kurnai and Kamilaroi*, p. 40; Frazer, *Totemism*, pp. 61-64. Se encontrarán más desarrollos sobre este punto en *L'Année sociologique*, I, pp. 6-8.

grupo totémico sería forzosamente exógamo, como la fraternidad de la que forma parte.

Ahora bien, existen poderosas razones para creer que esta difusión de un mismo tótem entre las dos fraternidades no ha existido siempre.

Para comenzar, si bien dicha difusión es actualmente incontestable, dista mucho de ser absoluta. *Jamás un mismo tótem se halla repartido igualmente en ambas fraternidades, sino que siempre existe un predominio muy marcado de una fraternidad sobre la otra.* Así, en un grupo de unos cuarenta individuos, que tiene por tótem un cierto tipo de oruga, treinta y cuatro eran Bulthara-Panunga, mientras que solamente cuatro pertenecían a la otra fraternidad.¹⁰ Por lo tanto, cada fraternidad no está abierta a todos los tótems sin distinción; bien al contrario, cada tótem posee una afinidad especial y casi completamente exclusiva con una fraternidad determinada, en la que tiende a integrarse enteramente. Constituye por consiguiente una verdadera derogación a la regla que algunos de sus miembros, y en pequeño número, se encuentren encuadrados en la otra mitad de la tribu. Ahora bien, parece difícilmente concebible que esas derogaciones excepcionales hayan podido tener un origen primitivo. Resulta, en cambio, mucho más natural atribuirles a un debilitamiento de la regla que, en el origen, habría sido aplicada con todo rigor. Es decir que, en aquel momento, todos los miembros de un mismo tótem estarían integrados en una sola y misma fraternidad.

Numerosos hechos, por otra parte, testimonian que esta tendencia del grupo totémico a localizarse más claramente en un lado de la tribu que en el otro obedece a razones profundas. Cada localidad está consagrada a un tótem especial y, por ello, el jefe de la comunidad local, el *Alatunja*, investido de funciones religiosas tanto o más que de funciones civiles, juega un papel importante en el culto de ese tótem; es él, por ejemplo, quien dirige las ceremonias del *Intichiuma*. Ahora bien, para que un hombre pueda ser llamado a esta dignidad no basta con que pertenezca al tótem que tiene su centro en ese lugar; necesita, además, pertenecer a la fraternidad

10. Spencer y Gillen, p. 120.

de la que forma parte la gran mayoría del grupo totémico considerado. Si, por ejemplo, éste se halla compuesto sobre todo por Bulthara-Panunga, el *Alatunja* deberá ser, también, un Bulthara-Panunga. Las virtudes que se consideran necesarias para actuar eficazmente sobre tal especie totémica no podrían desarrollarse con plenitud si no se pertenece a esa fraternidad determinada. El vínculo entre el tótem y la fraternidad se manifiesta así particularmente estrecho.

El modo en que se transmiten ciertos instrumentos del culto, llamados churingas, manifiesta la misma relación. Se conoce con ese nombre una serie de objetos, en piedra o madera, sobre los que se graban los diseños emblemáticos de un tótem. Cada arunta tiene el suyo, y cada grupo totémico posee una colección, que se vincula en su mayor parte al tótem de ese grupo, equivaliendo a un tesoro religioso. Pocas cosas tiene el indígena a las que atribuya mayor valor y que sean más respetadas, pues se considera que los churingas sirven de receptáculos a las fuerzas protectoras del individuo y de la colectividad. Ahora bien, constituye una regla general que dichos objetos no pueden salir jamás de la fraternidad.¹¹ Pueden legarse o donarse a miembros de un tótem diferente, pero se exige que los legatarios o donatarios sean de la misma fraternidad. Por este motivo, el churinga de una mujer no se transmite a su hijo, ya que éste pertenece a la fraternidad de su padre. Si él lo heredase de su madre, el churinga cambiaría de fraternidad. Sucede de modo semejante en el caso de los churingas que son de propiedad colectiva de cada grupo local. Cuando éste deja de tener representantes (lo que ocurre en ocasiones), su tesoro religioso puede pasar a manos de otro grupo que lo toma en custodia, pero con la condición de que la mayoría de sus miembros sea de la misma fraternidad a la que pertenecía el grupo desaparecido.¹²

De todos esos hechos se deduce claramente que cada tótem deriva de una de las dos fraternidades, con exclusión de la otra. Pero, en ese caso, el tótem no puede en modo alguno ser alma y vínculo del grupo. He aquí por qué cada grupo

11. Spencer y Gillen, pp. 154-155.

12. Spencer y Gillen, p. 153.

totémico está actualmente comprendido, en su mayor parte, en una misma fraternidad, y he aquí una nueva razón para creer que, en un principio, todo el grupo se hallaba integrado en una misma fraternidad, pues todo indica que ese carácter unilateral está implicado directamente en la naturaleza misma del totemismo; así pues, si en la actualidad se percibe una ligera tendencia de los tótemes a repartirse en ambas fraternidades, es sin duda porque, entre los arunta, el sistema totémico ha sufrido modificaciones.

Sin embargo, lo que viene a transformar esta hipótesis, ya de por sí bastante verosímil, en una certidumbre es lo que refieren las tradiciones populares. *Los arunta se representan a sus ancestros repartidos en un cierto número de grupos totémicos que, si no siempre, al menos la mayor parte de los casos, están compuestos de individuos que pertenecen a una misma fraternidad.*¹³ Hay un hecho cuyo alcance es ya reconocido por Spencer y Gillen: «Las tradiciones —dicen— relativas a la manera en que los antepasados de los arunta estaban repartidos en compañías en las que todos los miembros llevaban el mismo tótem y, en principio, pertenecían a la misma mitad (fraternidad) de la tribu, son de notable importancia.» Y en efecto, éstas nos permiten concebir lo que originariamente era la organización social de los arunta: vemos la tribu dividida en dos fraternidades, y cada una de esas fraternidades, a su vez, dividida en un cierto número de clanes netamente totémicos, sin que los clanes de una fraternidad se hallen representados en la otra.

Si cabe añadir una razón ulterior a todas las ya presentadas, basta con señalar que, en todas las sociedades donde se observa, la fraternidad está organizada de esta última manera.¹⁴ Resultaría realmente extraordinario que, sólo entre los arunta, hubiese podido desviarse de golpe de lo que podría considerarse su tipo normal. No tenemos por qué suponer que el *milieu* material y moral en el seno del cual se ha constituido y desarrollado la civilización arunta haya tenido no se sabe qué particularidades constitutivas que puedan explicar esa desviación original, ya que la fraternidad se encuentra, bajo su forma común y clásica, en la tribu de los urabunna,

13. *Ibíd.*, p. 120.

14. Spencer y Gillen lo reconocen por su parte, p. 121.



que está menos avanzada que la de los arunta, pero que es vecina de ésta, y que mantiene con ella relaciones constantes.¹⁵ Si reunimos de una vez todas esas consideraciones, si se ha demostrado la extrema generalización de esta organización, y si se piensa que, incluso en la actualidad, los arunta se vinculan notoriamente a dicha organización, pues todo los inclina en ese sentido; en fin, si se reconoce que anteriormente se hallaban todavía más próximos a dicho modelo, hasta el punto de reproducir casi completamente todos sus rasgos, no se vacilará en admitir que hubo un tiempo en que dicha organización existió entre los arunta en estado de pureza, es decir, en ese estado en el que los clanes de cada fratría eran incomunicables a la otra.

Pero sabemos que el matrimonio está prohibido entre los miembros de una misma fratría; por consiguiente, cuando cada grupo totémico se inscribía íntegramente en una misma fratría, esos mismos grupos tenían que ser necesariamente exógamos. Por lo tanto, es falso que el matrimonio fuese permitido entre los ostentadores de un mismo tótem; asimismo, es también falso que el tótem de los clanes secundarios no haya tenido jamás influencia sobre las relaciones matrimoniales. El sistema de la fratría es inconciliable con una endogamia semejante. Incluso hoy día, la exogamia debe evidentemente ser la regla general en el grupo totémico, puesto que cada uno de esos grupos pertenece, en su mayor parte, a una misma fratría.

