

Sergio E. Rojas Peralta

Sociabilidad: Intercambio y transgresión

Abstract. *The author offers an analysis of the symbolic and material structures from which exchange and transgression can be understood; sociability is based on a balance among them. This balance is established as a nomological system of production and belonging of sense.*

Key words: exchange, transgression, anomaly, order, sociability, rules.

Resumen. *El autor presenta un análisis de las estructuras materiales y simbólicas desde las que se dice el intercambio y la transgresión, cuyo equilibrio funda la sociabilidad. Este se establece como un régimen nomológico de producción y pertenencia de sentido.*

Palabras clave: intercambio, transgresión, anomalía, orden, sociabilidad, reglas.

I. Invención de las instituciones y el orden

Nietzsche describía el nacimiento material de las instituciones gracias a la noción de pacto (Nietzsche, 1993b, I, §93, II, II, §§26, 22, 31 y 32 y 1996, II) que vale para el caso extenderla bajo el término de norma¹. Esta noción de pacto es ambigua respecto de lo que ha sido la tradición contractualista hasta el siglo XIX. Por un lado, para el profesor de Basilea, parece ser el pacto una pacificación de los hombres en disputa, como la guerra de salvajes que tenía Hobbes en mente. Un pacto como el hobbesiano o el rousseauiano resulta, “para el hombre”, de la conveniencia de que los hombres no se maten entre sí. Esta

conveniencia está puesta como fin para la sociedad y como fin entre cada uno de los hombres. Es un fin final y definitivo: no hay quiebra de la sociedad. Además, este fin resulta en Hobbes como en Rousseau, de una conveniencia de los fines del hombre (como si al hombre estuviera destinada la inmortalidad de la especie). Es esto lo que produce en Nietzsche esa ambigüedad, pues la pacificación (término que no es de él) no procede exactamente de una conciencia; en todo caso, no de uno de los fines. Señala, de hecho, que “las condiciones de derecho son entonces medios provisionales que aconseja la prudencia, no son fines en sí” (Nietzsche, 1993b, II II, §26). La “pacificación” es provisional y precaria debido a que deriva de un término en las hostilidades entre fuerzas parejas o comparables². En el momento en que cese esta paridad, el pacto desaparece como fin. Este pacto no tiene como motivo la certeza sino la “economía provisional de los recursos”.

Se puede decir que el orden que transluce un pacto es ficticio. La norma distribuye provisionalmente el orden de las fuerzas. En esta distribución consiste la ficción de esta norma.

El contractualismo del siglo XVI se inscribe dentro de la *tradición* de aquellos que dedicaban palabras a los encuentros con *salvajes* o que imaginaban el impacto de las costumbres europeas en visitantes del Oriente. En el primer caso se trata del resultado de los viajes a las Indias y a la Indias Occidentales (Rihs, 1970, 331-350 y Chinard, 1978, 172 y ss), y en el segundo del nuevo contacto con el Cercano Oriente. Desde los *Ensayos* de Montaigne (1580) y sus “buenos caníbales” hasta muy entrados en el siglo XVIII con Montesquieu en sus *Cartas persas* (1721) y en el *Ensayo sobre las costumbres* (1756)

de Voltaire y los relatos suyos inspirados en Montesquieu y otros, el primitivo y el extranjero juegan la función de evaluar y criticar las sociedades centroeuropeas. Así, el contractualismo clásico se convierte en una hipótesis política para su época, lo cual resulta evidente con la lectura del *Leviatán* (1668) o el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690).

Ahora bien, el pacto clásico en su conciencia de los fines, pero especialmente en el tenerse como fin, supone una formalización de las fuerzas que le dieron vida. Si efectivamente las fuerzas varían, el pacto, al no renovarse, constantemente oculta su nacimiento, la específica relación de fuerzas en el momento de su emergencia (Nietzsche, 1993b, II II, §§39 y 40). La renovación puede tener el mismo contenido o puede variarlo, pero la falta de ella se establece como un dominio estable, inmutable, cierto. Esta norma va más allá de la distribución; con ello la hace un dato objetivo como si fuera una cosa.

Esta norma ya no es más una ficción, un recurso provisional de las fuerzas. Ahora es un artificio, una supraficción que sobrevive a los cambios sufridos por la situación que la produjo y con la cual se identifica. Empero, dado que responde a la producción de la norma, sus mecanismos, sus posibilidades y sus relaciones se limitan a los de esa situación originaria. De ahí que sus posibilidades sean, aunque ciertas y definidas, bien escasas. La norma reduce los márgenes de las fuerzas y la escasez de la norma obliga a aquellos que procuran conservarla a promover nuevas normas que apoyen las anteriores, nuevos mecanismos para aplicarla... en fin, una política jurídica que gira alrededor de la norma, de un producto, de una forma, y ya no de una fuerza. La política jurídica busca asegurar la sobrevivencia de la norma más allá de lo fáctico, ya que la norma describe una situación de seguridad (certeza y predictibilidad) y que la norma se ha convertido en un fin final. En la ficción, cuando la norma nace como paridad *inter partes*, hay un juicio implícito respecto de lo conveniente; el pacto conviene en un momento, en un lugar. Pero lo conveniente no es eterno, ni universal³. En la norma está ese juicio, y luego, cuando la norma sobrevive a lo fáctico, facticidad acumulada, cuando es un supraficción, el juicio

se vuelve un fin que debe procurarse. A partir de la supraficción es posible la moralidad, es decir, el dispositivo en el cual la sociedad se define a sí misma, se da una conciencia.

La norma sobrevive gracias a la administración de justicia, administrativa o judicial, que cierra el círculo. En ella está el hallar ese juicio en la norma. Los procesos de justicia encierran, pese a las diferencias, el evidenciar un valor como si fuera el único, el original... Este círculo, desde el nacimiento de la norma hasta la aplicación de la norma, implica en cada momento la violencia del nacimiento de la norma (debe tomarse en cuenta que no se asiste aquí a la promulgación de ella; no se trata aún de una formalización institucional). Esa violencia no explícita es más bien suspendida sobre la convivencia humana. Se trata de un fenómeno de implosión: la norma y sus correspondientes aplicaciones contienen la violencia. La violencia hobbesiana se ve desplazada en la norma.⁴ La operación de la justicia a partir de la norma ve indiferentemente si es ella ficticia o artificial. La operación de la justicia, que consiste en reestablecer el juicio contenido en la norma, evidencia el orden concreto que sostiene la norma (Schmitt, 1996, 11 y ss).

