



## Antropología del parentesco.

# Modelos ontológicos y orientaciones metodológicas

Aurora González Echevarría

**Julio 2020** 



#### ÍNDICE

#### Introducción (2017)

## Jornada Primera. Las teorías como predicados de estructura y como mundos de significación.

- 1. Esquema conceptual para el desarrollo del conocimiento antropológico.
- Las teorías como predicados de estructura y como mundos de significación.
   Recorridos para la defensa de estas tesis
- a) Recorrido primero. De la filosofía de la ciencia del primer siglo XX a las etnografías entendidas como predicados de estructura.

Las críticas al falsacionismo

La concepción estructural de las teorías

La hermenéutica como ontología y como metodología. Los procedimientos de investigación

Las etnografías como predicados de estructura que integran relaciones entre estructuras socioculturales, procesos y significados.

b) Recorrido segundo. Aplicación del concepto de paradigma de Kuhn en *Las nuevas* reglas del método sociológico de Giddens. La doble hermenéutica de las ciencias sociales

Interpretaciones y mundos de significación

Conclusión de la primera jornada

#### Jornada segunda. La crítica a las teorías clásicas del parentesco.

- 1. Preámbulo. Supuestos básicos
- 2. Los dos grandes programas de investigación de la Antropología clásica
  - a) El objeto de la crítica. Un siglo de Antropología del parentesco
  - b) La críticas radicales de los setenta y ochenta
  - c) La teoría de la alianza y la teoría de la filiación como programas de investigación
- 3. ¿Terminologías "de parentesco" o clasificaciones sociales?

## Jornada tercera. El parentesco después de Needham y de Schneider (1). Alternativas transculturales a las teorías clásicas del parentesco

- 1. Después de Needham y de Schneider.
- 2. Teorías y dominios transculturales alternativos
- a) Carsten: el concepto de relatedness
- b) Los modelos evolucionistas de Meillassoux
- c) Héritier. *Temata* transculturales en las representaciones singulares sobre prohibiciones y prescripciones matrimoniales

## Jornada cuarta. El parentesco después de Needham y de Schneider (2). El dominio teórico transcultural de la procreación y la crianza

- 1. La propuesta inicial
- 2. 1995-2010. Etapas de una investigación transcultural
- 3. Modelos culturales de reproducción:
  - a) Modelos teórico-etnográficos
  - b) Modelos y conceptos transculturales
- 4. Dominios teóricos y teorías sobre el parentesco

## Jornada quinta. Parentesco y parentalidad. Influencias teóricas, transformaciones empíricas y pertinencia social en el estudio actual del parentesco euroamericano

- 1. Los estudios de Schneider (y Firth) sobre parentesco en Inglaterra y EEUU.
- 2. Excurso: propuesta de generalización de modelo de Schneider
- 3. La focalización progresiva en el parentesco euroamericano
  - a) El experimento docente de Richards y Leach en Elmond
  - b) M. Strathern sobre el modelo reproductivo inglés
- 3. La ciencia de los usos (y de los problemas sociales). Transformaciones en el parentesco folk euroamericano: NTR y nuevas formas de parentalidad.
  - a) La influencia de Needham
  - b) Los usos iniciales del concepto de *parenthood* y su desarrollo

- 4. Aproximación a la diversidad etnográfica. Variaciones en la parentalidad
  - a) Puntos de partida clave: Héritier, Cadoret, Howell, Pedone
  - b) Mariposas azules. La irrelevancia de las tipologías
  - c) ¿Es posible una teoría de la parentalidad?
- d) Comprensión y explicación, una vez más. Reflexiones en torno a Fonseca, 2004 y Vich, 2012

Jornada sexta. Reflexiones finales sobre las teorías sobre el parentesco y las teorías sobre la parentalidad. Desarrollo y supuestos ontológicos. Marco disciplinar y transdisciplinar.

- 1. Procedimientos de comparación y desarrollo de teorías
- a) La articulación de los modelos etnográficos cosntruidos en el interior de un dominio teórico con otros aspectos de la cultura
- b) La comparación continuada y la extensión de los modelos etnográficos (Evans-Pritchard, Schneider, Héritier)
- c) Comparaciones controladas (Mummert, 2010)
- 2. Del estatuto ontológico de las teorías antropológicas actuales sobre el parentesco
- a) A propósito de Sahlins, 2013: ontologías expertas y ontologías folk

Críticas a la universalidad del espacio genealógico universal

Los análisis culturales: de la inexistencia del parentesco a su omnipresencia, una vez más.

- b) La ontología de Malinowski
- 3. Marco disciplinar y transdisciplinar
- a) Antropología del Parentesco e Intersecciones disciplinares. Parentesco y sistemas de aprendizaje. Parentesco y género. Parentesco y salud.
- b) El reto de la transdisciplinariedad

Wallerstein

El seminario permanente sobre parentalidad del IAA de la UNAM

#### Epílogo (2020)

#### **INTRODUCCIÓN (2017)**

La primera versión de este trabajo la preparé para impartir un seminario en la Ciudad de México, en agosto de 2014, en el *Instituto de Investigaciones Antropológicas* de la Universidad Nacional Autónoma Metropolitana. Me propuse integrar en dicho seminario tres líneas de investigación que he desarrollado en los últimos treinta años: los métodos de investigación en Antropología, las teorías del parentesco y la comparación transcultural, y creo que lo hago por primera vez. El antecedente remoto está en la tesis de doctorado que presenté en la UAB en 1981, en la que revisaba las propuestas de métodos científicos de investigación y su uso en Antropología, utilizando como foco las teorías sobre brujería en el Afríca subsahariana<sup>1</sup>. Una derivación directa de aquella tesis fue en interés por la comparación como forma de bpuesta a prueba de teorías de alcance transcultural <sup>2</sup>.

Mientras publicaba estos resultados directos e indirectos de la tesis, se produjeron varios cambios en mi forma de trabajar en Antropología. Convencida de la necesidad de ir confrontando con desarrollos substantivos de la Antropología mi interés central en los métodos de investigación, y después en la epistemología, pasé de poner el foco en las teorías sobre la brujería a hacerlo en las teorías sobre el parentesco. Puedo confesar sin rubor que me fascinaron particularmente las explicaciones de las terminologías de parentesco, desde Lafitau a Françoise Héritier: un revival de mi viejo gusto por la lógica. En 1994, en una revisión de las teorías de parentesco clásicas y de las por aquel entonces nuevas tendencias³, empecé a esbozar la concepción del dominio de parentesco que presentaré en la cuarta jornada⁴. La versión más completa de la propuesta apareció en 2010, después de muchos ensayos individuales y compartidos de cocción, en un artículo de la revista *Alteridades*⁵.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Las dos partes se publicaron en *Invención y castigo del brujo en el África Negra. Teorías sobre la brujería,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 1984 y *La construcción teórica en Antropología*, Barcelona, Anthropos, 1997, respectivamente.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología, Bellaterra (Barcelona), Publicaciones de Antropología Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones. Madrid, Eudema, 1994.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cito con fruición estas referencias, ahora que los libros carecen de valor para la evaluación de la investigación en Ciencias Sociales y Humanas, con un horizonte de jubilación en mi puesto académico lo suficientemente próximo para que empiece a sentirme ajena a ciertas servidumbres. Antes de que se impusieran los modelos de publicación de las ciencias naturales que ya clasificaba Fleck en 1935 en una jerarquía esotérico> exotérico que iba de los artículos en revistas especializadas a los libros de texto y de divulgación los antropólogos, y los historiadores, entre otros, escribíamos libros. Creo que algún vez volveremos a la cordura aunque entre tanto mis colegas más jóvenes tengan que huir de los libros o escribirlos en algún período liminar entre la obtención del reconocimiento de un período de investigación y la evaluación del siguiente.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> González Echevarría y otros, 2010 "Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación" *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 20 (39): 111-124.

A lo largo de 20 años, entre 1989 y 2009, recorrí otro camino paralelo, en un intento de comprender primero, después de cancelar, viejas dicotomías sobre la utilización de métodos científicos y hermenéuticos en Antropología y sobre los llamados enfoques *emic* y *etic* <sup>6</sup> . Como escribí en la presentación del libro de 2009:

Tal vez lo más satisfactorio desde el punto de vista intelectual es que los resultados de *Crítica de la singularidad cultural* han reduplicado los del trabajo sobre la dicotomía emic/etic por caminos que han supuesto la discusión de tradiciones muy distintas. Es la misma satisfacción que produce resolver un sistema de dos ecuaciones de primer grado con dos incógnitas por los métodos de substitución y reducción y obtener los mismos valores para la *x* y para la *y*. La dicotomia emic/etic, en el sentido que a través de Harris se ha impuesto en Antropología, es insostenible por la misma razón que en la descripción densa de Geertz interpretación y explicación estructural son indisociables o que la ciencia social interpretativa de Taylor no puede alcanzar sus objetivos críticos sin el recurso a la explicación teórica (p. 19-20).

Fui menos consciente de que también transitaba un tercer camino. Inmersa en el potencial de la concepción estructural de las teorías científicas primero para hacer inteligibles nociones de la filosofía de la ciencia precedente, como la de *paradigma* en Kuhn o la de *núcleo duro de un programa de investigación* de Lakatos, y después para pensar cómo se articulan explicación e interpretación en los modelos teórico-etnográficos, pasé sin proponérmelo del interés por las formas hologeísticas de comparación al interés por las comparaciones transculturales de ámbito más acotado en los procesos de desarrollo de las teorías antropológicas, insertas en las etnografías. Hablo ahora de "Los métodos de comparación sucesiva", en guiño explícito al método de comparación constante de la teoría fundamentada<sup>7</sup>, y vinculo la comparación intracultural [constante] y la comparación transcultural [sucesiva] respectivamente a la formulación y el desarrollo de las teorías antropológicas.

En los capítulos que siguen voy a tratar de mostrar la confluencia de estos caminos.

6 2003, Crítica de la singularidad cultural. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana,

Barcelona/ MéxicoD.F., 2009 La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión. Barcelona.Anthropos.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Glaser, B.G. 1965 "The constant Comparative Method of Qualitative Analysis", *SocialProblems*, vol.12, 4: 436-445.

## JORNADA PRIMERA. LAS TEORÍAS COMO PREDICADOS DE ESTRUCTURA Y COMO MUNDOS DE SIGNIFICACIÓN.

Dado el carácter levemente esotérico de este primer capítulo, trataré de facililar su lectura con un pequeño sumario.

El punto 1, **Esquema conceptual para el desarrollo del conocimiento antropológico**, servirá para enmarcar mi Interés en las orientaciones teóricas como parte de los presupuestos ontológicos, las orientaciones metodológicas y los procedimientos de comparación transcultural

## En el punto 2. Tesis sobre las teorías como predicados de estructura y recorridos para defenderlas, sostendré tres tesis:

#### Primera tesis

La concepción estructural de las teorías es una metateoría que se aplica particularmente bien a las teorías antropológicas, que articulan las etnografías. Las teorías entendidas como predicados de estructura integran explicaciones relacionales e interpretaciones de fenómenos significativos.

#### Segunda tesis

Los conceptos claves para entender el desarrollo de las teorías proceden de la sociología de la ciencia de Kuhn, la filosofía de la ciencia de Lakatos, la corrección de esquemas interpretativos de Agar y la dinámica de la concepción estructural de las teorías.

#### Tercera tesis

La diferencia entre las tesis ontológicas de la hermenéutica y los procedimientos de interpretación se aplica tanto al estudio de la cultura en su conjunto como al análisis de las teorías de las ciencias naturales y de las ciencias sociales

Para defenderlas realizaré dos recorridos. El primero está vinculado a las dos grandes tradiciones metodológicas en muchas ocasiones contrapuestas para las ciencias sociales, la científica y la hermenéutica. El segundo a la ruptura que introdujo Kuhn en 1962, con precedentes claros en Fleck, 1935, al mostrar que las teorías, de la física en su caso, de la etiología de las enfermedades en el de Fleck, forman parte de cosmovisions histórica y socioculturalmente configuradas, dependen de estilos histórico y socioculturales de pensamiento. De manera que no ya las teorías antropológicas, sino todas las teorías, son mundos de significación y requieren para su comprensión y eventual comparación de procedimientos de interpretación. Así, la argumentación seguirá los siguientes pasos:

#### Recorrido primero

- De la filosofía de la ciencia del primer siglo XX a las etnogarfías entendidas como predicados de estructura
- Críticas al falsacionismo: los conceptos de paradigma (Kuhn), programa de investigación (Lakatos) y matriz disciplinar (Kuhn).
- La concepción estructural de las teorías (CET) y la dinámica de las teorías entendidas como predicados de estructuras
- La hermenéutica como ontología y como metodología. Los procedimientos de investigación



Las etnografías son analizables como predicados de estructura que integran explicaciones relacionales e interpretaciones. Los modelos teóricos etnográficos, como programas de investigación, se desarrollan en la comparación transcultural

#### Recorrido segundo

 La aplicación del concepto de paradigma de Kuhn Las nuevas reglas del método sociológico de Giddens



Las teorías son mundos de significación y la comparación de teorías requiere el uso de procedimientos de interpretación

#### 1. Esquema conceptual para el análisis del conocimiento antropológico<sup>8</sup>

Si entendemos por métodos de investigación las formas de desarrollar y evaluar el conocimiento antropológico, parece, en una primera aproximación, que para el desarrollo de la antropología dos son las metodologías más pertinentes: los métodos hermenéuticos y la lógica de la investigación científica. Pero es necesario, antes de llegar a establecer conclusiones sobre ellos, tener en cuenta otras muchas cuestiones. Una de ellas es el carácter histórico, cambiante, de las propuestas metodológicas. Otra, que junto a la elección entre las lógicas distintas del conocimiento hay una serie de factores cada vez mejor conocidos que tienen un papel fundamental en el desarrollo de una disciplina, entre ellos:

- La concepción del objeto de estudio y la selección, por razones internas o externas, de temas problemáticos.
- Las razones que llevan a una comunidad científica a aceptar o rechazar una línea de trabajo, y las presiones institucionales que la apoyan o la relegan.
- La incidencia de los valores en el desarrollo del conocimiento.

A éstos y otros factores apuntan una serie de conceptos formulados a partir de la década de los sesenta del siglo pasado que parcialmente se solapan. Se trata de conceptos como tradición de investigación, disciplina, matriz disciplinar. El análisis de éstos y otros conceptos vinculados me ha sido desde hace años de la mayor utilidad para discriminar los componentes valorativos, ontológicos, epistemológicos, metodológicos y teóricos que subyacen a los proyectos antropológicos, sirviéndome de aquella familia de nociones para construir una matriz que los englobe. Al mismo tiempo, mi trabajo en epistemología y métodos de investigación me ha llevado a realizar modificaciones en esta matriz conceptual. Señalaré las más importantes en su en su momento.

Empecemos por Barnes (1982). En este trabajo, deudor de las propuestas que hiciera Kuhn en 1962 en *La estructura de las revoluciones científica* (1971a), un concepto central es el de "tradiciones de investigación", entendiendo por ello subculturas donde la investigación se lleva a cabo con un conjunto de procedimientos, representaciones y conceptos heredados, sobre un conjunto de problemas heredados también (Barnes, 1982: 7).

No sé quién fue el primero en usar el concepto de *tradición de investigación*. Harris (1982: 40) cita a Laudan, que lo utiliza en un sentido parcialmente diferente:

"Una tradición de investigación es un conjunto de presupuestos generales acerca de las entidades y procesos de un determinado campo de estudio, así como de los métodos apropiados para investigar problemas y construir teorías en dicho campo". (Laudan, 1977: 81)

Semejanzas parciales presentan tanto con el concepto de tradiciones de Barnes como con el de Laudan otros conceptos como el de "disciplina" en Toulmin (1977), "matriz disciplinar" en Kuhn (1971b,1975 y 1979), "orientaciones teóricas" en Kaplan y Manners (1979) y "estrategia de investigación" en Harris (1978, 1981, 1982). Todos ellos

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Este texto corresponde, con alguna modificación menor, a las páginas 71-80 del capítulo 7 de *Crítica de la singularidad cultural*, Barcelona, Ed.Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F., 2003.

exhiben un "aire de familia" que parece que permite clasificarlos juntos en una clase politética en el sentido de Needham. Como hiciera Leach con los distintos usos del término *matrimonio*, voy a tratar de analizar los componentes que se incluyen en estos conceptos, que, si efectivamente constituyen una clase politética, se solaparán parcialmente.

En La comprensión humana de Toulmin, el concepto de disciplina es un concepto central. Una disciplina incluye una población de conceptos y teorías y unos principios disciplinarios o ideales explicativos (también ideales de orden natural), que son los que hacen que determinados aspectos de un dominio resulten problemáticos, así como una tradición comunal de procedimientos y técnicas para abordar problemas teóricos y prácticos. Los científicos "ubican y especifican los inconvenientes de sus conceptos corrientes reconociendo la distancia entre su capacidad común para "explicar" los caracteres importantes del mundo natural y las ambiciones explicativas definidas por sus ideales corrientes de orden natural o modelos de inteligibilidad completa" (Toulmin, 1977: 162).

Son, por tanto, los principios disciplinarios los que definen los objetivos básicos de una ciencia y le dan una unidad y una continuidad reconocibles (p. 133). Los miembros de una comunidad científica que forman parte de una disciplina trabajan en "aplicar y mejorar los procedimientos y las técnicas para abordar problemas teóricos y prácticos" (p. 152) y en resolver los problemas científicos, que son las diferencias entre los ideales explicativos y las capacidades corrientes. Éste es el principio de explicación de la variación y selección de conceptos y teorías que Toulmin considera fundamental dentro de su modelo evolutivo.

Pasemos ahora al concepto de *matriz disciplinar* de Kuhn. Lo desarrolló en tres artículos distintos que se publicaron en 1969, y que, con ligeras variantes, tratan de responder a las críticas a la ambigüedad del término "paradigma" tal como lo utilizó en su libro de 1962 sobre en *La estructura de las revoluciones científicas*. Los tres artículos fueron redactados en orden inverso a su traducción al castellano, es decir Kuhn (1979), Kuhn (1975) y Kuhn (1971b). Los más explícitos sobre las matrices disciplinares son Kuhn (1979) "Segundas reflexiones sobre paradigmas", y Kuhn (1971b) "Posdata: 1969" al trabajo de 1962.

En los tres hay un propósito común, responder a los críticos, y en particular a Masternam (1975 [1965]), que, al analizar la naturaleza de los paradigmas kuhnianos, había constatado que por "paradigma" se entendía desde "logros científicos concretos" hasta un "conjunto característico de creencias y preconcepciones", incluidos en éste último cometidos instrumentales, teorías y metafísicas.

Kuhn acepta la crítica, pero piensa que hay dos usos básicos subyacentes: "Cualquiera que sea su número, los usos de "paradigma" en el libro se dividen en dos conjuntos básicos que requieren diferentes nombres y un análisis distinto. Un sentido de paradigma es "global", abarcando todos los cometidos compartidos por un grupo científico; el otro aísla una clase de cometidos particularmente importantes y, de este modo, es un subconjunto del primero" (Kuhn, 1979: 510).

Es en Kuhn 1979 (p. 513 y s.) donde se introducen los términos *ejemplar* y *matriz disciplinar* para referirse a los usos global y restringido de paradigma. Los *ejemplares* serían modelos de problemas y soluciones con los que trabaja una comunidad científica. Su contexto global es la matriz disciplinar: "disciplinar", porque es la posesión común de los que practican una disciplina profesional, "matriz", porque está compuesta de elementos ordenados de varias clases, cada uno de los cuales requiere especificación. No intenta hacer una lista exhaustiva, sino que trata de identificar tres de ellos, que por ser centrales para la función cognitiva del grupo supone que interesan de modo particular a los filósofos de la ciencia. Los denomina "generalizaciones simbólicas", "modelos" y "ejemplares". En Kuhn 1971b (p. 268 y s.), añade un cuarto elemento de las

matrices disciplinares, los valores compartidos. Las *generalizaciones simbólicas* del tipo  $f = m \times a$  en parte funcionan como leyes y en parte como definiciones de alguno de los símbolos que enumeran. Lo que nos interesa en este punto son los otros dos tipos de elementos, los modelos y los valores.

En el libro de 1962, Kuhn se refería a los *modelos* como "paradigmas metafísicos" o como "partes metafísicas del paradigma". Los modelos son formas de representar los fenómenos sobre los que los acuerdos del grupo varían, con consecuencias no triviales, a lo largo del espectro que va desde los modelos heurísticos hasta los metafísicos (Kuhn, 1971b: 22, y 1979, nota 9, p. 513), porque en el límite pueden llegar a proporcionar al grupo una ontología. Pero la naturaleza de las funciones cognitivas de los modelos ontológicos y de los modelos heurísticos le parece a Kuhn la misma: proporcionan al grupo las analogías y metáforas preferidas o permisibles, y así "ayudan a determinar lo que será aceptado tanto como una explicación o como la solución a un enigma, e inversamente, ayudan a la determinación de la lista de enigmas sin solución y en la evolución de la importancia de cada una de ellos" (Kuhn, 1971b: 283). Sin embargo, Kuhn advierte que los miembros de comunidades científicas no deben compartir necesariamente modelos heurísticos, aunque usualmente los comparten.

Los valores, por último, son menos específicos de una matriz disciplinar, y son compartidos por diferentes comunidades científicas, en mayor medida que las generalizaciones simbólicas o los modelos. A esto atribuye Kuhn el que los científicos en las ciencias naturales tengan un sentimiento de comunidad única.

Distingue Kuhn entre valores precisos (los que se refieren a las predicciones: deben ser exactas; las predicciones cuantitativas son preferibles a las cualitativas, cualquiera que sea el margen de error permisible, éste debe ser satisfecho consecuentemente en un campo dado, etc.), valores que se utilizan en el enjuiciamiento de todas las teorías (éstas deben permitir, antes que nada, la formulación del enigma y su solución; deben de ser, hasta donde sea posible, simples, autoconsistentes con respecto a otras teorías comúnmente extendidas, compatibles y plausibles) y un tercer tipo de valores, directamente sociales, por ejemplo que la ciencia no necesita ser socialmente útil (Kuhn, 1971b: 282 y s.).

Los valores del segundo tipo pueden variar considerablemente de un individuo a otro, mientras que los juicios de exactitud son relativamente estables, aunque no del todo. No sucede así con los juicios de simplicidad, incompatibilidad, plausibilidad, etc. Una anomalía puede ser aceptada por un científico con la esperanza de que la dificultad terminará por resolverse, o ser considerada por otro una incompatibilidad insoportable. Se ha considerado que ésta era una debilidad insalvable en la teoría de Kuhn, porque abría la puerta a la subjetividad y a la irracionalidad. Pero Kuhn responde —y creo que correctamente— que es más bien una característica inherente al desarrollo científico. Si todos los científicos de la comunidad respondieran a cada anomalía declarándose en crisis, o aceptaran cada teoría que se propone, o si, por el contrario, nadie reaccionara ante las anomalías, ni corriese el riesgo de trabajar con una teoría nueva, no habría ciencia. Kuhn (1971b: 286) habla de una suerte de distribución de riesgos que asegura el éxito a largo plazo.

Dentro ya del campo de la antropología, Kaplan y Manners (1979 [1972]) han utilizado, tomando como modelo a Merton (1967), el concepto de *orientación teórica*.

Estos autores empiezan por distinguir entre la metodología, que en su sentido más preciso se ocupa de la forma o de la lógica de la investigación científica, y las teorías, que se ocupan de entidades que tienen implicaciones empíricas específicas y de su interrelación. A diferencia de las teorías, los temas y los problemas metodológicos no se limitan en general a una disciplina, sino que pueden ser vistos en el contexto de un grupo de ellas o, en un nivel más general, en términos de toda la investigación

científica (1979: 67). Las metodologías son formales, mientras que las teorías son esenciales.

Sin embargo, en ciencias sociales lo que con frecuencia es considerado como metodología puede estar relacionado con algo *más* que con los procedimientos formales de la investigación. Ésta sirve para orientar a los científicos sociales hacia los problemas esenciales que les interesan y, por consiguiente, puede tener implicaciones teóricas definitivas. Son estos enfoques los que los autores han querido diferenciar con la expresión "orientaciones teóricas", porque les parecen "algo más que las metodologías estrictamente formales y al mismo tiempo algo menos que teorías completamente maduras" (*ibídem*). E indican que los antropólogos a veces usan términos como *metodología*, *enfoque teórico* y *enfoque metodológico* indistintamente, pero el contexto suele aclarar cuándo estos términos se refieren a lo que proponen llamar *orientaciones teóricas* en lugar de referirse a una metodología puramente formal.

Para el contenido remiten a Merton (1967: 141 y s.), y a sus *orientaciones* sociológicas generales. Kaplan y Manners han preferido hablar de "orientaciones teóricas", porque "orientaciones antropológicas generales" les pareció una expresión excesivamente embarazosa.

De acuerdo con Merton, lo que estas orientaciones incluyen son "postulados generales que indican los *tipos* de variables que deben tomarse en consideración en lugar de especificar ciertas relaciones entre variables particulares". Así procuran "el armazón más general para la investigación empírica", su función es "proporcionar un contexto general para la investigación y facilitar el proceso para llegar a determinadas hipótesis".

Dos ejemplos de Merton apoyan su argumentación. Uno son las hipótesis genéricas de Durkheim sobre la causa de los hechos sociales, que debe buscarse entre los hechos que les preceden, sobre la identificación del factor social con las normas institucionales que orientan el comportamiento y sobre la conveniencia de mirar a la sociedad como "un sistema integrado de partes interrelacionadas y funcionalmente interdependientes". El otro ejemplo de Merton es la orientación de Malinowski considerando que la formación de sentimientos era determinada por la estructura social, de ahí su examen de la noción freudiana de complejo de Edipo en una sociedad de estructura diferente a la de Europa Occidental (citado por Kaplan y Manners, 1979: 68 y s.). En ambos casos, las orientaciones generales indicaban la relevancia de algunas variables estructurales; la tarea de averiguar qué variables debían ser incluidas en cada problema concreto debía de realizarse posteriormente.

En definitiva, para Kaplan y Manners las orientaciones teóricas son "formas de seleccionar, conceptualizar y ordenar la información, para responder a cierto tipo de cuestionamientos. Estos enfoques pueden ayudar a generar teorías, pero no son en sí teorías" (o.c.: 69).

El último concepto de esta familia que me propongo analizar es el concepto de estrategia de investigación. Harris lo utilizó en The Rise of Anthropological Theory, 1968 (Harris, 1978) y lo definió en la revisión de Culture, Man and Nature, su introducción general a la antropología cuya versión primera es de 1971. (Las citas son de Harris [1981], traducción castellana de la tercera edición.) En este texto sostiene que para explicar la diversidad de las investigaciones que realizan los antropólogos y las conclusiones que extraen de ellas hay que tener en cuenta dos cuestiones centrales:

a) Si consideran o no que para el estudio de los fenómenos humanos es útil emplear los métodos que los científicos usan para estudiar los fenómenos naturales (para Harris se trata de la vieja distinción entre quienes piensan que la antropología ha de ser una disciplina *idiográfica*, que se ocupe de establecer proposiciones o afirmaciones particulares, frente a quienes consideran, por el

contrario, que la antropología ha de ser un estudio *nomotético*, encaminado a la búsqueda de explicaciones científicas y al establecimiento de leyes).

b) Aun si se buscan explicaciones causales, hay que tener en cuenta las discrepancias respecto a cuáles puedan ser las causas de las instituciones y de los estilos de vida. A estos supuestos básicos, en torno a la pertinencia de la ciencia para la experiencia humana y en torno a la presencia o ausencia de diferentes clases de procesos causales, es a lo que llama Harris "estrategias de investigación" y de los que piensa que influyen fuertemente en el tipo de investigación que realizan los antropólogos y en las conclusiones que extraen (1981: 16 y s.).

Inmediatamente, pecisa la suva, el materialismo cultural, que es:

- 1) Cientifista, porque pertenece al grupo de las estrategias de investigación que sostienen que la tarea fundamental de la antropología es dar explicaciones causales de las diferencias y semejanzas en el pensamiento y la conducta que hallamos entre los grupos humanos.
- 2) Materialista, porque parte del supuesto de que el mejor modo de realizar esta tarea consiste en estudiar las constricciones materiales a que está sujeta la existencia humana; constricciones que provienen de la necesidad de producir alimentos, abrigos, útiles y máquinas y reproducir las poblaciones humanas dentro de los límites fijados por la biología y el medio ambiente.

Harris (1982 [1979]) se dedica por completo a definir el materialismo cultural como estrategia de investigación y a compararlo con otras estrategias de investigación alternativas. En este trabajo el concepto de estrategia de investigación se hace más comprehensivo: "Por estrategia de investigación entiendo un conjunto explícito de directrices relativas al estatuto epistemológico de las variables a estudiar, las clases de relaciones o principios sujetos a leyes que probablemente manifiestan tales variables y el creciente corpus de teorías interrelacionadas a que la estrategia ha dado lugar hasta el presente" (Harris, 1982: 42); y se presenta como un esfuerzo por seguir las recomendaciones de los filósofos de la ciencia y convertir presupuestos rudimentarios, implícitos e inconscientes en directrices organizadas, explícitas y conscientes. Para estas directrices propone la expresión "estrategias de investigación" "[...] a la vista del desacuerdo que atañe a la equivalencia parcial de términos como paradigma (Kuhn), tema (Holton), programas de investigación (Lakatos), tradición de investigación (Laudan) y proyecto (Maxwell). Tiene la ventaja sobre paradigma, tema y tradición de investigación que denota una explicitud consciente, y es preferible a programa o proyecto, que llevan la connotación de rígida adhesión a una serie preestablecida de observaciones y experimentos" (Harris, 1982: 41).

Por mi parte, lejos de proponer un nuevo término frente a tradición de investigación, disciplina, matriz disciplinar, orientación teórica y estrategia de investigación, que son los elementos de una clase no cerrada que he recogido con detalle, voy a tratar de obtener alguna luz de un análisis componencial de estos conceptos.