Quedan, bien es verdad, las leyendas según las cuales los arunta primitivos se habrían casado, si no siempre, sí la mayor parte del tiempo, dentro de sus clanes respectivos. En ninguna parte se percibe el menor rastro de una prohibición del matrimonio entre individuos del mismo tótem; la endogamia es antes bien considerada como la forma normal de unión entre sexos. Por lo tanto, se arguye, si la exogamia fuese realmente practicada, sería bien extraño que

15. Spencer y Gillen, para explicar ese hecho, imaginan que los urabunna se formaron en otra parte del continente australiano, y que no se encontraron sino tardíamente con los arunta. Pero ignoramos sobre qué se funda esta afirmación. Lo que sí es cierto es que las relaciones entre ambas tribus son muy antiguas e íntimas, puesto que existe un sistema matrimonial que es común a ambas, como veremos.

todo recuerdo fuera, en ese punto, abolido. Dicho argumento sería atinado si tales relatos fuesen considerados como una suerte de relaciones históricas, como una simple conmemoración de acontecimientos realmente sucedidos. Pero su origen es muy distinto. Se trata de sistemas de representaciones, inventados en gran parte por la imaginación popular para, de alguna manera, hacer representables a los espíritus las prácticas existentes. Se trata de explicar, enlazándolas con algún ser mítico, las principales ceremonias religiosas, y la manera en que se distribuyen, sobre el conjunto del territorio arunta, los grupos totémicos, los lugares y objetos sagrados. Nos hallamos frente a mitos, en el sentido literal del término. Sin duda, ciertos recuerdos históricos pueden tener cabida en esas construcciones, pero sólo son integrados aquellos acontecimientos que se prestan a la integración; los restantes son eliminados, desapareciendo así de la memoria: incluso aquellos que son retenidos resultan siempre más o menos desfigurados por las necesidades que los causan. Unas leyendas cuya significación es tan dudosa no pueden ser opuestas al conjunto concordante de hechos precisos que acabamos de enumerar.

Existe, por otra parte, una razón que pone particularmente en entredicho las tradiciones de los arunta sobre todo lo que concierne a la historia de las costumbres matrimoniales. Se considera que los clanes de los primeros arunta son anteriores a las fratrías: la tribu estaría formada inicialmente por un cierto número de grupos totémicos, sin organización interna de ningún tipo. Solamente en una fase posterior éstos se habrían integrado en dos fratrías.¹⁶ Ahora bien, como lo hemos demostrado más arriba, todo aquello que sabemos de la fratría, tanto en Australia como en América, no nos permite creer que ésta haya podido formarse de este modo; y esa imposibilidad es tal vez más evidente entre los arunta que en ninguna otra parte. La fratría juega un papel muy considerable en su vida religiosa, pues está estrechamente asociada al culto del tótem, y constituye un elemento vital de su organización; difícilmente puede concebirse como una especie de institución adventicia, que habría

16. Spencer y Gillen, p. 421.

sido introducida más o menos tardíamente y desde el exterior, en el conjunto de su sistema social. Así pues, en la base de esos mitos se manifiesta un error que, de hecho, es fácilmente explicable: todo tipo de causas pueden haber contribuido a determinarlo. En principio, en virtud de su simplismo nativo, el espíritu humano se halla siempre inclinado a representarse la parte como anterior al todo, el individuo como preexistente a la sociedad, y las propias sociedades elementales como precedentes históricos de las sociedades más complejas de las que forman parte. Además, entre los arunta la fraternidad constituye después de mucho tiempo el marco social por excelencia, puesto que el clan, fragmentado, disperso un poco por los cuatro costados, no tiene consistencia suficiente como para cumplir con un papel semejante. Cuando se reúnen, cuando acampan, lo hacen según el orden de las fraternidades, y no el de los clanes. Los miembros de una misma fraternidad se sienten estrechamente solidarios entre sí, defienden las mismas causas, combaten los mismos enemigos. No existe nada parecido entre los compañeros de un mismo grupo totémico. «De hecho —afirman Spencer y Gillen—, es muy fácil pasar un tiempo considerable entre los arunta sin apercebirse de que cada individuo tiene un tótem, ya que el reparto de los individuos entre las divisiones fundamentales es un hecho que salta a la vista a sus ojos.»¹⁷ Ahora bien, cuando, de dos instituciones, una parece eclipsarse ante la otra se siente naturalmente la tentación de creer que la primera es la más antigua, remontando así sus orígenes a tiempos más remotos.

Por otra parte, este error, sean cuales fueren sus causas, no nos muestra únicamente el tipo de objeciones y recelos que debemos aportar a la interpretación de esas tradiciones; asimismo, nos permite comprender cómo ha podido elaborarse la leyenda de la endogamia primitiva. En efecto, entre los arunta la exogamia es esencialmente una institución perteneciente a la fraternidad. La exogamia de los clanes secundarios no fue probablemente sino un corolario de la exogamia, más extendida, de la fraternidad; en todo caso, finalmente, esta última es la única que ha sobrevivido. Los arun-

17. *Ibíd.*, p. 34.

ta no podían, pues, concebir que una prohibición exogámica hubiera podido existir, bajo una forma cualquiera, en fechas anteriores al momento en que se considera que se constituyeron las fratrías. Hasta entonces, todo sistema restrictivo era irrepresentable, ya que faltaba el único órgano conocido de reglamentación restrictiva. Por consiguiente, durante todo ese período los clanes debieron necesariamente concebirse exentos de toda prohibición matrimonial de ese género. Es por ello que, en la imaginación popular, la noción de grupo totémico y la de endogamia se encontraron naturalmente ligadas. La existencia de esta libertad fue tanto más fácilmente asumida cuanto que otra particularidad de la mitología arunta debió de hacerla parecer indispensable. En efecto, los clanes, antes de ser integrados en fratrías, se nos presentan como independientes entre sí: habrían vagabundado, en forma de bandas totémicas aisladas, por toda la extensión del territorio. Cada una de esas bandas no mantenía relaciones regulares más que consigo misma; en base a ello, los matrimonios no podían concluirse más que entre miembros de un mismo grupo, es decir, entre individuos de un mismo tótem. He aquí, probablemente, la razón de la frecuencia de casos de endogamia de los que nos hablan las leyendas; en las condiciones supuestas, las uniones sexuales casi no eran posibles de otro modo. También a esta misma causa se debe el hecho de que, cuando, en el curso de las migraciones míticas, entraban en relación dos grupos con tótems diferentes, en seguida se observaba que la endogamia ordinaria era sustituida por una exogamia de hecho.¹⁸ Ello significa que la primera no se concebía como obligatoria: las tradiciones no hacen mención alguna a una cierta época en la que ésta fuera impuesta como un deber.

IV

Pero si bien podemos afirmar que, entre los arunta, el clan comenzó por ser exógamo, ciertamente dejó de serlo en algún momento. Así pues, las explicaciones que preceden

18. Véase Spencer y Gillen, pp. 419-420.

ganarían en autoridad si pudiésemos indicar cómo pudo la regla de la exogamia desprenderse del clan, permaneciendo no obstante como la ley de la fraternidad. Una transformación semejante supone evidentemente un grave trastorno de los antiguos cuadros sociales, pues, en tanto que cada clan se hallaba estrictamente confinado en el seno de su fraternidad original, la exogamia de la fraternidad se imponía a éste, impidiendo todo matrimonio entre individuos de un mismo tótem. Es necesario, por lo tanto, que alguna causa haya impelido a los clanes a superar sus barreras iniciales, a penetrar en la otra mitad de la tribu. Efectivamente, creemos poder establecer que, en un período desconocido de su historia, se produjo entre los arunta un proceso de este género.

Debió de ser un cambio en el sistema de filiación el que determinó tal proceso. Actualmente, el hijo pertenece por derecho a la fraternidad de su padre: en otras palabras, la filiación, por lo que se refiere a la fraternidad, se lleva a cabo por vía paterna. Ahora bien, aun siendo posible que no nos hallemos en condiciones de considerar como un hecho demostrado que, en Australia, la filiación uterina o materna ha precedido siempre y en todos los casos a la filiación masculina, ciertamente sí constituye el hecho más generalizado. En casi todas las sociedades australianas donde la segunda está establecida se encuentran costumbres que atestiguan que el otro principio había estado anteriormente en vigor.¹⁹ Resulta, pues, una hipótesis verosímil y, en todo caso, legítima, creer que, entre los arunta, los hechos se sucedieron en este orden, es decir, que el hijo comenzó por pertenecer a la fraternidad de su madre, hasta un momento dado en el que se transformó el orden legal de descendencia.

Los hechos confirman esta hipótesis. La misma filiación uterina ha dejado huellas, testimonios de su preexistencia. Son las siguientes:

1.º Sin llegar a sostener que la filiación uterina se vea siempre y necesariamente acompañada de una suerte de matriarcado y de ginecocracia, resulta, sin embargo, cierto que, allí donde se halla en uso, la mujer disfruta, si no de una supremacía, sí al menos de una condición relativamen-

19. Véase, sobre esta cuestión, *L'Année sociologique*, I, pp. 22 y ss.

te destacada. Se halla investida de mayor consideración que en las sociedades inferiores que han adoptado otro sistema de filiación. En especial, puesto que en ese caso es a través de ellas que se perpetúa cada sociedad religiosa, ocupan un lugar más destacado en la vida religiosa. Ahora bien, mientras que, entre los arunta actuales, las mujeres son excluidas de las ceremonias, y mantenidas casi completamente al margen del culto, en otro tiempo tuvieron ciertamente un papel religioso mucho más importante. Las tradiciones las representan incluso como iniciantes. Habrían instituido numerosos ritos, fundado grupos totémicos;²⁰ se considera que numerosos objetos sagrados provienen de mujeres cuyo recuerdo es conmemorado por los mitos.²¹ El contraste entre el presente y el pasado es tan patente que ha sido señalado por Spencer y Gillen. «Muchas tradiciones —afirman— pueden, sin duda, ser entendidas como la prueba de que, en el pasado, las mujeres poseyeron muchos más privilegios que en el presente. Es un hecho digno de mención el cambio que se ha producido en la condición de las mujeres.»²²

2.º El padre y la madre se sirven de dos expresiones distintas para referirse a sus hijos: el padre emplea *allira*, y la madre *umba* (se trate de un hijo o una hija). Ahora bien, una doble denominación de este tipo se halla en uso en tribus que practican la filiación uterina: entre los dyerie, los kolorkurndit, los mopor-kurndit, esto es, las tribus del sudoeste australiano;²³ por el contrario, entre los kurnai, los narrinyeri, los turra, donde la filiación es masculina, se emplea un mismo y único nombre.²⁴ No obstante, esta diferencia se puede explicar con bastante facilidad, y pueden proponerse muchas hipótesis para dar cuenta de ella. Resulta verosímil —el párrafo siguiente lo probará— que, primitivamente, la madre permaneciera con sus hijos en su clan natal, y que el padre no hiciese sino apariciones esporádicas, más o menos prolongadas. En esas condiciones, las relaciones del hijo con

20. Spencer y Gillen, pp. 404, 562.

21. *Ibíd.*, pp. 122, 404, etc.