Y respecto de la administración de justicia, que no es otra cosa que un operar sobre la norma, restablecer el juicio de valor en la norma, Nietzsche formula que es “una compensación y un trueque en la hipótesis de una potencia aproximadamente igual: es así que originariamente la venganza pertenece al reino de la justicia, ella es un intercambio” (Nietzsche, 1993b, I, §62). La satisfacción de las partes tiene un precio que compensa el otro. La justicia es una forma de llegar a transar (un intercambio). Ese es el fin inicial de la administración de justicia, recalca Nietzsche, y en consecuencia, allende esto no habría actos que realmente puedan ser llamados justos o injustos. Los hombres han olvidado ese fin inicial de la justicia. Ese olvido se presenta en lo artificial de la norma de tres maneras: primero, como olvido del fin de la justicia, que es el olvido de la procedencia de la norma. Esta manera se relaciona directamente con las otras dos: segunda, se establece como fin de la justicia –y de ahí que pueda haber hombres justos y virtuosos por sí–, y tercero, la pérdida de una facultad de olvidar.

Se recuerda en este último caso no la norma en su nacimiento, sino como prolongación, como supra-ficción, es decir, como conciencia del fin⁵.

La transgresión de una norma se suele considerar en vistas a la norma y no en cuanto al daño singular que se haya ocasionado sobre algún individuo (Nietzsche, 1996, II, §§3 y 11). “El criminal que conoce todo el encadenamiento de las circunstancias no considera como su juez y su censor, que su acto está fuera del orden y de la comprensión: su pena entretanto le es medida [aplicada] exactamente según su grado de *extrañeza* que se apodera de ellos, al ver esta cosa incomprendible para ellos, el acto del criminal.” (Nietzsche, 1993b, II II, §24) Ni siquiera existe ya individuo fuera de la ley, sea el “ofensor”, sea el “ofendido”. El “transgresor” y la “transgresión” son términos que hacen referencia al orden y la comprensión. El orden es arbitrario, y su función no aparece en la sociedad sino una vez que ha aparecido una transgresión.

Tanto el orden como la transgresión son elementos objetivos, debido a que uno responde a otro. La dicotomía es casi nominal, como si bastara proponer uno para inevitablemente pensar al otro como posible. La objetividad radicaría en que parecen ser pensables o constatables desde fuera de la sociedad como datos. De esta manera, la transgresión es una respuesta orgánica, funcional o disfuncional, al orden social y la correspondiente medida social, censura, castigo, es a su vez una contrarrespuesta. Vista así, como un todo, la dicotomía presenta dos aspectos: función-disfunción, si el asunto es enfocado orgánicamente⁶, equilibrio-desequilibrio, si es enfocado energéticamente, como lo supongo al seguir la interpretación de Deleuze sobre Nietzsche, en particular en lo concerniente a la idea de fuerzas.

El orden es primigenio y, considerado en sí mismo, abstracto, pues necesita ser representado; pero se reproduce en la justicia. El fin mismo del orden descansa en el reproducirse; mas ello no equivale a pensar el orden como inmutable. El orden se reproduce por medio del equilibrio-desequilibrio, lo cual significa que inevitablemente habrá momentos de estática en el orden social. La justicia puede obrar hacia ese punto ya porque no existen fuerzas capaces de romper el equilibrio, ya porque el equilibrio en el que está el orden

social tiene a la norma como conciencia de un fin, en cuyo caso la justicia estará dirigida a restablecer el orden, cuando surja un desequilibrio, en favor de un valor prefigurado a la justicia, esto es, un valor que precede al juicio y a la situación que conduce a ese juicio. A esto último llamaba Nietzsche moral de rebaño. Y también habrá momentos de desequilibrio en el orden social, los que se pueden asumir por la pérdida de la paridad entre las fuerzas. El desequilibrio redistribuye los valores, los reconfigura.

El desequilibrio bajo la forma de esa reconfiguración lleva a la compensación. El núcleo de la compensación es la reparación, esto es, la reconstitución de un orden constituido pero fragmentado, roto o perdido. La norma como conciencia de un fin consiste en esta reparación al través de la compensación en el orden de los individuos. El fin está fuera de ellos y prácticamente no les pertenece, pero sólo es posible alcanzarlo por medio de ellos.

La justicia, en su expresión judicativa, se compone, entonces, o bien de valores prefigurados y que prefiguran el juicio, o bien de valores reconfigurados. Los primeros son *a parte ante*, los otros *a parte post* respecto del juicio. Por otra parte, en cuanto la justicia es ordenación, distribución de objetos (bienes, personas y relaciones entre bienes, entre personas y entre bienes y personas)⁷, es un sistema de compensación. La idea de compensación obedece precisamente a la dicotomía equilibrio-desequilibrio de las fuerzas en el orden social.

La compensación se estructura a partir del trueque, el don y el honor. La compensación es el resultado de una voluntad de sostener o mantener una situación con una misma relación de fuerzas, y entiendo por voluntad el elemento genealógico de las fuerzas, diferencial y genético a la vez (Deleuze, 1986, 73-74), esto es, aquello que determina la cantidad y calidad de las fuerzas en relación. En consecuencia, lo que define o caracteriza a una situación de poder sostenida, mantenida, es la paridad de las fuerzas y también el que, por la calidad de las fuerzas, éstas no rompan tal situación⁸. El trueque, el don y el honor son mecanismos, más bien dispositivos para el mantenimiento de la situación. Los tres dispositivos de la compensación se pueden evidenciar individual

o colectivamente y, además, en la medida en que sostienen la situación, se constituyen en un factor de la cohesión social.