#### CONCEPTOS ATRIBUTOS

I.	Tradición de investigación (Barnes)	a procedimientos b representaciones c <sub>1</sub> conceptos c <sub>2</sub> clases de problemas
II.	Tradición de investigación (Laudan)	b presupuestos generales acerca de las entidades y procesos de un campo de estudio d métodos apropiados para investigar problemas y construir teorías.
III.	Disciplina (Toulmin)	b ideales de orden natural (p.e. que todas las funciones fisiológicas deben ser explicadas en términos químicos) a procedimientos y técnicas para abordar problemas teóricos y prácticos c población de conceptos y teorías
IV.	Matriz disciplinar (Kuhn)	<ul> <li>c<sub>1</sub> generalizaciones simbólicas</li> <li>b1 modelos ontológicos</li> <li>b2 modelos heurísticos</li> <li>d valores metodológicos</li> <li>e valores sociales</li> <li>c<sub>2</sub> ejemplares</li> </ul>
V.	Orientación teórica (Merton, Kaplan y Manners)	b postulados sobre los tipos fundamentales de variables (que proporcionan formas de seleccionar, conceptualizar y ordenar la información)
VI.	Estrategia de investigación (Harris)	f presupuestos sobre el estatuto epistemológico de las variables (en un dominio o campo de investigación determinado) b hipótesis sobre tipos de relaciones y principios sometidos a leyes c corpus creciente de teorías interrelacionadas g objetivos de las ciencias particulares o de la ciencia en su conjunto.

Si construimos una matriz en la que aparezcan reordenados atributos que integran cada uno de los conceptos, el resultado es éste:

CONCEPTOS	I	II	Ш	IV	V	VI
Α	а		а			
T	b	b	b	b1, b2	b	b
R	$C_1$		С	C <sub>1</sub> , C <sub>2</sub>		С
I	$c_2$					
В		d		d		
U				е		
T						
0						f
S						g

Sin dificultad, podemos devolver a los atributos nombres que nos son familiares:

- a. procedimientos y técnicas de investigación de cada disciplina particular.
- b. presupuestos ontológicos, orientaciones teóricas.
- c. teorías y conceptos teóricos.
- d. valores metodológicos y cánones de evaluación
- e. valores sociales
- f. presupuestos epistemológicos sobre las variables a estudiar
  - g. objetivos de la ciencia.

Y si agrupamos estos elementos en componentes evaluativos, ontológicos, epistemológicos y metodológicos, teóricos y técnicos, nos encontramos con cuatro clases de atributos:

Principios evaluativo-existenciales<sup>9</sup> e, g valores sociales, objetivos de la ciencia,

Principios suprateóricos<sup>10</sup> b, d, f,: presupuestos ontológicos<sup>11</sup> y, epistemológicos, orientaciones

metodológicas.

Principios teóricos c: corpus teórico

(conceptos, clasificaciones, teorías,.)

Procedimientos y técnicas de cada disciplina: a

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cuando usé este esquema por primera vez (1987, 1991) hablé de "principios extrateóricos". Una etiqueta inadecuada porque no es posible dejar los valores fuera de la selección de los problemas a investigar y del tipo de respuesta que se busca, con independencia del rigor con el que se trate después de poner a prueba la adecuación de estas respuestas.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> En 1987 hablé de "componentes metateóricos". Pero el hecho de que "metateoría" tenga un uso preciso en filosofía de la ciencia como "teoría de las teorías" me indujo a hacer esta modificación.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> He terminado por considerar a las orientaciones teóricas parte de los presupuestos ontológicos. Debo este cambio a los más críticos de mis alumnos, que me insistieron en la dificultad de separar los "postulados sobre los tipos fundamentales de variables a estudiar" de otros supuestos ontológicos sobre los fenómenos.

Para la aproximación a las teorías del parentesco que quiero realizar a continuación, me interesan las orientaciones metodológicas, los procedimientos de comparación transcultural y las orientaciones teóricas como parte de los presupuestos ontológicos.

Diferenciar con fines analíticos distintos elementos implicados en el conocimiento antropológico no significa que no se establezcan entre ellos relaciones de adecuación o de incompatibilidad. También aquí no cualquier sujeto puede soportar cualquier predicado.

En el primer punto de la Jornada sexta hablaré de los procedimientos de comparación y el desarrollo de las teorías. 125 años después del trabajo de Tylor, 1988, me parece posible simplificar los procedimientos de comparación de uso más frecuente y su vinculación con los métodos de investigación. La búsqueda de adhesionescorrelaciones estadísticas significativas- entre rasgos culturales de Tylor y las comparaciones controladas se pueden vincular con los métodos inductivos y en particular con las tablas de presencia, ausencia y variaciones concomitantes (entre factores que se suponían correlacionados) que se desarrollan desde la Edad Media para pasar de los datos a las generalizaciones inductivas<sup>12</sup>. Los archivos etnográficos que Murdock puso en marcha o publicó, con datos por extenso (Human Relationa Area Files) o codificados (World Ethnogarphic Sample, Ethnographic Atlas) trataban de facilitar la utilización de métodos hipotético- falsacionistas o hipotético- verificacionistas. La comparación constante de Glazer sería el instrumento para el método de construcción fundamentada en los datos, ejercicio que combina inducción y deducción. La comparación sucesiva que defiendo es el modo de establecer el eventual alcance transcultural de una teoría etnográfica y, como veremos, se relaciona con la metodología de los programas de investigación de Lakatos y con la dinámica de la concepción estructural de las teorías.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> En la tradición de la filosofía de la ciencia británica moderna, Tylor defendió un método inductivo-verificacionista aunque la puesta a prueba posterior de sus hipótesis exlicativa no fuera posible en su caso, puesto que utilizó para establecer las adhesiones todos los datos de los que disponía.

## 2. Las teorías como predicados de estructura y como mundos de significación. Recorridos para la defensa de estas tesis

a) Recorrido primero<sup>13</sup>. De la filosofía de la ciencia del primer siglo XX a las etnografías entendidas como predicados de estructura

#### Las críticas al falsacionismo

El falsacionismo de Popper

Popper publicó en Viena, en 1934, la *Logik der Forschung*. En este trabajo se hacían dos propuestas. Una era caracterizar el método científico por la formulación de hipótesis y la búsqueda de datos que fueran en contra de las deducciones que se pudieran extraer de ellas, de manera que se mantuvieran sólo aquellas hipótesis que hubieran mostrado su temple resistiendo el intento de refutación. La otra era que el criterio para separar ciencia de metafísica consistiera en considerar científicas sólo a las teorías que se pudieran someter a la prueba de la falsación, que fueran falsables. Las teorías eran consideradas por Popper conjuntos de axiomas (hipótesis) que debían de cumplir ciertos requisitos y en particular que pudieran ser puestas a prueba a partir de sus implicaciones. Estas dos propuestas vinculadas, la de método científico y la de criterio de demarcación entre ciencia y metafísica, se hacían contra dos tesis calificadas de inductivistas<sup>14</sup>, a su vez vinculadas entre sí: la que pensaba que el método para la construcción de teorías iba de lo particular a lo general y la que consideraba teorías *científicas* a aquellas que pudieran verificarse, trasladando el apoyo inductivo del contexto del descubrimiento al contexto de la validación.

<sup>13</sup> La primera síntesis de este recorrido se publicó en "Epistemología y métodos en Antropología: integración de métodos científicos y hermenéuticos y crítica epistemológica". Revista de Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima . Cuarta Época, año IV, nº 4, diciembre 2006: 11-40. En el artículo "Cancelando dicotomías. Enfoque etic y enfoque emic y métodos científicos y hermenéuticos" *Sur de México*, [Yucatán, Mx] 2011, vol 1, n. 2: 5-20 ( cuya primera versión presenté en la ENAH, México, D.F., en agosto de 2007, en el Primer Seminario Internacional "Construcción crítica del conocimiento antropológico) he puesto en relación este recorrido con el que permite cancelar la dicotomia emic/etic. Estas falsas oposiciones se vinculan a una visión positivista de la ciencia y a la aceptación del monismo metodológico, que supone que las ciencias naturales y las ciencias sociales deben de utilizar el mismo modelo de explicación causal. Y se cancelan si consideramos la ciencia como el conocimiento, no necesariamente nomológico-deductivo, que se pone a prueba de manera sistemática, y aplicamos la concepción estructural de las teorías a las etnografías, que es el lugar donde se construyen los modelos teóricos que articulan los datos. El conocimiento de una cultura supone la interpretación de significados, la comprensión de razones y motivos de la acción y la identificación de estructuras, procesos y datos contextuales y finalmente, el establecimiento de relaciones entre ellos.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Discutí los distintos usos del término *inductivismo* en González Echevarría (2006a)

Las tesis de Popper fueron criticadas desde varias perspectivas. Entre ellas la de Kuhn, que cuestionó el falsacionismo desde la historia y la sociología de la ciencia y la de los defensores de la Concepción estructural de la teorías (CET), que en los setenta critica la concepción axiomática de las teorías, conocida desde entonces como concepción heredada o estándar.

Kuhn: la crítica histórico-sociológica al falsacionismo

Cuando, en 1962, Kuhn publicó *La estructura de las revoluciones científicas*, resultado de su detallado estudio de la revolución copernicana, las concepciones acumulativas del progreso científico sufrieron un duro golpe. En este trabajo se desarrollan alternativas críticas al positivismo y al racionalismo crítico de Popper. En la interpretación de Kuhn (cf. 1971a) el proceso científico se desarrolla a través de un período preparadigmático con escuelas y teorías científicas en competencia, hasta que se impone un paradigma que "proporciona modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (o.c.: 13), sigue un período de ciencia normal en el que no se buscan fenómenos nuevos y nuevas teorías, sino que se trabaja sólo en los problemas que el paradigma permite resolver y durante el cual las anomalías se abren paso trabajosamente hasta que se instaura un período de investigación no ordinaria, en el que proliferan las articulaciones en conflicto y que sólo se cierra cuando se produce una revolución científica, "episodio de desarrollo no acumulativo en el que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro" (o.c.:149)

Esta secuencia se oponía directamente a lo que para Popper constituía el rasgo distintivo del proceso científico: la crítica de conjeturas y el abandono de teorías refutadas. La experiencia de falsación no sería una característica de la ciencia normal sino sólo de los períodos extraordinarios. La distinción entre ciencia normal y ciencia extraordinaria fue el objeto de una polémica que enfrentó a Kuhn y a Popper, y en la que Lakatos, Toulmin y Feyerabend tuvieron una participación destacada (cf. Lakatos y Musgrave, 1975). En el carácter del cambio científico, y particularmente en el rechazo o mantenimiento de las teorías refutadas, se centró el debate sobre las características del proceso científico. Si, como Kuhn ha resaltado, y como ya dijera Duhem en 1905, las refutaciones, las experiencias anómalas, no hacen que se abandonen las teorías, tendría poco sentido hablar del rechazo de las hipótesis falsadas como criterio distintivo de la actividad científica. Tanto Toulmin como Lakatos hicieron un esfuerzo por dar cuenta de una manera sistemática del cambio de teorías e incluso del cambio de metodologías. Feyerabend adoptó una postura más relativista, que le llevaría a defender que las condiciones óptimas para el desarrollo del conocimiento científico se dan con la libre utilización de todos los métodos y que lo mejor para el desarrollo del conocimiento es que compitan libremente todas las formas de conocimiento.

Lakatos presentó una nueva propuesta de criterio de demarcación, intentando resolver las inadecuaciones del falsacionismo tal como fue propuesto por Duhem y desarrollado por Popper. Ante el reto de Kuhn que: a) o la lógica de la investigación (que entiende "como conjunto de reglas, posiblemente no bien articuladas y desde luego, no mecánicas" (1975b: 135) desaparece y sólo se pueden dar explicaciones psicosociales del cambio de paradigmas (Kuhn, Polanyi); o b) se formula una nueva versión sofisticada del falsacionismo metodológico, que trate de substituir a las versiones ingenuas del falsacionismo, dé una nueva fundamentación racional a la falsación y ponga a salvo la metodología y la idea de progreso científico (sofisticación ya implícita en las condiciones que Popper ponía al cambio de hipótesis auxiliares para que no fueran ad hoc).

La propuesta de Lakatos añade al falsacionismo una dimensión histórica, ya que sostiene que no hay refutación de una teoría si no se dispone de una teoría nueva. Una teoría  $T_2$  es "aceptable" o "científica" si tiene más contenido empírico corroborado que su predecesora  $T_1$  y sólo se puede considerar refutada si se ha propuesto otra teoría  $T_3$  con más contenido empírico, es decir: que prediga nuevos hechos, que explique todos los aciertos previos de  $T_2$  o en otros términos todo su contenido empírico no refutado, y cuyo contenido excedente está, en parte, corroborado (cf. Lakatos, 1975a y Lakatos 1975b, o, Lakatos 1983, edición más accesible de estos artículos).

Si la primera condición de aceptabilidad de una teoría científica que propone Lakatos se puede comprobar inmediatamente, por medio de un análisis lógico a priori, la segunda sólo se puede comprobar empíricamente, y hacerlo exige un tiempo indefinido. Como Feyerabend señaló inmediatamente, esta indefinición temporal constituye un defecto insalvable para cualquier pretensión normativa en la metodología de Lakatos; pero vale la pena detenerse en ella por su valor heurístico.

Lo que interesa a Lakatos no es una teoría, sino una serie de teorías T<sub>1</sub>, T<sub>2</sub>, T<sub>3</sub>... en la que cada una resulta de añadir cláusulas auxiliares o de reinterpretar semánticamente la anterior, para dar acomodo a alguna anomalía, siempre que cada teoría tenga al menos tanto contenido como el contenido no refutado de su predecesora. Una serie de teorías es teóricamente progresiva si cada nueva teoría tiene algún exceso de contenido empírico respecto a su predecesora, esto es, si se predice algún hecho nuevo o inesperado hasta entonces, y una serie de teorías es además empíricamente progresiva si una parte de este contenido empírico excedente está corroborando, esto es, si cada nueva teoría conduce al descubrimiento efectivo de algún hecho nuevo. Estas series de teorías suelen estar ligadas por una notable continuidad, lo que hizo hablar a Lakatos de *programas de investigación*. Una buena parte del trabajo de Lakatos ha consistido en desvelar y hacer explícitas las reglas de un método científico que haga posible el desarrollo de programas de investigación progresivos.

En *Pruebas y Refutaciones* (1978) desarrolla su lógica del descubrimiento matemático, que consiste en mejorar las conjeturas a través de la prueba. La primera versión de este trabajo la presentó en 1961 como parte de su tesis doctoral. En los años que siguieron, desarrolló esta idea de que no se avanza rechazando conjeturas sino mejorándolas, hasta extraer de ella las reglas heurísticas de su metodología para el

desarrollo progresivo de los programas de investigación (Lakatos, 1975a: 244 s.) De modo que existe una unidad intrínseca entre lógica del descubrimiento y lógica de la validación, porque las conjeturas iniciales se mejoran para dar cuenta de las anomalías (1978: 167, nota 1; 1981d: 227).

Lakatos sostiene que todo programa de investigación científica se puede caracterizar por su núcleo. La heurística negativa consiste en hacer ese núcleo irrefutable por decisión metodológica, rodeándolo de un cinturón protector de hipótesis auxiliares. La heurística positiva en avanzar buscando verificaciones, mejorando los métodos experimentales, modificando los conceptos, y respetando siempre la regla de que los cambios de teoría han de ser teórica y empíricamente progresivos. La heurística positiva explica también la relativa autonomía de la ciencia teórica. La selección racional de problemas que realizan los científicos que trabajan en problemas de investigación importantes está determinada por la heurística positiva del programa y no por las anomalías psicológicamente embarazosas o tecnológicamente urgentes (Lakatos, 1975a: 250).

Hay un punto central en la metodología de Lakatos y del que no da cuenta satisfactoriamente. Se trata de la naturaleza de ese "núcleo duro" de los programas de investigación que la heurística negativa preserva de la falsación. De él sólo dice: "El núcleo real de un programa de investigación no surge ya completamente armado como Atenea de la cabeza de Zeus, sino que se desarrolla lentamente, mediante un largo proceso preliminar de ensayo y error. En este artículo no se trata de este proceso" (Lakatos, 1975a: 146, nota 163). El concepto de núcleo duro de un programa de investigación resulta tan vago como el de paradigma de Kuhn. Hay otra coincidencia. La puesta a prueba de hipótesis de Popper —aquí el largo proceso de ensayo y error sólo se considera fundamental para lo que en Kuhn sería un período de ciencia extraordinaria y en Lakatos el inicio de un nuevo programa de investigación. Como veremos a continuación, la concepción estructuralista de las teorías de Suppes y Sneed ha arrojado luz sobre la naturaleza de esa forma de quehacer científico -no inmediatamente racional- que Kuhn describe bajo los conceptos de paradigma y período de ciencia normal, y Lakatos de heurística negativa de un programa de investigación.

Lo que les diferencia es que Lakatos piensa que la "ciencia normal" de Kuhn no sería más que un programa de investigación que ha logrado el monopolio y que la regla metodológica debe de ser, por el contrario, que proliferen los programas de investigación, porque para eliminar un programa de investigación la única razón metodológicamente consistente es que exista un programa de investigación rival que explique los éxitos previos del primero y tenga un poder heurístico adicional.

En efecto, Lakatos ha utilizado un criterio único para comparar teorías dentro de un programa de investigación, programas de investigación rivales e incluso metodologías de la ciencia alternativas: el criterio de cambio progresivo, de contenido excedente corroborado. Hay una exigencia inicial de racionalidad, la de progreso teórico, que reclama que se predigan hechos nuevos, que haya un contenido empírico excedente. Pero hay otra exigencia, la de progreso empírico o

corroboración adicional, que puede no ser instantáneo. Si se formula una teoría con más contenido empírico que otra no debemos impacientarnos, parte de este contenido puede llegar a ser corroborado en el futuro. Feyerabend, de una manera convincente, consideró los criterios de aceptabilidad y refutabilidad de Lakatos insuficientes tanto para comparar teorías como para evaluar la sucesión de programas de investigación. La crítica de Feyerabend fue inmediata e incisiva: puesto que no estipula el tiempo que debe concederse a los programas de investigación para que se muestren empíricamente progresivos, como criterio de evaluación es vacío, y si lo estipulara —se apresura a añadir— sería otra forma de falsacionismo ingenuo (Feyerabend, 1975: 366).

Las posturas de Lakatos y Kuhn tal vez no han estado muy alejadas nunca (Kuhn, 1975a, así lo sostuvo), pero en cualquier caso se han ido aproximando a medida que Kuhn (1971b, 1975b, 1979) modifica las tesis de 1971a, al hacer más precisa la noción de paradigma, que englobaría dos conceptos básicos, el de matriz disciplinar y el de ejemplar, y dejar de insistir en que la aceptación de un nuevo paradigma es un fenómeno próximo a la "conversión" para atribuir más peso a los compromisos y a las decisiones de los científicos.

De hecho, cuando Kuhn habla del matriz disciplinar como el conjunto de elementos que comparte una comunidad científica, generalizaciones simbólicas, valores sociales, modelos metodológicos y heurísticos ejemplares (y realizaciones aceptadas por todos) deja de implicar una comunidad científica monolítica y en consecuencia desdramatiza la dinámica de los cambios teóricos.

En cuanto a Lakatos, si no como criterio de demarcación, las reglas metodológicas que propone pueden ser útiles para el desarrollo de programas de investigación progresivos, porque lo que incorporan es una ida sencilla y valiosa: que vale la pena tratar de corroborar una teoría "teóricamente progresiva" —que prediga más hechos que una teoría previa que sirve de referencia— porque si resulta "empíricamente progresiva" se producirá un avance en nuestro conocimiento. En cuanto a la insatisfactoria idea de un núcleo que se protege de la refutación por decisión metodológica, deja de serlo si no consideramos a las teorías como un conjunto de axiomas de los que se deducen implicaciones contrastadoras que deben corroboradas, sino como estructuras que se predican de un conjunto de fenómenos. Para ello, es necesario restaurar la ruptura que en las tradiciones metodológicas que estoy considerando se operan, siguiendo tesis formuladas a mediados del siglo XIX, entre el contexto del descubrimiento y el contexto de la validación.

#### La concepción estructural de las teorías

El método abductivo y la concepción estructural de las teorías

Los filósofos de la ciencia han analizado de distintos modos la estructura de las teorías científicas. Lo que sus análisis tuvieron durante mucho tiempo en común fue el considerar a las teorías formulaciones lingüísticas, sistemas de enunciados. La conceptualización lingüística se fue modificando en el intento de establecer la correspondencia entre los términos teóricos y los términos observacionales que debían de describir los datos empíricos capaces de poner a prueba las teorías.

La concepción lingüística enunciativa tradicional estuvo representada en su versión última por la aproximación de Carnap. Consideraba éste que las teorías eran sistemas de axiomas, expresados en un lenguaje formal integrado por términos lógicos y términos teóricos. Su propósito era construir un lenguaje formal observacional, de modo que los términos teóricos recibieran una interpretación empírica por medio de reglas de correspondencia que los conectaran con términos observacionales. Éstos debían garantizar el contenido empírico de una teoría, y en consecuencia su verificabilidad, probabilidad o refutabilidad.

Los términos teóricos terminaron por revelarse irreductibles a términos observacionales. Es cierto que algunos términos teóricos se pueden reducir a una conjunción de enunciados empíricos que constituyen su *definición explícita*, pero otros sólo pueden traducirse por medio de *definiciones operacionales* que indican que se aplica un predicado P si, realizando determinadas operaciones, se observan determinados resultados, y, otros aún, sólo pueden introducirse por definición postulacional en el interior de una teoría, hipotetizando la existencia de ciertas entidades y procesos para dar cuenta de ciertos fenómenos observables<sup>15</sup>. En estos casos, los términos teóricos no pueden separarse del armazón conceptual del que forman parte.

Por esta razón, Nagel, que también pensaba que el armazón de una teoría era un sistema o cálculo axiomático, consideró que los axiomas debían de ir acompañados no sólo de reglas de correspondencia que atribuyeran contenido empírico a sus términos teóricos, sino también de un modelo, un conjunto concreto de fenómenos que verificaran los axiomas de la teoría y de este modo precisaran su contenido empírico. Las teorías así definidas estarían formadas por: a) un cálculo abstracto —el sistema de axiomas—que constituye el esqueleto lógico del sistema explicativo y que define implícitamente las nociones básicas del sistema; b) un conjunto de reglas de correspondencia que asignan un contenido explícito al cálculo abstracto, relacionándolo con los materiales concretos de la observación y c) una interpretación o modelo del cálculo abstracto, que suministra carne al esqueleto, por así decir, en términos de materiales conceptuales o intuibles más o menos familiares (Nagel, 1978: 84-107). En consecuencia:

```
T_{Carnap} = < T, C > con T = principios teóricos (axiomas) y C = reglas de correspondencia
```

 $T_{Nagel}$  = < C, R, M > con C = cálculo axiomático abstracto, R = reglas de correspondencia y M = modelo

Pero volvamos a la concepción heredada de las teorías. En su interior se plantearon otros problemas que no pudieron resolverse. Recordemos algunos de ellos:

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Por medio de un tipo de sentencia que se conoce como "oración de Ramsey", que la aplicó a los electrones dentro de la física subatómica. La fórmula general de Ramsey es ésta: "Hay ciertos sucesos observables que es posible describir mediante ciertas funciones matemáticas dentro del armazón de cierto sistema conceptual" (Carnap, 1969: 329).

- Cuando se abrió paso la idea de que no había términos observacionales carentes de teoría, se puso en duda la posibilidad de recurrir a una base empírica objetiva para la corroboración o, en su caso, la refutación de teorías.
- No se llegaron a establecer de manera precisa criterios de sencillez o probabilidad lógica, que permitieran comparar las teorías.
- La carga teórica de los términos observacionales, el condicionamiento teórico de la percepción y de la selección de datos, también planteó problemas para la comparación de teorías.
- El hecho, que ya había señalado Duhem, de que teorías refutadas pudieran mantenerse por la introducción o la modificación de hipótesis ad hoc, puso en cuestión la posibilidad de establecer una delimitación lógica entre el conocimiento científico y otros tipos de conocimiento.
- La constatación de que el corpus de conocimientos en un momento determinado no necesariamente incluía todo el corpus de conocimiento anterior, porque muchas veces no sólo cambian las teorías sino que se redefinen los dominios teóricos -el crecimiento no hegeliano del conocimiento, por utilizar la expresión de Bunge- arrojó dudas sobre el carácter progresivo del desarrollo científico que se manifestaba en la idea de la reducción de teorías, es decir, de la substitución de una teoría por otra que la incluyera entre sus aplicaciones.

De ahí las críticas de Kuhn a la idea de un crecimiento lógico y acumulativo de la ciencia, los intentos de Lakatos de modificar la metodología de Popper para hacer frente a las críticas de Kuhn y el programa de Toulmin, encaminado a explicar racionalmente la evolución de los conceptos.

Esta acumulación de problemas explica el interés de la concepción alternativa de las teorías que Suppes (1962, 1966) propuso y que se conoce como "concepción estructural" de las teorías científicas. Para Suppes, una teoría es una estructura que puede atribuirse a conjuntos de fenómenos o individuos, que se predica de conjuntos de fenómenos. Entendiendo por estructura las relaciones entre los elementos de un conjunto y las propiedades de estas relaciones, formular una teoría es atribuir a un conjunto una estructura determinada. Un ejemplo tomado de la teoría matemática de conjuntos nos ayudará a precisar estas nociones. Se dice que un conjunto es un grupo si entre sus elementos se ha definido una operación interna que tenga la propiedad asociativa, en relación con la cual exista un elemento neutro y que sea tal que cada elemento tenga respecto a ella un elemento simétrico. Así definida la estructura de grupo, se puede decir del conjunto de los números enteros con la operación de la adición que es un grupo.

En 1971, Sneed desarrolló la concepción estructural de Suppes, aplicándola al análisis de la mecánica clásica de partículas (ver Ulieses Moulines, 1983). Poco después de la publicación de la obra de Sneed, en 1973, Stegmüller puso de relieve que si al análisis de Sneed se le añadían ciertos conceptos pragmáticos, hacía posible la justificación parcial de las filosofías de la ciencia de Kuhn y de Lakatos. Estos conceptos pragmáticos son conceptos kuhnianos o de inspiración kuhniana, "comunidad científica", "desarrollo de la ciencia en un tiempo t", "poseer una teoría".

Si pensamos en una teoría como una estructura S, hay una serie de objetos M que son los modelos de S y que constituyen la extensión del S, donde "M es un S" si tiene

la estructura *S*. Si un fenómeno aparece en distintos modelos, sus propiedades deben de tener en todos el mismo valor, p.e. en la teoría de Newton, la Tierra debe de tener la misma masa si se considera el sistema solar o el sistema Tierra-Luna. Estas condiciones reciben en el enfoque de Sneed una denominación precisa: *condiciones de ligadura* (de los modelos). Los modelos y las condiciones de ligadura constituyen *el núcleo de la teoría*. Su base empírica, o dominio de aplicaciones *A*, son las porciones de la realidad que se conceptualizan como compatibles con el núcleo, es decir, que se piensan como posibles aplicaciones de la teoría y están constituidas por *clases* de conjuntos: péndulos, conjuntos de números, sistemas planetarios, etc.

Pero no basta el dominio de aplicaciones, o marco empírico, para identificar el componente empírico de las teorías. En cada momento parte de estas aplicaciones son aplicaciones realmente propuestas. Algunas de las aplicaciones propuestas pueden cambiar con el tiempo pero, por otra parte, las aplicaciones paradigmáticas se proponen junto a la formulación inicial de la teoría y continúan siendo parte de la teoría durante toda su historia.

Desarrollar una teoría consiste así en proponer nuevas aplicaciones, en formular leyes especiales. El núcleo y las aplicaciones paradigmáticas son intocables; son las leyes especiales o nuevas aplicaciones, las nuevas aserciones empíricas, lo que se pone a prueba. De acuerdo con una metáfora zoológica de Moulines, una teoría es como un pulpo: "La cabeza del pulpo sería el núcleo, el fondo del mar, del que el núcleo adquiere su alimento, sería el campo de aplicaciones, y los tentáculos representarían las leyes especiales. Para el pulpo (la teoría) sólo es vital e imprescindible la cabeza (el núcleo) y una cierta porción segura del ambiente donde vive (las aplicaciones paradigmáticas). En cambio, al pulpo (a la teoría) se le pueden cortar algunos tentáculos (leyes especiales) sin que deje de existir como pulpo (como teoría). Incluso a veces se pueden regenerar nuevos tentáculos (construir nuevas leyes especiales)" (Ulises Moulines, 1983: 86).

Si una nueva aplicación propuesta se mantiene, si otra aserción empírica resulta corroborada, se incluye en la red de elementos teóricos. Si queda refutada "se corta un brazo al pulpo"; no pasa nada, aunque por supuesto, que una teoría resulte fructífera, que cumpla la promesa que entrañaba, depende de la capacidad de generar redes teóricas progresivas, de las que formen parte un número creciente de aplicaciones firmes.

Veamos ahora cómo la concepción estructural de las teorías muestra su capacidad de dar cuenta de los cambios teóricos. Hemos abandonado la insatisfactoria terminología de las hipótesis *ad hoc*, de los núcleos que a la manera de Lakatos se hacen invulnerables por decisión metodológica dentro de la heurística negativa de cada programa de investigación, y estamos en condiciones de entender de forma satisfactoria el papel que tienen los paradigmas en el quehacer científico: no es que sirvan solamente para presentar de forma ostensible la teoría 16 sino que los ejemplares paradigmáticos

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Aunque también sirven para eso, y de este modo se puede utilizar la reconstrucción racional que ha hecho Moulines (1983) de la mecánica clásica de partículas como modelo paradigmático de teoría entendida como predicado de estructura.

sirven, sobre todo, para sostener una teoría, para que aceptarla sea una decisión racional, porque la teoría nace resolviendo un problema, sistematizando y explicando uno o varios dominios o, al menos, eso es lo que piensan quienes la proponen y quienes la aceptan.<sup>17</sup>

La fecundidad, el poder explicativo de este análisis estructural, se pone de manifiesto si releemos a su luz a Causey (1979), donde se presenta la ciencia como miriápodo, cuyos brazos son las hipótesis auxiliares, donde una falsación comúnmente implica cortarle un brazo, pero que sólo muere si se le corta la cabeza, en sus términos si se aduce otra teoría más pertinente (Causey, 1979: 446). La metáfora de Moulines tiene la superioridad de explicar por qué sobrevive la cabeza: porque al tiempo que escruta y extiende sus tentáculos hacia el dominio de presuntas aplicaciones, se nutre y tiene su base en el subdominio de aplicaciones paradigmáticas.