22. *Ibíd.*, pp. 195-196; cf. p. 122.

23. Véase Cunow, *Die Verwandtschaftsorganisationen des Australneger*, pp. 104, 117.

24. Cunow, *op. cit.*, pp. 72, 88.

su madre serían muy diferentes de aquellas que sostendría con su padre, y resulta natural que éstos se hayan servido de dos términos distintos para designar a sus hijos. La diferencia subsiste, aunque atenuada, cuando, siendo la filiación uterina, se vuelve usual que la mujer viva con su marido. El hijo, en efecto, pertenece siempre a la fraternidad y al clan de su madre, asociándose a la misma vida religiosa que ella, mientras que es un extraño en la vida religiosa de sus parientes paternos. Se comprende que, con el establecimiento de la filiación masculina, que acaba con esta dualidad, la terminología se haya simplificado.

3.º En ciertos casos, el marido se halla, durante toda su vida, en un estado de dependencia frente a los parientes de su mujer: mantiene para con ellos una suerte de obligación alimenticia. Los productos de su caza deben ser repartidos según una regla fijada por la costumbre. La primera porción pertenece a su suegro y, después de que él se haya alimentado, así como sus mujeres e hijos, debe entregar el resto a los hijos de los hermanos de su mujer; a su suegra, al padre de ésta y a las hermanas de este último. Inversamente, él nunca puede alimentarse de la carne de un animal cazado, muerto o tocado por una de esas distintas personas. Empleando las mismas expresiones de Spencer y Gillen, existe «una especie de tributo pagado al grupo de la mujer; [...] lo que parece denotar una condición anterior en la cual el hombre debía una suerte de obediencia al grupo de su mujer».²⁵ Una subordinación semejante es difícilmente explicable si no se admite que hubo un momento en el que el marido se desplazaba para vivir, al menos temporalmente, en el grupo totémico de su mujer, lo que implica necesariamente una filiación uterina.

4.º Pero he aquí una prueba aún más decisiva.

Hemos señalado que cada fraternidad está dividida en dos clases cuyos nombres asociados nos han servido para designar a cada una de ellas. Ha llegado el momento de explicar en qué consiste la organización de esas clases. Ésta reposa sobre el principio siguiente: en una misma fraternidad, dos generaciones que se suceden deben pertenecer a dos subgrupos distintos, y llevar nombres diferentes. Cada clase es

25. Véase Spencer y Gillen, p. 430.

precisamente uno de esos subgrupos. Por ejemplo, la fraternía Panunga-Bulthara comprende una clase Panunga y otra Bulthara; si un hombre pertenece a la primera de ambas clases y, por lo tanto, lleva su nombre, sus hijos serán de la siguiente: serán Bulthara. Pero los hijos de esos Bulthara se distinguirán de sus ascendientes inmediatos al retomar el nombre de su abuelo: serán, por eso mismo, Panunga, y así sucesivamente. Ocurre de modo semejante con las clases Purula y Kumara en la otra fraternía. Así pues, el nombre colectivo que lleva una generación desaparece en la que le sigue, reaparece en la tercera, para desaparecer de nuevo con la cuarta generación, etc.²⁶ Por otra parte, esta institución de clases se complica con una exogamia especial. No es exacto, como hemos afirmado hasta este momento en pro de la simplicidad, que un Panunga-Bulthara pueda tomar como esposa a una Purula-Kumara cualquiera. En realidad, cada clase de una fraternía sólo puede contraer matrimonio con una clase determinada de la otra fraternía. En el cuadro siguiente, las clases cuyos nombres están unidos horizontalmente son aquellas que mantienen entre ellas el *connubium*.

	<i>Primera fraternía</i>	<i>Segunda fraternía</i>
<i>Clases</i>	Panunga Bulthara	Purula Kumara

Por ello, el hecho de que las fraternías de los arunta estén divididas en clases organizadas de esta manera es, por sí misma, una prueba de que, en determinado momento, se reclutaban por medio de la filiación uterina. Howitt ya señaló tiempo atrás que esta organización no se observa en estado de pureza sino en las sociedades donde el sistema uterino se halla en vigor, y que desaparece cuando se establece la filiación *per masculos*.²⁷ Por nuestra cuenta, hemos demostrado, en otra parte,²⁸

26. Véase, sobre este punto, *L'Année sociologique*, I, pp. 16 y ss.

27. Véase Howitt, «Further notes on the Australian Clases», en *Journal of the Anthropol. Institut*, 1888, p. 40.

28. *L'Année sociol.*, I, pp. 16 y ss.; se encontrarán en ese mismo lugar explicaciones complementarias sobre la cuestión de las clases.

la razón por la que la institución de tales clases implica la filiación a través de las mujeres. Sin embargo, no es necesario hacer intervenir aquí esta teoría general que podría ser contestada, pues, por lo que se refiere a los arunta, disponemos de un hecho verdaderamente crucial.

En principio, hemos de entender correctamente en qué consiste un cambio de filiación relativo a la fraternía, semejante al que suponemos que se ha producido entre los arunta. Para simplificar nuestra exposición, consideraremos una tribu *in abstracto*, dividida en dos fraternías que designaremos simplemente por las cifras 1 y 2; llamaremos A y B a las clases que componen la primera, y A' y B' a las clases correspondientes a la segunda. La sucesión de generaciones podrá esbozarse de la manera siguiente:

	<i>Fratría 1</i>	<i>Fratría 2</i>
<i>1.ª Generación</i>	Clase A	Clase A'
<i>2.ª Generación</i>	Clase B	Clase B'
<i>3.ª Generación</i>	Clase A	Clase A'

Las clases mantienen entre ellas el *connubium*; dicho de otra forma, A no puede tomar esposa sino en A', y B en B'.

Así expuesto, consideremos la clase B. Puesto que suponemos la filiación uterina, el hijo pertenece a la fraternía de su madre. Todos los miembros de B tienen sus madres en la misma fraternía que ellos, pero en la clase de la que ellos no forman parte, es decir, en A (primera generación). Pero las mujeres de A no pueden transformarse en madres más que tomando esposo entre los hombres de A'. Es, pues, en A' donde se hallan todos los padres de los individuos de ambos sexos que componen la clase B. Por otro lado, los hombres de B no pueden tomar esposa sino entre las mujeres de B'. Los hijos nacidos de esos matrimonios, al tenerse que encuadrar en la fraternía de sus madres (fratría 2), pero en la clase en la que no se encuentran éstas, se integrarán necesariamente en A' (tercera generación). Así, A' comprende en la primera generación todos los padres de B, y, en la tercera, todos los hijos cuyos padres se hallan

en B. Para que padres e hijos formen parte de la misma fraternía, es decir, para que la filiación se realice *per masculos* en lo relativo a la fraternía, será necesario que las clases B y A', en lugar de hallarse en dos fraternías distintas, se reúnan de manera que constituyan una sola. *Igualmente, puede observarse que la clase A contiene en la primera generación todos los padres de B' y, en la tercera, todos los hijos cuyos padres se hallan en B'*. En este caso, para que la filiación se torne masculina, será necesario que las clases A y B' puedan agruparse de manera que pertenezcan a una misma fraternía. Ahora bien, la doble condición que acabamos de enunciar se cumplirá evidentemente si A viene, en la segunda fraternía, a ocupar el lugar de A', y si A' ocupa en la primera el lugar de A. De esta manera, en efecto, A' estará con B y A con B', es decir, que los padres estarán situados en la misma mitad de la tribu que sus hijos. Por consiguiente, para que el sistema de filiación se transforme es necesario y suficiente que cada fraternía intercambie una de sus clases con la clase correspondiente de la otra, mientras las dos clases restantes permanecen en su lugar original.