La cohesión social no se instaura sino con lo social, mas esto no se expresa sino con el concepto de comunicación, que más adelante se verá. La institución, que proviene de la aplicación de una norma artificial, se establece a partir de ambos conceptos (orden y comunicación) que no pueden ser pensados más que como dos niveles de la misma estructura social. Por ello conviene ahora tratar sobre el concepto de comunicación, con el cual se puede hablar adecuadamente de la sociabilidad.

II. Comunicación y sociabilidad

El concepto de orden ha mostrado el carácter constitutivo y genético de la sociedad al través de las normas, es decir, desde la perspectiva de la jerarquía y el equilibrio con un supuesto afuera (el afuera hobbesiano o rousseauiano del contrato social). Ese supuesto afuera es lo que he denominado la norma como conciencia de un fin. Es una implosión. Puede pensarse en un espacio desértico y abierto en el cual no se puede pensar ni ver un exterior o interior y, repentinamente, gracias a dicho pacto, hay un afuera, salvaje, bárbaro, incivilizado, destructor por naturaleza. Pero lo han expuesto incorrectamente los autores, como Hobbes, pues han querido expresar algo de índole espacio-temporal de manera exclusivamente temporal, algo que sucede necesariamente, como si la necesidad fuese una opción, es decir, que necesariamente la sociedad se constituye bajo el orden pudiendo no hacerlo. Pero bajo esta idea de que los miembros han aceptado formar parte de una colectividad y lo han hecho, está la consideración de que ello beneficia al grupo sin pensar que el individuo actúa conforme a sus fines y no a fines exteriores a él, gregarios, que se expresarán de alguna manera en la norma.

El concepto de sociabilidad ha de mostrar el carácter coercitivo, restrictivo y conservador de la sociedad. Es un concepto que admite grados. El orden construye la exterioridad y, además, establece una administración de justicia, mientras su administración, desde esta sola perspectiva, carece todavía de contenidos objetivos. El orden

no establece los contenidos sino solo las formas.

El concepto de sociabilidad se refiere a lo mismo que el de orden, esto es, a las instituciones. La diferencia entre estos dos conceptos no es exactamente la forma y el contenido o materia sino que el orden expresa la cantidad de fuerza y su diferencia, mientras la sociabilidad los productos, residuos y fracturas de las fuerzas. En otros términos equivale a decir nacimiento y constitución y decadencia de las instituciones, respectivamente.

Precisamente, un producto equivale a la concentración de poder por la confluencia de fuerzas en una especie de movimiento centrípeto. La fractura consiste en la imposibilidad de mantenimiento de dicha concentración; pero en ambos movimientos de fuerzas pueden sostenerse núcleos de poder, de donde se disgregan fuerzas para hacer emerger otro núcleo, y esto es el residuo. Un producto entraña una fractura en otro lugar o momento de la red de fuerzas. Por ello, la sociabilidad mostraría el grado de coerción, restricción y conservación, todos términos relativos, en una comunidad.

La fractura de un orden, vista desde el orden mismo, aparece como transgresión y la producción como intercambio. Ambos términos, transgresión e intercambio, se definen por la comunicación, objeto de la administración de justicia (los dispositivos de la compensación). Entiendo por comunicación la forma de establecer la sociabilidad, la comunidad. Para explicar la comunicación se puede recurrir a un pasaje de la *Política* de Aristóteles que establece los contenidos de la comunicación que son precisamente los ámbitos del intercambio y la transgresión. Estos contenidos son equivalentes. Se dan respecto de la misma estructura.

De estas cosas es manifiesto que la ciudad ("polis") es de las cosas que son por naturaleza y que el hombre es por naturaleza un ser social ("politikón") y que el insocial ("apolis") por naturaleza y no por azar es un hombre o inferior o superior, tal como el que es por Homero increpado: «sin fraternidad, sin ley, sin hogar», porque por naturaleza ese también es apasionado de la guerra como una pieza aislada en los juegos.

[...] Eso particular respecto de los otros animales para los hombres es que sea el hombre el único en tener la percepción del bien y del mal y de lo justo y de lo

injusto y de las demás cosas: la comunidad de esas percepciones crea la casa y la ciudad. Y primero por la naturaleza es la ciudad que o la casa o cada uno de nosotros.

[...] El incapaz de comunicar (“koinônein”) o el que nada requiere por su autosuficiencia no es parte de la ciudad, tal como una bestia o un dios. Es por naturaleza, en cambio, la tendencia en todos hacia tal comunidad. [...] La justicia es lo social (“politikón”): ciertamente, la justicia es el orden de la comunidad social (“politikês koinônias”): la justicia es el desenlace (“krisis”) de lo justo. (Aristóteles, 1983, I 2, 1253a1-38; la traducción es mía).

Aristóteles funda la tradición. Su explicación se confunde, por su formulación, con su percepción y consistencia de lo que debe ser la ciudad. Allende esto, se desprenden tres tesis consecutivas una respecto de la otra. La primera reside en la identificación de la ciudad con la naturaleza, en cuyo caso la distinción entre naturaleza (“physis”) y ley (“nomos”) es analítica y las leyes son formas de aquélla. Por ello, la ciudad existe necesariamente y la política sería un fin de la naturaleza. Todo esto no deja de tener contradicciones con el resto de los planteamientos de esa obra, en especial sobre cómo se trata la subordinación de la mujer, el esclavo y el bárbaro. Si bien la idea según la cual no puede no haber subordinación podría ser admisible, la posición aristotélica es genérica, no específica o individual. Por esto, él ahí no explicaría la subordinación en general, ni la constitución (“politeia”) de la ciudad. Por otra parte, tampoco lo hace en *La constitución de Atenas*, mero recuento histórico de las leyes de la ciudad. Aristóteles más bien justificaría una constitución ya generalizada. Por esto he dicho que hay una confusión en la formulación.

La segunda tesis identifica al hombre con un ser social, es decir, que el hombre es parte de la naturaleza y sus hábitos políticos no difieren de ésta. La consecuencia es que aquello contranatural deviene en asocial. Esto tendrá como efecto legitimar cualquier comportamiento de malas costumbres con el consabido argumento “*contra natura*”.