Este análisis es capaz también de explicar por qué el proceso de desarrollo de una teoría no es siempre deductivo, por qué no se limita a la formulación de predicciones y/o retrodicciones, por qué la "ciencia normal" en el sentido de Kuhn se emplea en resolver enigmas, construyendo a partir de una teoría las hipótesis auxiliares (aquí leyes especiales) adecuadas para explicar hechos que parece que podrían ser modelos de la teoría. Y también hace inteligible que Lakatos introduzca entre sus reglas para guiar la investigación la de rodear una teoría bien establecida de un cinturón protector de hipótesis auxiliares.

#### Las etnografías como predicados de estructura

Aunque pocas páginas más adelante desarrollaré este tema, quiero hacer una pequeña anticipación para tratar de disuadir a quienes ya estén seguros a estas alturas de que lo que están leyendo poco tiene que ver con la Antropología. Un ejemplo antropológico de teoría entendida como predicado de estructura sería la teoría de los linajes segmentarios tal como la definió Evans-Pritchard en 1940 en su estudio sobre los nuer, con los linajes mínimos equivalentes, las reglas de fusión/fisión, la correspondencia entre los segmentos del sistema de linajes y las secciones del sistema territorial, las figuras carismáticas que median en los conflictos entre linajes y permiten que no se fracture la tribu. Otro la estructura de creencias y acusaciones de brujería construida por el propio Evans-Pritchard en 1937 en su etnografía sobre los azande. De esta estructura forman parte la distinción entre brujería y hechicería, la capacidad de las

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Hanson había hablado de "retroducción" para este proceso, representando una vez más la tradición que, teniendo presente el contexto del descubrimiento, discurrió paralela a la hipotéticodeductivista.

creencias en brujería de dar cuenta de las desgracias, la imagen del brujo, la vinculación de los acusados no a esa imagen mental sin a las trasgresiones sociales y el recurso a procedimientos adivinatorios para establecer las acusaciones.

Tras este pequeño excurso continúo con el desarrollo de primer recorrido, el que debe llevarnos precisamente desde la filosofía de la ciencia del primer y segundo siglo XX a la integración de estructuras, procesos y significados en las etnografías.

## La hermenéutica como ontología y como metodología. Los procedimientos de investigación

A finales del siglo XIX Dilthey, tras constatar que la empatía, la comprensión de los otros a través de la proyección de las vivencias propias, tiene como límite los límites de nuestro mundo, recurre a la tradición hermenéutica para trascender estos límites en su segundo intento de fundamentación de las ciencias del espíritu. En el siglo XX esta tradición recibe un fuerte impulso de Heidegger. Un punto que resulta central para la integración enuna metodología antropológica científica relaciones e interpretaciones es la diferenciación entre el énfasis ontológico de la hermenéutica (especialmente Gadamer, 1960) y el énfasis metodológico (Schutz, Ricoeur, Agar) que en último término tiene como objetivo desarrollar procedimientos para la modificación de esquemas interpretativos.

Dilthey había buscado para las ciencias del espíritu una objetividad comparable a la objetividad de las ciencias de la naturaleza. Heidegger da el paso de privilegiar por encima de la objetividad de la ciencia al mundo de la vida. Para Heidegger, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica. Comprender es la forma originaria de realización del estar ahí, del seren-el-mundo. Se trata de una comprensión en el uso, previa, escribe Gaos "a toda interpretación intelectual y verbal, en especial a toda interpretación científica y más en especial aún filológica e histórica de textos y el fundamento de todas éstas, de todas la demás interpretaciones" (1993[1951] :48)

Ricoeur, 1973, señala que después de Dilthey, no se perfecciona la epistemología de las ciencias humanas sino que se cuestiona el postulado diltheyano básico: que estas compitan con las otras perfeccionando una metodología propia. En Heidegger y Gadamer el tema no es desarrollar la problemática metodológica creada por la exégesis de los textos sagrados o profanos, la filosofía, la psicología, la teoría de la historia o la teoría de la cultura, sino que, por el contrario, se plantea una nueva cuestión:

"Instead of asking whow do we know it will be asked what is the mode of being of that being who exists only in understanding" (Ricoeur, 1981 (1973):54.

Es el desarrollo de Heidegger que culmina en 1960 en *Verdad y Método* de Gadamer, el que resultó decisivo para el giro hermenéutico de la Antropología. El recurso de Gadamer a la hermenéutica tuvo origen en la idea de que la sujeción al método impide conocer muchas cosas que son verdad porque la ciencia termina en las situaciones límite en las que la comunicación no es trasmisión de conocimientos mediante pruebas categóricas sino el trato de una existencia con otra (1994b [1953]: 44). De ahí su interés tanto por la estructura existencial de la comprensión de Heiddegger como por la experiencia del arte.

Este es el *leitmotiv* de Gadamer, la resistencia a dejarse limitar por una metodología científica. En sus primeras obras, Gadamer insiste en la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu: en las primeras es más importante el método, que lleva constantemente a nuevos conocimientos, en las segundas hay más afinidad con la intuición del artista. "En la obra acientífica de un aficionado puede haber más verdad que en la explotación metodológica del material" (1994b (1953): 44). Lo válido en las ciencias del espíritu no es sólo la inteligencia crítica, sino tambien el valor de la tradición, de la religión, de la filosofía, de las cosmovisiones. "Lo eficiente en toda filología, escribe, está en la fascinación de lo otro, lo extraño o lo lejano que nos descubre" (*ibídem*).

La comprensión no es una mera reconstrucción de una estructura de sentido, interpretación consciente de una producción inconsciente. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido. La fusión del presente en el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu (1994c (1957): 61).

La tarea fundamental de la hermenéutica sería mostrar que el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a si mismo desde el ser otro, es reconocer a lo extraño en lo propio, y hacerlo familiar (Gadamer, 1993 (1960):43). Si se entiende por horizonte el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto, comprender es siempre el proceso de fusión de horizontes (1993 (1960):372 y 376).

En sus definiciones programáticas, una cierta Antropología hermenéutica se acogió a las afirmaciones de Gadamer que tenían implicaciones más existenciales para el trabajo etnográfico, insistiendo en la fusión de horizontes como experiencia vital enriquecedora, sin atender a los procesos de transformación de preconceptos en conceptos. Y enfatizó el punto de partida del círculo hermenéutico, comprendemos sólo lo que ya sabemos, percibimos sólo lo que nosotros aportamos, hasta llegar a la exaltación de la subjetividad resumida en una frase que se convirtió en eslogan durante

una generación, . "todo son interpretaciones de interpretaciones", olvidando que las segundas se basaban en preconcepciones culturalmente adquiridas y que las primeras debían ser el resultado del trabajo disciplinar sobre las preconcepciones del etnógrafo.

En Antropología una hay una versión canónica de Gadamer, que empobrece el legado de Heidegger. Este aparece con más riqueza en la compilación de artículos Verdad y Método II, que Gadamer publica en 1994. Entre otras reflexiones novedosas respecto al texto de 1960, Gadamer (1994d) por ejemplo, señala que si en la hermenéutica clásica el "círculo hermenéutico" alude a la regla de que el todo debe entenderse desde lo individual y lo individual por el todo, en el análisis existencial de Heidegger donde la estructura circular de la comprensión adquiere su verdadero significado.

Afirma Gadamer que Heidegger reconoce que la comprensión del texto está determinada permanentemente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión (Gadamer, 1994e (1959):67). Pero que a la vez no se detiene en ella. Entender un texto, un momento, supone siempre un proyecto. Se anticipa un sentido de conjunto porque leemos el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. Después el proyecto se revisa, o proyectos en liza pueden contribuir conjuntamente a una reelaboración hasta fijar con más claridad la unidad de sentido, los pre-conceptos pueden ser substituidos por conceptos más adecuados. Los esquemas con los que se inicia la comprensión son auténticas hipótesis. No se trata de abordar el texto instalándose en los prejuicios previos, sino de poner a prueba el prejuicio del que partimos (1994e (1959):65 y s.). Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a escoger la alteridad del texto. Heidegger reclamaba que la anticipación y la pre-comprensión se pongan a prueba por las cosas mismas. Lejos de pensar que sólo podemos comprender lo que ya somos, si se parte de la pre-comprensión es sólo para abrirse a la alteridad.

El camino de la precomprensión a la alteridad da paso de nuevo a la dimensión metodológica de la hermenéutica. Voy a señalar brevemente como la desarrollan dos autores, Ricoeur y Agar<sup>i</sup>

Ricoeur no quiere abandonar la epistemología por el ser. Quiere resolver la oposición entre explicación y comprensión que en Dilthery parece tan inevitable como insoportable. Y desde 1970, "What is a Text? Explanation and understanding", desarrolla su análisis de los textos y de la aplicación del modelo del texto a la acción significativa.

Lo hace de dos maneras. La primera es entender la oposición explicación/ interpretación a la manera de oposición de Saussure entre langue y parole. Piensa que podemos: a) mantener el texto sin autor, atendiendo a sus relaciones internas, a su estructura, y b) restaurar su comunicación con la vida, interpretarlo. Pone como ejemplo el análisis (explicación) de Levi-Strauus de la estructura del mito de Edipo atendiendo a la disposición y relación entre mitemas frente a la apropiación (interpretación) del mito acercando al yo al significado del texto, es decir al sistema de valores sobre el que se el texto se basa.

Pero le preocupa la objetividad de la interpretación. Una noción de interpretación basada en la apropiación, en la ampliación de horizontes del exégeta, le parece excesivamente subjetiva, y terminaría apuntando a las cosas que ya estarían dichas en el texto. Por eso en un artículo de 1973 "The model of the text: meaningful action considered a text", desarrolla otra forma de integrar explicación e interpretación, en la

que la comprensión sería la formulación de hipótesis interpretativas y la explicación los procedimientos que servirán para validar estas hipótesis.

Si el texto es un todo, sostiene, sólo se accede a él por un proceso de aproximaciones sucesivas de lo genérico a lo específico. Pero si el significado objetivo es algo distinto a la intención del autor, puede ser constituido en varias formas o, enlazando con 1970, lo dicho en el texto puede ser redicho de maneras distintas.

Los procedimientos de la validación de las distintas interpretaciones no son en este caso los de la verificación empírica. Se parecen más a los procedimientos jurídicos, tendría que ver con la argumentación, con la valoración de indicios. Se salvaría así, arguye Ricoeur, tanto la diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu como la aplicación a estas últimas del término ciencia:

"A text is quasi-individual, and the <u>validation of an interpretation</u> applied to it may be said, with complete legitimacy, to give a <u>scientific knowledge</u> of the text" (El subrayado es mio).

De esta manera, concluye Ricoeur, es el balance entre el genio de la formulación de hipótesis y el carácter científico de la validación lo que constituye el complemento moderno de la dialéctica entre verstehen y erklären.

Ricoeur escribió este artículo en 1973. Ciertamente después de Kuhn, de Lakatos, pero no es extraño que – al oponer el método científico de las ciencias de la naturaleza al método científico de las ciencias del espíritu- trabajase con lo que podráimos llamar la concepción heredada del conocimiento científico. Si recordamos la imposibilidad de comparar en términos estrictamente lógicos dos teorías- Hempel-, o dos paradigmas – Kuhn- o dos programas de investigación no acumulativos— Lakatosnos encontarmos con el carácter argumentativo de las validaciones en las ciencais naturales, más allá de las infrecuentes situaciones de crecimiento acumulativo del conocimiento<sup>18</sup>.

En Agar, 1982, los procedimientos de interpretación suponen una metodología para resolver las situaciones de incomprensión. Muy esquemáticamente, el objetivo de la comprensión sería la resolución de quiebras, y propone que se haga a la manera de la sociología comprensiva de Weber y de Schütz entendiendo el comportamiento inicialmente incomprensible como parte de un plan o complejo de esquemas de acción de los sujetos, que se orientan hacia metas. La resolución (1992[1982]: 131 y 133) consiste en la modificación progresiva de los esquemas de interpretación del etnógrafo (que son interpretaciones de los esquemas de acción de los sujetos), es decir, consiste en un proceso de "ensayo y error".

Puedo aquí discrepar de Ricoeur y aproximarme a él. Si utilizamos la palabra "ciencia" no para un saber nomológico-deductivo sino para el conocimiento que se pone sistemáticamente a prueba, y si la interpretación se lleva a cabo formulando hipótesis sobre significados o que incluyen significados y poniéndolas a prueba, a la manera de Agar, la hermenéutica interpretativa sólo puede ser científica. El ejercicio interpretativo

29

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Desarrollé este tema en diciembre de 2014, en Ciudad de México, en un seminario sobre "Orientaciones metodológicas y epistemológicas en Antropología" que impartí en el postgrado de Antropología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

útil para la teoría antropológica, incluso si el objetivo es la fusión de horizontes por la ampliación de los mundos de significación, supone una interpretación -científica por crítica- que diseñe sus propios procedimientos de auto-corrección. 19

Podemos dar ahora el último paso del primer recorrido que he propuesto, y mostrar como se opera en las monografías etnográficas la integración en predicados de estructura de descripciones, interpretaciones y relaciones.

Las etnografías como predicados de estructura que integran relaciones entre estructuras socioculturales, procesos y significados.

En el apartado segundo, a propósito de la concepción estructural de las teorías, puse algunos ejemplos de cómo entiendo su aplicación a la Antropología. Hablé someramente del modelo de linajes segmentarios de los nuer elaborado por Evans-Pritchard y de su estudio sobre la brujería azande, que dieron paso a la extensión a muchas otras sociedades del concepto de sistema segmentario y de la explicación de las desgracias por una fuerza, a veces inconsciente, que tiene algunas personas. En otras ocasiones he desarrollado o hecho referencia a otros modelos, vinculados siempre a los temas a los que he dedicado reflexiones teóricas.

En efecto, pienso que las teorías antropológicas se formulan en primer término en las etnografías, lo que exige la adecuación intracultural de los elementos y relaciones que constituyen la estructura que se predica. Esta estructura puede postular relaciones causales, que respondan a la pregunta de por qué se produce un fenómeno. Pero también condiciones necesarias pero no suficientes o, tal vez mejor, condiciones de posibilidad que responderían a la pregunta cómo fue posible o explicaciones intencionales que establecerían el para qué de la acción o relaciones de homología entre distintos subsistemas del sistema sociocultural. O relaciones de incompatibilidad. La fecundidad transcultural de una teoría supone hipotetizar su aplicación a otras culturas y verificar que se aplica a su dominio supuesto, con las modificaciones que esta extensión conlleve.

El libro de Geffray *Ni pére ni mère. Critique de la parenté. Le cas makhuwa,* publicado en 1990, podría servir de modelo de sociedad ginecoestática, de punto de partida para establecer el alcance transcultural de esta estructura<sup>20</sup>. De acuerdo

En 2014, el seminario de la ENAH ya citado, el Dr. Jose Carlos Aguado me advertía contra un posible sesgo derivado de mi interés por la comparación. Una cuestión es indagar sobre la aplicación transcultural de las teorías etnográficas. Otra, considerar más valiosas las teorías que tienen alcance transcultural. A pesar de que muchas de las diferencias entre ciencias natuarles

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Otro punto central que Ricoeur desarrolla en 1973, *en "The model of the text: meaningful action considered a text"* es por qué el texto puede servir de modelo paradigmático a la acción significativa y como, en consecuencia, las formas de interpretación y explicación que se propone para los textos se pueden aplicar a la acción social. Así Ricoeur, está detrás de la mas seria antropología interpretativa que se impuso en las pasadas décadas en Antropología.

con el trabajo de Geffray, los makhuwa de Africa sudoriental son ginecoestáticos y exógamos. Geffray denomina *adelfia*, al grupo de personas vivas cuya vinculación se establece a través de una decana común. Lo que quiere explicar es *la forma de* constitución de la *adelfia* y por qué los propios sujetos piensan que se vinculan a ella porque proceden del mismo vientre.

Los elementos que le parecen básicos son el papel secundario de los esposos, que proceden de otros poblados. El papel predominante que se atribuye a las mujeres, como reproductoras y como nutricias. La coexistencia en el grupo doméstico de cuatro generaciones: ancianos, seniors, juniors y niños, cuyas relaciones más determinantes son las que establecen los hombres juniors con las mujeres seniors, y estas con los niños, a los que alimentan. La existencia de terminologías sociales que agrupan a personas del mismo subgrupo de afiliación distinguiendo internamente por sexo y por procedencia. El énfasis que, en las iniciaciones de muchachas y muchachos, se pone en el nihimo, a la vez una entidad espiritual que trasmiten las mujeres y un grupo integrado por todos los que comparten el mismo nihimo. Y el hecho de que los hombres, a los que se hurta la significación social de su esperma y de su trabajo, tienen sin embargo un papel cultural como guerreros, encargados de proteger a las mujeres, de las que depende la reproducción biológica del grupo, y eventualmente de capturar mujeres fuera de una zona de alianza política en la que se realizan los intercambios matrimoniales pacíficos.

Son estos rasgos y las relaciones entre ellos los que caracterizan a la sociedad makhuwa, *Podríamos hablar de una estructura de sociedad ginecoestática, caracterizada por estos rasgos y sus interrelaciones*. Es evidente que la etnografía de Geffray, analizada como predicado de estructura, integra relaciones entre estructuras socioculturales, procesos y significados interpretados por el etnógrafo. El primer trámite de puesta a prueba sería establecer la adecuación a la sociedad makhuwa del modelo etnográfico de Geffray. El segundo, para hacer de esta etnografía un modelo teórico transcultural, sería poner a prueba su capacidad para ser aplicado a otras sociedades ginecoestáticas<sup>21</sup>.

-

y sociales se hayan ido difuminando, el *mundo natural* sigue pareciendo más regular que el *mundo sociacultural*, por mucha que sea la cautela con la que los contrapongamos.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> No es que piense *a priori* que el modelo makhuwa es aplicable a todas las sociedades ginecoestáticas. Desde luego no a la truk o chuuck, donde el papel del padre es manifiesto y donde la relación básica se da entre hermanos (Goodenough, del Moral). Pero si me interesa comprobar si es aplicable a otras sociedades ginecoestáticas, tal vez no insulares, tal vez que hayan vivido, como los makhuwa, procesos de expansión en territorios de sociedades hostíles. En estas condiciones, de acuerdo con Divale, que pone en cuestión la asociación evolucionista del ginecoestatismo (o la matrilocalidad) con la agricultura incipiente, la exogamia de radio corto de los hombres daría lugar a "aislados matrimoniales" en los que se daría una fuerte solidaridad entre los hombres-guerreros, un posible equivalente funcional de los linajes patrilineales endógamos de sociedades nómadas árabes.

b) Recorrido segundo<sup>22</sup>. Aplicación del concepto de paradigma de Kuhn en *Las nuevas reglas del método sociológico* de Giddens. La doble hermenéutica de las ciencias sociales

Giddens introdujo esta expresión en el contexto de unas consideraciones críticas en las que muestra su acuerdo con Habermas (y Apel) en relación a la combinación en ciencias sociales de esfuerzos nomológicos y hermenéuticos, pero critica lo que denomina "visión positivista" de las ciencias naturales de estos autores. Escribiendo en los 60, y tomando como referencia por una parte a Popper y por otra a Kuhn y Feyerabend no se limita a hablar de las formas de explicación sino que pone el acento en el carácter simbólico de las teorías científicas:

"Es importante (frente al modelo simple de las ciencias naturales de Habermas) destacar que existe una universalidad para la hermenéutica: las teorías científicas constituyen marcos de significado exactamente como lo hacen los otros «juegos del lenguaje». La «explicación» en las ciencias naturales adopta distintas formas, precisamente como en otras esferas de la investigación. Las preguntas «por qué» de esas ciencias no siempre están orientadas ciertamente hacia las leyes naturales, ni las respuestas a éstas implican necesariamente alguna referencia a tales leyes: tal como sucede en relación con la acción humana, «comprender» o sea tornar «inteligible» dentro de un marco de significación, es a menudo «explicar», o sea ofrecer una visión que resuelva «adecuadamente» un enigma" (Giddens, 1987 [1967]: 66 y ss.).

Desde esta perspectiva, la diferencia entre ciencias sociales y ciencias naturales no se cifraría en que las primeras son perspectivistas, dependen de los valores del investigador y utilizan marcos conceptuales que se insertan en la tradición metafísica occidental. Eso sucede también en las naturales. La diferencia estaría en que en ciencias naturales nos movemos aplicando a la naturaleza un marco de significación teórico, mientras que en las sociales aplicamos un marco de significación teórico a otro marco de significación, el de los miembros de la sociedad que se estudia. De modo que entre la idea de una naturalización de las ciencias sociales y una oposición entre ciencias naturales y sociales Giddens busca un tercer camino, partiendo de la sociología comprensiva como hizo posteriormente Agar, que no pone el énfasis en la dificultad para establecer leyes sino en la necesidad de que el teórico de las ciencias sociales conozca los recursos (el "conocimiento mutuo") de cualquier miembro (competente) de la sociedad que estudia para entender su comportamiento.

de la Antropología: los usos del término "inductivismo" y los usos del término "hermenéutica". Dos propuestas de clarificación", *Revista de Antropología, Social* Madrid, Universidad Complutense, 2006, 15:327-372

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Este recorrido, esbozado por primera vez en 2003, fue desarrollado en "Del utillaje conceptual de la Antropología: los usos del término "inductivismo" y los usos del término "hermenéutica"

### GIDDENS : La doble hermenéutica de las ciencias sociales ("objeto", teorías) vs. hermenéutica de las ciencias naturales ("teorías")

significatividad del objeto ciencias sociales

no significatividad del objeto de las ciencias naturales

de las

significatividad de las teorías de las ciencias sociales significatividad de las teorías de las ciencias naturales

[adaptado de Giddens, 1987 (1967) Las nuevas reglas del método sociológico. Buenos Aires , Amorrortu]

Interpretaciones y mundos de significación

La dificultad en la expresión "doble hermenéutica" es que, en mi opinión, Giddens utiliza además "hermenéutica" de dos modos, a la manera "metodológica" de la tradición de Dilthey que trata de recuperar Ricoeur y a la manera "ontológica" de Heidegger que desarrolla Gadamer. Cuando habla, en relación con las teorías científicas, de la universalidad de la hermenéutica hace referencia a la comprensión no como técnica de investigación social, sino como característica de toda la interacción social. En este sentido las teorías son "juegos de lenguaje" que se aprenden a usar.

"La organización de la «significatividad», tal como ha sido aclarada exhaustivamente por la fenomenología existencialista posterior a Heiddegger, es la condición fundamental de la vida social. La producción de «sentido» en los actos comunicativos, lo mismo que la producción de la sociedad a la que sirve de base, es una hábil realización de actores que se da por supuesta y, sin embargo, se lleva a cabo sólo porque nunca se da enteramente por supuesta" (Giddens, 1987 [1967]: 21).

Pero la hermenéutica es también un método de interpretación de significados que es necesario utilizar para penetrar en mundos distintos y desconocidos de significación, de ahí mi primera propuesta alternativa.

Hermenéutica en las ciencias naturales naturales (teorías) y hermenéutica y procedimientos interpretativos en las ciencias sociales ("objeto", teorías, acceso al mundo significativo objeto de estudio)

significatividad del objeto de las ciencias sociales

explicaciones que **si** incorporan

no significatividad del objeto de las ciencias naturales

explicaciones que **no** incorporan

procedimientos interpretativos

**significatividad** de las teorías de las ciencias sociales

procedimientos interpretativos

significatividad de las teorías de las ciencias naturales

Podemos ir más allá de Giddens, 1967, extrayendo más consecuencias de la dualidad ontología y metodología en la hermenéutica. Si las teorías son marcos de significación la comparación de teorías científicas **require** procedimientos de interpretación. Y esta es la forma de hermenéutica que se utiliza en la comparación de teorías científicas. De manera que, en rigor, podríamos hablar de una hermenéutica doble en las ciencias naturales y cuádruple en las sociales. En el primer caso tendríamos:

- la forma experiencial en que los científicos sociales se insertan en sus tradiciones teóricas
- la comprensión por quienes se mueven dentro de una matriz disciplinar de otras teorías, o, si se prefiere, la comparación de teorías científicas.

Y en el caso de las ciencias sociales:

- la forma experiencial en la que el miembro de una sociedad determinada toma conocimiento de su mundo sociocultural
- la comprensión por parte del científico social de esos mundos socioculturales
- la forma experiencial en que los científicos sociales se insertan en sus tradiciones teóricas
- la comprensión por quienes se mueven dentro de una matriz disciplinar de otras matrices o, si se prefiere, la comparación de teorías científicas.

De ahí la segunda propuesta alternativa

Hermenéutica en las ciencias naturales y sociales (las teorías como mundos de significación) y procedimientos interpretativos en el análisis de la cultura y en la comparación de teorías.

significatividad del objeto de las ciencias sociales

no significatividad del objeto de las ciencias naturales

explicaciones que **si** incorporan procedimientos interpretativos

explicaciones que **no** incorporan procedimientos interpretativos

significatividad de las teorías de las ciencias sociales significatividad de las teorías de las ciencias naturales comparaciones de teorías que **si** incorporan procedimientos interpretativos comparaciones de teorías que **si** incorporan procedimientos interpretativos

Si ésta última lectura que hago de Giddens, como creo, es correcta, el enfoque hermenéutico (metodológico) se aplicaría no sólo a la comprensión de mundos la vida sino de ese otro tipo de realidades que constituyen las "teorías" científicas. "Teorías" entrecomilladas, a causa de los principios normativos y suprateóricos que están imbricados en los elementos teóricos y en los procedimientos y técnicas de investigación.

Enlaza esto con Kuhn, 1962, 1969, en la medida en que el hecho de que dos paradigmas sean inconmensurables ( no se puedan comparar con criterios lógicos) no significa que un paradigma sea inintelibible para quien se sitúa frente a él desde otra orientación teórica, siempre que se sitúe frente a ellos desde una posición a la vez analítica y crírtica. No es lo mismo investigar compartiendo, sin ser consciente de ello, supuestos de un estilo de pensamiento o de una matriz disciplinar, por utilizar un concepto kuhniano más preciso que paradigma, que hacerlo cuando ya disponemos de los conceptos "estilo de pensamiento", "paradigma", "matriz disciplinar" a los que añadiría de inmediato el de "ideología" de Manheim, el de "episteme" de Foucault o el de "conocimiento situado". Es decir, cuando disponemos de múltiples desarrollos de crítica epistemológica.

También enlaza este segundo recorrido con Ricoeur, 1973. Las argumentaciones respecto a distintas interpretaciones de un texto, la "explicación" tal como denomina en segunda acepción a la crítica de las interpretaciones hipotéticas, se fundamenta con más rigor si podemos explicitar los elementos cosmovisivos desde los que se hacen las distintas interpretaciones.

O, si preferimos cerra el círculo y regresar a Heiddeger y a Boas, si somos conscientes de la estructura de la preconcepción, del relativismo cultural.

#### Conclusión de la primera jornada

Nos aproximaremos a las teorías sobre el parentesco y la parentalidad en Antropología Social y Cultural tomando como puntos de partida los siguientes postulados:

Las etnografías son analizables como predicados de estructura que integran elementos culturales, algunos de ellos que requieren

interpretación previs, y que establecen entre ellos distintos tipos de relaciones.

Los modelos teóricos etnográficos, como programas de investigación, pueden desarrollarse en la comparación transcultural. Estamos siempre en la dialéctica entre el particularismo o la singularidad cultural y las semejanzas entre culturas.

Las teorías son mundos de significación y la comparación de teorías requiere el uso de procedimientos de interpretación.

# JORNADA SEGUNDA. LA CRÍTICA A LAS TEORÍAS CLÁSICAS DEL PARENTESCO.

### 1. Preámbulo. Supuestos básicos

Se pueden discernir dos momentos en el desarrollo de Antropología del parentesco en los últimos cuarenta años. El primero se caracteriza por las críticas a las orientaciones teóricas clásicas, Se trata de críticas no siempre fundamentadas pero que resultaron determinantes, porque se produjeron en un momento de agotamiento de los temas, teorías y terrenos tradicionales. El segundo, por dos tipos de reacciones a las críticas, que supusieron la formulación de propuestas alternativas, unas explícitas (entre ellas las de Carsten, el segundo Meillassoux y el trabajo del Grupo de Estudio Transcultural de Parentesco (GETP) en el que trabajo desde los noventa) y otras implícitas en el giro hacia el estudio de transformaciones en el parentesco europeo, o de manera más imprecisa e inclusiva, occidental. En otras ocasiones he realizado una aproximación histórica a las críticas de los setenta y los ochenta para dar paso a la propuesta alternativa que defiendo, pero en estas sesiones no es este el objetivo central. Y aunque hablaré del trabajo del GETP en la Jornada Tercera, quiero hacer una aproximación menos focalizada ya que el objetivo explícito es analizar los contextos ontológicos, teóricos y metodológicos de los desarrollos sobre parentesco y parentalidad de la Antropología social y cultural.