Apliquemos esta regla a los arunta. Actualmente, bajo el régimen de filiación masculina, la disposición de sus fraternías es como sigue:

	<i>Fraternía 1</i>	<i>Fraternía 2</i>
<i>Clases que mantienen el connubium</i>	Bulthara Panunga	Kumara Purula

Según lo dicho, si la filiación masculina ha sucedido, entre los arunta, a la filiación uterina, la propia disposición actual tiene que haber sucedido a una disposición distinta. Para obtener esta última basta con invertir la posición de dos clases correspondientes. Por consiguiente, la organización de la tribu debió de adoptar entonces la forma siguiente:

Organización de la tribu bajo el régimen uterino

<i>Fratría 1</i>	<i>Fratría 2</i>
Kumara Panunga	Bulthara Purula

En todo caso, hay pruebas de que esta organización ha existido realmente entre los arunta. Para hacer esta demostración necesitamos únicamente considerar la tribu en sus relaciones con la tribu vecina de los urabunna.

Dicha tribu está, a su vez, dividida en dos fraternías exógamas, una llamada Mathurie, y la otra Kirawara; sin embargo, contrariamente a lo que sucede entre los arunta, el hijo pertenece a la fraternía de su madre. A pesar de esta diferencia organizativa, en tanto que las dos tribus mantienen relaciones constantes, a menudo se establecen matrimonios entre ambas. Pero como, por ambos lados, la exogamia de la fraternía es el principio fundamental de todo el derecho matrimonial, parece natural y necesario que esta regla indispensable se aplique tanto a los matrimonios internacionales como a los otros. Por ese motivo, se ha establecido una equivalencia entre los sistemas de ambas sociedades: cada fraternía de los urabunna se ha asimilado a una de las dos fraternías de los arunta, y el matrimonio está prohibido entre arunta y urabunna que forman parte de fraternías asimiladas. El cuadro que sigue expresa la manera en que se regula tal equivalencia.

<i>Fratrías de los urabunna</i>	<i>Fratrías asimiladas de los arunta</i>	<i>Organización interior de las fraternías arunta</i>	<i>Organización arunta correspondiente al régimen uterino²⁹</i>
Kirawara	Kumara Panunga	Kumara Purula	Kumara Panunga
Mathurie	Bulthara Purula	Bulthara Panunga	Bulthara Purula

29. Según los resultados indicados en el cuadro anterior.

En virtud de esta identificación se considera que un urabunna de la fraternidad Kirawara que viene a establecerse entre los arunta pertenece a la fraternidad Kumara-Panunga; como tal, no puede tomar como esposa a una arunta si ésta no pertenece a la fraternidad Bulthara-Purula. Inversamente, un Mathurie es asimilado a un Bulthara-Purula y no puede, por su parte, tomar como esposa más que a una Kumara-Panunga.³⁰

Pero vemos cómo las fraternidades arunta están compuestas en ese caso especial de un modo distinto al ordinario; para que se pueda percibir con más nitidez la diferencia, en el cuadro inmediatamente anterior hemos expuesto un modelo frente al otro. El lugar ocupado por las dos clases Panunga y Purula no es el mismo en ambas clasificaciones: entre ambas existe una suerte de entrecruzamiento. Ahora bien, sabemos que esta diferencia en la composición de las fraternidades denota una diferencia en el modo de filiación. El sistema que se establece con vistas a los matrimonios internacionales debe corresponder a otro régimen de filiación que el empleado regularmente en las relaciones interiores de la tribu. Y, en efecto, resulta evidente que el primero es idéntico en todos sus aspectos al que nos pareció característico de la filiación uterina; el cuadro anterior permite realizar la comparación mediante un simple vistazo. Las clases están agrupadas exactamente de la misma manera en ambos casos. *Encontramos pues entre los arunta dos tipos de organización que funcionan paralelamente, y donde uno corresponde a un estado social en el que la filiación era uterina.*

Ambas se contraponen en los puntos esenciales. La que sirve para reglamentar los matrimonios de tribu a tribu permite uniones que la otra prohíbe con decisión. Así, según el reglamento interior de los arunta, el matrimonio está prohibido entre un Kumara y una Purula, puesto que las dos clases pertenecen a la misma fraternidad. En cambio, es lícito en la otra organización, pues un Kirawara es Kumara, una Mathurie es Purula, y una Mathurie puede casarse li-

30. En cuanto a la cuestión de saber a cuál de las dos clases de la fraternidad asimilada debe pertenecer, es zanjada en cada caso particular según principios que nos son desconocidos.

bremente con un Kirawara. Podría decirse otro tanto de los matrimonios entre Bulthara y Panunga.³¹ Dos legislaciones tan diferentes debían necesariamente quedar establecidas en dos momentos distintos de la historia. Y he aquí que nos hallamos en condiciones de concebir cómo sucedieron las cosas. Primitivamente, el modelo intertribal era el único en vigor; se aplicaba tanto a las relaciones internas de la tribu como a las externas. Por consiguiente, la filiación era uterina tanto entre los arunta como entre los urabunna. Más tarde, cuando ésta se hizo masculina entre los primeros, la repartición de las clases entre ambas fratrías resultó modificada. Pero esta revolución, sobre la que volveremos con más detalle dentro de poco, respondía exclusivamente a necesidades interiores de la tribu; por ello, no se exportó al exterior, y no afectó a eso que podríamos llamar el derecho matrimonial internacional. Cabe decir que era imposible que éste se transformase en el mismo sentido, pues los urabunna permanecieron fieles al antiguo sistema de filiación. Para todo lo que concernía a los matrimonios entre urabunna y arunta, la vieja organización sobrevivió sin cambios, y es de este modo que ha llegado hasta nosotros el recuerdo de un tiempo en el que la filiación no era tal y como la observamos en la actualidad.³²

31. Lo que no nos permite afirmar, como hacen Spencer y Gillen (p. 69), que las fratrías hayan estado organizadas de esta manera con un propósito deliberado y artificialmente. Las fratrías son fenómenos estrechamente ligados a toda la organización moral de esas tribus como para poder ser organizadas o desorganizadas de este modo.

32. Podríamos citar otros hechos para probar la preexistencia de la filiación uterina si no temiéramos alargarnos inútilmente en esta demostración. Nos contentaremos con indicar las principales:

1.º Al analizar las tradiciones que se vinculan a un cierto período de la historia mítica de la tribu, Spencer y Gillen remarcan con asombro que se decía que los hombres de la clase Purula cohabitaban con mujeres de la clase Kumara. Ahora bien, apuntan lo siguiente: «Es exactamente lo contrario de lo que tiene lugar actualmente... Esas tradiciones no parecen explicables más que si se supone que existían por aquel entonces restricciones matrimoniales diferentes de las que serían introducidas en una época posterior» (p. 418). Constituye una prueba de la profunda transformación que se produjo en un momento dado en el orden social de los arunta. En suma, podemos ver que la organización intertribal, la que corresponde a la filiación uterina, permite justamente esos matrimonios entre Purulas y Kumaras.

2.º La división de cada fratria en dos clases dio lugar, con el tiempo, y al menos en ciertas tribus, a una división en cuatro clases (ocho para la tribu). Aho-

De lo mencionado hasta ahora se infiere que, contra lo que pueda haberse afirmado, los arunta distan mucho de ofrecernos el modelo perfecto de civilización primitiva. En realidad, en el momento en que fueron observados se hallaban ya sensiblemente distanciados de su estado inicial; en la estructura misma de su sociedad estaban teniendo lugar graves y profundos reajustes. Y son precisamente tales reajustes los que nos permiten explicar esta endogamia totémica que se ha querido convertir en la característica esencial del totemismo primitivo.

Intentemos por un momento representarnos la tribu tal y como debió de ser bajo el régimen de filiación uterina. Cada una de sus dos fratrías tenía entonces sus propios tótemes. Pero he aquí que el sistema de filiación cambia, y los hijos se integran en la fratría de sus padres. Para ello, cada fratría cede a la otra una de sus clases, y recoge otra a modo de intercambio. Los Panungas quieren unirse con los Bult-haras, esto es, sus ascendientes y descendientes por línea masculina; igualmente, los Purulas se sitúan junto a los Kumaras. Pero no se cambia de tótem a pesar de haber cambiado de fratría. Los miembros de las clases desplazadas mantuvieron los tótemes que poseían en la fratría de la que surgieron, y los llevaron consigo allí donde iban a incorporarse. Esos tótemes importados vinieron naturalmente a superponerse, en cada fratría, con aquellos que existían

ra bien, creemos que es posible demostrar que esas nuevas subdivisiones son debidas al cambio sobrevenido en el modo de filiación. Cuando la filiación masculina toma el relevo de la filiación uterina, la primera aporta sus propias restricciones matrimoniales, que se añaden a las que corresponden a la segunda; las restricciones exogámicas se hacen más numerosas. Por ejemplo, cuando el cambio de filiación concierne al tótem, está prohibido contraer matrimonio tanto en el tótem de la madre como en el del padre. Entre los arunta, bajo la filiación uterina, estaba prohibido contraer matrimonio en las dos clases de la fratría materna; cuando la filiación se tornó masculina se prohibió el matrimonio con las dos clases de la fratría paterna. Pero la antigua prohibición, fuertemente enraizada en las costumbres, se mantuvo junto a la nueva. Uniones que, durante siglos, pasaron por incestuosas, no pierden ese carácter de un día para el otro. El matrimonio se encuentra así prohibido entre las cuatro clases existentes y, por ello, se haría imposible si no se hubieran creado nuevas clases, si no se hubiera organizado todo con la intención de superar esa dificultad. Nos contentamos con indicar aquí el principio de esta reorganización, sin poder entrar en detalle.

desde su fundación, y que la clase que permanecía en su lugar continuaba representando y perpetuando. De este modo, al abandonar mutuamente una clase, las dos fraternías se comunicaron sus propios tótemes; en consecuencia, ya no hubo grupo totémico alguno que quedara comprendido íntegramente en una de las dos mitades de la tribu.