Y de ahí la tercera, lo asocial (“apolis”) es o inferior o superior (debe tomarse en cuenta que la política aristotélica sólo concibe el gobierno entre iguales, y esto nuevamente supondrá dentro de la tradición la interpretación según la cual el que no se comporta igual no es igual y, por añadidura, inferior, –¡y por alguna misteriosa razón, nunca superior!–). La relevancia de la cita de Homero (“sin fraternidad, sin ley, sin hogar”) consiste en que esos tres ámbitos (fraternidad, justicia, antepasados) ejemplifican y condensan el sentido de las tesis: no hay naturaleza humana, ni sociedad, ni ser social, si no hay fraternidad, justicia y antepasados. Son los tres ámbitos en los que se constituye la comunicación, que pueden observarse en uno u otro registro, el intercambio y la transgresión.

La sociedad se modela bajo dos registros, el intercambio (Hermes) y la transgresión (Eros), y tres figuras o ámbitos en cada uno de esos dos registros, Zeus, Temis y Hestia: la fraternidad, la ley y los antepasados. Cada ámbito se presenta en cuatro dimensiones: la primera dimensión es la regla bajo la cual los individuos se ponen en contacto con las cosas, sin que ellos las reconozcan como tales. La segunda es la localización del objeto de esas reglas. La tercera establece una finalidad del objeto, desplegada en el tiempo, que consiste en el aprovechamiento del objeto o en la producción de las formas eróticas (en los términos de Bataille: reproducción sexual (fraternidad), manducación (justicia) y morir-matar (antepasados), en el orden que ha sido expuesto) y la cuarta establece un lugar donde el objeto es el centro del intercambio de lo producido o del aprovechamiento (la sexualidad, la alimentación y la muerte) y la producción de las formas eróticas. En la localización del objeto de esas reglas, la segunda dimensión de Temis (justicia o derecho), que son los bienes o patrimonio, prefigura la segunda dimensión de los otros dos ámbitos en la medida en que si no se alcanza el objeto (bienes, patrimonio), no puede posteriormente alcanzarse los otros dos objetos (sexo y honor), porque se considera una condición necesaria. Además, esa prefiguración hace que los objetos de esos dos otros ámbitos sean considerados como bienes⁹.

A. Zeus o la fraternidad

1. El parentesco

La fraternidad consiste en los lazos de parentesco básicamente contruidos sobre la prohibición del incesto. Esta prohibición, tal como lo viera Lévi-Strauss, permite el intercambio de mujeres. La renuncia a unas mujeres se ve compensada por la disponibilidad de otras. De ahí, la tribu, el *genos*, la fraternidad. Esto vale para las modernas restricciones jurídicas en el matrimonio o en figuras similares. Ha de notarse, sólo por dar un ejemplo, que las uniones de hecho conservan el carácter exogámico y monogámico del matrimonio. La fraternidad es el concepto que está detrás del patriarcado. Vale recordar la hipótesis darwiniana (Darwin, 1980: 495 y ss.) sobre los grandes primates según la cual la horda primitiva pasó del sometimiento de un poderoso macho –de alguna manera la posición de Filmer en su tesis sobre el patriarcado– a un gobierno pactado entre sus descendientes, hermanos varones entre sí después de la violenta muerte del patriarca; es la comunidad fraternal (Lévi-Strauss, 1969; Freud, 1997, 164 y ss. y 1994a, 59 y ss.) que obviamente pone al margen a las mujeres. En lo que les concierne, ellas han quedado en general fuera del pacto. La fraternidad se da entre iguales pero excluye a las mujeres al mismo estilo aristotélico, es decir, genéricamente. Y no lo es en ese orden, debido a que ellas son puestas generalmente como una forma de intercambio, generador de disturbios entre tribus, el premio y la tregua de las guerras primitivas. La fraternidad corresponde modernamente al contractualismo (particularmente al de Locke y al de Rousseau), según la tesis de Pateman (1995, 154). El parentesco es la primera dimensión de la fraternidad.

2. El sexo

El ámbito de la fraternidad (que identifiqué con Zeus debido al mito según el cual éste destrona a Cronos y, para evitar sufrir la misma suerte que su padre, se asocia con sus hermanos) posee otras tres dimensiones. La segunda dimensión consiste en el sexo. Si las reglas definen la emergencia de la comunidad por medio del registro, se materializan sobre un objeto. Así, la estructura parental

se reproducirá según el caso en poliandria o poliginia y poligamia o monogamia. Huelga decir que en Occidente la monogamia se regula bajo el matrimonio. Esta figura jurídica es restrictiva de la libertad civil de los contrayentes, sin asumir lo regular del supuesto contrato que el matrimonio es (no pueden variar el núcleo del “contrato” salvo en cuestiones accesorias). El matrimonio o unión conyugal no alcanzaba su perfección sino con el acto sexual, cosa particularmente cierta con el derecho civil canonizado. El deseo de sexo se ve objetivizado por el vínculo legal, puesto que el vínculo determina el tipo de relación sexual. Evidentemente la voluntad de sexo supera estas limitaciones por lo cual coexisten la tendencia a la monogamia y la tendencia al adulterio. Nótese que el adulterio no es una figura moral, primeramente; se debe más bien al vínculo parental establecido.

Matar al padre tiene como función, no eliminar la autoridad, sino eliminar la concentración y acumulación de bienes, mujeres, poderes, honor; matar al hijo, lo contrario (Baudrillard, 1980, 160).

3. El presente

La tercera dimensión es la temporal. Los lazos parentales permean toda la tribu, la fraternidad y a la sociedad, a tal punto que las reglas del objeto que determinan las restricciones son generales y no incumben únicamente a familias o miembros de familias. Por ello, la dimensión temporal asociada es el presente: todos los días se establecen lazos personales o se rompen, pero dichos lazos siguen reglas; las reglas se reproducen momento a momento. El grado y estructura de parentesco determina la participación de los parientes en los demás ámbitos.

El presente muestra el aprovechamiento de este ámbito: la producción del sexo diverge en la reproducción y en el placer; pero tanto en una como en otra se muestra aquel problema de la unidad: somos seres discontinuos, individuos que buscan la unidad entre sí, y luego la separación, el extrañamiento del otro. Esta tesis de Bataille¹⁰ definirá los tres modos del erotismo (Bataille, 1997a, 19-20); basta ahora con señalar en qué consiste el aprovechamiento.