De hecho, voy a sostener que las críticas radicales a la Antropología del Parentesco trabajan con frecuencia con concepciones poco elaboradas del estatuto epistemológico y de la estructura de las teorías científicas, de los métodos de elaboración teórica y de los elementos que intervienen en la globalidad del proceso científico. La sofisticación de nuestros instrumentos de

análisis se hace indispensable en una situación en la que coexisten elementos de crítica teórica en sentido estricto -donde se deberían incluir las críticas al dominio de aplicación de la teoría de la filiación y los desarrollos finales de la teoría de la alianza- junto con planteamientos más radicales que han cuestionado componentes tan básicos de la teoría del parentesco como sus conceptos (Needham), su importancia y universalidad (Leach, Geffray) y en el límite, su dominio de aplicación (Schneider). Y se hace necesaria también porque muchas ideas vinculadas a lo que se ha llamado concepción heredada de las teorías científicas están implícitas en las contraposiciones entre conocimiento antropológico y conocimiento científico que subyacen a muchas posiciones relativistas.

Varios supuestos, que he defendido en publicaciones anteriores, están implicados en las páginas que siguen. Los principales son estos:

1/ Para abordar *el dominio* de la crítica, que va desde ciertas teorías o, de manera más precisa, ciertos programas de investigación en el sentido de Lakatos a presupuestos ontológicos y epistemológicos, me parecen muy útiles el concepto de matriz disciplinar acuñado por Kuhn en varios artículos de 1969 como respuesta a las críticas a la indefinición del concepto de paradigma que había usado en 1962, y otros conceptos que presentan con éste un aire de familia, como el de disciplina de Toulmin, 1972 y los de tradición de investigación de Laudan, 1977 y Barnes,1982. Se trata de utilizar el *esquema conceptual para el análisis del conocimiento antropológico* propuesto en el capítulo anterior.

2/ Muchas de las críticas se basan en orientaciones metodológicas vinculadas a la concepción heredada de las teorías científicas. Pienso que una concepción marcadamente instrumental de las teorías científicas, construidas pero no arbitrarias, en la medida en que no permite hablar de teorías verdaderas, no nos lleva a hablar de teorías falsas cuando se pone en cuestión su ámbito de aplicación o su pertinencia.

3/ Trabajo desde un relativismo cognoscitivo moderado, que sitúa la especificidad del método científico en la crítica y considera la construcción teórica como un proceso de formulación, modificación y substitución de teorías. En este proceso se combinan una racionalidad lógica y

una racionalidad pragmática que reposa sobre la noción de dominio problemático. Ambas coexisten con racionalidades a las que podríamos llamar suprateóricas de muy diversos tipos: políticas, institucionales, psíquicas. No se trata de factores "externos", sino de factores que interactúan con los empíricos, porque hay ninguna neutralidad en el *conjunto* de la empresa científica).

4/ Y trabajo desde un anti-relativismo epistemológico también moderado, que supone que porque los sistemas socioculturales responden a necesidades y características compartidas por distintos grupos humanos no puede descartarse *a priori* la existencia de regularidades transculturales, de manera que la confrontación intercultural puede ser fructífera no sólo para la reflexión crítica que deriva de la contrastación de concepciones y de prácticas (Taylor) sino también para el desarrollo teórico, para poner a prueba la fecundidad las estructuras explicativas.

5/ Me parece de particular interés la concepción estructural de las teorias científicas de Sneed, que parece constituir la metateoria más valiosa para resolver la insostenible disociación entre interpretación etnográfica y teoría antropológica.

6/ Me siento deudora de Pike, Gooedenough y Sperber al considerar que, en el campo específico de la elaboración antropológica, nos aproximamos a los fenómenos provistos de un bagaje previo constituido por conceptos folk o de sentido común de la cultura del etnógrafo, conceptos introducidos para la interpretación de otras culturas y conceptos desarrollados en el seno de teorías previas, y que en el curso del trabajo llegamos a hacer nuevos usos interpretativos de términos ya disponibles y a proponer nuevos conceptos interpretativos y nuevos conceptos teóricos.

Desde estos presupuestos voy a tratar de analizar tanto los desarrollos de la teoría del parentesco que no ponen en cuestión ni su existencia ni su primacía (constructos indígenas de filiación, mecanismos de alianza que se repiten en estructuras elementales, semicomplejas y complejas, el parentesco árabe como límite de la exogamia) como a las críticas frontales que o bien propugnan un culturalismo idiográfico (Schneider) o estrategias alternativas de análisis centradas en dominios precisos (sistemas de desigualdad, relatedness)

.

Como intentaré poner de manifiesto, mi propia perspectiva se sitúa en este segundo plano, haciendo de la organización sociocultural de la procreación y de la crianza un dominio específico sin presuponer ni que sea central en cada uno de los sistemas culturales ni que dé lugar a instituciones específicas y pensando la familia y el parentesco, tomados en su acepción folk, remiten a instituciones e ideologías plurifuncionales que forman parte de nuestro modo cultural específico de organizar la procreación. Desde este punto de vista, si no se propone una definición teórica trascultural del dominio del parentesco la imposibilidad de hacer una Antropología del parentesco es, como adelantó Needham, conceptual y del mismo tipo que la imposibilidad (Sperber) de hacer una teoría de la brujería y probablemente una Antropología de la religión. La inclinación actual hacia el parentesco occidental no es solo la otra cara del abandono de perspectivas transculturales, es su consecuencia lógica. Sin substituir los conceptos folk por conceptos teóricos sólo podemos seguir estudiando el parentesco y la familia en el ámbito cultural del que surgieron los conceptos y los primeros supuestos de la teoría clásica: el nuestro. Pero la crítica a los sesgos etnocéntricos de la teoría de parentesco no desvanece los fenómenos de los que trató de dar cuenta, la familia occidental pero también el tabinau yap, aunque nos haga acercarnos a ellos y delimitarlos desde otras perspectivas. Y más aún, cuando dentro y fuera del mundo occidental se están dando tantos cambios en ámbitos de "parentesco": el envejecimiento de las poblaciones europeas tradicionales, con políticas demográficas de signos opuestos impuestas o propuestas desde organizaciones políticas o religiosas, las reivindicaciones de las familias homosexuales, la pérdida parentales correlacionada con la proliferación de unidades domésticas monoparentales, las nuevas tecnologías reproductivas, la denuncia de las consecuencias de la dote en la India o de la política de hijo único en China, la permanencia en el hogar natal de los jóvenes europeoso la caída de la natalidad entre los aborígenes australianos.

La importancia de analizar con precisión el estatuto epistemológico de las teorías sobre el parentesco obedece también a una lógica interna. Después de siglo y medio de Antropología del Parentesco no podemos ni escribir eternamente con comillas ni renunciar del todo a explicar la "poliginia" africana- fenómeno que sobre el terreno sigue siendo para nosotros perceptible - ni la solidaridad entre ciertos hombres y mujeres gitanos que tal vez no constituyan un "linaje" pero siguen siendo en ocasiones solidarios. Por aquellas razones, y por estas, es necesario analizar las teorías teniendo en cuenta su dominio de aplicación explícito o implícito, las partes del continuo fenoménico que los constituyen, las relaciones que hipotetizan para dominios de aplicación específicos y la adecuación y fecundidad de las propuestas teóricas.

# 2. Los dos grandes programas de investigación de la Antropología clásica

Cuando se hace una historia de los estudios sobre parentesco el punto de partida lo marcan los intereses teóricos, por eso mi interés por las terminologías me llevaba a empezar en Lafitau (1724), aunque inmediatamente siga con Morgan (1851) y su League of the Ho-De-No Sau-Nee or Iroquois. Como punto de partida menos orientado puede tomarse Systems of Consanguinity and Affinity (Morgan, 1870) o Primitive Marriage (McLennan, 1865) o cualquier otra de las muchas obras importantes que se publicaron en la década de los 60 del XIX. Son también estas perspectivas las que sirven para establecer los cortes. La orientación crítica actual no permite hablar de siglo y medio de teoría del parentesco, sino diferenciar una etapa que se extiende hasta 1950, o 1970, y los últimos cincuenta años. Mi propia inclinación es pensar que esta etapa clásica se desarrolla entre 1851 y 1949, aunque algunos de sus desarrollos teóricos se extiendan otro medio siglo. Estos cien años de estudios clásicos sobre parentesco que selecciono incluyen dos fases bien diferenciadas; la que de Morgan y Maine a Rivers discute sobre derecho paterno y derecho materno y la que en la primera mitad del siglo XX desarrolla o proponen las dos grandes aproximaciones teóricas: la teoría de la filiación y la teoría de la alianza.

1949 me parece un punto de inflexión más por Murdock que por Lévi-Strauss. Si las *Estructuras Elementales del Parentesco* coronan un siglo de estudios sobre endogamia y exogamia, *Social Structure* muestra a la vez y contradictoriamente dos cosas: la incidencia estadística de ciertas instituciones supuestamente marginales y la debilidad de los conceptos que se utilizan en las correlaciones estadísticas.

Antes y después de 1949 Murdock trabajó en la recopilación de material etnográfico que permitiría la formulación y puesta a prueba de generalizaciones teóricas y, aunque fuera como paso previo, el recuento de datos etnográficos. De ahí proyectos tan distintos como la puesta en marcha de los *Human Relation Area Files* y la publicación del *Ethnographic Atlas*. Los usos dispares de «parentesco», «matrimonio», «filiación», «terminologías» e «incesto» nunca alarmaron dispersos en las monografías que llenan los estantes de las bibliotecas etnográficas. Se disponía del contexto, del significado en el uso. En cuanto a las comparaciones y a las generalizaciones, tal vez por ingenuas, se

hacía la vista gorda. ¿Qué importancia podía tener el hecho de que los linajes nuer fueran o no exactamente iguales a los de los tiv? ¿Quién, además de Luc de Heuch, se tomó muy en serio el contraste entre la relación marital, la relación paterno filial y la relación avuncular? La «teoría» de la filiación y la «teoría» de la alianza podían desarrollarse mientras no se debatiera su alcance. Pero los intentos de comparación a gran escala de Murdock pusieron de manifiesto la debilidad conceptual del andamiaje antropológico, incluida los supuestos sobre la generalidad de la filiación unilineal. Entre 1950 y 1971 la Antropología, y en particular la antropología del parentesco, trabajó después de Murdock, esto es, revisó el utillaje etnográfico porque los enunciados sobre datos de campo alarman cuando son objeto de comparaciones teóricas. Son años de crisis de procedimientos, de búsqueda de mecanismos formales de descripción y de aprehensión de significados, de polémicas interminables sobre los términos del parentesco americano, o sobre la naturaleza del parentesco, o sobre el nacimiento de una madre virgen y la paternidad. Son años de trabajo minucioso sin grandes resultados que darán paso, después de 1970, a críticas más brillantes no siempre bien fundamentadas. En cualquier caso las críticas radicales de los 70 y los 80 se gestan en los 50 y los 60, y hay que recurrir con frecuencia a este período para entenderlas. Aún más, tengo la impresión de que desde primeros de los cincuenta a finales de los sesenta se desarrollan todos los temas que darán lugar a la crisis de los 70 y los 80. Son unos años de una gran agudeza, de minuciosidad y de rapidez en las propuestas y contrapropuestas.

En el prolongado centenario de las publicaciones de Morgan, o Mc Lennan, se insistía en la solidez de la teoría antropológica del parentesco, pese a toques de atención como el de Leach (1961), *Rethinking Anthropology*, o el de Schneider (1965), «Some Muddles in the Models: or, How the System really works». De ahí la conocida comparación de Fox, «el parentesco es a la antropología lo que la lógica a la filosofía o el desnudo al arte: la disciplina básica del tema» (1972: 10 y s.) o la confiada expresión de Buchler y Selby: «La tradición de estudio en el área de los sistemas de parentesco es comparativamente larga para una ciencia social, y la continuidad del esfuerzo ha sido productiva, lo suficiente para permitirnos declarar el estudio del parentesco y de la organización social el área más desarrollada de la Antropología Social» (1968: 1).

Como en el cinematográfico dictum que tanto gustaba a mi profesor de Antropología, Ramón Valdés, más dura sería la caída. Pero veamos antes el objeto de la crítica.

#### a) El objeto de la crítica, un siglo de Antropología del parentesco

Las dos grandes teorías de la Antropología del XX tienen raíces en el XIX. La teoría de la filiación nace con Rivers y su intento de zanjar el debate sobre las características de las sociedades de derecho materno. En todos los modelos de sociedad primitiva que se construyen en el XIX hay dos supuestos cruciales: el carácter básico de las relaciones de parentesco y la inmediatez de la relación madre-hijo. En esta inmediatez se basan para hablar de la prioridad del matriarcado o más exactamente, de las sociedades de derecho materno. La maternidad biológica es un fenómeno evidente mientras que la paternidad biológica puede estar encubierta por distintas prácticas y concepciones: el matrimonio de grupo, la poliandria, la ignorancia de los mecanismos fisiológicos de la procreación. Los lazos materno-filiales serían pues la primera cadena que vincula al cachorro humano con su grupo, lo que induciría un papel destacado de la mujer. Pero no convendría enfrentar modelos que dan prioridad al patriarcado y modelos que dan prioridad al matriarcado.

El modelo patriarcal de Maine habla del mundo clásico, mientras que los modelos de Bachofen, McLennan y Morgan apuntan a épocas preclásicas y — cuando se consolida la cronología larga— prehistóricas. Y la sociedad maternal no necesariamente es matriarcal; Morgan habla desde época temprana de la autoridad del tío materno entre los iroqueses. La paternidad es una construcción gradual que exige alguna forma de matrimonio monógamo, visto como una progresiva adquisición por parte de los hombres de derechos sobre los hijos de las mujeres. Instituciones como la tecknonimia —que hacen que a un hombre se le llame padre de su hijo—, la covada -que supone la observancia de precauciones rituales por parte del hombre durante el embarazo, el parto y el postparto de su esposa- el levirato- que convierte en esposa propia a la viuda de un hermano, son analizadas como etapas e indicadores de este proceso.

Sólo a finales del XIX traza Westermarck un panorama alternativo, haciendo del matrimonio monógamo una institución universal que tendría su origen en instintos básicos como los de protección y afecto que se darían entre una mujer y sus crías y entre un hombre, una mujer y su prole y que constituirían mecanismos selectivos para la superviviencia de la especie. Pero aun así, el lazo padre-hijo se piensa mediado por la relación entre los progenitores.

La síntesis entre la existencia de grupos unilaterales y la universalidad de la familia y el parentesco bilateral parecía difícil. Es aquí donde media Rivers (1914,

1924), para proponer la distinción entre distintos componentes de los sistemas de parentesco: parentesco, filiación (descent), residencia, autoridad, sucesión, herencia, etc. El parentesco, entendido como conexión entre padres e hijos, arguye, es siempre universal. La filiación, entendida como *principio* de *adscripción al grupo*, puede ser patrilineal o matrilineal, la residencia puede ser matrilocal o patrilocal, la autoridad puede ser ejercida por el padre, la madre o el hermano de la madre, la sucesión a los cargos y la herencia puede ir de padre a hijo o de madre a hijo o de hermano de la madre a hijo de la hermana. Sólo una sociedad donde todos los derechos los ejerciese la madre podría ser considerada matriarcal, aunque no existe de hecho. Una sociedad en la que todos los derechos los ejerza el padre podría ser considerada patriarcal.

El principio de filiación, la adscripción unilineal a un grupo a través del padre o de la madre, pasa a ser el principio mayor explicativo en la Antropología británica del parentesco. Si las sociedades maternal o paternal constituían tipos evolutivos las sociedades matrilineales y patrilineales son tipos estructurales que encarnan el principio de filiación. Este principio permite realizar una partición lógica del grupo y constituir grupos corporativos inequívocos: cada persona pertenece a un grupo y sólo a uno y se inserta, dentro de él, en la sociedad. Los grupos de filiación se articulan en estructuras segmentarias o jerárquicas, y constituyen en muchas sociedades el armazón de la estructura política. La exogamia, que prohíbe el matrimonio dentro del propio grupo, garantiza la vinculación entre las partes. El principio de filiación da cuenta de otros fenómenos: la diferente relación interpersonal entre parientes, por ejemplo la relación avuncular, que sería de respeto en las sociedades matrilineales y jocosa en las patrilineales, o las terminologías de parentesco de tipo crow u omaha, variantes de la terminología unilineal iroquesa (dakota), que además de identificar «padre» y «hermano del padre», y «madre» y «hermana de la madre» (esto es, parientes que pertenecerían siempre al mismo linaje) presentan otros rasgos específicos, entre ellos la identificación entre la madre y la hija del hermano de la madre en el caso omaha y entre el padre y el hijo de la hermana del padre en el caso crow (Radcliffe-Brown, 1924,1935; Forde y Evans-Pritchard, 1940).

La teoría de la alianza tiene también su origen en el XIX. Tylor establece una vinculación entre la organización dual y la dicotomía que separa a los primos hijos de las hermanas de la madre y de los hermanos del padre (paralelos) y los cruzados (hijos del hermano de la madre y de la hermana del padre). En una sociedad dividida en mitades, tanto si la adscripción al grupo se hace a través del padre como si se hace a través de la madre, los primos paralelos pertenecen al propio grupo y los primos cruzados al contrario. La prohibición del matrimonio entre primos paralelos y la obligación de casarse con primos cruzados fuerza a la interrelación entre mitades. Lévi-Strauss hará de la exogamia la explicación

de la prohibición del incesto. El incesto sería una política —inviable— de aislamiento. La exogamia una política de alianza.

En un artículo de 1956 estableció Lévi-Strauss una contraposición notable entre la división sexual del trabajo y la prohibición del incesto. Al igual que la división del trabajo, formulada en términos positivos, encubre una prohibición de tareas que fuerza a la unión entre hombres y mujeres, la prohibición del incesto tiene una contrapartida positiva al obligar a las familias a abrirse, a vincularse entre sí. Desde esta vinculación entre prohibición del incesto y organización de la exogamia, Lévi-Strauss se ocupa en Las Estructuras Elementales del Parentesco de un tipo específico de sociedades: aquellas que establecen a qué parientes afecta la prohibición del incesto y a la vez prescriben el matrimonio con otros tipos de parientes. Se trata de los sistemas de intercambio directo y los sistemas de intercambio asimétrico, caracterizados respectivamente por el matrimonio con la prima cruzada (clasificatoria) bilateral y la prima cruzada unilateral. Los sistemas de intercambio directo desarrollan la exogamia de mitades descubierta por Tylor. Se unen así, a través de prescripciones matrimoniales cada vez más elaboradas, dos mitades, cuatro, ocho o más secciones. Los sistemas asimétricos, que suponen el matrimonio de un ego varón con una de las primas cruzadas, la hija del hermano de la madre o la hija de la hermana del padre, pero no con la otra, realizan la segunda dicotomía de los primos. El matrimonio con la prima cruzada matrilateral abre un ciclo de intercambio circular, en el que siempre pueden insertarse otros grupos, de manera que cada uno cede y recibe mujeres con grupos partenaires establecidos. Por el contrario, el matrimonio con la hija de la hermana del padre establece un ciclo de alianza corto, que vincula sólo a dos familias y que se cierra al cabo de una generación. Lévi-Strauss, en una de esas afirmaciones más que exactas rotundas que caracterizan su obra, considera el matrimonio con la prima cruzada patrilateral tan inadecuado para la alianza que muchas sociedades lo han pensado para prohibirlo (Levi-Strauss, 1949).

En el extremo opuesto al de las estructuras elementales, los sistemas de parentesco *complejos* se limitarían a establecer la prohibición del incesto, dejando a otros mecanismos ajenos al parentesco la elección del cónyuge. En las conclusiones de 1949 Lévi-Strauss hace una sugerencia que iba a resultar muy fructífera. A «mitad de camino» entre los sistemas elementales, que aparecen en Australia y en el extremo oriental asiático, y los complejos occidentales, hay un tipo de sistemas de parentesco, con terminologías de tipo crow-omaha, que se caracterizan porque aunque enuncian prohibiciones y no prescripciones matrimoniales no lo hacen en términos de relaciones individuales de parentesco sino de grupos a los que una persona está vinculada, con lo que aparentemente dejan abierta la elección en un campo más restringido. Lévi-Strauss pensaba que estos sistemas, a los que años más tarde Héritier

denominaría semi-complejos, podian servir de puente entre los sistemas elementales y los complejos. Algo así iba a suceder.

Si la genealogía de la teoría de la filiación es relativamente fácil de establecer: McLennan, Bachofen, Maine y Morgan, Rivers, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Fortes, la de la alianza es más subterránea. Hay una conexión clara dentro de la Antropología y la Sociología francesa de la que se hacen eco Buchler y Selby. El precedente inmediato sería Mauss y su «Essai sur le don». Pero donde Mauss introducía una causa mística, la creencia en el espíritu o hau de las cosas, para explicar la obligación de dar, recibir y devolver, Lévi-Strauss introduce una regla mental no menos opaca: el principio de reciprocidad. Las explicaciones materialistas del intercambio que recoge Sahlins en La Economía de la Edad de Piedra como producto de la síntesis entre el neoevolucionismo y el marxismo de su época francesa me han parecido siempre más satisfactorias, sobre todo si las completamos con un enfoque demográfico que Meillassoux subraya: el incesto no sólo sería una política de aislamiento sino de extinción. Una unidad doméstica que dependiera sólo de una relación favorable entre el número de productores y el número de consumidores terminaría por sucumbir al igual que un grupo cerrado que dependiese sólo de las capacidades genésicas de sus mujeres.

Volviendo a la genealogía de la teoría de la alianza. Kuper (1988) es más preciso. Tras la dicotomía entre primos paralelos y cruzados descubierta por Tylor en Australia a través de Fison y Howitt, Frazer, en *El Folklore en el Antiguo Testamento*, habla de la segunda dicotomía de los primos, la que se establece entre primos cruzados patrilaterales y matrilaterales. En cuanto al matrimonio asimétrico matrilateral, Needham (1971a: lxii y ss.) recoge toda la producción sobre alianzas prescriptivas desde finales del siglo XIX. Pero el difícil acceso a las fuentes hizo esta literatura poco conocida, de manera que la publicación de Lévi-Strauss (1949) fue un aldabonazo. (Que no impidió, como veremos, que veinte años más tarde Needham vea en Lévi-Strauss no el culminador del proceso sino el culpable de distorsionar un trabajo hasta entonces acumulativo y sistemático).

Poner el énfasis en estas dos grandes teorías, como se hace tantas veces, lleva a olvidar que junto al matrimonio, la filiación, y la transmisión unilineal de derechos (autoridad, sucesión, herencia) vinculada a los grupos de filiación, la Antropología clásica del parentesco, en su segunda etapa, prestó atención, desde Rivers y antes, a las *relaciones bilaterales de parentesco*. Y esta atención puede buscarse en los «heterodoxos», en Malinowski, por ejemplo, interesado en las tesis de Westermarck y en la universalidad y la diversidad de la familia desde su trabajo de 1913 sobre Australia, que llamó su atención sobre las distintas formas de paternidad. Pero puede buscarse también en los "ortodoxos", en Radcliffe-Brown y en Evans-Pritchard. Sin duda alguna, trabajos clásicos de Evans-Pritchard dentro de la teoría de la filiación son su edición con Fortes de

African Political Systems y su propio análisis de un sistema político segmentario, The Nuer. Pero igual de clásico es Kinship and Marriage among the Nuer. Aún más, desde el estudio del parentesco, Kinship and Marriage among the Nuer es la lectura más obligada para quien no quiere hacerse, ni transmitir, una visión distorsionada del «modelo africano». Volveré sobre este tema cuando me ocupe de sus críticos.

En cualquier caso, a partir de 1950, al tiempo que Dumont, Needham, Maybury-Lewis y Leach desarrollan la teoría de la alianza, asistimos al comienzo de la crisis de la teoría de la filiación. Leach critica su empeño en no considerar las relaciones de afinidad y encubrirlas) bajo el nuevo concepto de descendencia complementaria (Fortes,1953 Enlazando a la vez con Lévi-Strauss y con Malinowski, Leach está abierto a la posibilidad de que en algunas sociedades se piense que un individuo está vinculado a sus dos progenitores por consanguinidad, por descendencia, porque comparte con ellos una substancia común, pero también a la posibilidad de que en otras se piense que desciende de uno de ellos y es aliado del otro: de que no pueda hablarse del padre, sino del marido de la madre, o no pueda hablarse de la madre, sino de la esposa del padre. Y propone la hipótesis de que frente a las creencias en una substancia común, que simbolizarían las relaciones de descendencia, la alianza podría estar simbolizada por la influencia mística (Leach, 1961).

No sé si lo más correcto es decir que Leach critica la teoría de la filiación desde la teoría de la alianza o que Leach critica los modelos y conceptos rígidos desde una mayor flexibilidad. Así, la descendencia complementaria no es sólo una manera de encubrir la afinidad, es una manifestación de la necesaria flexibilidad de los sistemas, de la manipulación que de ellos hacen siempre los individuos. (En la misma línea diría Lévi-Strauss en 1965, enajenándose para siempre el interés de Needham que se había esforzado por diferenciar entre sistemas de parentesco prescriptivos y preferenciales, que un sistema siempre ha de ser preferencial si quiere ser prescriptivo).

Tampoco cree Leach que en la práctica el intercambio asimétrico obedezca a un modelo rígido en el que los clanes unilineales intercambian mujeres siguiendo, como en el modelo ideal de los katchin, el camino circular de los primos. El matrimonio afecta a los grupos de filiación locales, y si en una misma región hay dos grupos que son segmentos del mismo clan, es muy probable que se casen entre sí y entren en la relación dadores-tomadores de mujeres. Ni se establece la reciprocidad sólo a través de las mujeres, sino asimismo por medio de otras prestaciones en particular de ganado, que van de las gentes del común a los aristócratas y de éstos a los jefes, y de los sacrificios y reparto de ganado que ofrecen los de arriba en fiestas que a la vez que cierran el ciclo de reciprocidad expresan las relaciones básicas de la estructura política (Leach, 1951). Ni es el matrimonio —piensa Leach— una unión entre un hombre y una mujer para establecer la legitimidad de los hijos, sino un haz de derechos que

vinculan a hombres y mujeres y que afectan a su trabajo, sus propiedades, su sexualidad y su progenie (Leach, 1955). Todas estas críticas de Leach serán llevadas al extremo por Needham en 1971.

## b) Las críticas radicales de los setenta y los ochenta

La Antropología del Parentesco no se ha desarrollado desde hace siglo y medio tratando de definir una perspectiva desde la que analizar un fenómeno sino acercándose a fenómenos e instituciones que se parecían a las nuestras y utilizando términos y conceptos que tienen su origen en las culturas de los antropólogos, como tales polisémicos y cambiantes. Se trata de términos como "parentesco", "incesto", "matrimonio", "familia", "padres", "hijos". Cuando el parecido no era claro, se han seguido interminables discusiones como sucedió respecto al taravad nayar o al Kibbutz israelí o, más recientemente, a los matrimonios homosexuales o a ciertas formas de reproducción asistida. Y cuando el aire de familia era más claro, por ejemplo entre el parentesco "occidental" y el nuer, la perspectiva holista resaltaba, o al menos intentaba resaltar, cada uno de los aspectos del "matrimonio" nuer, de la "familia" nuer o del "linaje" nuer. Puesto que las instituciones son multifuncionales, al considerar instituciones "de parentesco" a las que compartían algo con el nuestro, se llegó a decir que el parentesco era a la Antropología como el desnudo al arte – fue el caso ya citado de Fox-o que el parentesco era a la vez infraestructura y superestructura.

Needham, 1971 y Sperber, 1985 se han ocupado particularmente bien de la consecuencia del uso en Antropología de los términos propios de la cultura de los antropólogos. Me detendré en estos autores. En 1971, Needham, al revisar los conceptos entonces claves de la Antropología del parentesco (el propio concepto de parentesco, o los de matrimonio, filiación, terminologías, incesto), concluyó que se trataba de categorías polisémicas, no teóricas, y que no puede haber una "teoría general del incesto" porque el concepto sociológico de incesto es erróneo y no tiene nada de universal (1977 [1971]: 127) o que no existe nada como el parentesco, de manera que no puede haber una teoría del parentesco (p. 107).

No es que Needham niegue la utilidad de estos términos. En relación a "matrimonio" dice que sería difícil pasar sin él y que indica aproximadamente de que va uno a ocuparse y de que no. Con su estilo provocador:

"Si un ethnographe décide de parler du marriage, on sait au moins à l'avance qu'il ne va pas se précipiter sur le problème de la construction des barages" (1977 [1971] : 108).

#### El término « marriage »

« est donc aussi un mot " à tout faire", très commode dans toutes sortes de descriptions, mais plus que trompeur dans l'usage comparatif, et dénué de toute utilité pour l'analyse» ( 1977 [1971] :108).

Sperber, por su parte, considera que, en su uso etnográfico, estos términos folk desarrollan una terminología interpretativa *ad hoc* cuando se introducen estipulando que van a traducir un término nativo. En este caso, o bien se eligen porque ambos tienen implicaciones pragmáticas comparables o se deja de lado su significado habitual y se les atribuye un significado determinado:

«When a term is without straightforward translation, there are three posibilities: one may approximate its meaning by means of a term having comparable pragmatic implications, which amounts to mistranslating it somewhat ( as when Arab *jihad* is rendered by "Holy War"), one may borrow the term rather than translate it ( as "visir" or "guru" in English); or one may render it by a word stripped of its standard meaning and used with a stipulated meaning (as, for instance, when anthropologist use "mother's brother" to refer not only to the mother's actual brothers but also to some of her male cousins). The difference between these three devices is not always clear-cut. Approximations may be recognized as such, and mentally rectified... this technical vocabulary is not only used in translation but also in freer forms of interpretation» (Sperber, 1985:25).

g No hay grandes diferencias en este punto entre la valoración que hacen Needham y Sperber del uso de estos términos de origen folk: ambos coinciden en que no se han ido introduciendo para responder a intereses teóricos sino para traducir nociones nativas que son muchas veces politéticas. Y ambos coinciden también en que el problema surge cuando se usan como términos teóricos, cuando trasladan a la Antropología cuestiones teóricas mal planteadas. Junto a la afirmación de Needham de que no puede haber una ni una teoría general del incesto, ni una teoría del parentesco, porque el concepto sociológico de incesto es erróneo y no tiene nada de universal, Sperber no es menos contundente:

« Anthropology relieves from ethnography inappropiate concepts and irrelevant issues. An important part of its energy is spent on trying to answer such questions as: What is totemism? Sacred kingship? What is the meaning of sacrifice? What are the respective parts of descent and alliance in kinship? Do all cultures have myths? A form of science? What is the function of witchcraft? What are the differences between religion and magic? Possesion and shamanism? All these questions are ill posed. They are framed in interpretative terms. There are not a priori reasons to assume that these terms correspond to homogeneous and distinct classes of phenomena, i.e. to potential objects of scientific inquiry » (Sperber, 1985: 29-30.)