Por todo ello, esta difusión de cada tótem en toda la extensión de la sociedad debía necesariamente dar lugar a una endogamia totémica. En efecto, la exogamia del clan no puede reposar más que sobre una de las dos bases siguientes (o sobre ambas concurrentemente): puede resultar de la exogamia de la fraternía, que la implica normalmente, o puede también deberse directamente a la constitución intrínseca de los clanes secundarios. Sin embargo, a partir del momento en el que la organización de los arunta se transformó en el sentido que hemos referido, dejaron de cumplirse una y otra condición. Como todos los tótemes se encontraban representados en ambas fraternías, la exogamia de la fraternía no bastaba para garantizar por sí sola la exogamia de los grupos totémicos. En adelante, hubo Canguros y Emúes en las dos mitades de la tribu; la obligación de contraer matrimonio fuera de la mitad a la cual se pertenecía no implicaba ya la obligación de casarse en el exterior del grupo totémico. Por otra parte, para que la exogamia del grupo totémico pudiera mantenerse por sí misma, no apoyándose más que sobre principios propios al clan, era necesario que éste permaneciera fuertemente constituido, pues un grupo sin cohesión, sin unidad material ni moral, no podría tener el ascendiente necesario para ejercer una gran influencia sobre los individuos, ni, especialmente, para imponer una reglamentación matrimonial tan rigurosa. En otras palabras, el derecho y la moral propios del clan no pueden durar en tanto que éste no subsista por sí mismo como sociedad constituida; por ello, en todas las tribus donde el clan se halla en vías de disolución, la exogamia totémica desaparece paralelamente. Ahora bien, la revolución que estaba teniendo lugar en la organización social de los arunta, al dispersar los clanes entre las dos fraternías, les había, al mismo tiempo, retirado toda consistencia y toda individualidad. No solamente los miembros de cada uno de

ellos no ocupaban un mismo hábitat (este fenómeno podía darse tal vez incluso bajo el régimen de filiación uterina), sino que ya no pertenecían a los mismos cuadros sociales. Cuando la tribu se reunía para deliberar sobre los asuntos comunes, o para proceder a alguna ceremonia importante, no se reunían conjuntamente: la distancia material y moral que separaba ambas fratrías entre sí separaba a su vez cada clan en dos partes distintas. Siguiendo la argumentación de Spencer y Gillen que ya hemos señalado, no existe prácticamente nada en la vida pública de los arunta que manifieste la existencia de agrupamientos totémicos. Incluso en las ceremonias del Intichiuma, donde, en todo caso, los miembros del tótem interesado juegan un papel preponderante, no son los únicos en participar: con frecuencia, se encuentran a su lado miembros de otros tótemes, aunque de la misma fratría. En una palabra, el clan no era más que un agregado bastante incoherente de individuos que llevaban un mismo nombre, que se consideraba que sostenían relaciones especiales con una misma categoría de objetos naturales, pero que no formaban, hablando propiamente, grupo definido alguno. En esas condiciones, la reglamentación moral de la que el clan constituye la expresión no podía dejar de debilitarse; es por ello que la exogamia del clan se eclipsa ante la exogamia de la fratría.

Por otra parte, no resulta difícil entrever las causas principales que han determinado esta serie de cambios. En principio, tanto entre los arunta como en otras sociedades australianas, la costumbre debió de establecer con bastante rapidez que el marido se llevara consigo a la mujer; por consiguiente, era en el núcleo paterno, en su localidad, donde nacían y crecían los hijos. Pero el principio de la filiación uterina, al integrar a estos últimos en la fratría de su madre, les obligaba a separarse de su padre en las principales circunstancias de la vida. Todas las ocasiones en que se reunían las fratrías, si los hijos se disponían a un lado, los padres lo hacían al otro, a pesar de que, el resto del tiempo, compartieran la misma existencia. No resulta necesario señalar lo que, en una situación semejante, tenía que ser contradictorio y difícilmente tolerable. Sin embargo, puesto que muchos otros pueblos australianos continuaban, de he-

cho, tolerando dicha situación, aunque suponga para ellos los mismos inconvenientes, es probable que los arunta no hubieran, por esa única razón, modificado su organización si otra causa no hubiera venido a reforzar los efectos de la precedente.

Esta causa es el excepcional grado de unidad que esta sociedad parece haber alcanzado rápidamente, y que no se observa por lo común en las tribus de Australia. Entre todos los arunta, afirman los observadores, existe un vivo sentimiento de solidaridad.³³ ¿Que un grupo local carece de churingas? Pues otro grupo vecino se los presta; ahora bien, para un arunta no existe don máspreciado ni sacrificio más importante. Son numerosas las ocasiones a propósito de las cuales se reúne toda la tribu, y las sesiones que mantienen duran a veces semanas enteras.³⁴ En el curso de tales reuniones se deliberan asuntos comunes, y con frecuencia, en base a esas deliberaciones, se adoptan de común acuerdo grandes innovaciones en las prácticas usuales. Pero lo que manifiesta mejor todavía hasta qué punto está unificada la sociedad es el hecho de que existe un tótem común a todas las clases: se trata del gato salvaje. Todos los miembros de la tribu, sea cual fuere su grupo totémico, tienen prohibido alimentarse de dicho animal; tan sólo algunos ancianos están eximidos de esta prohibición. El culto a este animal es, pues, una especie de culto público, común a toda la tribu, y sabemos que religiones de este género sólo pueden formarse en la medida en que el particularismo religioso declina en favor del desarrollo de la vida general de la sociedad. Sin embargo, al mismo tiempo que ésta gana en intensidad y continuidad, tanto más debe organizarse de manera que se respeten las relaciones establecidas y los hábitos constituidos. Las incomodidades y desavenencias, tolerables cuando son raras y efímeras, se

33. Véase Spencer y Gillen, *op. cit.*, p. 32.

34. Es sobre todo a propósito de la Engwura, serie de ceremonias que finalizan los procesos de iniciación, que tienen lugar tales reuniones tribales. Spencer y Gillen han asistido a una Engwura que duró de septiembre a enero. Es precisamente esta unificación moral de la sociedad la que explica cómo, entre los arunta, la iniciación es un rito, no del grupo totémico, sino de la tribu en su conjunto.

hacen insoportables cuando devienen frecuentes y prolongadas. Sin duda, eso es lo que determinó a los arunta, en el curso de una de esas asambleas generales de las que estamos hablando, a modificar su sistema de filiación. Por lo demás, si la reforma fue tal y como la hemos descrito, resultó tan inmanente a la naturaleza misma de la sociedad que se operó con el mayor consentimiento. En efecto, los cambios aportados en la composición de las fraternidades no implicaban ningún desplazamiento material. Padres e hijos pertenecían ya a los mismos grupos locales; al integrarlos en una misma categoría social y religiosa, no se hacía sino consagrar un estado de hecho. Las dos clases que componían en adelante cada fraternidad reorganizada no comprendían más que individuos que, desde tiempo atrás, vivían reunidos, o cuando menos unos cerca de los otros.

Tal vez podemos preguntarnos por qué el sistema de filiación se modificó al nivel de la fraternidad, y no al del tótem. Parece, efectivamente, que el mismo resultado podía haberse obtenido, e incluso de una manera más completa, si se hubiera decidido que el hijo perteneciera al tótem de su padre, pues al mismo tiempo se habría incorporado a la fraternidad paterna, ya que el tótem dependía por aquel entonces de la fraternidad. De este modo, parece que la necesaria reorganización se podría haber llevado a cabo sin que los grupos totémicos perdiesen parte de su individualidad. Sin embargo, eso significa olvidar que el tótem no es una cosa de la que los hombres puedan disponer a voluntad, y menos cuando las creencias totémicas se hallan todavía en vigor. En efecto, un tótem no es solamente un nombre; ante todo, es un principio religioso que toma cuerpo en el individuo en el que reside, pues forma parte de su personalidad. No se puede cambiar, del mismo modo que no se puede cambiar de alma. Por otro lado, la manera en que tal género de almas se encarnan en los cuerpos en cada generación no podría ser fijada o modificada por una reglamentación humana. En tanto que, según las creencias imperantes, se consideraba que el tótem del hijo era una emanación del tótem de la madre, no habría medida legislativa alguna que pudiese hacer que ocurriese de otro modo. Además, generalmente, la filiación *per masculos* no se establece de un modo

completo y sin reservas más que allí donde el tótem ha desaparecido o ha perdido su significación religiosa, para transformarse en un mero nombre, una simple etiqueta social. Este es el caso, por ejemplo, de los narrinyeri. El hijo pertenece al tótem de su padre; pero el animal totémico no es objeto de ritual alguno. Puede comerse libremente; no hay, por lo tanto, ninguna identificación entre el individuo y su tótem.³⁵ Entre los kurnai, donde la filiación es igualmente masculina, apenas si quedan algunos trazos de totemismo. Por el contrario, entre los arunta, las creencias totémicas debían de ser fuertes en el momento en el que se sintió la necesidad de cambiar el orden de filiación, ya que éstas subsisten en la actualidad apenas alteradas. Dichas creencias no permitirían que el modo de transmisión del tótem pudiera ser modificado de golpe, por un acto de voluntad colectiva.³⁶ Por tal motivo el cambio debió limitarse a la fratría.