4. El templo

Finalmente, el aprovechamiento conduce a la última dimensión que es el espacio, que en este ámbito es el templo (tótem). Es el templo el núcleo del ámbito donde tiene lugar la adoración de las restricciones y prohibiciones de la estructura parental. El sacerdote pasa por ser el medio de estatuir o quebrar las relaciones, desde las bendiciones del nacimiento, el bautizo, el matrimonio, el divorcio —donde cupiese tal cosa— y la muerte (la función sacerdotal no debe verse exclusivamente como religiosa). Las relaciones parentales así se santifican, casi como una purificación, pues de esta manera, el ingreso de un individuo en la sociedad determina su lugar en ella pero es determinado a actuar dentro de un campo específico de acción, con ciertas posibilidades y no otras; la purificación en cuanto renuncia a otros lazos parentales (Caillois, 1942, 36). Además, el grado y estructura del parentesco revela la jerarquía de poder (Caillois, 1942, 96), estratégica y actual o estancada. El templo es, pues, el intercambio de sexo resultante del objeto reglado (el parentesco), de su forma de aparición (las formas de las reglas bajo las cuales aparece: prohibición del incesto, exogamia, poliandría, poliginia...) y del aprovechamiento. El intercambio en Occidente se ha dado entre hombres, de padres a hijos: los hijos se desposan fuera para, al regresar a sus casas, intercambiar las nuevas parejas por sus hermanas (Caillois, 1942, 82-86).

B. Temis o el derecho

El segundo ámbito debe entenderse como la totalidad de las reglas, incluyendo las jurídicas. Este segundo ámbito permea a los otros dos, fraternidad y antepasados, como se ha dicho antes, en cuanto condiciona su funcionamiento: hace que los objetos de esos dos ámbitos sean, además, bienes, lo cual permite la inscripción de todos los bienes en un sistema jurídico. El sistema de normas produce sentido para los individuos, para los objetos con los que los individuos se relacionan. Por el término homérico “athemistos” que se refiere a la justicia bajo la forma de Temis, he identificado este ámbito con esa diosa.

1. La propiedad

La primera dimensión es la propiedad, la determinación verbal y física de los objetos. La propiedad supone la posibilidad de su dominio y posesión pero en estos conceptos debe hallarse antes que nada la posibilidad de identificar el bien mismo; darle especificidad al objeto.

2. El patrimonio

La segunda dimensión es la de la distribución de los bienes, esto es, en el sentido jurídico la propiedad y sus reglas. Los objetos ya no son sólo identificados en cuanto tales sino que están en función de algo más. Este es el patrimonio de los hombres.

3. El futuro

La tercera dimensión es el futuro porque dicho patrimonio se constituye no en vista al solo presente debido a que eso imposibilitaría el concepto de propiedad. Las sociedades primitivas en las cuales la propiedad desempeña una muy reducida función no proceden por la acumulación, sino que disponen de los recursos naturales conforme los requieren; no hay pertenencia sobre ellos y tampoco reglas específicas. Así, el aprovechamiento del patrimonio está dirigido a desprenderse de una situación precaria en cuanto se pretende cubrir las necesidades en algún término futuro y, además, en la posibilidad de producir lujo y ostentación. La gama de bienes es absoluta, desde las necesidades básicas hasta el mayor lujo.

El aprovechamiento cubre, al igual que en la fraternidad, un ciclo vital pero aquí desplazada hacia la manducación (Bataille, 1995, 71-72) que se divide en dos, la alimentación en sí misma y en una especie de pantagruelismo. El ciclo que se presenta es doble, de producción y, a la vez, de consumo: se compone un objeto con la descomposición de otro.

4. La plaza

La última dimensión del derecho es el lugar, y aquí es la plaza. El intercambio de los bienes

posee reglas generales; cuando se trata de otros “objetos”, como el sexo y el honor, se desarrollan reglas específicas. En la plaza, se dan las figuras, procesos y negocios jurídicos.

C. Hestia o los antepasados

Finalmente, el tercer ámbito es el de los antepasados. Hago la distinción entre antepasados y hogar para marcar la diferencia entre los primeros y los parientes en general, y así evitar alguna confusión con la terminología empleada por Aristóteles en relación con el pasaje citado. El parentesco remite a los lazos familiares entre individuos; los antepasados a los familiares desaparecidos, pero en tanto y cuanto desaparecidos. He identificado con este ámbito la diosa Hestia, protectora del fuego ancestral.

1. La memoria

La primera dimensión de los antepasados es la memoria; el objeto de la tutela es la existencia rememorada de los antecesores. Este objeto es la reconstitución de los lazos pasados, las relaciones de la tribu, de la fraternidad o de la sociedad.

2. El honor

Obviamente la reconstitución de la memoria o su tutela se ha de expresar, en la segunda dimensión bajo el concepto del honor. La distribución de los honores está definida respecto de los antepasados que pueden ser asumidos míticamente como los fundadores del grupo. El “momento originario” parece hacerse palpable en los órdenes, estratos y estatutos del grupo. Estos varían según la sociedad y la época, pero sirven para identificar en cualquier sociedad la procedencia de un individuo, el linaje. Cada grupo dentro de la sociedad será asociado con virtudes, atributos y posiciones determinados.

3. El pasado: la muerte

Resulta evidente decir entonces que su tercera dimensión es el pasado. Este pasado no es fútil; posee un aprovechamiento que es la producción de la historia. Esta parte de una disyunción entre

vivos y muertos. La conciencia de la muerte determina la configuración de la sociedad, pues el fenómeno de la muerte no es indiferente; por el contrario, afecta grandemente a los individuos. La muerte fractura y aglutina la sociedad: primero, con la muerte de los miembros posibilita para el presente (el futuro de los antepasados) el estratificar la sociedad: órdenes, estratos y estatutos. Esto es parte de la imaginaria de una sociedad, pues los relatos de la sociedad se reproducen con el fin de conservarla e indican un pasado glorioso (origen). Luego, en cuanto la muerte no es una muerte pasada, sino que hay una convivencia con los muertos, se abre el campo de lo simbólico donde los vivos han de hacer intercambios para conservar la disyunción.