Schneider, 1984, oficializó la inevitable crisis de la Antropología del Parentesco como estudio teórico y comparativo. Y lo hizo en dos planos. En el más general sosteniendo que los postulados básicos de la Antropología del Parentesco, entre ellos el peso de la sangre, eran los de la sociedades europeas donde se originó. En el más concreto, sosteniendo que el "linaje" nuer (el *thok dwiel*) y el "linaje" yap ( el *tabinau* yap ) eran incomparables. Y lo son, porque cuando una institución, el *tabinau* yap, por ejemplo, se analiza desde todas las perspectivas posibles, seguro que no es comparable, en cada uno de sus aspectos con ninguna otra. El *thok dwiel* nuer y el *tabinau* yap, como instituciones polisémicas y poliédricas no pueden de ningún manera corresponderse en cada uno de sus contenidos, incluso si comparten una adscripción normativa unilineal. La extensión al análisis teórico de la perspectiva holista propia del trabajo de campo le llevó inexorablemente a las concluir que la primera tarea de la Antropología es estudiar singularidades culturales. No pasó mucho tiempo antes de que para muchos autores esa tarea *primera* se convirtiera en *única*.

c) La teoría de la alianza y la teoría de la filiación como programas de investigación

A pesar de las críticas de los 70, los 80 y los 90, la Antropología clásica generó mucha más teoría de la organización social de la que se reconoció en estas décadas y produjo magníficas etnografías preñadas de teoría que son las que siempre salvan a nuestra disciplina.

Pese al interés de las críticas radicales, creo que carecen de una teoría de los procesos de desarrollo científico que les permita evaluar las dos grandes teorías del periodo clásico que pueden ser consideradas programas de investigación, en el sentido de Lakatos: la teoría de la filiación y la teoría de la alianza matrimonial. Pese a mi interés por Needham y de Schneider, la teoría de la filiación siempre me pareció perfectamente aplicable en los casos etnográficos que me resultaban más próximos, el de gitanos españoles estudiados por T. San Román, el de los ndowé de Guinea Occidental estudiados por V. Fons y el de los nuer, sobre todo si además de *The Nuer* se lee *Kinship and Marriage among de Nuer* y se tiene en cuenta a Murdock para considerar a las

comunidades locales como resultado de un compromiso entre filiación, exogamia y constricciones de la residencia.

Mi propia experiencia en una estancia realizada en Mozambique en 2003 en la Universidad Eduardo Mondlane de Maputo me permitió comprobar la omnipresencia de la división entre el sur patrilineal y el norte matrilineal que aparecía no sólo en la literatura etnográfica (en particular, la generada por el WLSA<sup>23</sup>), sino también en las conversaciones cotidianas, en la artesanía, en los trabajos de curso de los estudiantes, en la literatura.

¿Cuál ha sido el error de Schneider? Confundir el carácter poliédrico, pluridimensional del *tabinau* yap (o del *etunggu* ndowé, o de las *razas* gitanas) con el valor analítico de conceptos como linaje (Rivers) o patrigrupo (tal como T. San Román lo formuló a partir de Murdock en 1994 y tal como V. Fons lo utilizó en 1997). ¿Cuál el de Kuper, cuando, tras publicar en 1988 *The invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, se extrañó de que Héritier "siguiera trabajando" con estructuras semicomplejas y complejas, a su paso por París a primeros de los 90? Confundir el final de un proceso, la completud de un programa, con su falta de validez.

Porque lo que sí me parece una idea central es que la Antropología clásica del Parentesco <u>ya ha terminado su trabajo.</u> Las teorías sobre la alianza matrimonial y los grupos de filiación ya están hechas: en términos de Latour en *La vida en el laboratorio*, son enunciados de tipo 5, de los que los científicos dan por buenos y se recogen en los libros de texto.

Puesto que la teoría de la filiación y la de la alianza están completas, trabajar con ellas es trabajar en un programa que ya puede dar pocos frutos. Aunque siempre se puede mostrar su adecuación a un nuevo grupo (ndowé en el primer libro de V. Fons) o precisar sus conceptos como ha hecho T. San Román en 1994. De hecho, la teoría de la filiación se completó antes que la teoría de la alianza, tras el estudio de los grupos de afiliación bilaterales restrictivos (que limitó el ámbito de aplicación de la teoría) y de los grupos de filiación endógamos (parentesco árabe, gitanos) que lo refinó. Mientras que la teoría de la alianza ha sido completada en los 90 bajo el impulso de Héritier, cuando el estudio de las estructuras complejas, sin solución de continuidad con las semicomplejas, extendió definitivamente el ámbito de aplicación de la teoría de la alianza a una buena parte de las sociedades campesinas. Aunque queden cosas por hacer, como el estudio de los sistemas dravidianos en Amazonía o las diversas formas y significados y usos sociales de la endogamia y la exogamia, renovados ahora en los estudios sobre migraciones internacionales

Junto con la tradicional ignorancia de la antropología francesa por la angloamericana esta diferencia en los tiempos hizo que las críticas al parentesco de Schneider fueran críticas al parentesco entendido como filiación o que Kuper no fuera consciente de que Héritier no estaba transformando una vez más una ilusión sino completando una teoría. Tanto Schneider como Kuper se equivocan, repito, cuando confunden teorías completadas, programas de investigación que se estancan, con

\_

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Grupo "Women and Law in South Africa", que trabaja en varios paises del Africa austral

teorías no válidas, porque piensan que son o proyecciones etnocéntricas (Schneider) o reelaboraciones de modelos del XIX (Kuper). En el caso de Schneider, porque confunde la etnografía del *tabinau* con la teoría de la filiación, en el de Kuper, porque sus supuestos epistemológicos son los de la sociología de la ciencia postkuhniana hipercrítica de los setenta y no los que desarrolló la filosofía de la ciencia posterior a Kuhn, 1962 como el concepto de "programa de investigación" de Lakatos o conceptos propios de la dinámica de concepción estructural de las teorías con los que el propio Kuhn estuvo de acuerdo.

Es cierto que la polisemia de conceptos como "familia", "matrimonio" o "parentesco" en el sentido analizado por Needham en 1971 podría hacer pensar que no es posible una antropología científica, que es imposible en Antropología la delimitación de dominios analíticos y la construcción de conceptos teóricos. Frente a esta posibilidad está el desarrollo de la Antropología Económica y la Antropología Política, que parecen más inmunes a la polisemia que la Antropología del Parentesco. No así la Antropología de la Religión, donde conceptos como los de "poder místico" o "brujería" – éste último es uno de los criticados por Sperber- presentan problemas análogos a los de "familia" o "parentesco". Tal vez la existencia de dos disciplinas especializadas en el estudio de nuestra propia sociedad, la Economía y la Ciencia Política, que contaban con conceptos como "economía de mercado" o "monarquía absoluta", obligaron a la Antropología Económica y a la Antropología Política a definir sin ambigüedad "reproducción igualitaria, jerarquizada o generalizada" o "sistema de linajes segmentarios". No sucedió lo mismo con fenómenos como la religión y el parentesco. Así, Meillasoux afirmaba hace pocos años:

"Dans son état actuel, il me semble doncs que malgré la masse énorme de travail accompli, l'étude de la parenté, toujours menée à partir d'analogies terminologiques, représente le champ le plus impregné d'ethnocentrisme et le plus mal débroussaillé de l'ethnologie" (Meillassoux, 2001:10)

\_

Desde esta perspectiva es significativo que la Antropología del Parentesco clásica no desarrollase conceptos teóricos en los ámbitos culturales donde las sociedades que se iban estudiando mostraban analogías *prima facie* con la nuestra (prohibición del incesto, matrimonio, familia...) y sí lo hiciera respecto a grupos de filiación o sistemas elementales de alianza matrimonial, que no se dan en la cultura occidental.

Una mención especial merece el análisis de las terminologías de parentesco, ámbito desarrollado por la casi totalidad de loa autores. Su destino parece ligado a la crítica del concepto de "parentesco". Sin la existencia universal de un espacio genealógico en el que se generarían y extenderían las relaciones sociales básicas, no tenemos ninguna garantía de que esos "suegros", o esos "hermanos" clasificatorios no sean vecinos, o coresidentes. Aquí parece pertinente la temprana crítica de Leach y las más recientes de Geffrey y Meillassoux.

#### 3. ¿Terminologías de parentesco o clasificaciones sociales?

Si en relación con el debate sobre conceptos las posturas de Leach y Needham son muy incisivas, hay otro punto en el que Leach se adelantó claramente a las tendencias actuales: poner en cuestión el supuesto de que los términos para las categorías sociales básicas fueran términos de parentesco, lo que suponía poner en cuestión del parentesco su importancia universal.

Schneider (1984) construirá su crítica al estudio del parentesco discutiendo la universalidad de este campo semántico pero ya Leach, en 1958, rechazaba su validez en el ámbito trobriand al oponerse al análisis extensionista de los términos de parentesco de Malinowski. Porque la idea de un espacio genealógico universal que conferiría a los términos su significado primario es otra forma de la tesis de una familia universal que haría, en su manifestación trobriand, del significado primario de tama «esposo de la madre» y del resto de sus usos, metáforas. Leach, rechazando esta interpretación y haciendo de tama la expresión para todos los varones domiciliados en la aldea del padre y de tabu la expresión para quienes reciben el urigubu del padre de ego (entre ellos la hija de la hermana del padre, que será esposa potencial cuando ego crezca) y para los parientes mayores y alejados, se adelanta en la crítica a la universalidad del espacio genealógico que, junto con la existencia de grupos unilineales de adscripción, sirvió de punto de partida al análisis de las terminologías de parentesco desde Morgan, 1871 y aún más, desde Lafitau, 1724 en adelante.

Recordemos brevemente la tipología clásica de las terminologías de parentesco que estableció Murdock en 1949: hawaiana, iroquesa, con sus variantes crow y Omaha, sudanesa y esquimal. Tanto la hawaiiana como la esquimal, en los dos extremos, se analizan desde Morgan como consecuencia de las relaciones de consanguinidad establecidas por dos formas de matrimonio, el punálua, de un grupo de hermanos con un grupo de hermanas, y el monógamo. En un caso tendríamos un grupo integrado por "padres y madres" y "hermanos y hermanas", en el otro esos términos se restringirían a los estrictamente biológicos. En cuanto a la iroquesa, en la línea iniciada en el s XVIII por el jesuita Lafitau, tendría en cuenta los grupos de filiación extendiendo por ejemplo el término "padre" a los hermanos del padre, por ser miembros del mismo grupo de filiación patrilineal. Variantes como la omaha, que además del núcleo iroqués denomina "madre" a la hija del hermano de la madre, fueron a lo largo del s XX objeto de explicaciones alternativas, desde Kholer a Héritier, y consideras desde una anticipación del matrimonio del padre con la hija del hermano de la madre a una inferiorización de la mujer en sociedades androcéntricas que identifican a la madre con la hija de su hermano. Los análisis componenciales de los 60 fueron más cautos, hablando de terminologías "que agrupan bajo el mismo término a la madre y a la hija del hermano de la madre" pero siguieron priviliginado las relaciones genealógicas considerando metafórica la extensión de una misma etiqueta a entidades externas a este espacio.

El trabajo de Geffray 1990 ya citado, *Ni pére ni mére. Critique de la parenté. Le cas makhuwa* proporciona una perspectiva nueva y muy interesante para la crítica de la universalidad del espacio genealógico. Geffray retoma por completo la tesis de Leach (1958): los términos «de parentesco» no son términos genealógicos, sino categorizaciones que enseñan al individuo a reconocer los grupos sociales significativos en la estructura social en la que han nacido. Lo peculiar de Geffray es que no parte, como Leach, de grupos locales y alianza matrimonial, en lo que serían las versiones más recientes de la antropología clásica, sino que hace un análisis neomarxista que se centra en la producción y la reproducción.

Geffray trata de emanciparse de dos visiones folk, la de la cultura de los antropólogos, que pondría el acento en la consanguinidad, y la de la cultura de los makhuwa, que representarían su grupo social como integrado por un grupo de personas descendientes de un ancestro común. Lejos de dotar a una representación que no duda en llamar *linaje* de su contenido social y material, lo que trata es de separar dos realidades que considera distintas. El grupo de personas vivas cuya vinculación se establece a través de un decano común, grupo al que siguiendo a Meillassoux denomina *adelfia*, y la institución simbólica que se edifica en nombre de los muertos. El problema estaría en explicar no sólo la forma de constitución de la adelfia, sino por qué los propios sujetos piensan su pertenencia común a ella como efecto del principio de filiación.

Geffray inicia su etnografía con una estructura paradójica: hablando del mundo de las mujeres como el mundo de la producción. La adelfia es ginecoestática y exógama. Las muchachas se casan en torno a los 12 años con hombres que vienen de fuera del poblado. Son los *anapwaro*, jóvenes que se instalan sobre una estera, *pwaro*, en la choza de los "padres"<sup>24</sup> de la novia y de los que sólo se espera que sean capaces de *fecundar* a las muchachas, no de engendrar hijos. El *anapwaro*, vigilado por su "suegra" y sus "cuñadas" en cuanto a la calidad de su esperma y por su "suegro" en cuanto a la calidad de su trabajo, a su capacidad como productor, no adquiere una cierta independencia hasta que tras el nacimiento del primer hijo y la adquisición de una reputación por su trabajo se le permite disponer de una choza y unos campos propios. Esta unidad formada por el marido, la esposa y los hijos engendrados por ésta que puede tardar en construirse entre 2 y 5 años es el *etoko*.

Pero durante 10 ó 15 años más seguirá trabajando para otros. Éste es un proceso en el que Geffray se detiene especialmente. Una buena parte de su trabajo va a la "suegra", al tiempo que los niños no se alimentan en el *etoko* de sus padres, sino que van de un hogar a otro de los de las mujeres de la generación de su madre, la *sororie*, aunque el lugar donde se alimentan por excelencia es el hogar de la abuela. Es decir, la madre controla el granero que se llena con el trabajo de los maridos de sus hijas, y el esposo, cuyo poder de engendrador no se subrayaba, se ve también privado del papel de padre nutricio: los hijos de su esposa son alimentados por el producto de su trabajo pero a través de un proceso de enajenación de su producción, que hace que unas prestaciones efectivas entre juniors y seniors queden ocultas en la redistribución que va de las decanas a sus nietos. La función nutricia es percibida como una transferencia de

\_

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup>Omito la mayor parte de las veces, por comodidad, las comillas que deberían llevar, según Geffry, todos nuestros términos de parentesco excepto esposo y esposa.

una generación —la de la mujer que controla el granero— a la generación descendiente alterna.

Son estos *juniors* que trabajan para los *seniors*, y estos niños alimentados por la decana los que constituyen para Geffray el *grupo doméstico*. Pero, añade Geffray, las categorias nativas encubren a los muchachos y muchachas makhuwa la existencia de este grupo y sus relaciones productivas. En el momento de la iniciación, entre los 12 y los 14 años para las chicas y entre los 18-20 años para los chicos, se les habla del *nihimo* (pl. *mahimo*), a la vez una entidad espiritual que transmiten las mujeres y un grupo integrado por todos los que comparten el mismo *nihimo*, es decir, un clan. El grupo al que Geffray llama doméstico aparece como linaje, como subgrupo del clan, como *errukulu*, que significa «vientre». Se consuma así la enajenación de los hombres, desposeídos de la significación social de su esperma y de su trabajo.

Sin embargo, el conjunto de grupos domésticos que constituyen una unidad que Geffray denomina «casa» (*maison*) se harán patentes en las terminologías. Antes de verlo, es necesario que entre en escena una cuarta generación, que se cierre el proceso de sucesión de generaciones.

Las muchachas que salen de la iniciación y reciben a un nuevo contingente de anapwaro pronto hacen a sus madres "abuelas", controladoras de los graneros. Tendrán 35 años, 40 sus esposos cuando acceden a este estatus. Los esposos ya no trabajan para sus suegras, empiezan a controlar el trabajo de sus nietos. Y estas mujeres ancianas, de 50 a 60 años, sobreviven, en el plano material, porque han integrado en su etoko a la primera nieta, de manera que entre los anapwaro que llegan está su yernonieto, entre los nuevos grupos domésticos que se forman está su segundo grupo doméstico. Pero hay algo más importante en el plano simbólico. Este granero de la decana no sólo recibe del esposo de su nieta el alimento suficiente para que ésta sobreviva y alimente a sus biznietos, sino que recibe de los yernos de sus hijas una transferencia subsidiaria, que hace del granero de la decana no el del hogar donde se alimentan sus nietos pero sí la reserva para los momentos de crisis de la casa del conjunto de grupos domésticos. Los nietos a los que alimentaba la abuela senior son ahora los juniors parte de cuyo trabajo abastece el granero de la anciana, y la madre genitora pero no nutricia, con el padre, fecundador, no genitor, ni nutricio, son ahora los senior que alimentan a los niños. Si ancianos, seniors, juniors y niños constituyen la casa, y los descendientes de una decana constituyen la adelfia, en su interior se constituyen dos subgrupos viejos/juniors y seniors/niños en cada momento. Y son estos subgrupos de pertenencia los que, en la interpretación de Geffray, designan las categorías que denominaríamos de parentesco.

Se trata de ocho términos básicos, mulupa liaka, muhi maaka, n'ro koraka mulupale, n'ro koraka akane, aalu mupale, aalu akane, maama mupale y maama akane: que Geffray interpreta como seniors y juniors del mismo y distinto sexo de los grupos de afiliación propio y opuesto. En este punto avanza Geffray una de sus conclusiones, y que recogeré por extenso para volver sobre ella:

«Una palabra que designa simultáneamente, por ejemplo, la "madre" y la "hija" (así como la "sobrina" uterina, la "tía" materna, la "bisabuela"

materna, etc.) no puede significar en definitiva ninguno de los conceptos sociales o biológicos que nosotros asociamos a estos términos.

»La representación que acompaña el enunciado de la palabra *maama* por un locutor makhuwa no puede corresponder a la suma de las representaciones evocadas cuando decimos sucesivamente "madre", "hija", etc., e incluso "genitora", "progenitora femenina", etc., en el orden consanguíneo. En consecuencia la palabra significa *otra cosa*, intraducible por *"mére*". No hay "madre" en el país makhuwa, *no hay más que mujeres del subgrupo de afiliación distinto al del locutor*» (pp. 104 y s.).

Para la tercera parte de su libro Geffray utiliza un título no menos paradójico que el que elegía para la segunda parte: reproducción, el mundo de los hombres. Y habla en ella de las contrapartidas del ginecoestatismo, de la vulnerable posición de las mujeres cuando de ellas depende la reproducción biológica del grupo, de como éste puede desaparecer si no tiene mujeres suficientes y de cómo en consecuencia sus mujeres son inmovilizadas, protegidas, raptadas. Se trata de un desarrollo de las tesis de Meillassoux (1975), McLennan (1865) y Lévi-Strauss (1949). El conflicto potencial por las mujeres genera una jerarquía entre los hombres guerreros que bajo el mando del humu las protegen, y el establecimiento de una zona de intercambios matrimoniales pacíficos más allá del cual los conflictos entre makhuwa eran frecuentes. Aquel joven anapwaro que, sabemos ahora, no venía de muy lejos (pues el ginecoestatismo va unido a alianzas matrimoniales entre grupos vecinos), al tiempo que se convierte en el gestor del trabajo de los yernos de su esposa ordena el matrimonio de las hijas de sus hermanas, de manera que conquista al fin un poco de autoridad sobre la progenie masculina de su esposa, que irán a trabajar para los suyos, mientras él alimenta a las que son sus nietas, y como consecuencia de un matrimonio en cierto modo «patrilateral» serán las esposas de sus nietos.

Es aquí donde, para los hombres de cada generación, se produce una identificación entre todas las mujeres del aislado matrimonial en el que se casan, excepto las de su propia adelfia. Aquellas cuyos subgrupos corresponden al suyo son alamwaka alupale las senior y alamwaka akane las junior. Son esposas virtuales, mientras que las de las generaciones intermedias, amaati alupale y amaati akane, le son proscritas (p. 150). Hay, por fin, un término, el único de uso exclusivo y el único, dice Geffray, de la terminología de parentesco makhuwa que es traducible de manera inmediata y sin ambigüedad a la terminología de parentesco occidental: el que utiliza para la mujer con la que se casa, mwaraka.

Entre los hombres, distingue una categoría, en la que caben aquellos con los que ha sido socializado y que se casan en el grupo donde él puede ir a vivir, y otra en la que se engloban los que se casan con las mujeres de su adelfia y los hombres de la adelfia de su esposa que irán a casarse a otro lugar. Los primeros son estos "hermanos" y "tíos maternos" que ya conociamos como *mulupa liaka/muhi maaka* y *aalu malupale/aalu akane*, los seniors y juniors de su subgrupo de afiliación y del otro subgrupo adélfico y de los correspondientes de la casa en el que se integra por matrimonio. Así, las casas están formadas en cada generación por auténticas «sororías» y «fratrías».

En cuanto a la otra categoría, estaría dividida en *pwapwaka* (hombres del subgrupo adélfico de su esposa y maridos de las mujeres de su propio subgrupo adélfico), esto es, afines del grupo que corresponde al suyo, y *appaapa* (hombres del subgrupo alterno al de la esposa, que incluiría a su "padre" y a sus "hijos"). Esto lleva a Geffray a la segunda conclusión: *en el país makhuwa no hay padre, no hay más que afines del subgrupo de afiliación alterno* (p. 154).

Vuelvo ahora sobre aquella cita de la página 104 que antes recogía por extenso. *Maama* no puede designar al mismo tiempo a la madre y a la hija ni para un hombre ni para una mujer. Para un hombre los términos para los parientes primarios parecen a la vez claros e inespecíficos. A su madre la llamará *maama akane* como a todas las mujeres de su propio grupo y generación alterna, a no ser que sea la *maama mulupale*, la decana de su sororía. A su padre *apaapa akane*, como a su hijo y al hermano de la madre de su esposa, a no ser que fuera *paapa mulupale*, el decano de su fratría. A su hermano mayor *mulupaliaka*, con el hermano de la madre de la madre, y a su hermano menor, *muhima aka*, con el hijo de la hija de la hermana. A la hermana mayor *n'rokoroka mulupale*, con la madre de la madre, y a la hermana menor, *n'rokoroka akane*, con la hija de la hija de la hermana. A la hija, por fin, *maati akane*, mujer afín prohibida. La madre de un hombre y sus hermanos y hermanas pertenecen a su adelfia, mientras que su padre, su hijo y su hija son afines.

Para una mujer, las cosas están menos claras. Ni se recoge el término que usa para el padre ni se recoge el término para sus hijos e hijas, si bien se insiste en que ni ella ni su hermano usan los términos *aalu* y *maama* para sus hijos/sobrinos uterinos como términos de apelación :«Los términos *maama* y *aalu akane* se enuncian para referirse frente a un tercero, a los miembros de la generación posterior, pero no se los utiliza para dirigirse a los parientes próximos, por ejemplo a los hijos que viven bajo el techo de la locutora, o a los educados por la congénere próxima al locutor» (p. 102).

De hecho, añade, el empleo de *maama* y *aalu akane* para dirigirse a los miembros de fratrías y sororías posteriores es más fácil cuanto más alejados del entorno cotidiano, por ejemplo cuando se trata de los hijos de otro grupo doméstico de la casa de la locutora o cuando un locutor se dirige a niños del mismo clan pero de distinta pertenencia adélfica, que viven en otro territorio de otro linaje.

Geffray piensa que puede deberse a la dificultad de usar el mismo término para personas de las generaciones anterior y posterior a las que se enfrenta cotidianamente en relaciones diferentes, y desarrolla este tema. En el interior del propio subgrupo, la jerarquía mayor/menor es clara y básica, por lo que se identifica sin dificultad al hermano mayor con el hermano de la madre de la madre. Pero en el subgrupo alterno, esta terminología —si la usara— le llevaría a identificar a los miembros de la generación anterior, a los que está sometido, y a los de la posterior, sobre los que tiene autoridad. «Tal vez esto explique que una mujer, por ejemplo, no se dirija a la muchachita que vive bajo su techo como a una *maama*, como hace con las mujeres de la generación anterior junto a las que ha crecido. La misma mujer invocará sin embargo son titubeo alguno como *maama* a otra muchacha de la misma generación que su hija que viva en otro grupo doméstico de su casa o en otra adelfia del clan» (p. 103).

Trataré de ser clara en este punto. Son estas relaciones de sumisión/autoridad entre generaciones alternas, junto con esta concepción de la mujer como genitora que se deja entrever cuando se dice del hombre que no es sino fecundador o cuando se plantea como problema que las relaciones de producción/nutrición de la adelfia se mistifiquen en el *errukulu* («vientre») y en el *nihimo*, las que terminaré por defender que me interesan como relaciones procreativas. Del análisis de Geffray parece desprenderse con rotundidad que los makhuwa no tienen madre, ni (al menos los varones) padre, ni (los varones) hijos ni hijas. Pero parece que las mujeres makhuwa tienen hijas, y tal vez hijos, e incluso es posible que los hombres makhuwa tuvieran sobrinos y sobrinas uterinos.

¿Cuál es el error de Geffray? Las supuestas terminologías de parentesco makhuwa pueden muy bien hacer referencia a grupos sociales que no se basan preferentemente en el parentesco, en la línea que en el 56 sostuvo Leach. Pero sí, Geffray ha cometido un error, confundir – al menos en el título de su libro- la crítica al análisis de las terminologías del "parentesco" con la crítica al parentesco. Es posible que ningún término de parentesco makhuva corresponda a "mère" o a "père", aunque del propio Geffray y de otros trabajos sobre parentesco en Mozambique se desprende otra cosa. Pero los makhuwa, lo macua como ellos se denominan- tienen padre y madre. Otra cuestión es el papel que tienen las madres, o las madres de las madres en el cuidado de los niños, o que, en su excelente análisis, el papel reproductivo y productivo de los padres esté encubierto, mistificado hasta el punto de que un bibliotecario macua pudo decirme en 2003, durante la estancia en la Universidad Eduardo Mondalne de Maputo, padres son *lixo* (basura en portugués), no son nada

Geffray introduce en las conclusiones otros elementos de interés. Y en primer término, que se dan entre los makhuwa relaciones que no habían aparecido hasta el momento. Así afirma que entre los makhuwa existen sentimientos de autoridad y amor idénticos a los que nos representamos comúnmente cuando evocamos nuestros lazos paternos y maternos. Y que se dan entre ellos todos los procesos de identificación, de fusión imaginaria y de castración simbólica en los que se elabora la personalidad humana y que son correlativos de las figuras funcionales llamadas «paterna» y «materna». Y dice aún más, «¿quién podía dudarlo?».

Pero estos factores —añade— son totalmente extraños a la lógica que preside la denominación de los partenaires sociales en el país makhuwa. En definitiva, si se define el parentesco como una forma de institucionalizar los hechos biológicos de la consanguinidad, o los sentimientos o las funciones paterna o materna, el dispositivo social makhuwa no es un dispositivo de parentesco. Aunque las relaciones sociales entre los makhuwa podrán ser consideradas como lazos de parentesco -Geffray parece resistirse a abandonar el término- si se definiese el parentesco como el *complejo institucional que surge de la simbolización del deseo de controlar el destino de los hijos* 

JORNADA TERCERA. EL PARENTESCO DESPUÉS DE NEEDHAM Y DE SCHNEIDER (1). ALTERNATIVAS TRANSCULTURALES A LAS TEORÍAS CLÁSICAS DEL PARENTESCO

- 1. Después de Needham y de Schneider.
- 2. Teorías y dominios transculturales alternativos
  - a) Carsten: el concepto de relatedness
  - b) Los modelos evolucionistas Meillassoux
  - c) Héritier. *Temata* transculturales en las representaciones singulares sobre prohibiciones y prescripciones matrimoniales
  - d) GETP. El dominio teórico transcultural de la procreación y la crianza
- 1. Después de Needhan y de Schneider.

Cuando a primeros de los años 80 empecé a trabajar sobre Antropología del parentesco inicié una aproximación histórica, en la que traté de ir de Lafitau a Héritier utilizando las sucesivas propuestas de análisis de las terminologías de parentesco como hilo conductor. Creo que se debió a que, cuando en 1981 levanté la cabeza después de presentar mi tesis de doctorado, encontré a París conmocionado por la publicación del libro de Françoise Héritier *L'exercice de la parenté*. Aquel proyecto guió mis lecturas durante años pero nunca cuajó en ninguna publicación exhaustiva. Diría ahora que frente al interés intelectual que suscitaban en mi las propuestas formuladas durante más de un siglo, y que efectivamente podían servir como artefacto para trazar la historia de la Antropología del parentesco había un reto intelectual mayor, el que lanzó Needham en 1971, en su introducción a *Rethinking Kinship and Marriage*: si los conceptos de la Antropología del parentesco eran conceptos mal construidos y no era posible ni una teoría de la prohibición del incesto, ni de la familia, ni del matrimonio, ni del parentesco, en suma, había que abandonar toda esperanza.

La respuesta temprana fue empezar a diferenciar, en mis clases, entre el parentesco como desarrollo cultural y el parentesco como construcción teórica. Desde la primera perspectiva, las consideraciones de Needham mantienen toda su fuerza. Parentesco, matrimonio, familia, cuando las usamos transculturalmente, no son más que *odd-job words*, palabras para todo uso bajo las que vamos agrupando instituciones heterogéneas que presentan un aire de familia con nuestras propias

instituciones. Y como las de cualquier sociedad, nuestras propias instituciones no son estables, son productos sociales y culturales, que se van transformando históricamente. Pero, ¿eso era todo? ¿Cómo construcción teórica, solo teníamos la historia de la Antropología? ¿Solo el conocimiento de los usos de los que se ha ido ocupando la Antropología del Parentesco?