He aquí, por otra parte, una de las razones que convierten el caso de los arunta en un ejemplo instructivo para la sociología. Al tiempo que la reforma afectó a las fratrías, acabó por consolidarlas, en detrimento de los clanes secundarios, desorganizados, por el contrario, por dicha reforma. Sin duda, los distintos cultos totémicos sobrevivieron, pero, como hemos señalado, en lo sucesivo dejó de haber un número correspondiente de grupos definidos, socialmente constituidos, que fuesen designados a cada uno de tales cultos. De ello resulta que, entre los arunta, la fratría se presenta ante el observador en esas condiciones excepcionalmente favorables. De ordinario, en efecto, ésta no es directamente observable bajo su forma y unidad iniciales; allí

35. Véase Cunow, *op. cit.*, p. 82.

36. Los cambios, por otra parte, debieron de producirse a la larga, una vez que la reorganización de las fratrías sobre la base de la filiación masculina se culminó, y comenzó a producir sus resultados. Es así que explicamos la manera en que se determina en la actualidad el tótem del hijo. A *grosso modo* puede decirse que el hijo lleva el tótem del lugar donde se considera que ha sido concebido. Se entiende la gran indeterminación que rodea a un principio semejante. No nos parece posible que éste sea verdaderamente primitivo. Debe resultar de una serie de transformaciones debidas al estado de desorganización en el que se hallaban entonces los grupos totémicos. Se comprende que no exista nada que quede socialmente regulado.

donde la encontramos, se halla más o menos en trance de desaparecer; por consiguiente, parece que no es sino el marco exterior de los clanes secundarios, que han pasado al primer plano, convirtiéndose así en las divisiones fundamentales de la sociedad. Enmascarada de este modo por ese sistema de clanes que tiende a recubrirla y a eclipsarla más y más, su verdadera naturaleza es difícil de percibir, así como su función y lugar en el conjunto de las instituciones sociales. No obstante, entre los arunta, debido a la disolución casi completa de los grupos totémicos, la fratría se nos presenta, en cambio, en un estado de aislamiento muy acusado, lo que facilita el estudio. Si se piensa que ésta constituye la formación social más elemental que podemos investigar de otro modo que mediante reconstrucciones hipotéticas, se comprenderá toda la importancia de esa experiencia espontánea que la naturaleza ha puesto a nuestra disposición.³⁷

V

Una vez resuelta la cuestión de las interdicciones matrimoniales, las prohibiciones alimenticias no deberán exigirnos mucho más tiempo. Éstas se resuelven según los mismos principios.

Efectivamente, una vez expuestas las poderosas razones que tenemos para considerar la organización totémica de los arunta actuales como una forma debilitada de su organización inicial, las tolerancias de la reglamentación actual que permite, con ciertas reservas, el consumo del animal

37. Una cuestión notable sobre la cual esta experiencia proyecta una luz reveladora es aquella que concierne a los diagramas de parentesco. Entre los arunta son semejantes a los que vemos entre las restantes tribus australianas. Ahora bien, es cierto que allí, los grupos a los que se vinculan son las fratrías, y no los clanes secundarios; por ejemplo, el nombre de «padre» designa a toda la generación que precede a la mía en la fratría de la que soy miembro. Por ello, tales nomenclaturas deben de haberse creado cuando la sociedad no estaba compuesta más que de dos clanes primarios. Hay ahí un hecho importante que nos contentaremos con indicar. No se trata de que no haya sido postulado con anterioridad; sin embargo, en este caso, queda directamente establecido.

totémico, deben ser atribuidas a un debilitamiento de la reglamentación original. Suponer que la libertad era absoluta en un principio, y que las restricciones son de fecha relativamente reciente, significaría admitir que el sistema, tal y como existe hoy en día, supone un reforzamiento del sistema primitivo, lo que contradice los hechos que acabamos de establecer. Parece, en cambio, mucho más natural pensar que, poco a poco, las prohibiciones se hicieron menos severas, a medida que las creencias y las prácticas totémicas perdían su rigor, lo que, por otra parte, explica obviamente las reservas y restricciones que continúan estando en vigor. Sabemos, en efecto, que en el animal totémico hay órganos para los que la prohibición es todavía casi absoluta: sólo los ancianos tienen el derecho de disponer de ellos, y únicamente en ciertas ocasiones. ¿No podrían ser tales reservas las últimas resistencias de una costumbre que, tras haber estado prohibida mucho más rigurosamente, cede ante la presión de la opinión, aunque progresivamente, paso a paso?

En suma, todo lo que sabemos del totemismo debería bastar para descartar la hipótesis de que haya podido existir en un momento determinado, con sus trazos característicos, sin protegerse contra las influencias del animal totémico. En efecto, el principio esencial de ese sistema religioso estaba en que el hombre y el animal que le sirve de tótem están unidos por un estrecho parentesco. Decir esto no es suficiente: en realidad, existe entre ellos una verdadera identidad sustancial. El animal pertenece al clan tanto como el hombre que lleva su nombre pertenece a la especie animal. Ahora bien, constituye una regla general que los miembros de un mismo clan deben respetar mutuamente sus vidas; ese respeto es incluso tan conforme a la naturaleza de las cosas que, de hecho, las transgresiones contrarias a esa regla son raras. Por consiguiente, a partir del momento en el que se consideró que el animal estaba hecho de la misma sustancia que el hombre, que pertenecía al mismo grupo social, debió de estar forzosamente prohibido matarlo. Para que esta prohibición se estableciera no era necesario que los hombres se detuviesen a observar lo que ocurre en el mundo animal: bastaba con observar lo que ocurría entre ellos, y exten-

der a sus congéneres animales los sentimientos que tenían para con sus congéneres humanos. Y puesto que no percibían diferencias esenciales entre unos y otros, la extensión debió de producirse naturalmente y de golpe, sin que fuera necesario admitir una prioridad en favor de los segundos.

Quedan, bien es verdad, las tradiciones que nos representan los antepasados legendarios de la tribu alimentándose a voluntad del animal totémico. Pero las creencias y los rituales actuales de los que las leyendas no son sino la elaboración mítica quedan reflejados bajo el contenido de tales relatos. Existe, en el año, un momento determinado en el que cada grupo totémico no solamente come de su tótem, sino que está obligado a hacerlo: generalmente, cuando la nueva generación del animal totémico comienza a hacerse mayor, o bien cuando la planta, si es un vegetal el que se emplea como tótem, parece madura para ser recogida. Entonces, los productos de la caza o de la recolección se aportan al campamento, y los miembros del grupo totémico los comen ceremonialmente; si se abstienen, el vínculo de parentesco que les une a la especie totémica se romperá, y perderán de golpe las virtudes y los poderes *sui generis* que se cree resultan de tal parentesco. La obligación es particularmente apremiante para el jefe del grupo y para los ancianos.³⁸ La razón original de ese rito es evidente. Ya que los hombres del grupo que tiene el Canguro por tótem son Canguros, no pueden mantener esa cualidad más que con la condición de renovar periódicamente en ellos la sustancia, a la vez material y mística, que ya se halla en su interior y que los convierte en Canguros; ésta se agotaría por el uso si no la revivificaran regularmente, y el único medio por el que creen poder obtener ese resultado consiste en absorber algunas parcelas del ser que pasa por poseer dicha sustancia más eminentemente. Se trata, en suma, de un sacramento comulgatorio.³⁹ Ahora bien, las tradiciones de las que hablamos no son otra cosa que ese rito transportado por la imaginación popular hasta aquellos tiempos míticos