La conciencia de la muerte produce en esos dos momentos la conciencia de sí y la conciencia de otro. El individuo se reconoce gracias a sus antecesores como miembro de un orden o de una clase. Su identidad de pertenencia de grupo, como individuo, no puede más que ser imaginaria, no le pertenece a él ni a su clase.

La conciencia de otro proviene de la ruptura con la vida, del enfrentamiento con la muerte (más exactamente, con los muertos). El otro es real, no en sí mismo, sino en cuanto enfrenta al individuo a su finitud, a su temporalidad.

El fenómeno de la muerte se presenta bajo tres formas: el morir, el muerto y el matar. La muerte como representación es tricotómica. La primera refiere directamente al acontecimiento de morir pero aquí sólo bajo el efecto que provoca. La segunda forma se refiere al pasado, a los antepasados que nos acompañan en la ciudad. Es una prolongación de los acontecimientos pasados, pero representados material o espacialmente. La tercera forma refiere a las costumbres (“nomoi”) de la sociedad.

a. El morir

El morir, acontecimiento terrible e inevitable, puede ser considerado desde dos puntos de vista. Primero, desde el temor y luego desde la vida o la aceptación y asunción de la muerte. El temor a la muerte es un temor muy común entre los individuos. Ellos actúan aquí meramente como individuos. El temor social a la muerte

no es sino la expresión de la conjunción de los temores individuales. Por ello, entre los filósofos hay quienes atacan un tal prejuicio. Así lo hacía Sócrates, alegando que no debía temerse por cuanto era materia de la cual no se sabía nada. La vida socrática descansa sobre la ignorancia. También lo hacía el buen Epicuro que decía a Meneceo que la muerte era insensibilidad, por lo cual no habría por qué preocuparse. Ciertamente no sabemos nada y no sentimos nada en dicho estado; estos razonamientos pretenden eliminar el miedo propio e individual ante un acontecimiento inevitable, pero no eliminan el miedo al otro muerto.

Desde el segundo punto de vista, como aceptación de la muerte, ella es asumida con la vida de manera dialéctica o cíclica. Ella permite, en última instancia, la generación de más vida (“más vida” quiere decir seres vivos diferentes). La vida es renovación (como en el pensamiento mítico, los atomistas, por ejemplo... y hasta para el mismo Hegel) o un lujo que muestra que no hay ente vivo necesario sobre la tierra (Bataille). Si es renovación, puede conservar todavía una expresión del temor. ¿El muerto sobrevive en el mundo? ¿Está por doquier presente?

b. El muerto

Pero del morir queda el muerto. En presencia de él, se llevan a cabo las más asombrosas ceremonias. Por él, primero, se elaboran las normas más cotidianas para que los individuos “enfrenten” a los muertos. Y en segundo lugar, con el muerto se evidencia que la muerte es un signo de la violencia. Respecto de lo primero se establecen prohibiciones (tabúes). Estas prohibiciones asumen al muerto; lo conciernen. Se puede mencionar dos prohibiciones: la de tocar al muerto y la de pronunciar su nombre. La primera, como indica Bataille (1997a, 51), no es tanto la muestra del deseo de tocar al muerto como el de matar. No se toca al muerto por temor al contagio (Bataille, 1997a, 50 y Thomas, 1993, 181). Todos los pueblos primitivos, y esta creencia no ha disminuido realmente, consideraban la muerte como una violencia. Hay que evitar, pues, la propagación de ella. Y una forma de hacerlo es no tocar. Pronunciar el nombre del muerto es convocarlo, es conjurar. Se trata de una ofensa para el muerto.

¡Cuán natural es que los muertos no descansen hasta que se venguen de sus ofensores! La ofensa por la invocación, querida o accidental, debe suponer remedios: como cambiar los nombres de los vivos o establecer “frases anticonjuratorias”. Se debe evitar el retorno de los muertos sobre la tierra. Estas dos prohibiciones evidencian la hostilidad propia de los muertos. Estos reaparecen como represalias contra los que lo mataron, contra los que lo dejaron morir, y contra el mundo de los vivos. Hay que dejar las puertas del Averno bien cerradas y evitar así toda forma de vampirismo. El castigo por transgredir estas prohibiciones va desde la enfermedad hasta la misma muerte. Los remedios son la razón que pretende evitar el despertar violento de los muertos.

Además, como signo, el muerto puede ser imagen u objeto. La sociedad tiene una cierta necesidad de hacer imágenes en honor a sus muertos, grandes panteones, estatuas piadosas, saludables ángeles. Y como objeto, el muerto es parte de una ceremonia (sepultura). El cuerpo es embalsamado, cuidado, vestido y maquillado según corresponde al patrón cultural. Le son ofrecidas una tumba y unas ofrendas. La ceremonia al objeto muestra aquí la cabal conciencia que de la muerte tenemos. Todos estos ritos, especie de economía de la muerte, obedecen al honor del muerto. Es obvio que los muertos no poseen todos el mismo honor cuando vivos ni el mismo capital. Parte de ese honor simplemente corresponde a un tributo, un impuesto que, para nosotros, imposibilita la salida de los muertos. Ni el capital conlleva el reconocimiento de los atributos del difunto.

El matar es la última forma y corresponde exactamente al deseo de matar que está implícito en las prohibiciones antes dichas. Matar se constituye como un enigma. Este es el carácter sacro de la muerte, pues es la continuación del ser discontinuo, que va más allá de la visión biológica de la muerte referida en el morir.

c. El matar

El matar, en cuanto acto individual, se opone a formas colectivas de muerte como el duelo, la *vendetta* y la guerra. En su nacimiento primitivo, estas formas corresponden al honor. El honor

individual resuelto bajo el concepto de la justa en el duelo (éste es el único de nacimiento tardío, en la Edad Media). En el mundo tribal, el honor individual se resolvía con una buena guerra hasta que el honor de las tribus implicadas en el conflicto individual quedara satisfecho. Esa es la guerra primitiva. La misma función cumple la *vendetta*.