Tal vez por eso, mientras indagaba sobre la historia de la Antropología del parentesco, sobre la génesis y el desarrollo de la teoría de la filiación, sobre las transformaciones de la teoría de la alianza, sobre las explicaciones que, desde Lafitau a la deconstrucción de Geffray se propusieron para las llamadas terminologías del parentesco, mi interés se dirigió al objeto de estudio de la Antropología del Parentesco hasta concluir que no hay un objeto esencial, como no había una esencia del parentesco, pero que sí hubo y hay distintas propuestas según los factores que consideremos básicos: la familia nuclear y sus extensiones hasta formar un campo genealógico en el que se dibujaban, en ciertas sociedades, grupos de filiación unilineal; o la construcción de la sociabilidad a través del intercambio: o la historicidad de las instituciones en el seno de una tradición. No hay «un objeto» de la Antropología del Parentesco, como no hay «un método» de investigación, pero sí podemos, evocando al Popper de 1935, hacer propuestas para un convenio. En mi caso, la propuesta es diferenciar dos usos del término «parentesco», el cultural y el teórico, y trabajar con la definición teórica de un dominio pensado primero como de la Antropología de la Procreación y finalmente de la Antropología del Parentesco que mira a los fenómenos culturales desde la perspectiva de la organización sociocultural de la reproducción biológica de los grupos humanos (González Echevarría, 1994:95-100), González Echevarría y otros, 2010)<sup>25</sup>. Al enfrentarme al tema, desde que 1994 escribí un libro sobre Teorías del parentesco y presenté una comunicación al congreso de la EASA en Oslo, que se publicó parcialmente en 1995<sup>26</sup>, fui desarrollando mi propia propuesta como alternativa a las críticas radicales a la antropología clásica.

Han pasado más de 30 años, y mi interés ya no es tanto presentar una definición de un dominio analítico con la que por otra parte me siento cómoda y sobre el que trabajo en el gett/GRAFO <sup>27</sup>, sino trazar una visión de conjunto de la Antropología del parentesco de las tres últimas décadas que entiendo responde de una manera u otra a las cuestiones que Needhan y Schneider plantearon. Trataré de señalar las que considero centrales.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Desde 1994 el antecedente explícito es Malinowski, tanto su tesis de 1913 como su última y discutida publicación sobre la *Teoría de la Cultura* de 1944. También me he detenido especialmente en Goodenough (1970).

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> "Kinship Theory. Ethnocentric projection or theoretical elaboration? III Congreso de la EASA, Oslo, 1994, 1995 "Hacia una Antropología de la Procreación", *Familia y Sociedad*, 3 (1995): 95-110.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> El GETP (Grupo de estudio transcultural del parentesco), es un equipo del GRAFO (Grup de Recerca en Antropología fonamental i orientada). .En Grau, Rodriguez y Valenzuela, 2011 se recogen los resultados del proyecto que dirigí entre 2006 y 2010, *Teoría transcultural de la reproducción de los grupos humanos. La antropología del parentesco como estudio de los modelos socioculturales de la procreación y crianza de niños*. SEJ2006-10864. Ministerio de Educación y Ciencia .

**A) Para Needham**, deudor de Wittgenstein, la Antropología del parentesco partía de conceptos folk, matrimonio, familia, prohibición del incesto, adecuados como *ood job words*, palabras para todo uso que agrupan fenómenos que presentan un aire de familia, como es propio de las palabras en los lenguajes naturales. Por eso son inútiles para construir a partir de estas agrupaciones una teoría. Al mismo tiempo, incita a devolver cada uno de los términos que se agrupan bajo estas odd job a su contexto cultural.

Es lo que hace con "incesto" o con "matrimonio". Así, *incest*, en inglés, *incest*e, en francés, *incest*o, en español descienden del latín *castum*, y significan un atentado a la castidad; *Blutschande*, en alemán, *bloedschangde*, en holandés, *blodskande*, en noruego son términos compuestos de *blood* y *shame*, y denotan la vergüenza pública de una ofensa contra el parentesco entendido como comunidad de sangre; la palabra china *Luan lun* está compuesta por dos caracteres que significan 'desorden' y 'relaciones sociales', y apuntan a la ruptura del comportamiento adecuado en las cinco relaciones básicas para la estabilidad del Estado según la teoría política china (soberano/súbdito, padre/hijo, hermano mayor/hermano más joven, esposo/esposa, amigo/amigo). Por último, la palabra indonesia *sumbang*, que significa 'impropio', 'repugnante', se aplica en diversos contextos a lo que es deforme, inarmónico, discordante (1971: 27 y siguientes).

Ciertamente, la conclusión más radical de Needham fue que «incesto», como matrimonio, no es un concepto sociológico universal, sino un concepto erróneo y que, en consecuencia, no podía haber una teoría general del incesto (ibídem: 29). Pero de sus análisis se pueden extraer otras. Cuando al escribir sobre el matrimonio y sostener que cuando el capítulo de un libro se titula así lo único que sabemos es que el autor no va a tomar como foco de su análisis la construcción de presas (1971:7) va mas allá, añadiendo que elige este ejemplo precisamente porque Onleve (1949) ha mostrado que en la parte oriental de la isla indonesia de Sumba, donde el matrimonio está prescrito con el primo cruzado matrilateral, es imposible entender la construcción de represas sin entender las reglas de matrimonio y las formas de cooperación que de él derivan, así como los fundamentos cosmológicos de ambos aspectos de la vida social sumbanesa (1971: 7).

Needham, a propósito del matrimonio Sumba, se hace eco de un comentario de Hocart (1952), que sostuvo que los matrimonios asimétricos eran mucho más que una clasificación, eran toda una teología. Con más detalle desarrolla las connotaciones de los conceptos en la sección VI de su artículo, en la que fundamenta la crítica a la supuesta universalidad de la prohibición del incesto precisamente en aproximaciones filológicas a las palabras que en distintas lenguas designan lo que los antropólogos agrupan bajo la prohibición, lo que le hace considerarlas un testimonio particular de una tradición cultural implícita (ibídem: 26).

**B)** La posición de Schneider no es muy distinta. También piensa que la Antropología del parentesco se fundamentó en conceptos y representaciones folk, también termina por concluir que no puede haber una antropología del paraentesco, ni de la religión, ni de la política, y también propugna como contenido de la antropología el estudio de singularidades culturales. Veamos su recorrido.

Cuando en 1984 escribe A Critique of the Study of Kinship, empieza por hacer una autocrítica de su etnografía de los yap. Dice que cuando estudió a los yap entre 1949 y 1962 se sirvió para describirlos de una teoría errónea, la teoría de la filiación. De ahí que esa primera descripción sea inadecuada, como muestra el trabajo de Labby (1976). Tras contraponer las dos descripciones de los yap concluirá que el error de la primera descripción, la suya, que hablaba del sistema social yap como un sistema de doble filiación formado por linajes patrilineales localizados y clanes matrilineales dispersos, consistió en aceptar que formaban un linaje porque eran parientes; se ayudaban porque eran parientes y, en último término, que el error, que venía ya de Morgan y McLennan, consiste en pensar en que en todas las sociedades existía el parentesco entendido como relaciones de consanguinidad y afinidad o, como se fue matizando, como las cuestiones sociales y culturales vinculadas a la procreación.

Schneider había descrito el sistema sociocultural yap considerando que la unidad cultural básica era el tabinau. Esta unidad estaría constituída por dos clases de grupos sociales, una familia extensa patrilocal y un patrilinaje. La primacía de las relaciones genealógicas patrilineales se manifiesta en la estructura de autoridad y en la sucesión. Los cargos van del más viejo al más joven dentro de una generación, entre sibblings (wolagen) que son miembros del tabinau. Esto es, en el caso de un ego varón, los hijos de su padre y los primos paralelos patrilaterales (aunque hay algunos wolagen que no son miembros del patrilinaje de ego). Si no hay herederos varones entrarían en juego la hermana del padre y sus hijos, los mafen.

Otros términos de parentesco serían *citamagen* y *citiningen*. *Citamagen* serían el padre, los hermanos del padre, los primos paralelos del padre. La relación inversa sería *fak* (hijo)<sup>28</sup>. Pero *Citamagen* slo se usa para referirse al padre real, esto es para el esposo de la madre y, si éste muere, para quien le suceda. *Citiningen* sería la esposa del padre. Este término se usa de la misma manera, sólo para la persona que desempeña el rol. La igualdad entre hermanos la marca ser hijo del mismo padre. Si en un *tabinau* hay varios hermanos con sus esposas y sus hijos, *citimangen* es el padre y en las relaciones entre *tabinau*, el jefe.

Años más tarde, en la descripción de Labby, *tabinau* es una *ood-job*, una palabra para todo uso que tiene varios significados. *Tabinau* es a la vez la casa, las personas vinculadas al que habla a través de lazos de distinto tipo con la tierra y las personas que viven juntos en ella (los hombres que la poseen, las mujeres que allí viven con ellos y los hijos que engendran más los hijos adoptados por unos u otras). Pero es también la roca sobre la que se hace la casa, y el lugar donde habita un *matrimonio* (la cursiva es mía).<sup>29</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Este sistema terminológico tendría una característica especial, la de constituir una especie de sistema de reserva, puesto que los términos *citamagen/fak* no se usan como sistema de apelación salvo en circunstancias muy especiales y como término de referencia *citamagen* sólo se usa para el padre real

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> El *tabinau* posee un conjunto de nombres que adjudica el consejo de ancianos, donde se incluyen los *mafen*, la hermana del padre y sus hijos. Lo que da por finalizado el proceso que establece al niño como persona es este ejercicio de nominación. Es el otorgamiento del nombre lo que hace al niño *fak* de su *citamagen* y de sus *citiningen*, que incluye a la madre que lo

El término genung se refiere a la relación entre personas que comparten un hígado femenino, es decir, a la relación que se establece a través del hígado de una mujer que realmente ha procreado o del de una antepasada mítica. También sería la categoría formada por las personas que están en esta relación y que no pueden tener relaciones sexuales entre sí. (Schneider ya no lo llama clan matrilineal, aunque Labby, 1976b sí continua haciéndolo).

De cuantos elementos integran la segunda descripción de la cultura yap, el más relevante desde la perspectiva crítica de Schneider sería, como en el caso del estudio del parentesco americano como sistema cultural de 1968, la falta de especificidad cultural del parentesco y, en particular, de la relación *citimangen/fak*. Desde la teoría clásica del parentesco, la que le llevó a hablar de linajes patrilineales y de familias extensas patrilocales en la primera descripción, el punto de partida estaría en esta relación. Pero, sostiene Schneider, la relación *citimangen/fak* no es una relación de parentesco, que apunta a que el *fak* desciende del *citimangen*, sino una relación cuyo contenido básico sería la autoridad, superioridad e independencia de un polo de la relación y la dependencia, obediencia y respeto del otro. Autoridad, superioridad e independencia que tienen que ver con el control sobre una tierra a la que se ha accedido a través de la categoría cultural fundamental, el trabajo.<sup>30</sup>

Esto explica que los términos *citimagen/fak* aparezcan aplicados a un hombre y los hijos de su esposa pero, si el hombre muere, el *citimagen* será quien le substituya en su papel de dador de alimentos: el nuevo esposo de la madre o un hombre adulto del *tabinau* del *citimagen* muerto. Se entiende así también que los términos *citimagen/fak* se utilicen para la relación entre los jefes y los miembros de un poblado, entre el distrito y los *binau* que lo integran y entre los poblados con tierra y aquellos que carecen de ella y la obtienen del *tabinau* de otros poblados (p. 17). El contenido de la relación *citimagen/fak* explicaría también, por último, que en ocasiones, cuando un hombre se hace anciano y dependiente, pase a ser el *fak* del hijo de su esposa o que el hijo de la esposa sea *fak* sólo mientras cumple sus deberes. Y así se dice que si un anciano no es atendido por el hijo de su mujer otro hombre puede cuidarlo y proporcionarle alimentos, y en este caso este hombre se convierte en *fak* del anciano de manera que el hijo de la esposa, expulsado por los *mafen*, pierde sus derechos en el *tabinau*, mientras que el nuevo *fak* sucede al hombre al que ha cuidado a su muerte y hereda sus derechos sobre la tierra (p. 30).

-

engendró y a la hermana y la hija del *citamagen* entre otras, por ejemplo segundas esposas. Lo normal es que el niño reciba un nombre del *tabinau* del esposo de la madre, *citamagen*, o del esposo de la madre del esposo de la madre. Excepcionalmente, un anciano puede dar a un niño un nombre de un *tabinau* al que no pertenece el *citamagen*, y sobre el que el anciano tenga derechos. Pero esto no altera los derechos de una persona sobre el *citamagen*, aunque le dé derechos sobre el *tabinau* del que ha recibido el nombre (p. 22).

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Hay que señalar que esta "descripción" se hace con los elementos que emergen de o sobreviven a la crítica al modelo africano de grupos de filiación: la tierra, la vinculación a la tierra y el matrimonio, y que en consecuencia se basa en una propuesta teórica que no parece limitarse al subsistema cultural y que se construye con los elementos. Volveré sobre este punto.

¿Qué defiende Schneider, la superioridad de la segunda descripción sobre la primera, es decir, de la teoría implícita en la segunda descripción sobre la teoría implícita en la primera? No. Su crítica tiene un alcance mucho mayor: lo que sostiene es que la primera descripción es errónea porque la teoría en la que se basa lo es. Y lo que trata de desentrañar es el origen de la teoría del parentesco, de las teorías del parentesco en la antropología moderna. A lo largo de todos los capítulos de la obra, parentesco es filiación, excepto cuando se ocupa de Malinowski y Goodenough.

¿Cuál es el argumento de la crítica? Que tanto la primera teoría de la filiación, la que define los grupos de filiación a partir de un principio de adscripción, como sus transformaciones, que hablan de una ideología de descendencia de un antepasado común, están operando con la idea de unas relaciones genealógicas básicas, uno de cuyos campos se selecciona o en términos de los cuales se piensa. Y éste sería el error. El tabinau no es un linaje de acuerdo con la primera acepción porque no está integrado por los descendientes de un antepasado común (faltan las hermanas, se incorporan las esposas, algunos de los hijos pierden sus derechos y otros hombres los adquieren no por nacimiento sino, como las esposas, por su trabajo). Ni es un linaje de acuerdo con la segunda acepción porque las relaciones citimangen/fak no son pensadas como relaciones de descendencia. Pero tampoco puede pensarse el tabinau como una familia extensa patrilocal, porque, de nuevo, la relación citimagen/fak sólo puede ser descrita como relación padre/hijo en términos de una antropología que atribuye al parentesco un papel privilegiado en la cultura sólo como resultado de una proyección etnocéntrica.

Es la génesis de la teoría tradicional del parentesco, es decir, de la teoría de la filiación, la que Schneider quiere desentrañar. La teoría que habla de la extensión de las sociedades basadas prioritariamente en el parentesco y de cómo en todas el parentesco biológico proporcionaría el modelo para un espacio genealógico comparable. A partir de él algunas relaciones podían ser reconocidas, otras suprimidas o ignoradas, otras utilizadas para constituir grupos.

Schneider llama a este postulado el postulado de la Unidad Genealógica de la Humanidad. Que estaría presente no sólo en la teoría clásica de filiación, sino también en el funcionalismo que va de Malinowski a Goodenough, insistiendo en la vinculación entre madre e hijo y en la que se establece entre la pareja que cría (y que hace siempre presente al padre aunque sea como esposo de la madre) e incluso en los cognitivistas que, como Lounsbury y Scheffler, aunque hablan de las teorías nativas acerca de la reproducción lo hacen definiéndolas como tales a partir de una serie de criterios distintivos, entre ellos el incorporar ideas acerca del coito, que responden a una definición previa —suya— de parentesco.

En definitiva, lo que haría a los sistemas de parentesco universales y privilegiados serían las definiciones previas de los antropólogos, que partirían siempre de que las mujeres tienen hijos y las culturas teorizan sobre ello y así construyen un espacio genealógico al que se añaden otras relaciones sociales. Somos nosotros quienes establecemos la prioridad de las relaciones genealógicas y quienes separando el hecho de las relaciones genealógicas de los detalles de cada teoría nativa específica hacemos comparables las altamente variables teorías folk. Así el postulado de que la sangre es más pesada que el agua.no lo sería de la teoría del parentesco, de un postulado básico de la cultura europea.

Una vez que se llega a este punto, el resto del camino andado por Schneider en su crítica a la Antropología del Parentesco puede sintetizarse con facilidad. ¿Por qué un postulado básico de la cultura europea? Porque forma parte de una característica más general de esta cultura, el biologismo, que se manifiesta en su modo de constituir y concebir el carácter humano, la naturaleza humana y el comportamiento humano (p. 175). ¿Por qué se convierte en postulado básico de la teoría del parentesco? Porque mucho de lo que pasa por ciencia en las ciencias sociales, incluida la antropología, deriva de forma directa y reconocible de las nociones de sentido común, de las premisas cotidianas de la cultura en la que y por la que viven los científicos. Y esto sería cierto para el postulado de la fuerza de la sangre, para el postulado del parentesco como dominio analítico, y para los otros grandes dominios analíticos: economía, política, religión.

Una de las paradojas que plantea esta conclusión estaría sin embargo en que su análisis no confiere un papel pivotal al parentesco en nuestra sociedad. De ser cierto, no se entiende como la Antropología del parentesco podría ser el resultado de una proyección etnocéntrica. La alternativa la podríamos encontrar mirando desde este ángulo la posición de Kuper: el papel que se atribuyó al parentesco en las sociedades primitivas sería una inversión del que tiene en nuestra propia sociedad.

Pero el problema mayor es otro. Si, como parece razonable, desechamos los dominios analíticos tradicionales ¿cuáles serían las alternativas? Hay un momento del libro en el que Schneider, una vez enfrentada la teoría del parentesco a las categorías culturales yap de las que no puede dar cuenta, piensa que hay tres opciones:

- adherirnos a la definición tradicional de parentesco como las relaciones que surgen de la reproducción y aceptar la posibilidad de que en algunas sociedades no se dé prioridad al parentesco,
- cambiar la definición de parentesco para dar entrada a otros hechos (por ejemplo, la vinculación con la tierra) lo que crearía una revolución conceptual,
  - abandonar la noción de parentesco.

Es, ahora, esta tercera opción la que propugna, y habla de abandonar no sólo la noción de parentesco, sino también la noción de economía y la de política y la de religión. ¿Y qué hacer tras abandonar estas categorías propias de la cultura europea? Ante todo, establecer las categorías particulares o unidades que marca cada cultura particular, es decir, sus símbolos y significados. Una vez realizado este trabajo, sin que la labor sea prejuzgada por teorías acerca de los prerequisitos funcionales de la vida social o por supuestos acerca de actividades universales, puede empezar la comparación y tal vez se puedan desarrollar procedimientos y útiles analíticos (p. 184).

Schneider no ha estado sólo en ninguna de sus propuestas. Ni en aquella primera de los 60, en la que proponía estudiar el parentesco como sistema cultural, ni en ésta de los 80. Kuper publicó en 1988 *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. Su título no puede ser más explícito. La ilusión es la idea de una sociedad

primitiva basada en el parentesco, que nace como oposición a la sociedad basada en el territorio.

La linea argumental de este libro, prefigurada en un artículo de 1982, es que el modelo se irá transformando desde los clanes de la Antropología del XIX (Maine, Morgan, MacLennan), a través de Durkheim, Evans-Pritchard y Fortes en los linajes segmentarios hasta llegar a la alternativa transaccional, donde el clan sería una ficción y las realidades serían el territorio, la propiedad y los intereses de los individuos. De un modo análogo, la teoría de la alianza de Levi-Strauss no sería más que una reelaboración de la exogamia tal como fue planteada por Tylor y Frazer, desarrollada por la escuela holandesa, y articulada por Leach, Needham y Héritier.

Kuper terminó poniendo sus ojos en Schneider y en el tipo de estudio de la especificidad cultural que éste defiende. Ciertamente, si Kuper y Schneider coinciden en la crítica a la teoría moderna del parentesco, lo hacen por distintas razones. Pero en uno y en otro, las razones para esta crítica surgen de considerar que se genera en nuestra cultura o por proyección (Schneider) o por oposición (Kuper). Quedaría por dilucidar si nuestros creemos o no en la fuerza de la sangre o, más exactamente, si en nuestra cultura esta creencia hace del parentesco un dominio privilegiado. Pero me interesa más lo que Kuper y Schneider tienen en común que lo que les opone, y lo que comparten es la desconfianza en el pensamiento teórico antropológico, tanto si, como en el caso de Schneider, esta desconfianza se extiende a las "ciencias" sociales pero no al pensamiento científico, como si, en el caso de Kuper, lo comparten las ciencias sociales con el resto de las disciplinas "científicas". En uno y otro caso, no podemos entender su crítica del parentesco sin la crisis de la teoría de la filiación, pero tampoco sin referencia a sus presupuestos metodológicos. Volvamos a las conclusiones de Schneider

«La Antropología es, por tanto, el estudio de las culturas particulares. La primera tarea de la Antropología, prerequisito para todas las demás, es el comprender y formular los símbolos y significados y la configuración de éstos que constituye una cultura particular» (Schneider, 1986: 196, cursiva y negrita, suyos).

¿Pero, es ésta tarea *previa* posible? Schneider sostiene que todos los supuestos de la Antropología del Parentesco no son más que reificaciones y objetivaciones de ciertas creencias etnoepistemológicas, como la fuerza de la sangre, cuyo significado radica en su significado como símbolos y significados de un orden cultural, el nuestro. Pero en parte las conclusiones de Schneider parecen vinculadas a otros supuestos suyos. Así, cuando habla de una "credibilidad objetiva, científica" (que los supuestos de la Antropología no tienen), o cuando piensa que la descripción depende de «la observación de materiales existenciales dentro del contexto» y se hace en «términos de un esquema teórico particular de mayor a menor especificidad y de mayor a menor explicitación y precisión» (p. 71).

Los antropólogos se acercan a una cultura sólo con sus propias categorías folk, pero también con teorías, aunque no sólo. El bagaje que posee el antropólogo cuando inicia el estudio de una cultura determinada, está hecho con acopios muy distintos. Hay entre ellos nociones folk o de sentido común de su cultura de origen, por ejemplo la convicción de Morgan de que el incesto tenía consecuencias biológicas nefastas, que le llevó a

pensar que la institucionalización de la prohibición del incesto dio lugar al primer salto adelante de la humanidad y le permitió pasar del estadio inferior al estadio medio del salvajismo. Pero está formado también por conceptos teóricos, ciertamente, como linajes y familias extensas patrilocales en la primera descripción de los yap. Y por conceptos preteóricos, es decir, por conceptos que se aceptan como no problemáticos. Veamos

¿Cuál es la teoría implícita en la segunda descripción de los yap? La que se va desarrollando en los 50 y en los 60, en Nueva Guinea y en Melanesia, como crítica a la parcialidad de la teoría de la filiación, y que añadiría el énfasis en el trabajo y en la tierra. ¿Y cuáles son los conceptos preteóricos de esta segunda descripción? Muchos, y muy inquietantes, si se tiene en cuenta que es la segunda teoría la que pone en cuestión la primera y más allá, los supuestos en los que la teoría subyacente a la primera descripción se sustenta. Los conceptos preteóricos que se introducen en la segunda descripción son conceptos tales como hijo biológico de una mujer, hijo adoptivo de los hombres o de las mujeres de un *tabinau*, matrimonio, madre, esposo de la madre, es decir, conceptos de parentesco. ¿Por qué se introducen? Porque el *tabinau* es un grupo integrado por los hombres que en él nacen —salvo excepciones— y por los hijos engendrados por las mujeres que se casan con los hombres del *tabinau*.

No es mi propósito tampoco aquí reivindicar la vieja teoría del parentesco, sino subrayar una cosa y sostener otra. La primera es que tanto Geffray como Schneider consiguen substituir la teoría de la filiación por *otras* al precio de mantener de manera implícita los supuestos de la teoría de la alianza: la exogamia de los grupos locales makhuwa y yap que generan en un caso la circulación de hombres y en el otro la de los *mafen*. Supervivencia que no deja de ser significativa porque coexiste con la viveza de desarrollo de la teoría de la alianza en los setenta y en los ochenta. La otra cuestión que quiero sostener es que, frente al estudio precomparativo de culturas particulares, esa tarea previa que me parece imposible y que manifiestamente no hace Schneider en la seguna descripción de los yap, la vía no está en preguntarse por la naturaleza del parentesco sino proponer el estudio de dominios teóricos que hagan inteligibles las analogías y la variabilidad de las culturas.

#### 2. Teorías y dominios transculturales alternativos

#### a) Carsten: el concepto de relatedness

Desde una perspectiva transcultural, después de la crítica de Schneider (1984) a los supuestos etnocéntricos de la Antropología del parentesco y sus consideraciones sobre solidaridades que parecen deberse más al trabajo sobre una tierra común al tabinau que a la consanguinidad, quedaba indeterminado cuáles pudieran ser las instituciones y temas culturales básicos en otras sociedades y cuáles las relaciones personales privilegiadas que pudieran ocupar el lugar que ocupan en la Europa occidental y en EEUU las relaciones de parentesco. A este ámbito de relaciones personales privilegiadas apuntaba el concepto de "relatedness" tal como lo utilizó

Bouquet en 1993 a propósito de la cultura portuguesa, donde precisamente las relaciones personales más fuertes podían no darse entre parientes, sino entre compadres o vecinos o amigos. Bouquet, culmina así una investigación cuyo punto de partida fué la dificultad de formar en una Antropología del parentesco de tradición britànica a un público portugués, lo que le llevó a indagar sobre la raíz cultural del concepto antropológico "kinship" y sobre las variaciones nacionales del parentesco.

Carsten utilizó el concepto en 1995 y 1997, en su etnografía de los pescadores de la isla de Langkawi, en Malaysia<sup>31</sup>. Y en el año 2000 editó un libro que tuvo bastante impacto *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge U.P.

El concepto de "relatedness" podría haber apuntado a esas relaciones personales privilegiadas a pesar de que tal como fue introducido se trataba una vez más de un concepto politético, como de inmediato señaló Holy en 1996, al abrazar el parentesco en sentido clásico pero incluir también relaciones de comunidad, vecindario, etc.

Este carácter aproximativo y politético inicial podría no haber sido una dificultad insalvable si el concepto se hubiese precisado y desarrollado para definir un nuevo dominio teórico, el constituido precisamente por los modelos de relaciones personales básicas en cada sociedad. Pero con los años parece que el uso ha seguido el criticado tempranamente por Holy. Si el primer paso fue subsumir la noción de parentesco en la de "relatedness", como ya aparecía en Bouquet: "relatedness, que es lo que es el parentesco después de todo..." (1993:19), se terminó por identificar "kinship" y "relatedness", en Carsten, 2014 After Kinship:

(...) concebido en su sentido más amplio, relatedness (o parentesco) refiere simplemente a las formas en que la gente genera similitud o diferencia entre sí y respecto a otros (Carsten, 2004: 82)

Ante este uso, no tengo nada que añadir a la crítica de Holy, 1996.

#### b) Los modelos evolutivos de Meillassoux

Meillassoux, 1975. El parentesco entendido como filiación (descent) y los modelos evolutivos de *Femmes, greniers et capitaux*<sup>32</sup>

<sup>31</sup> CARSTEN, J. (1995). The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulau Langkawi, *American Ethnologist*, 22 (223-241). - (1997). *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malayan Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Buena parte de este capítulo está tomado de dos trabajos que publiqué en 1987 y 1994, *La construcción teórica en Antropología, Barcelona,* Anthropos, 1987, 246-259 y *Teorías del parentesco, nuevas aproximaciones*, Madrid, Eudema, 1994: 46-58.

Meillassoux publicó en 1975 Femmes, gréniers et capitaux, trabajo traducido con prontitud al castellano (1977a). El objeto de estudio preferente de Meillassoux, es la explotación colonial y la explotación imperialista. De ahí el interés de Meillassoux en las economías de subsistencia, y en los mecanismos de inclusión de la comunidad doméstica en formaciones sociales más amplias: comercio, esclavitud, imperialismo. En el análisis de las economías de autosubsistencia trata de superar la oposición entre parentesco y economía de la antropología clásica, siguiendo no sólo los análisis de Marx sino también los de Engels. En el prólogo a Mujeres, graneros y capitales recuerda que Engels, en El origen de la familia, la propiedad privada y el estado concede un papel determinante (que después el materialismo histórico no desarrolla) a la organización de la reproducción de los medios de existencia, de la producción de los hombres mismos, y de la reproducción de la vida inmediata, los factores determinantes en última instancia de la vida social.

Dentro de las economías de autosubsistencia, Meillassoux distingue entre hordas de cazadores y recolectores, sociedades agrícolas matrilineales y comunidades domésticas. Los modelos para el primer tipo de sociedades, y para el tercero los construye con distintos acopios y en el segundo se detiene poco.

El modelo de una comunidad doméstica lo elabora a partir del trabajo de campo que realizó entre los guru de Costa de Marfil entre 1958 y 1959 (Meillassoux, 1960, 1964); el de sociedad cinegética a partir de los trabajos de Turnbull (1965) y Althabe (1965) sobre los pigmeos mbuti y los boka de África Central (Meillassoux, 1967). El propósito de coordinar este último con el de la economía agrícola de subsistencia es explícito. En uno y otro, se trata de mostrar las condiciones necesarias «para que el sistema económico pueda producir y reproducirse dentro de los límites impuestos por la acción recíproca de estos rasgos fundamentales y la organización social, política y económica que se vinculan a ellos» (1967: 119).