38. Véase Spencer y Gillen, pp. 203 y ss.

39. A veces, la comunión se opera, no sólo mediante la alimentación, sino también por la unción.

en los que vivían los héroes epónimos, y amplificado en razón de ese carácter heroico y casi divino. Efectivamente, no se podría concebir que los ancestros no hubieran estado sometidos, como sus descendientes lo están en la actualidad, a esta obligación, casi podría decirse, a esta necesidad física. Además, en tanto se les atribuye una naturaleza excepcional que no es la común de los hombres, a éstos les pareció natural que los medios que empleasen para conservarla estuviesen en relación con su más alta dignidad religiosa; es por tal motivo que las tradiciones les hacen recurrir más a menudo y ampliamente a esta alimentación *sui generis*. Por otra parte, sabemos que, en otras sociedades, los indígenas han forjado leyendas en todo punto análogas para dar cuenta de la relación que sostienen con sus tótemes: para poder comprender lo que podían tener en común con tal o cual animal han imaginado que descendían de ancestros que durante su vida hacían de este animal su principal alimento.⁴⁰ Ver en las tradiciones correspondientes de los arunta un eco lejano de acontecimientos históricos significa equivocarse de plano; en realidad, se trata de construcciones del espíritu destinadas, bien a hacer más fácilmente representables los principios fundamentales del culto, bien a estructurar la historia mítica de la tribu de acuerdo con esos principios.⁴¹

VI

Así pues, no existe razón alguna para reformular de arriba abajo la noción del totemismo. Todo demuestra que las prohibiciones matrimoniales y alimenticias que, hasta el presente, han sido reconocidas como características de ese sistema religioso, fueron observadas primitivamente por los arunta. Si éstas no se encuentran en la actualidad más que en estado atenuado, no es porque el totemismo, por sí mismo, no las implique, sino porque el totemismo de

40. Véase Grey, *Vocabulary of the Dialects of South-Western Australia*, citado por Spencer y Gillen, p. 209.

41. Esta explicación ya ha sido indicada en *L'Année* en el curso de la reseña consagrada al libro de Spencer y Gillen, t. III, p. 215.

los arunta ya no es lo que en otro tiempo fue, y porque, a pesar de sobrevivir en sus formas esenciales, ha perdido, sin embargo, su vitalidad e importancia social.

Pero entonces, ¿cómo debemos interpretar la ceremonia del Intichiuma, que es evidentemente esencial y que, aparentemente, parece adecuarse mejor a la nueva noción que se nos ha propuesto?

Para comprender su verdadero sentido basta con distinguir en las descripciones que se han hecho dos elementos: la materialidad del rito y la función social que se considera que cumple en la actualidad. Tomada por sí misma, y haciendo abstracción de los fines que se le asignan en el presente (por los cuales nuestros contemporáneos las justifican), dicha ceremonia es ciertamente muy antigua. También Spencer y Gillen nos han rendido un gran servicio al darla a conocer. Hasta el presente, en efecto, el totemismo no era para nosotros sino un sistema de prácticas en su totalidad negativas, es decir, de prohibiciones. El proceso de iniciación no tiene, bien es verdad, ese carácter, pero constituye una simple introducción al culto, en lugar de ser una parte integrante de éste. Ignorábamos, pues, de qué elementos positivos podría estar hecho. Sin embargo, en lo sucesivo, esta ignorancia habrá llegado a su fin. Ahora sabemos que la religión totémica no se limita a prescribir prohibiciones, sino que implica también prestaciones activas, cantos, danzas, plegarias, sacrificios por efusión de sangre (en el sentido de Smith), ágapes comulgatorios, etc., y podemos por ello remontarnos hasta formas rituales mucho más primitivas y elementales que las del pasado.

No obstante, en modo alguno se colige que el Intichiuma haya sido, desde sus orígenes, una ceremonia extendida y practicada en las mismas condiciones que en la actualidad. Es factible que los movimientos ejecutados hayan sido siempre los mismos; aun así, el sentido que se les atribuye hoy día es novedoso. En efecto, partiendo de la concepción que en el presente se hacen los indígenas, el Intichiuma no tiene otro objeto que asegurar a la tribu una abundancia suficiente de alimentos: cada grupo totémico pone al servicio de los restantes los poderes de los que dispone a este efecto, mientras recibe de ellos, recíprocamen-

te, servicios análogos. Ahora bien, en principio, una organización tan eficaz no puede ser primitiva. Conocemos las dificultades que tienen los hombres, mientras no han alcanzado un cierto grado cultural, para coordinar sus diversas actividades con vistas a un fin común; resulta inverosímil que una tal multitud de grupos haya planteado la posibilidad de una cooperación tan amplia y compleja, y que hayan sabido fortalecer la entente necesaria para convertirla en una institución regular de la sociedad. Lo que hace esta hipótesis más inadmisibile aún es que supone una estrecha y precoz solidaridad entre los clanes, que entra en contradicción con todo lo que sabemos sobre su constitución y sus relaciones. El clan, en efecto, es una sociedad autónoma por sí misma, que posee vida y moral propias, que se basta a sí misma, y que no se halla vinculada a sociedades similares de la misma tribu sino por lazos flexibles. Ese vínculo no puede estrecharse más, ni puede fortalecerse la unión entre clanes, sin que, en la misma medida, tiendan a fundirse los unos en los otros, perdiendo, con su autonomía, su naturaleza específica, para servir de materia a una organización social de otro tipo. No solamente funcionan, en sus relaciones mutuas, como estados independientes, aunque susceptibles de federarse en ocasiones, sino que además generan entre sí conflictos violentos que hacen imposible el establecimiento de un concurso tan pacífico y regular. Por otra parte, esta concepción concede al artificialismo un lugar que no tiene en la génesis de las instituciones primitivas.

Debemos admitir por lo tanto que el rito tenía primitivamente un objeto completamente distinto. El clan lo practicaba en su exclusivo interés, y, en tanto tenía prohibido utilizar la planta o el animal totémicos para su propia alimentación, la práctica debía necesariamente tener una intención puramente religiosa, y no económica. Sin duda, se trataba, en aquel momento, de asegurar la perpetuación de la especie; sin embargo, se ejecutaba con el fin de conservar en el clan los seres sagrados de cuyos destinos eran solidarios, y no para proporcionar a las reservas alimenticias de la tribu una contribución convenida. El tótem, en efecto, no es únicamente una fuente de influencias benéficas (curativas, profilácticas, etc.) para el grupo y para sus miembros;

es, literalmente, una condición de su existencia. Para que pueda haber un clan del Canguro es necesario que haya animales de esta especie; cabe señalar que, todos los años, los hombres que llevan ese nombre pueden, mediante la comunión de la que hemos hablado, revivificar dicha cualidad. Ahora bien, para ello resulta necesario que la especie no desaparezca. El Intichiuma estaba destinado a prevenir ese infortunio. Se trataba de un rito análogo a aquellos que, en las religiones más desarrolladas, tienen por fin conservar la vida del dios.

Pero, con el tiempo, las ideas cambiaron. Los seres de la especie totémica perdieron parte de su carácter sagrado; por ello, la regla que prohibía alimentarse de ellos se ha vuelto menos rigurosa, y admite algunas excepciones. No es éste el momento de investigar cómo se produjo ese cambio. La importancia que tomaron en la mitología las tradiciones relativas a los antepasados, a los Alcheringas, fue probablemente en esa dirección. Hoy en día, en efecto, se considera que el alma de cada arunta, principio que determina el grupo totémico al que debe pertenecer, es el alma misma de uno de tales antepasados. Un nacimiento no es sino la reencarnación de una de las almas de los Alcheringas. Cuando no se hallan fijados en los cuerpos de los vivos, residen en los churingas, esas piezas de madera sagradas que el arunta conserva con tanto celo; de ellos parten para introducirse en los cuerpos de las mujeres en el momento de la concepción, y es allí donde retornan tras la muerte, esperando el momento de reencarnarse nuevamente. En consecuencia, la especie totémica ya no podía aparecer como el depósito del que se alimentaba la vida religiosa e incluso la vida en general. Las fuerzas misteriosas que daban a los miembros de cada grupo sus caracteres y sus poderes *sui generis* ya no provenían de los animales sagrados, sino directamente de los churingas y, ulteriormente, de los Alcheringas. Seguramente, esta religión naciente de los ancestros no es más que una transformación del totemismo, ya que los Alcheringas son, al mismo tiempo que hombres, animales de la especie totémica. Algunos de ellos, incluso, carecen de atributos humanos.⁴² Por tanto, su naturaleza

42. Véase Spencer y Gillen, p. 119.

era primitivamente animal o vegetal, y sólo lentamente y de forma parcial adoptaron forma humana. Constituyen seres totémicos transformados. Pero esta transformación, aunque se haya cumplido de algún modo, no podía evitar modificar profundamente las primeras concepciones, desviando las ideas y sentimientos religiosos de los objetos (animales o plantas) a los cuales se dirigían preferentemente en sus orígenes. El Intichiuma no podía en adelante ser concebido del mismo modo que en el pasado. No podemos dejar de señalar que, si se protegía con tanto esmero las vida de tales o cuales especies de objetos, era en razón de su carácter religioso, puesto que éstos no tenían ese carácter, o lo poseían demasiado débilmente. Ya que no se representaban su existencia como íntimamente ligada a la propia existencia del grupo, faltaba la antigua razón que se tenía para multiplicarlos.