El matar como acto individual es básicamente visto como un crimen. Este matar individual no es admisible como sí lo es o la ha sido durante mucho tiempo el duelo, la *vendetta* y la guerra. La hostilidad de los muertos no es individual, sino más bien una forma de justicia que es representada bajo aquellas tres expresiones de violencia. De ser ofendidos regresan a tomar represalias, a recuperar su honor de vivos. Por ello, socialmente el regreso de los muertos se asocia en la *imaginaria*¹¹ como un crimen, un terror individualizado. De ahí, que la sociedad elabora un ceremonial que parece más una conspiración para evitar el retorno incómodo y agresivo de los muertos.

4. El hogar

Así, se alcanza la cuarta dimensión. El lugar que ciertamente es el hogar es doble por la disyunción bajo la cual se aprovecha este ámbito. El intercambio del honor se lleva a cabo en ellos dos, el fuego y los muros del hogar: por un lado, la memoria privada donde los muertos son evocados. La conservación del parentesco es reconstruir privada y fragmentariamente una historia que se expresa pública y totalmente en las instituciones de la ciudad. La conservación del parentesco se traduce en la conservación de los restos ancestrales, la del nombre y la del patrimonio.

Desde los muros, por otra parte, la memoria pública no sólo se reproduce en la estructura de la sociedad y sus ritos sino en la invocación de los muertos, que equivale a la conservación de la estratificación social. Esta se traduce en la conservación de los monumentos, del lugar social y de las prácticas sociales. Ambas memorias rinden homenaje a sus muertos, bajo las más diversas maneras (cultos) y la muerte cobra sus derechos, pues la manera en que se muere (un ideal de muerte) determina el valor de los antepasados (Thomas, 1993, 179-180).

* * *

Los dos registros de la sociedad normada, el intercambio y la transgresión, derivan de la compensación que determina el equilibrio. La sociabilidad se define a partir de esta compensación expresada en los dos registros. Aquella supone tanto el orden como la comunicación, pero es esta última la que califica a la sociabilidad. Si la sociabilidad se presenta bajo el registro del intercambio, se puede decir que se trata de la sociabilidad fuerte. Esta es la sociabilidad regular, debido a que los objetos e intercambios siguen reglas; su constancia deriva de lo firmes que estén esas reglas. La sociabilidad débil, por otra parte, es aquella que se presenta bajo el registro de la transgresión. No consiste solamente en la negación de la sociabilidad fuerte, sino que es el resultado de ella. La transgresión es un complemento del intercambio, cuando el aprovechamiento, por el excedente en la producción del objeto (reproducción sexuada, manducación y muerte), sobrepasa las reglas de la distribución del objeto.

Notas

- 1 La envidia, por ejemplo, resultaría de atrapar los instintos de dominación en una igualdad que los aplaca pero a la cual buscan sobreponerse. Aquella se produce porque ellos intentan reestablecer sus fuerzas más allá de las restricciones y concesiones sociales o legales (Nietzsche, 1993b, II II, §§30, 31 y 27).
- 2 La guerra o, más genéricamente, las hostilidades tienen el fin de desgastar, un fin que puede ser buscado o evitado, según convenga (Nietzsche, 1993b, I, §§477 y 444).
- 3 Véase la noción de la historia anticuarria de Nietzsche (1993a, II, §3 y ver 1967 III, §110).
- 4 En adelante se evita usar el término de guerra hobbesiana porque la guerra, en realidad, es un concepto que pertenece a las sociedades instituidas, "salvajes" o "civilizadas" y que se realiza entre sociedades y no como una anarquía entre individuos. La "guerra" de Hobbes es mezcla de esas acepciones.
- 5 Sobre el recuerdo y la facultad de olvidar en la *Genealogía de la moral*, véase Deleuze (1986, 157-161).

- 6 No deja de tener sus ventajas la imagen organista; sin embargo, habría que discutir el carácter patológico de la función y de la disfunción de los órganos en el interior de un organismo antes de aceptar algo al respecto.
- 7 La distribución de bienes, de personas y de tipos de relaciones entre los objetos es de índole clasificatoria, mientras la distribución de las relaciones entre objetos, sean los que sean, es operativa.
- 8 Por calidad se entiende lo activo o lo reactivo de la fuerza, o el resentimiento.
- 9 Estos ámbitos parecen coincidir con lo que Dumézil (1978) describe como las funciones de la ideología indoeuropea, donde Júpiter refiere la función real y sacerdotal, Quirino la función productora de los bienes y comerciante, y Marte la función guerrera. Los espectros parecen cubrir cosas parecidas al parentesco (Zeus), el derecho (Temis) y los antepasados (Hestia), pero realmente no coinciden.
- Luc Brisson en una interpretación sobre la fábula o mito de la regresión en el *Político* de Platón (Brisson, 1995, 360) elabora un cuadro comparativo con el mito hesiódico de las razas de similar estructura. El cuadro hace corresponder a cada función indoeuropea una raza en el ámbito de la Justicia y una en el ámbito de la Desmedida, para un total de seis razas. Podría pensarse que esta estructura doble equivale a los dos registros de la comunicación y la transgresión, bajo las funciones sociales mencionadas. Esto revelaría, como leen Brisson y Vernant (Vernant, 1985, 85-87), que el mito es *genético y estructural* y no meramente temporal.
- 10 Véase Platón, 1989, 289c y ss., y Baudrillard, 1980, 161.
- 11 La imaginería consiste en el conjunto de imágenes y relatos que resultan de las prácticas y de las instancias de explicación. No es, entonces, lo mismo que lo imaginario.