Ambos modelos constituyen las tesis fundamentales de la primera parte de *Mujeres, graneros y capitales*, en la que Meillassoux desarrolla un esquema evolucionista muy decimonónico, deudor de McLennan incluso en algunos de los términos («hordas» de cazadores y recolectores, por ejemplo). Estas tesis son las siguientes:

- 1) En grupos de pequeño tamaño la movilidad de los adultos es necesaria para la reproducción del grupo. Esta movilidad se realiza de tres formas. Espontáneamente, en las hordas de cazadores y recolectores; permaneciendo las mujeres en su lugar natal y circulando los hombres en las sociedades «matrilocales» y «matrilineales», que Meillassoux, para no cargar con los supuestos de la vieja teoría del parentesco, propone llamar ginecoestáticas; y por intercambio de mujeres en las sociedades ginecomóviles.
- 2) En las hordas de cazadores y recolectores se organiza el acoplamiento y la adhesión (adscripción) al grupo, pero no existe parentesco (entendido como filiación). No habría tampoco reglas de acceso a la tierra, lo que facilitaría aquella libre y espontánea movilidad de los adultos. No existen tampoco diferencias de estatus entre hombres y mujeres.

3) Las formas de organización matrilineal están asociadas a la agricultura de cultivo con vástago complementado con los productos de la caza y la recolección. Cuando la caza es el elemento estructurante (protoagricultura) predominan las relaciones de adhesión al grupo (si bien ahora de familias, no de individuos), se concede a cada célula la descendencia de sus mujeres y las mujeres son sometidas para ser robadas o cuidadas.

En estas sociedades matrilineales agrícolas —ginecoestáticas— cuya teoría general deja Meillassoux "al cuidado de otros investigadores más cualificados", hay una toma de conciencia colectiva de los problemas políticos a resolver y se institucionaliza un poder civil que tiende a pacificar la sociedad. Dentro del respeto a la filiación matrilineal se pueden desarrollar formas correctivas de patrilinealidad y, eventualmente, un modo pacífico de circulación de mujeres.

4) En cuanto a las comunidades domésticas, concepto paralelo al de modo de producción doméstico que Sahlins proponía por aquella época, lo limita a las sociedades ginecomóviles, patrilocales y patrilineales en los términos clásicos, que caracterizarían por los siguientes rasgos: acceso a la tierra a través de relaciones sociales previas; desarrollo de una agricultura cerealística muy productiva, que permite concentraciones de población importantes; rebustecimiento de la autoridad civil; autoridad en manos de los ancianos; sometimiento de las mujeres durante el período reproductivo, que hace posible su circulación ordenada; institución del matrimonio, i.e. de la filiación patrilineal; prohibición del incesto para reforzar la prohibición de la endogamia; herencia horizontal del hermano mayor al hermano menor. Habría que añadir como otra de las características importantes, el control de los generadores de desigualdad mediante la circulación de los niños y la colocación en esferas no comunicables de los bienes que se utilizan como dotes matrimoniales (donde se acumula trabajo de los jóvenes).

En varias ocasiones he expresado mi desacuerdo con alguna de las tesis de Meillassoux y, aún más, con los presupuestos que le guían en la elaboración de estos modelos (González Echevarría, 1987: 280 y ss.; 1990:145). Algunos presupuestos teóricos como el igualitarismo primordial, paralelo a la opulencia primordial, tuvieron su nicho sociológico en los 60. Superados por una antropología del género centrada ahora en mostrar, tras postular que todas las sociedades son desiguales, las formas de construcción social de la diferencia, tuvieron un doble efecto. Poner en entredicho las supuestas bases naturales de la jerarquía de géneros, y poner en entredicho el evolucionismo siempre latente en nuestra tradición cultural: el supuesto progreso se manifiesta como crecimiento de la desigualdad y enajenación del consumo.

Pero al evolucionismo al que no escapa Meillassoux es al teórico. Pese a la novedad de enfoque que suponen los conceptos de *ginecoestatismo* y *ginecomovilidad*, que apuntarían al control de la mujer reproductora, lo que subyace a la estructura de *Mujeres, graneros y capitales* es el modelo de McLennan complementado con la secuencia causal artes de subsistencia/ residencia/ filiación de la Antropología americana. Junto a estos presupuestos teóricos añadiría el reconocimiento de que en la segunda parte de esta obra analiza, como no se había hecho en el interior de la tradición antropológica, los mecanismos de explotación imperialista de la comunidad doméstica y, en ellos, las relaciones básicas de parentesco ya no son el locus estático de la

reproducción del sistema sino las formas cambiantes de producir y restaurar mano de obra barata explotada en uno u otro punto del globo por el capital circulante.

Siempre estuve en desacuerdo con la construcción de los modelos a partir de esa forma de generalización tan propia de la antropología que va de un caso (o tres: los guru, los pigmeos mbuti y los baka) a la teoría general, y a la que ni siquiera sé si se la puede llamar inductivismo. Pero más discutible es la idea, que no resiste la contrastación etnográfica, de que en las sociedades de cazadores y recolectores no hay relaciones de parentesco, si siquiera si se identifica el parentesco como filiation ( descent). Años más tarde, en 1994 y en 2001, poco antes de su muerte cambió su forma de pensar el parentesco pero no renunció a los esquemas

Meillassoux. 2001: el parentesco entendido como reproducción y mantenimiento de la vida y los modelos evolutivos de *Mythes et limites de l'Anthropology. Le sang et les Mots* 

Meillassoux, tras su estudio sobre las sociedades esclavistas (1986), volvió a su aproximación teórica al parentesco en general. En 1994 a, en "Parler Parenté", comunicación al 3º Congreso de la EASA, Oslo, critica dos sesgos de los estudios de parentesco:

- las genealogías de corte naturalista que ocultan instituciones más eficientes como la residencia y la itinerancia
- y el vocabulario mínimo de parentesco, de origen latino, que se considera universal y que reposa sobre la fecundación y el embarazo sin tener en cuenta otras funciones parentales.. En este sentido valora particularmente los trabajos de Benveniste sobre vocabulario indoeuropeo, por su enfoque histórico-etimológico, y el de Geffray, porque fué capaz de describir una sociedad doméstica denominada matrilineal sin recurrir ni al vocabulario básico de parentesco ni al principio de consanguinidad. Tras una revisión de fuentes históricas, Meillassoux concluye que los seis términos básicos aparecen en Francia entre los siglos X y XII, en el contexto de la aristocratización de la familia.

La referencia a una *Critique et reconstruction théorique de la parenté* "en curso de redacción, con 300 páginas redactadas" en una bibliografía de Meillassoux actualizada hasta 1996 que recoge Schlemmer, 1998 indica que en 1994 trabajaba ya en su crítica a la Antropología del Parentesco desde la configuración de modelos alternativos a los de 1975. En ese momento su valoración de la Antropología del parentesco no puede ser más negativa:

<sup>&</sup>quot; Dans son état actuel, il me semble doncs que malgré la masse énorme de travail accompli, l'étude de la parenté, toujours menée à partir d'analogies

terminologiques, représente le champ le plus impregné d'ethnocentrisme et le plus mal débroussaillé de l'ethnologie" (Meillassoux 1994 :10)

En 2001 publica *Mythes et limites de l'Anthropology. Le sang et les Mots.* [Lausana, Éditions Page deux), donde presenta los resultados de su crítica y su alternativa a la Antropología del parentesco. El libro contiene cuatro capítulos:

- I. Le sang et les mots
- II. Trois types de sociétés
- III. L'exemple de la royauté INCA
- IV. Conclusiones generales

Prestaré especial atención a los dos primeros. En el primer capítulo de este libro, desarrolla las dos críticas de 1994 a la carga etnocéntrica de los supuestos sobre consanguinidad y de las terminologías de parentesco y en el segundo propone los tres nuevos modelos teóricos evolutivos del parentesco.

En "Le sang et les mots, Critique de la consanguinité", combate dos sesgos de los estudios de parentesco: las genealogías de corte naturalista que ocultan instituciones más eficientes como la residencia o (en sociedades de cazadores y recolectores) la itinerancia y las terminologías, que utilizan un vocabulario mínimo que se considera universal. Los términos latinos que se usan desde Morgan reposan sobre la definición de padre "que ha engendrado" y madre "que ha dado la vida" y ocultan otras funciones parentales: nutricia, educativa, protectora, etc. Apoyándose en Benveniste, que en su estudio de las terminologías indoeuropeas detectaba rupturas etimológicas que pueden marcar pasajes históricos entre diferentes sistemas socioparentales, centra su crítica en la supuesta universalidad de las relaciones de consanguinidad.

Desde Durkheim, 1893, sostiene, el parentesco es casi enteramente social, pero se le da por supuesto el substrato consanguíneo. Critica los sesgos naturalistas hasta llegar a Hèritier, contra la que sostiene, en particular, que la noción de anterioridad no se funda en el orden de los nacimientos, sino en el ciclo agrícola, escribiendo que el estructuralismo "prisionero en su intemporalidad, no puede percibir el fundamento histórico de la consanguinidad y en consecuencia su función ideológica" (2001: 80).

En efecto, como veremos más adelante, el centro de su argumentación es que la consanguinidad no es un concepto científico, sino una ideología surgida en las sociedades aristocráticas que la Antropología reinyecta en las sociedades que estudia encontrando así una prueba de su validez.

En coincidencia notable con las tesis que sostengo desde 1994 sobre la diferenciación entre el parentesco 1 (folk) y el parentesco 2 (teórico), entendido este búltimo como Antropología de la procreación, Meillassoux distingue entre "parenté", institución social históricamente determinada, y parenté (sin comillas) que sería la

ordenación de las relaciones sociales desde la perspectiva de una práctica de la reproducción social del grupo considerado. En otros momentos habla de "reproducción de los seres humanos", de "procrear niños", de "modo de reproducción familiar", de "reproducción demográfica", de "reproducción y mantenimiento de la vida".

A partir de aquí construye tres modelos de parentesco sin comillas, de parentesco2 en mis términos, tres modelos teóricos evolutivos. Se sucederían las sociedades de adhesión, las sociedades adélficas y las sociedades aristocráticas. Pero los tres modelos están construidos y explicitados de manera diversa.

Para las sociedades de adhesión la referencia son ahora los inuit de los que realiza un estudio bibliográfico muy detallado. A propósito de los inuit habla de :

"les cellules sociales consacrées à l'entretien quotidien de la vie et à sa reproduction (c'est-a-dire, á ce que l'on apelle géneralement la parenté)" (o.c. : 172) o de las instituciones que presiden "les rapports sociaux les plus intimes el les plus durables, ceux que l'on associe à la parenté" (o.c. :173)..

Y, como en 1975, los inuit que substituyen a los pigmeos se convierten en modelo teórico de sociedades de adhesión sin ulterior comprobación. Igual sucede con las sociedades adélficas, cuyo modelo construye amalgamando su etnografía de los guru con la de Geffray (1990) sobre los makuwa. Esencialmente responden a economías agrícolas de subsistencia. Las sociedades aristocráticas serían producto de la evolución de bandas guerreras ocasionales, que afirman su papel en ciertas circunstancias (como la trata de esclavos) dando lugar a sociedades de rapiña y captura que cuando evolucionan hacia el sometimiento de núcleos estables que pagan tributos generan una clase aristocrática.

En términos de parentesco, la flexibilidad caracteriza a las sociedades de adhesión. Al menos en el caso inuit, el lazo no se establece con el nacimiento. Cuando una mujer da a luz, si tiene un compañero, le consulta respecto a la oportunidad de conservar o no al recién nacido. Si la respuesta es negativa puede decidir darle muerte directamente, o exponerle fuera del igloo, donde otras personas pueden recogerlo o no (Meillassoux, 2001:183 y s.). A partir de los 4 días se le otorga un nombre y ya no se le puede dar muerte. Se ocupen del niño sus "padres biológicos" o con quienes se hayan hecho cargo de él, el parentesco tiene que ver con la salvaguarda (alimentar, cuidar, vestir, transportar, educar).

Lo fundamental de las sociedades adélficas es el papel del anciano, que resulta de la fusión del anciano de Meillassoux 1975 y el Geffray, 1990. Gestor de los graneros y de los matrimonios, como en el caso de los guru, nutricio, como en el caso [de la anciana] makuwa, anterior en el ciclo agrícola, ancestro, tal vez- si aceptamos el salto de estas sociedades africanas a las indoeuropeas de Benveniste- pater, como el Júpiter (etimológicamente "dyeu pater") que Meillassoux vincula hipotéticamente a la sacralidad de los decanos de las sociedades adélficas. Lo que sostiene es que en estas sociedades el decano está a la cabeza de las funciones nutricias y su proximidad a los ancestros le confiere sacralidad. Cuando la comunidad crece, las funciones nutricias pueden ser

asumidas por los jóvenes casados y con hijos, manteniendo el decano el control político y matrimonial de la comunidad. Por lo que, a diferencia de Benveniste, concluye que, históricamente, la función nutricia ha podido preceder a la religiosa (2001: 98 y ss.)

Y cuando la célula familiar se hace aristocrática y dinástica, *el pater*, con su poder de origen divino, suplanta al *atta* (padre / papá) y asume individualmente la carga nutricia sobre su, ahora sí, progenie. Y de la alianza de sangre entre guerreros se pasa a la lealtad de los lazos de sangre entre el padre genitor y el hijo engendrado.

El mismo tratamiento detallado que hace Meillassoux de las sociedades de cazadores y recolectores en 2001, en el que tras 13 pp. generales dedica 67 a los inuit, lo dedica al tercer modelo, la sociedad aristocrática y la dinastía, que lleva como subtítulo " la subyugation des êtres" ( pp. 223-287). Busca su origen en las bandas guerreras, que se desarrollan ocasionalmente en las comunidades domésticas.

No considera que la conquista territorial sea una causa general de guerra. Es cierto que en sociedades domésticas agrícolas se producen conflictos, en muchas ocasiones a causa de las prestaciones que acompañan un matrimonio, o de la huida de una esposa, o de la reivindicación de su progenie. Pero suelen ser conflictos autocontenidos, entre comunidades vecinas que "n'étaient pas étrangères les unes a les autres", que pueden afectar profundamente a situación de las mujeres, confinadas en el poblado y sometidas a la protección de los hombres (p.228), pero en las que la autoridad guerrera permanece sometida al a autoridad del anciano (p. 226).

La violencia armada la asocia a la emergencia de la aristocracia, una clase improductiva y belicosa que se reserva el monopolio de las armas y usa comenmente la tortura como medio de represión y de gobierno (p. 233). En su origen remoto estarían bandas ofensivas que se constituyen a partir de comunidades domésticas para parasitan sobre otras, y que actúan de manera devastadora sobre otras que se convierten en sus víctimas. "Transfert sans contrepartie", el pillaje no transforma la materia, se detiene en su valor de uso aunque en ocasiones los bienes y las personas objeto de pillaje entran como mercancías en circuitos externos de valorización.

Algunas bandas depredadoras dan lugar a Estados militares depredadores, que por su modo de producción únicamente destructivo terminan por desaparecer. Otras son capaces de establecer relaciones permanentes con sociedades agrícolas y familiares, que son las que pueden garantizar la continuidad del aprovisionamiento. Estas comunidades militarmente controladas, esclavizadas en ocasiones, permiten a la banda perpetuarse más allá de la depredación y alcanzar el modo aristocrático, con núcleos estables y extracción de tributos.

En este segundo proceso, el jefe de la banda, *primus inter pares*, termina por convertirse en rey, y extiende el modelo de relaciones parentales a a los súbditos sometidos a tributos, protegidos de la captura, a diferencia de los *extranjeros* que siguen siendo el blanco de la rapiña. En cuanto al parentesco:

"Le dévelopment de la royauté et la nécesité pour celle-ci de s'affirmer auprès de populations sujetes organisées selon le système parental domestique inciteron le roi à reformuler l'ideologíe de l'aînesse pour se donner comme le

"père" de ses sujets et pour oposser a ses rivauux un mode de succession qui les en écarté" (286).

Se constituye así para clase dominante un parentesco hereditario, lineal y conyugal, radicalmente distinto al de las sociedades agrícolas domésticas del que toma sin embargo ciertos rasgos ideológicos. El parentesco se construye en torno a un eje que tiene en un polo al padre, que substituye al anciano, y en el otro un personaje nuevo, "el hijo". Y en el plano matrimonial la poligínia se disuelve en la multiginia antes de dar paso a la monogamia ( 286 y s.).

Mis desacuerdos con Meillassoux (2001) se deben, como mya sucedía con respecto a Meillassoux (1975), a su evolucionismo unilineal y a su práctica de construir modelos evolutivos a partir de uno o unos pocos casos etnográficos concretos. Meillassoux 2001 arrastra la perspectiva evolucionista de *Femmes, greniers et capitaux* (1975) y al insatisfactorio tratamiento que allí se hacía de todas las sociedades de cazadores y recolectores, amalgamadas en un mismo "modo de producción y reproducción" en el sentido de Engels, se une ahora la amalgama bajo el concepto de "comunidad doméstica" de todas las sociedades agrícolas.

Es difícil sostener que en las sociedades adélficas encontramos un único modelo reproductivo. El atta indoeuropeo tal vez se parezca al "padre" trobriandés, cariñoso y próximo, pero desde luego no al "padre" makuwa del que llega a decirse que es lixo (basura). En cuanto al material con el que construye el modelo de sociedad aristocrática es, pese a su detenido estudio bibliográfico sobre los incas que le sigue como capítulo tercero, muy heterogéneo. Sin referencia a Roma, donde se opera la distinción entre consanguíneos y uterinos, y con datos de etnografía africana, filología indoeuropea e historiografía medieval e inca. Como ha venido haciendo desde Mujeres, graneros y capitales, Meillassoux evalúa la validez de sus modelos más por la capacidad de coordinarse entre sí que por su adecuación etnográfica. , mientras que yo sigo pensando, casi treinta años más tarde, que no basta con que se coordinen sino que es necesario que se apliquen a las sociedades y culturas descritas por la etnografía. Requisito que no cumplen ni los modelos evolucionistas del primer Meillassoux ni los del segundo.

# c) Héritier. *Temata* transculturales en las representaciones singulares sobre prohibiciones y prescripciones matrimoniales

En un artículo de 2009, Enric Porqueres<sup>33</sup>, que trabajaba en París en el *Laboratoire* d'anthropologie social fundado por Levi-Strauus en 1960, atribuyó a la influencia de Needham en el desarrollo de la teoría de la alianza que lleva a cabo Françoise Héritier.

74

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Coincidimos por última vez, antes de su prematura y lamentada muerte, en marzo de 2012, en Donosti, en la XV Jornada Ankulegi de Antropologí, titulada . *Cuestiones comtemporáneas sobre parentesco. Nuevas perspectivas perspectivas y problemáticas en el estudio antropológico de los lazos familiares* 

Después de señalar el cambio que Lévi-Strauss indujo al desplazar las bases del parentesco desde las relaciones propias de la familia nuclear (que habían sido consideradas no problemáticas desde que Rivers partió de ellas para la elaboración del método genealógico) hasta la prohibición del incesto y la alianza matrimonial, habla de un cambio epistemológico mayor generado por los trabajos de Leach, Nedham y Schneider: «La crítica a la razón genealógica, que se generaliza durante los años setenta, denuncia la atribución de un contenido fijo a todo contexto cultural en lo que respecta a las relaciones de parentesco. Este contenido indebidamente proyectado descansaría en la suposición de la relevancia universal de los vínculos derivados del acto fisiológico de la procreación» (Porqueres, 2009: 4).

Como parte de este contexto crítico destaca las propuestas positivas de Needham «que insisten en la necesidad de realizar estudios sobre el parentesco que pasen de la restitución exhaustiva del campo semántico de los términos que nosotros identificaríamos con el parentesco» (ibídem: 5).

La referencia es Needham (1971), cuando al escribir sobre el matrimonio y sostener que cuando el capítulo de un libro se titula así lo único que sabemos es que el autor no va a tomar como foco de su análisis la construcción de presas, va mas allá, añadiendo que elige este ejemplo precisamente porque Onleve (1949) ha mostrado que en la parte oriental de la isla indonesia de Sumba, donde el matrimonio está prescrito con el primo cruzado matrilateral, es imposible entender la construcción de represas sin entender las reglas de matrimonio y las formas de cooperación que de él derivan, así como los fundamentos cosmológicos de ambos aspectos de la vida social sumbanesa (1971: 7).

Porqueres (2009: 5) subraya su contribución al desarrollo de una serie de líneas de trabajo que insisten en la importancia crucial de recuperar la visión del nativo sobre estas cuestiones. Hace referencia a los estudios realizados en algunas zonas de la India por investigadores de la universidad de Chicago y cita el de Keeneth David sobre el grupo tamil jaffna de Sri Lanka, quienes piensan que la mujer sufre una transformación identitaria cuando se casa, cambiando su sustancia por la del marido. En sus representaciones de la procreación, la sangre del marido, concentrada en el semen, se opone a la sangre uterina como las vocales a las consonantes o Sakhi a Shiva en los relatos sobre el origen del universo, al tiempo que en la creación todo es Shiva, puesto que Shiva ha creado a Sakhi y en la procreación todo es marido por la transustanciación de la esposa. Porqueres señala que, al tener en cuenta estas consideraciones, se puede dar un nuevo sentido a las prohibiciones sexuales y matrimoniales: «Puesto que la esposa se convierte en el esposo, no le es lícito casarse con su cuñado, ni siguiera tras la muerte de su marido, pues esta unión pondría en contacto el cuerpo del difunto con el de su propio hermano. Sin embargo, allí donde el levirato se halla prohibido, el sororato no lo está: puesto que la mujer se convierte en su marido nada impide a este casarse con la hermana de su mujer, quien, evidentemente, detenta una identidad distinta a la de su hermana» (Porqueres, 2009: 6).

Como sus colegas norteamericanos, añade Porqueres, Héritier opera una auténtica revolución epistemológica en el seno de los estudios de parentesco, prestando atención a las explicaciones locales de la prohibición del incesto y reconstruyendo los sistemas de pensamiento nativo en torno a la constitución de la persona. No solo los hijos reciben sustancia de sus padres, también los cónyuges de sus parejas. De ahí las prohibiciones que se inscriben en la afinidad. Y de ahí toda la elaboración de Héritier, que continuarán otros investigadores, Porqueres entre ellos, sobre el incesto de segundo grado (entre dos personas que se relacionaran a través de una tercera, por ejemplo dos hermanas que compartieran esposo), sobre los componentes de la persona y sobre las evidencias corporales que sirven a las clasificaciones.

En este camino de Héritier hay varias influencias. Una es la del propio Needham, que en las conclusiones de su artículo de 1971y tras analizar la lógica de la trasmisión de derechos y la lógica de las clasificaciones sociales a propósito de la filiación y de las terminologías de parentesco, establece su posición teórica cuando concluye que es posible que lo que la Antropología pueda hacer, o hacer mejor, es comprender en un caso tras otro los esquemas con los que cada cultura ordena su experiencia a partir de los medios lógicos y psíquicos que constituyen los recursos elementales disponibles para hacerlo (Needham, 1971: 32).

Otra es obviamente, la de Levi-Strauss, cuya concepción de la prohibición del incesto como organizadora de la alianza están en la base de estos estudios de especificidades cultural. Pero hay otra, la de los *temata* de Holton, en la que se apoya Héritier para dar cuenta de regularidades transculturales subyacentes a distintos sistemas culturales.

En los 60 cuando Holton inició una serie de estudios sobre la ciencia que se recopilaron básicamente en dos libros: *Thematic Origins of Scientific Thought. Kepler to Einstein*, de 1973, y *The Scientific Imagination. Case Studies*, de 1979.<sup>34</sup> Creo que merece la pena detenerse en Holton por un momento para volver después a Foucault.

En estos estudios, que se circunscriben al ámbito de la física y en los que ocupan un espacio fundamental la teoría de la relatividad y sus consecuencias, Holton aporta el concepto de contenido temático de la ciencia. Estos temas, o *temata* serían elementos arcaicos de pensamiento, que se han ido reelaborando una y otra vez y que juegan un papel fundamental en el inicio y la aceptación de propuestas científicas concretas. Entre los ejemplos que aduce está el de fuerza, que remonta a Aristóteles y ha conservado connotaciones como principios potente, activo, masculino. Habla también del apoyo que prestaron a la astronomía de Kepler tres temas metafísicos: su devoción a la imagen del universo como máquina física, el tema del universo como armonía matemática y el universo como orden teológico central (Holton, 1973: 12).

Holton señala entre sus características, además de su antigüedad, su limitado número. En total Holton calcula que poco más de 50 parejas o tríadas —la presentación dicotómica es considerada una de las características de los *temata*— son suficientes para dar cuenta de gran variedad de descubrimientos. Sobre el origen de los *temata* piensa que es posible que puedan dar cuenta de ellos la teoría de la percepción y particularmente el desarrollo de los conceptos en los niños, pero para analizar su papel en el desarrollo de la ciencia le parece mejor ocuparse de ellos como un folklorista o un antropólogo, es decir,

"to look for and identify recurring general themes in the preocupation of individual scientists and of the profession as a whole, and to identify their role in the development of science" (1973: 28).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> El libro *La imaginación científica*, publicado en 1985 por F.C.E. contiene capítulos de ambas obras. La Introducción y los capítulos I y V pertenecen a 1973, el capítulo II, recoge un folleto titulado "Constructing a Theory: Einstein's Model", publicado en <u>The American Scholar</u>, 48.3.1979, y los capítulos III, IV y VI a X fueron incluidos en el libro de 1979.

Héritier, ha hecho un amplio uso del concepto de *temata* en sus cursos del *College de France* de la segunda mitad de los 80 y primera de los noventa, cuando siguió la pista al uso en los contextos culturales más diversos de pares de conceptos como esterilidad y fecundidad, sequía y humedad, masculinidad y feminidad en sus estudios sobre la concepción del cuerpo y de la persona y sobre la vinculación de estas concepciones con los sistemas de parentesco<sup>35</sup>.

## d) GETP. El dominio teórico transcultural de la procreación y la crianza

Needham provocó en mí un gran impacto, al enfrentarme al reto de cómo trabajar con rigor en Antropología del Parentesco, si no podían hacerse teorías ni del matrimonio, ni de la prohibición del incesto, ni del parentesco. La respuesta temprana fue empezar a diferenciar, en mis clases, entre el parentesco como desarrollo cultural y el parentesco como construcción teórica. Desde la primera perspectiva, las consideraciones de Needham mantienen toda su fuerza. Parentesco, matrimonio, familia, cuando las usamos transculturalmente, no son más que *odd-job words*, palabras para todo uso bajo las que vamos agrupando instituciones heterogéneas que presentan un aire de familia con nuestras propias instituciones. Y como las de cualquier sociedad, nuestras propias instituciones no son estables, como Fassin observa adecuadamente, son productos sociales y culturales, que se van transformando históricamente. Pero, ¿eso es todo? ¿Como construcción teórica, solo tenemos historia de la antropología? ¿Solo el conocimiento de los usos de los que se ha ido ocupando la Antropología del Parentesco?

. En mi caso, y después en el trabajo del GETP, los elementos que consideramos básicos son los que se vinculan a la organización sociocultural de la reproducción biológica de los grupos humanos (González Echevarría, 1994:95-100; González Echevarría y otros, 2010)<sup>36</sup>. De ahí las definiciones (sic) sustantiva y enumerativa propuestas.

La **definición enumerativa** se fue fraguando a partir de la consideración del concepto de persona y de la formación de sus componentes<sup>37</sup>, del control sobre la sexualidad, de la organización de los cuidados, de los sentimientos culturalmente pautados y de las representaciones asociadas, pero la definición enumerativa toma como modelo la definición fue Weber:

«[...] un fenómeno tiene la cualidad de «económico» solo en la medida y por el tiempo en que nuestro interés se dirija de manera exclusiva a la significación que posee respecto de la lucha por la existencia material» (Weber, 1973 [1904: 54).

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> F. Héritier me incitó a leer a Holton en 1989, en uno de los encuentros que el profesor Lison organizaba en Madrid, en la Casa de Velázquez. Han sido las de Héritier y Lisón otras dos pérdidas importanes, un correlato inexorable del paso del tiempo también para quien esto escribe.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Desde 1994 el antecedente explícito es Malinowski, tanto su tesis de 1913 como su última y discutida publicación sobre la *Teoría de la Cultura* de 1944. También me he detenido especialmente en Goodenough (1970).

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Para este punto fueron decisivas tanto las lecciones de Ramón Valdés en la Universidad de Oviedo, a primeros de los setenta, sobre Dieterlen y la cosmología de los bambara de África occidental, como mi interés posterior por la etnografía de Héritier sobre los samo del antiguo Alto Volta.

Esto nos llevó a trabajar con las definiciones que siguen.

El dominio de la Antropología del Parentesco está constituido «por los fenómenos socioculturales en tanto, y solo mientras los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida».

Y los elementos que integran el dominio de la Antropología del Parentesco se agruparían en los siguientes apartados:

- 1. Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo.
- 2. Adscripción de los niños.
- 3. Cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social.
- 4. Representaciones que vertebran los procesos de procreación, adscripción y crianza.
- 5. Relaciones, sentimientos culturalmente pautados y representaciones que se generan e instituyen a partir de los procesos de procreación, adscripción y crianza entre las personas implicadas en ellos, y que se desarrollan a lo largo de la vida.

Como resultado del debate en el GETP, existe un documento titulado «Desarrollo de los componentes de la definición enumerativa» y en varias ocasiones hemos discutido si debíamos publicarlo o no. Nos preocupa el riesgo de que sea considerado una guía para la recogida de los datos de campo a la manera de algunos de los usos del *Outline of Cultural Materials* de Murdock y otros (1938), y no una indicación, no cerrada, a los investigadores de los ítems a los que se debe estar atento. En el trabajo de campo los hallazgos que encajan en nuestros esquemas previos son tan importantes como las quiebras que nos obligan a transformarlos (Agar, 1982). Pero en la medida en que puedan servir para una mejor comprensión de los elementos de la definición del dominio, aduciré aquí a título de ejemplo el desarrollo a dos niveles del primer punto. Al primer nivel, las *Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo* recogerían:

- a) Ideas respecto a la formación de los seres humanos,
- b) Ideas, normas y los usos relativos a la sexualidad reproductiva y
- c) Ideas, normas y usos relativos al embarazo, el parto y el periodo perinatal.