Sin embargo, el rito mismo sobrevivió por la inercia de la tradición; estaba demasiado enraizado en la costumbre como para poder desaparecer. Así pues, se conservó con la condición de modificar la idea a que se asociaba anteriormente; sin transformarlo en exceso, se le asignó un fin diferente del que manifestaba hasta entonces. Nada resulta más frecuente, al contemplar una institución en esas condiciones, una vez ha perdido su primera razón de ser, que verla sobrevivir no obstante creándose nuevas razones para existir. El tótem carecía de utilidad propiamente religiosa, por lo que no podía tener sino una utilidad alimenticia o económica. Es por este motivo que podemos explicarnos el rito que tiene por objeto perpetuarlo. Y esta explicación se admitió más fácilmente cuando, con el tiempo, se operó la fusión de los clanes. Como los distintos grupos totémicos ya no eran extranjeros o enemigos entre sí, resultó completamente natural que cada uno de ellos se esforzase por suministrar a los otros un alimento que no podía emplear para su propio uso, pero que los otros sí podían utilizar, y ello a cambio de la reciprocidad. De este modo, sin entente previa, el Intichiuma se encontró consagrando una cooperación que primitivamente no tenía por objeto establecer.

Sin embargo, si la manera en que el rito es actualmente concebido y practicado no tiene su origen en el pasado, esa

convicción constituye en todo caso un hecho muy ilustrativo, que nos permite tal vez esclarecer un tanto una cuestión que permanece envuelta en una densa oscuridad. En principio, en virtud de su misma naturaleza, el totemismo es una religión estrechamente limitada al clan. El tótem es sagrado para todos los miembros de grupo del que constituye el emblema; entre éstos y él existe un vínculo religioso. Por el contrario, para los miembros de clanes extranjeros es cosa profana; a sus ojos, no tiene sino un valor temporal. ¿Cómo pudo éste escapar a ese particularismo estrecho de modo que proporcionase a las religiones de la tribu, cuando éstas se constituían, su necesario punto de partida? Creemos que es precisamente sobre este problema que la ceremonia del Intichiuma proyecta, en su forma actual, alguna luz. Efectivamente, se comprende que, si bien el culto del tótem es siempre algo propio de un grupo definido y restringido, ya no tiene hoy día ese carácter exclusivo. En principio, los miembros de otros grupos se benefician de tales ceremonias. Éstos no poseen las condiciones necesarias para practicar por sí mismos el ritual, pero es básicamente para su provecho que es practicado. Así pues, participan indirectamente. En todo caso, si bien no les corresponde a ellos pronunciar las palabras sacramentales, ejecutar los gestos rituales, no están, sin embargo, ausentes de la ceremonia. Prosternados a distancia, esperan respetuosamente el desenlace.⁴³ Incluso se someten a ciertas obligaciones prescritas por ese culto que, originalmente, les era extraño e indiferente. Por ejemplo, durante el período que sigue a la celebración del Intichiuma pueden alimentarse del animal totémico bajo ciertas circunstancias. La creencia en las virtudes religiosas de cada tótem no es pues específica del grupo particular que tiene su propiedad; dicha creencia es común a toda la tribu. Toda la tribu se aprovecha de los ritos que le conciernen y, por consiguiente, cree en ellos. La religión de cada clan se hace tribal en ciertos aspectos. Todos esos cultos diversos no se hallan aún fundidos en su totalidad los unos en los otros: permanecen distintos e independientes, pues cada uno de ellos tiene su hogar en un punto

43. Véase Spencer y Gillen, p. 176.

determinado donde sus energías activas están particularmente concentradas; pero a partir de ahí, se irradia, en cierta medida, a toda la extensión de la sociedad. Todavía no forma un único sistema, sino una amalgama de sistemas diferentes. Sin embargo, constituye ya un progreso considerable que sean sacados de su aislamiento y puestos en contacto. La consecuencia de tales aproximaciones, de la penetración mutua que resulta, es que tales cultos pueden fácilmente confundirse en aquellos aspectos en los que se asemejan en mayor medida. Es por tal motivo que ciertos ritos, como los de la iniciación, han perdido todo carácter particular. La iniciación es ahora practicada, no en una asamblea del clan, sino en una asamblea de la tribu. En aquellos puntos en los que existen numerosas divergencias entre las creencias o las prácticas como para que una fusión semejante sea posible, se establece una suerte de concurrencia entre los diferentes cultos; algunos de ellos, por motivos diversos, adquieren preponderancia, y desplazan a los restantes a segundo plano. ¿No será de tal modo que el culto del gato salvaje ha conseguido esa especie de primacía de que goza? Los mismos cambios se producen en la organización de la sociedad religiosa. Cada grupo totémico ya no celebra sus ritos para su uso personal, sino que recurre a un colegio de sacerdotes que ofician para el pueblo en su conjunto; se vislumbra ahora cómo, entre los grupos que perdieron su autoridad, algunos pudieron transformarse en corporaciones sacerdotales oficiales, mientras que otros, arrojados al vacío, descendieron al rango de sociedades secretas. En una palabra, por todas partes, ese cuerpo diverso de creencias y de prácticas, así como sus instituciones, tienden a entrecruzarse y, gracias a las combinaciones nuevas así establecidas, preparan la materia necesaria para la elaboración de nuevos sistemas, más generales y unificados.

Así pues, los resultados de nuestro estudio no son puramente negativos. Al mismo tiempo que nos ha permitido descartar una interpretación de los hechos que no podía acreditarse sin perjuicio, nos ha mostrado las importantes contribuciones positivas que Spencer y Gillen aportan a la sociología religiosa y jurídica sobre tres puntos esenciales. Nos han hecho conocer mejor la organización primitiva de

las sociedades que practican el totemismo, es decir, el sistema de las fraternidades; nos han enseñado en qué consistía la parte positiva del culto totémico; en fin, nos han suministrado preciosos informes del modo en que la religión de cada clan ha podido salir de su ámbito inicial y generalizarse en toda la extensión de la tribu. Simultáneamente, observamos entre los arunta el pasado más lejano que se perpetúa, y el futuro que se prepara. Nos equivocamos si vemos en ellos a los representantes retrasados de la humanidad en sus orígenes; no nos equivocariámos en menor medida si no reconociésemos en ellos todo lo que subsiste de formas sociales más primitivas, y que nos han sido dadas a conocer. Es justamente la complejidad de esta organización la que posee importancia científica, y la que es necesario investigar con la intención de determinar su significación real, pues constituye un caso raro, excepcionalmente fecundo en informaciones y sugerencias. Los arunta deben esa situación particular al peculiar contexto que nos ha ilustrado su historia. Una transformación que, de ordinario, se produce en una época bastante tardía, vino en su caso a alterar las instituciones totémicas, en un momento en el que estaban todavía bastante bien organizadas. Consolidadas, en cierto modo, por esa misma reforma, algunas instituciones pudieron mantenerse más fácilmente que otras, sobreviviendo hasta nuestros días. Pero han sobrevivido tras haber sufrido variaciones y alteraciones que nos indican de qué manera y en qué sentido estaban destinadas a evolucionar; por ese motivo, hoy nos resulta posible concebir los vínculos que el totemismo sostiene con aquellos sistemas religiosos que le han sucedido en el tiempo.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	1
por MANUEL DELGADO RUIZ	
Sobre algunas formas primitivas de clasificación ..	23
por ÉMILE DURKHEIM y MARCEL MAUSS	
Sobre la definición de los fenómenos religiosos	105
por ÉMILE DURKHEIM	
La prohibición del incesto y sus orígenes	139
por ÉMILE DURKHEIM	
Sobre el totemismo	219
por ÉMILE DURKHEIM	

Impreso en el mes de enero de 1996
en Romanyà/Valls
Verdaguer, 1
Capellades
(Barcelona)

Se reúnen aquí algunos de los artículos que, junto a *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), le sirvieron a Émile Durkheim para ejercer una influencia decisiva sobre la sociología y la antropología de la religión.

«Sobre la definición de los fenómenos religiosos» (1898) y «Sobre el totemismo» (1901) son ensayos de una teoría general de la religión totemista, a la que Durkheim consideraba la más simple de entre las conocidas. «La prohibición del incesto y sus orígenes» (1897) constituye la primera explicación en clave sociológica del tabú del incesto, de la que todas las posteriores deberán reconocerse deudoras en un grado u otro.

En cuanto a «Sobre algunas formas primitivas de clasificación» (1902), escrito en colaboración con Marcel Mauss, es la pieza fundamental a partir de la cual las religiones primitivas pasaron a ser contempladas como cosmologías basadas en las leyes de la analogía y la correspondencia formal. Este trabajo sobre las taxonomías totémicas ha de consignarse, sin duda, como el punto de arranque de todas las teorías que, tanto en relación con las sociedades exóticas —Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Mary Douglas— como con la nuestra —Foucault, Barthes, Baudrillard, Bourdieu—, han insistido en el poder de los sistemas lógicos de denotación en orden a producir y controlar la realidad.

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas



1700082466

933001-6



9 788434 422018

Ariel Antropología