Bibliografía

- Amssek, P. (1980) Norme et loi. *Archives de Philosophie du Droit*, XXV, 89-108.
- Aristoteles, (1962) *Nicomachean Ethics*. N.York: Bobbs-Merrill.
- _____. (1983) *Política*. Madrid: CEC.
- _____. (1984) *La constitución de Atenas*. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1980) La loi selon Aristote. *Archives de Philosophie du Droit*, XXV, 147-158.
- Bataille, G. (1995a) *La part maudite* precedida de *La notion de dépense*. Paris: Minuit.
- _____. (1995b) *La notion de dépense*. Paris: Minuit.
- _____. (1996) *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1997a) *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- _____. (1997b) *Las lágrimas de eros*. Barcelona: Tusquets.
- Baudrillard, J. (1972) *Pour une critique de l'économie politique du signe*. París: Gallimard.
- _____. (1980) *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Avila.
- Blanco V., R.L. (1994) *El valor de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Bluhm, W.T. (1985) *¿Fuerza o libertad? La paradoja del pensamiento político moderno*. Barcelona: Labor.
- Brisson, L. (1995) *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. S.Augustin: Academia.
- Burdeau, G. (1950) *Traité de la Science Politique* (6 vol.). Paris: LGDJ.
- Cabo M., C.de (1988) *Teoría histórica del Estado y el Derecho Constitucional* (2vol.). Barcelona: PPU.
- Caillois, R. (1942) *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.
- _____. (1963) *Instintos y sociedad*. Barcelona: Seix Barral.
- Carre de Malberg, R. (1962) *Contribution à la Théorie générale de l'Etat spécialement d'après les données fournies par le Droit constitutionnel français* (2 vol). Paris: Sirey.
- Chinard, G. (1978) *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc..* Ginebra: Slatkine Reprints.
- Clastres, P. (1996) *Investigaciones en antropología política* (tr. E. Ocampo) Barcelona: Gedisa.
- Cox, H. (1983) *Las fiestas de locos. Ensayo sobre el talante festivo y la fantasía*. Madrid: Taurus.
- Crary, J. y Kwinter, S. (1996) *Incorporaciones* (tr. J. Casas et al.). Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G. (1986) *Nietzsche y la filosofía* (tr. C. Artal). Barcelona: Anagrama.
- _____. (1987) *Foucault*. Barcelona: Ed. Paidós.

- _____. (1990) ¿Qué es un dispositivo?. En E.BALBIER, G.DELEUZE et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. (1989) De la economía restringida a la economía general (Un hegelianismo sin reserva). En *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 344-382.
- _____. (1992) Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad. *Doxa*, N°11, 129-191.
- Duby, G. y Aries, P. (dir.) (1985) *Histoire de la vie privée* (4 vol.). Paris: Seuil.
- Dufour, A. (1980) La notion de loi dans l’Ecole du Droit naturel moderne. *Archives de Philosophie du Droit XXV*, 211-224.
- Dumezil, G. (1978) *Mito y Epopeya*. México: FCE.
- Durand, G. (1981) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Duvignaud, J. (1997) *El sacrificio inútil*. México: FCE.
- Engisch, K. (1968) *La idea de concreción en el Derecho y la Ciencia Jurídica actuales*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Foucault, M. (1991a) *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- _____. (1991b) *Arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno.
- _____. (1992) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Freud, S. (1994a) *El malestar en la cultura* . Madrid: Alianza.
- _____. (1994b) *Psicología de las masas* . Madrid: Alianza.
- _____. (1997) *Obras completas* (24 vol.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Girard, R. (1995) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Goldberg, S. (1976) *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza.
- Harris, M. (1985) *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo Veintiuno.
- _____. (1995) *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza.
- Heers, J. (1988) *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Península.
- Hegel, G.W.F. (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias.
- Jellinek, G. (1991) *Reforma y mutación de la constitución*. Madrid: CEC.
- Kant, I.(1992) *Crítica de la razón de juzgar*. Caracas: Monte Avila.
- Levi-Strauss, C. (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1977) *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____. (1987) *La vía de las máscaras*. México: Siglo Veintiuno.
- Levi-Strauss, C. y otros, (1974) *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- Lucas V., P. (1993) *La Constitución abierta y sus «enemigos»*. Madrid: Beramar y U.Complutense de Madrid.
- _____. (1981) *Curso de Derecho Político* (4 vol.) Madrid: Tecnos.
- Maffesoli, m. (1996) *De la orgía. Una aproximación sociológica*. Barcelona: Ariel.
- Malinowski, B. (1995) *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- Maravall, J.a. (1979) *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. México: Siglo Veintiuno.
- Mauss, M. (1971) *Obras* (3 vol). Barcelona: Barral.
- _____. (1997) *OEuvres* (vol.I) Paris: Minuit.
- Mazeaud, h. y Hnos., (1976) *Lecciones de Derecho Civil* (vol.I,4). Buenos Aires: Edic.Jurídicas Europa-América.
- Mellwain, C.H. (1991) *Constitucionalismo antiguo y moderno*. Madrid: CEC.
- Millet, K. (1995) *Política sexual*. Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer.
- Nietzsche, F. (1967) *Le gai savoir*. París: Gallimard.
- _____. (1993a) *Aurore*. En *Oeuvres*. Paris: R.Laffont.
- _____. (1993b) *Humain, trop humain*. En *Oeuvres*. Paris: R.Laffont.
- _____. (1993c) *Le gai savoir*. Paris: Le livre de Poche.
- _____. (1996) *Généalogie de la morale*. Paris: Flammarion.
- Pareto, V. (1918) *Traité de Sociologie Générale* (2 vol.). Paris: Payot.
- Pateman, C. (1995) *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pieper, J. (1974) *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp.
- Platón, *OEuvres complètes* (varias ediciones, 12 vol.). Paris: Les Belles Lettres.
- Rodriguez A., F. (1983) *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid: Alianza.
- Rojas P., S. (1997) *La invención de la Constitución*. Tesis de licenciatura en derecho, Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica.

- Schmitt, C. (1970) *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Aguilar.
- _____. (1983) *La Defensa de la Constitución*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1985) *La dictadura*. Madrid: Alianza.
- _____. (1991) *El concepto de lo político* Madrid: Alianza.
- _____. (1992) *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Thomas, J., (1993) *Antropología de la muerte*. México: FCE.
- Weber, M. (1980) *Economía y sociedad*. (2 vol.) México, FCE.
- _____. (1987) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
- Welter, G. (1977) *El amor entre los primitivos*. Barcelona: Península.