En el segundo, en relación con *las ideas, normas y usos relativos a la sexualidad reproductiva*, habría que tener en cuenta, al menos:

- la conceptualización de la sexualidad
- la diferenciación entre sexualidad reproductiva y no reproductiva
- la relación entre heterosexualidad, homosexualidad y reproducción
- el marco social en el que está culturalmente pautado engendrar niños
- las normas y prácticas relativas a la sexualidad reproductiva y las formas alternativas de procreación.

¿Qué estatuto tienen estas definiciones, que sitúan como núcleo del dominio de la Antropología del Parentesco la organización de la reproducción del grupo? El mismo que todas las revisadas en esta jornada, el mismo de la que veremos en la siguiente, Como desarrollaré en la última, se trata de propuestas para un acuerdo que deben apoyarse en la adecuación de los supuestos que incorporan y, en último término, en su fecundidad teórica.

Es verdad que la nuestra se inserta en una tradición teórica que inicia Malinowski, con frecuencia descartada como "funcionalista", pero sobre todo se inserta en una tradición epistemológica que podríamos iniciar con Fleck, 1935, en la que los estilos de pensamiento son construcciones sociales pero no arbitrarias, porque si bien imponen conexiones activas a los hechos resultan modificadas por las conexiones pasivas, por esa realidad inasible cognoscitivamente pero que, como escribía Dilthey, se opone a nuestros deseos.

Es cierto que el dominio de una teoría sociocultural de la reposición de los miembros del grupo por generación, circulación y crianza de niños recupera parte del ámbito de la teoría clásica del parentesco. Aquella en la que no se desarrollaron conceptos teóricos porque respondían a ámbitos culturales donde las sociedades que se iban estudiando mostraban analogías *prima facie* con la nuestra, a diferencia de lo que ocurrió con los grupos de filiación y la dicotomía de los primos. También se ocupa de otros ámbitos como la sexualidad reproductiva, los sentimientos y modelos de comportamiento vinculados al cuidado de los niños o las representaciones de los procesos de formación de la persona. Pero es necesario definir con precisión los conceptos que se utilicen en la elucidación de unos y otros.

La propuesta de definir analíticamente el dominio de la Antropología del Parentesco como la teorización sobre la organización sociocultural de la procreación tiene el valor de aunar alcance transcultural e integración del sistema sociocultural. Y el de contemplar **desde una aproximación bien definida** una parte del ámbito de la teoría clásica del parentesco Sin definir con precisión los viejos o los nuevos conceptos, y por el momento, no se hace, la Antropología seguirá siendo como se escribió hace tiempo una disciplina donde los problemas no se resuelven sino que se abandonan.

JORNADA CUARTA. PARENTESCO Y PARENTALIDAD. INFLUENCIAS TEÓRICAS, TRANSFORMACIONES EMPÍRICAS Y PERTINENCIA SOCIAL EN EL ESTUDIO ACTUAL DEL PARENTESCO EUROAMERICANO.

- 1. Los estudios de Schneider (y Firth) sobre parentesco en Inglaterra y EEUU.
- 2. Excurso: propuesta de generalización de modelo de Schneider
- 3. La focalización progresiva en el parentesco euroamericano
- a) El experimento docente de Richards y Leach en Elmond
- b) M. Strathern sobre el modelo reproductivo inglés
- 4. La ciencia de los usos (y de los problemas sociales). Transformaciones en el parentesco folk euroamericano: NTR y nuevas formas de parentalidad.
- a) La influencia de Needham
- b) Los usos iniciales del concepto de parenhood y su desarrollo
- 5. Aproximación a la diversidad etnográfica. Variaciones en la parentalidad
- a) Puntos de partida clave: Héritier, Cadoret, Howell, Pedone
- b) Mariposas azules. La irrelevancia de las tipologías
- c) ¿Es posible una teoría de la parentalidad?
- d) Comprensión y explicación, una vez más. Reflexiones en torno a Fonseca, 2004 y Vich, 2012

1. Los estudios de Schneider (y Firth) sobre parentesco inglés y americano

En la aproximación al parentesco que estoy realizando en estas jornadas estoy tomando las críticas de Needhan y de Schneider como hilo conductor. Pero no querría llevar este enfoque a un extremo que me obliguen a forzar los datos para que encajen. Esa influencia es perceptible, más directa y general en el caso de Schneider. Pero sin duda son las trasformaciones que se están produciendo en las propias relaciones de parentesco, usando ahora parentesco como concepto folk, como noción de sentido común, las que están siendo fundamentales para este giro del parentesco a la parentalidad.

Para rastrear la influencia de Schneider en los estudios actuales sobre parentalidad es necesario volver a la Antropología del Parentesco de los 50 a los 70, en particular de las críticas a la teoría de la filiación y los debates sobre el significado de las terminologías que desde Morgan habían sido consideradas terminologías de parentesco, es decir, vocabularios para designar parientes. Schneider contribuye a este período de replanteamientos con varias propuestas, de las que dos me parecen interesantes: preguntarse por la especificidad del parentesco en las sociedades donde éste aparece menos contaminado por funciones económicas, políticas o religiosas y preguntarse por la especificidad del parentesco como sistema cultural.

La preocupación de Schneider por la especificidad del parentesco ya la muestra en 1955 (Schneider y Homans, 1955). En el análisis que hace con Homans de las terminologías americanas ya enfatiza, entre los rasgos característicos, junto al matrimonio monógamo, la residencia neolocal, la herencia por disposición testamentaria y la ausencia de sucesión, la restricción del ámbito: el hecho de que el parentesco parezca arrinconado por otras instituciones.

Este hecho se convierte en central combinado con las características más notables de las terminologías del parentesco americano.

- 1) Existen muchas variantes, tanto en los términos de apelación como en los términos de referencia.
- (2) El uso de las variantes dependen del contexto referencial.
- (3), de los dos aspectos o funciones de los términos de parentesco ordenar o clasificar, y designar un *rol* o relación- las variantes se utilizan para matizar las relaciones. Así el uso de diminutivos para padre o madre, o el de nombres personales para los hijos, o el uso de términos «dulces» para esposo/a.
- (4) La asimetría entre padre e hijos en el uso de términos personales la vinculan a la autoridad necesaria para la educación, y la pérdida de papeles de las relaciones de parentesco haría más diáfano su papel enculturador: el enseñar al niño los fundamentos de la totalidad de su cultura (p. 208).

¿Es a este papel, el de encarnar en forma clara y comunicable los valores dominantes de una cultura, al que apunta Schneider en 1964 cuando interviene en la polémica sobre la naturaleza del parentesco proponiendo que se busque donde aparece menos contaminado, es decir, menos distorsionado por valores externos al parentesco? Parece que sí, aunque tras aquel primer trabajo sistemático sobre terminologías de parentesco americano realizado entre 1951 y 1954, inicia en 1961, con Firth, un estudio

comparativo entre el parentesco inglés y americano que se sitúa cada vez con más claridad en el nivel de análisis cultural y simbólico.

Se trata de los 60 en América, de aquel reparto académico entre la sociología y la antropología que hará de los subsistemas del sistema de la acción humana de Parsons dominios específicos para disciplinas distintas. La distinción entre subsistemas social y cultural la aceptaron muchos, antes y después de Parsons, muchos más pusieron un énfasis de *hecho* mayor en uno que en otro, pero los más se basaron en el postulado de que era necesario estudiar uno y el otro y las relaciones entre ambos. No así Schneider, que cuando en 1965b critica el análisis componencial de la terminología americana de Goodenough se queja de que éste busque una suerte de explicación funcional de los resultados del análisis componencial.

A Schneider no le interesan los correlatos funcionales de los símbolos culturales llamados parentesco, lo que le interesa es cómo se diferencian del conjunto del sistema simbólico-cultural y cómo un conjunto de símbolos —los términos de parentesco— se relacionan con otro conjunto de símbolos —las normas de relaciones entre parientes— (Schneider, 1965b: 294 y s.). Aún más. Cuando se buscan los correlatos funcionales de unos símbolos cuya existencia ha sido establecida *a priori*, es posible que estemos distorsionando una determinada cultura.

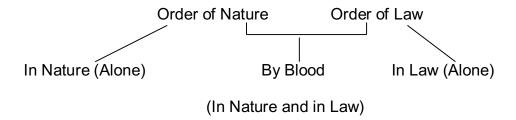
Al diferenciar dominio analítico y dominios semánticos de cada cultura particular, Schneider se sitúa de lleno en la diferenciación que hace Pike entre enfoques etic y emic. El dominio analítico sería una forma de acercarse a una cultura de la que todavía no sabemos cómo está estructurado cada dominio particular. Partimos, por ejemplo, del supuesto de que las terminologías de parentesco tienen algo que ver con la regulación de la reproducción y las funciones del cuidado de los niños en cualquier sociedad. O partimos de cualquier otra hipótesis de trabajo. Pero el objetivo sería establecer «que es despues de todo el parentesco en una sociedad particular» (1965b: 306). El problema es ver de qué manera el dominio semántico de una cultura particular se ajusta o no a nuestras hipótesis de trabajo, encontrar cuales son los límites generales del dominio semántico en cada cultura. Otra cuestión es qué se elige como ámbito de estudio. Schneider elige como ámbito de estudio lo tiene cada vez más claro: dominios semánticos concretos.

«Esto no significa que no sea posible coger una matriz analítica rígida y usarla para propósitos comparativos sistemáticos. Por supuesto, puede hacerse, pero no debería cometerse el error de suponer que el dominio analítico es idéntico al dominio semántico. Es posible comparar el cuidado de los niños, por ejemplo, o el dominio de algún otro universo funcional definido con igual estrechez como la distribución de alimentos donde alimento lo definimos analíticamente e ignoramos la definición indígena de alimento» (1965b: 306 y s.).

No es el momento de discutir sobre dominios analíticos y conceptos analíticos, sobre si los modelos comparativos pueden o no dar cabida a la polisemia de una cultura particular. La rígida distinción entre enfoques etic y emic que terminó por imponerse se ajusta menos al conocimiento antropológico que la propuesta de Malinowski 1913 de buscar una "fórmula algebraica" que permitiera hablar de variables con respecto a algunas variables. Ni siquiera de cuáles son los supuestos sobre las relaciones sociales

americanas que sirven de punto de partida a Schneider para seleccionar una y no otras nociones indígenas

La cuestión es que de lo que Schneider habla cuando se aproxima de lleno al parentesco americano es de nociones culturales. Ser consanguíneo significa a la vez compartir una substancia biogenética común y tener un cierto tipo de relación (lo que significa una pauta de comportamiento y un código de conducta). Cuando falta uno de aquellos dos rasgos tenemos parientes naturales o políticos. En la familia hay dos clases de amor, el amor conyugal y el cognaticio, pero lo que caracteriza a uno y otro es que se trata de relaciones de solidaridad difusa y duradera (1968: 59).



(modelo de Schneider según Galvin, 2001: 111)

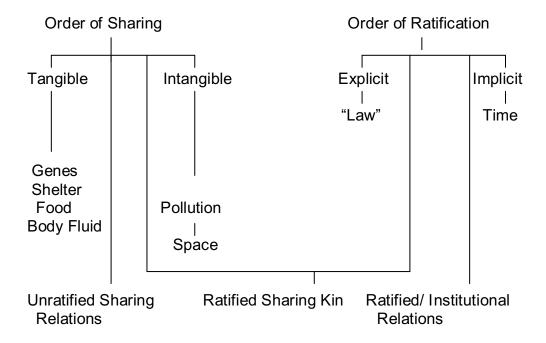
Pero la cultura es compleja y flexible. En primer lugar, el pariente es una persona, de manera que además de los rasgos distintivos que lo definen como pariente, está formado por otros atributos que proceden de otros subsistemas o dominios simbólicos (sexo, edad, etc.). Así, la familia además de un grupo de parientes es un grupo de personas y en la medida que el amor es el más flexible de los símbolos, puede ser expresado de formas diversas por mujeres y hombres, por adultos y niños. Y no sólo el amor es flexible, lo es también el sistema normativo en el que los símbolos del parentesco, como todos los sistemas de símbolos y significados que constituyen los sistemas culturales, se incrustan. La norma para el parentesco (una persona es un pariente si está vinculado por sangre o matrimonio y si se mantiene con ella una relación suficientemente próxima) es lo bastante ambigua para permitir que una persona sea clasificada o no como pariente en función de rasgos que le pertenecen globalmente como persona (fama, lugar de residencia, etc.).

Cuando, Schneider encuentra que los símbolos que definen a una persona como pariente se usan también para quienes comparten la misma religión y/o nacionalidad, establece su conclusión más fuerte: la inexistencia de un dominio específico, el parentesco, susceptible de ser analizado y de proporcionar una vía para acercarse a cómo está estructurada la cultura en su conjunto. Esa es la conclusión que, como hemos visto, aplica a la segunda descripción de los yap, y generaliza después a todas las culturas. Pero ahora nos interesa la línea que, iniciada por Firth y por Schneider, y por razones distinatas, se centra en el parentesco euroamericano, dentro de la tendencia a una Anthropology at Home uno de cuyos muchos contextos es la descolonización.

# 2. Excurso: propuesta de generalización de modelo de Schneider

Galvin (2001) exploró la posibilidad de extender transculturalmente el modelo construido por Schneider (1968) para el parentesco americano. En rigor se trata de una propuesta que tenía cabida en la jornada anterior, pero que exigía tener presente no solo *A Critique of the Study of Kinship* sino también *American Kinship*. Como ahora si hemos visto, Schneider hablaba de dos órdenes, el de la naturaleza, basado en la transmisión de substancia biogenética de padres a hijos, y el de la ley, el código de conducta, compuesto por normas y regulaciones, costumbres y tradiciones. Los dos órdenes dan lugar a parientes sólo biológicos, sólo políticos y completos ("consanguíneos", en términos *folk*), unidos por naturaleza y por ley.

Galvin modifica el modelo para dar cabida a la obra de Weismantel, 1995, Parish, 1994 v Carsten. 1997:



(modelo general, Galvin, 2001: 119).

La propuesta de Galvin es interesante por su dimensión transcultural, pero al seguir hablando, como había hecho Schneider en 1968 a propósito del parentesco americano, de los símbolos asociados al parentesco, presenta en su raíz una indefinición o una proyección *folk*, y resolverla exige una definición analítica del dominio del parentesco. No quiero minimizar la importancia de la hipótesis de que el modelo construido sobre un segmento de la cultura americana pueda extenderse a otras culturas. No sería sorprendente que la conceptualización que de la procreación hagan muchas sociedades tenga muchos puntos en común. Por el principio de las posibilidades limitadas de

Goldenweiser. Dadas las características del cuerpo humano, la fisiología de la copulación, del embarazo, del parto y del amamantamiento y dada la ausencia de menstruación durante el embarazo, no resulta extraño que en muchas culturas se reiteren representaciones de la formación de la persona en las que los huesos, la carne, la leche, el semen y la sangre se combinen de distintas maneras, ni lo es que más de una cultura piense, como la nuestra, que la sangre pesa más que el agua.

## 3. La focalización progresiva en el parentesco euroamericano

### a) El experimento docente de Richards y Leach en Elmdom

En la postdata a *Kinship at the Core; An Anthropology of Elmdon. Essex,* el libro que M. Strathern publicó en 1981, Audry Richards explica como en 1962 E. Leach y ella decidieron ofrecer a sus alumnos la posibilidad de hacer unas prácticas de entrevistas y elaboración de notas etnográficas, antes de partir para el trabajo de campo, en Elmon, un pueblecito a pocos kilómetros de Cambridge al que estaba vinculada. Tras descubrir que los habitantes de varios *cotages* llevaban el mismo apellido, se preguntaron si los lazos de parentesco, incluso los grupos de parentesco, sobrevivían en 1962, tan cerca de ciudades y centros de comercio importantes. Las comparaciones con África, Ceylan y Birmania, donde ellos habían hecho trabajo de campo, y con informes etnográficos sobre otras partes del mundo escritos por otros colegas, eran constantes.

En las páginas de esta posdata, Richards desgrana las peculiaridades de las practicas docentes, pero también especificidades del trabajo de campo en terrenos próximos que son ya tan familiares en Antropología como La dificultad de hacer observación participante en sentido estricto, el compromiso continuado con la comunidad, la mayor posibilidad de hacer estudios longitudinales dada la facilidad para regresar al campo. Son unas refrescantes páginas en las que Strathern aparece en 1962 haciendo una semana de prácticas, antes de viajar a Papúa Nueva Guinea, y reaparece a finales de los setenta poniendo orden en notas dispersas que se habían acumulado producto del trabajo de los estudiantes en prácticas y de la propia A. Richards. El foco del análisis es uno de los temas que emergió: las características de las personas que se proclamaban a sí mismas los verdaderos habitantes de Eldmon. Ecos de este tema reaparecerán en el estudio que J. Edwards, discípula de Strathern, publicó en 2000 sobre Bacup, una ciudad industrial próxima A Manchester, *Born and Bred. Idioms of Kinship and New Reproductive in England*. También se revitalizó en los 90 el tema del capítulo 7, "Ideas about Relatedness".

## b) M. Strathern sobre parentesco inglés

Lo que en 1962 fueron unas prácticas, después un experimento, estudiar el parentesco en Inglaterra, se había convertido en los 90 en práctica habitual. Sin tratar de limitar el fenómeno a la influencias de Schneider, repito, *American Kinship* fue fundamental para los nueves estudios sobre parentesco europeo. Lo fue también la crítica posterior de Schneider a las proyecciones etnocéntricas realizadas por la Antropología, que pareció dejar abierta una sola vía para el estudio del parentesco entendido como la elaboración cultural de las relaciones de consanguinidad y afinidad: limitarlo al estudio de la sociedad occidental. Y, efectivamente, un camino emprendido en los 90 por quienes aceptaron la crítica de Schneider fue el reestudio del parentesco euroamericano, dando lugar a trabajos como los de Strathem (1992a), *After Nature. English Kinship in the late Twentieth Century*, (1992b), *Reproducing the future. Anthropology kinship and the New Reproductive Technologies*, Bouquet, (1993), *Reclaiming English Kinship*, 1993) o el ya citado de Edwards (2000) *Bom and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*.

Si mi lectura de M. Strathern no estuvo muy sesgada por mi propia orientación teórica, la idea de dar prioridad teórica a la organización de la procreación está presente en sus investigaciones sobre el modelo reproductivo inglés. Los trabajos que M. Strathern publicó en los primeros 90<sup>38</sup> (1992a, 1992b, 1993a, 1993b) desarrollan una serie de temas básicos que tienen un punto de partida que el parentesco tiene su origen en la reproducción (biológica) de la persona» (1992a: 119). Y aquí sí se puede y se debe hablar de parentesco.

Para M. Strathern el modelo reproductivo inglés del XIX tendría como eje la exaltación del individualismo y (de nuevo el tema de los modelos folk), paralelamente a la emergencia de este individualismo la Antropología desarrollaba la nostalgia por un mundo relacional. Pero al mismo tiempo, mientras la sociedad se imaginaba a sí misma basada en hechos naturales la antropología veía en esa construcción simbólica un microcosmos de la relación entre naturaleza, sociedad y símbolo (1992a:198). Tendríamos un doble proceso, el que va de la reproducción a los modelos reproductivos y el que va de los modelos reproductivos a la Antropología del Parentesco, y en este segundo paso, operarían a la vez la nostalgia por lo que ha dejado de ser y la elaboración de lo que se piensa que es. Parece que en Strathern *inversión* (Kuper) y *proyección* (Schneider) se reconcilian o, al menos, se yuxtaponen.

En este contexto, las nuevas tecnologías reproductivas inducirían cambios a los tres niveles. Aunque pensadas a través de ideas que ya forman parte del repertorio cultural, constituirían a la vez nuevos hechos culturales que modelarán las ideas sobre el

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Los libros ya citados de 1992a, 1992b, y dos textos de 1993, «Introduction. A question of context» y «Regulation, substitution and possibility», en Edwards, J., S. Franklin, E. Hirsch, F. Price, M. Strathern. Eds *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception.* Manchester: Manchester University Press, 1993:1-19, 132-161.

parentesco. Aunque no sea central a la argumentación, en el trabajo de 1992b existe la imagen de una imagen que recoge mejor que ninguna otra el cambio: la de las ecografías, que, junto a la invisibilidad de la paternidad, hacen por primera vez la maternidad invisible, haciendo del feto un individuo y de lo real no lo social sino lo biológico. En cuanto a la Antropología del Parentesco, si su destino es constituirse como una nostalgia, la que M. Strathern invoca es la nostalgia de una sociedad plural, en la que el resultado del individualismo sería la diversidad. Las nuevas tecnologías y los avances en la investigación, con la elección, el consumo, el mercado como ejes fundamentales, evocaría clonación (individualidad sin diversidad) y manipulaciones genéticas que desdibujan la oposición entre hombres y animales (diversidad sin individualidad) (Strathern, 1992a: 192).

En la pasada década se ha desarrollado el proyecto europeo PUG (*Public Understanding of Genetics*) que ha prestado un interés particular a los cambios en las concepciones folk del parentesco debidos a fenómenos emergentes o en expansión como las nuevas tecnologías reproductivas y las adopciones.<sup>39</sup>

Lo que sucede con estos enfoques es que dado el contexto cultural en el que se desarrollan, pueden pasar sin acuñar nuevos conceptos teóricos. Sucede lo mismo cuando se los utiliza en perspectivas transculturales. Jordi Grau defiende desde hace años la necesidad de sustituir el concepto "adopción", que tiene usos y connotaciones específicas, que en nuestra tradición cultural vienen desde Romal<sup>40</sup> Pero en general se siguen utilizando los conceptos folk, y se tiene una conciencia creciente de que han cambiado y siguen cambiando a lo largo del tiempo y de que su ámbito no es "la cultura occidental", sino que hay múltiples variaciones históricas, de nación o de clase.

-

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> En este proyecto, dirigido por J. Edwards, han participado entre otros equipos internacionales los dirigidos s por J. Bestard, M. Melhuus, S. Howell y A. Cadoret y ha dado lugar a publicaciones muy interesantes, entre ellas Edwards. J. y Salazar, C. ed. *European Kinship in the Age of Biotechnology.* Oxford: Berghahn, 2009, Edwards, J., Harvey, P. y Wade, P. eds. *Technologized Images, Technologized Bodies.* Oxford and New York: Berghahn Books, 2010 y Edwards, J. y Petrović-Šteger, M. ed. *Recasting Anthropological Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> "Parentesco y adopción. Adptio imitaur natunam. Nature vs. nurture?", *Quadern-e. Institut Catalá d"Antropologia*, 3, <a href="http://www.icantropologia.org/quaderns-e/03/03\_02res.htm">http://www.icantropologia.org/quaderns-e/03/03\_02res.htm</a>. Ver tambien las intervenciones de Ortuño y Salazar y las réplicas de Grau y González Echevarría, esta última en el número 4.

# 4. La ciencia de los usos (y de los problemas sociales). Transformaciones en el parentesco folk euroamericano: NTR y nuevas formas de parentalidad

#### a) La influencia de Needham

Podemos ahora recuperar la influencia de Needham sobre estos estudios recientes sobre parentesco europeo, que tienen como tema las NTR, la clonación, las familias transnacionales, los roles parentales en familias reconstituidas, monoparentales, homoparentales.

La crítica de Needham sobre los intentos de definir de manera precisa los términos usuales de la Antropología del Parentesco la hace suya Fassin (2000) cuando critica el recurso a definiciones expertas de «matrimonio» o de «familia» en la discusión sobre el PACS, el «pacto civil de solidaridad» que en la legislación francesa contempló hasta 2003 las uniones entre parejas del mismo sexo. La crítica la hace en dos planos, el político y el epistemológico. En el plano político entiende que la apertura del matrimonio y de la filiación a las parejas del mismo sexo no es una cuestión científica, sino política, y que el problema de las definiciones expertas está en lo que excluyen en nombre de la naturaleza o de la cultura, por ejemplo cuando dicen, como Théry (1997) siguiendo a Héritier, que el matrimonio es la institución que articula la diferencia de sexos y de generaciones. Más pertinentes aquí son sus consideraciones epistemológicas, en las que defiende que las ciencias sociales son ciencias históricas que no deben ocuparse en definir ni en extensión ni en comprensión ni la familia ni ningún otro grupo social, porque los grupos son definidos en un proceso histórico y el objeto de investigación es el trabajo social de definición (Fassin, 2000: 395).

Argumenta Fassin que el científico no debe tratar de imponer a los actores su representación del mundo social, lo que constituiría tanto un error político como un error metodológico. Y que puesto que las definiciones no son instrumentos científicos objetivos y neutros sino producto de las imposiciones del Estado y de la lucha política, el objeto de las ciencias sociales debe ser la historia política de las definiciones (ibídem: 396).

Es en este punto donde Fassin invoca con mayor o menor fortuna usos sociales diversos, como el matrimonio de mujeres nuer, y donde se vuelve hacia la crítica a las definiciones de Needham (y de Leach) y también de Bourdieu. Tras aceptar que clasificamos juntos fenómenos que tienen entre sí un aire de familia, y que después buscamos inútilmente una definición que los englobe, Fassin concluye que la Antropología debería inspirarse en Wittgenstein y, más que buscar los invariantes, tomar como objeto de estudio «la gramática de los usos sociales» (ibídem: 403). Procediendo así se evitarían definiciones como la de *Notes and Queries*, criticada por Leach ya en 1955, que hacía del matrimonio la unión entre un hombre y una mujer, de forma que los hijos nacidos de esta unión son reconocidos como descendientes legítimos de ambos. Definiciones, añade, que, como denunció Bourdieu, se convierten en consignas por sus efectos prácticos:

«Anthropologues ou sociologues, il ne faudrait pas nous tromper de vocation: nos définitions ne sont jamais définitives, parce qu'elles sont toujours descriptives. L'histoire nous impose donc des révisions régulières, pour rendre compte d'une réalité en mouvement. Mieux vaudrait renoncer à imaginer que nos définitions sont au principe de la réalité: le métier de sociologue ou d'anthropologue, c'est d'étudier la grammaire des usages sociaux. Si les sciences sociales pouvaient ainsi modifier leur définition de la

définition, il est permis de penser qu'elles échapperaient plus facilement à la tentation normative de fixer le "bon usage"» (Fassin, 2000: 406 y siguientes).

No parece muy arriesgado suponer que esta concepción de la Antropología como ciencia de los usos sociales está detrás de muchos de los desarrollos de investigadores e investigadoras actuales sobre parentalidad, que de manera explícita sostienen su desinterés por las definiciones de parentesco y se centran en la construcción social de instituciones de parentesco actuales, con aportaciones llenas de interés.

# b) Los usos iniciales del concepto parenhood y su desarrollo

Como subrayaba en el apartado anterior a propósito de la influencia de Schneider en la focalización de los nuevos desarrollos de la Antropología del parentesco en el ámbito euroamericano no querría ahora sobredimensionar la influencia de Needham en el hecho de que el tema central de muchos esos estudios sean las variaciones en la parentalidad. Creo que el elemento central está en las transformaciones biotectnológicas y socioculturales que se han producido en el parentesco europeo en las últimas décadas. Needham, a través de él la influencia del segundo Wittgenstein, si se aprecia en la forma de estudiar estos nuevos fenómenos.

Parenthood, parentalité, parentalidad, son términos recurrentes en muchos de los términos recientes. M. Valdés, investigadora del GETP, ha trabajando sobre la historia del concepto de parentalidad en la etnografía y en la teoría antropológica, y acaba de presentar los primeros resultados de su investigación<sup>41</sup>.

En la aproximación preliminar a este tema que realicé en mi propia aportación al seminario <sup>42</sup> señalaba que el uso actual en antropología apunta a formas distintas de ejercer los roles parentales, y que la reflexión sobre este tema, más allá del uso del término *parenthood* disponible en inglés para englobar paternidad y maternidad, surge cuando se multiplican las evidencias etnográficas sobre formas de cuidado de los niños distintas de las más próximas a la unidad biológica padre-madre-hijo que invocaba en 1959 Benedek.

En 1970, Goodenough, en el epílogo al libro editado por Venn Carroll *Adoption* in Eastern Oceania (Honollulu, University of Hawaii Press, 1970), parte de la afirmación de Carrol de que en el estudio de la adopción puede hacer una contribución importante a la teoría del parentesco. Y añade que los antropólogos se han manejado bien al

<sup>42</sup>A. González Echevarría , "Alteridades disciplinares y alteridades políticas. De la quiebra a la

interpretación y de la salvaguarda a la subyugación de los otros". Febrero 2014. https://www.youtube.com/channel/UCSRPePElUgOXhEg\_KEqniCw/videos

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> M. Valdés, "Sobre el concepto de parentalidad en la etnografía y en la teoría antropológica". Seminario Permanente sobre Parentalidad Humana del IIA. Julio 2014. https://www.youtube.com/channel/UCSRPePEIUgOXhEg\_KEqniCw/videos

identificar ciertas relaciones culturalmente pautadas y reguladas normativamente como relaciones de parentesco, porque han reconocido en todas las sociedades algo a lo que preteóricamente llamaban "parenthood" (p.e. Radcliffe-Brown , 1950: 5)<sup>43</sup> , para las relaciones de parentesco relaciones que de una u otra manera se derivan de una cadena de conexiones "parent-child".

¿Por qué, entonces, se pregunta Goodenough qué es "parenthood" en la pp. 391-92?. Porque su epílogo está precedido por casi cuatrocientas páginas con artículos que describen pautas de adopción, tradicionales y modernas, en sociedades de la Polinesia oriental, la occidental, Micronesia, y otras sociedades de la Oceanía oriental. Demasiada etnografía sobre la adopción para seguir hablando de "parentesco ficticio". Tanta etnografía que Goodenough titula su epilogo *Transactions in Parenthood*. Es entonces cuando atribuye a *parenthood* dos significados, uno psicológico y otro jural. El primero lo deriva de la capacidad humana de establecer vínculos emocionales y el segundo de la necesidad humana de ordenar las relaciones humanas de acuerdo con reglas de conducta.

M. Valdes, 2014, sitúa el punto de partida de las reflexiones de Goodenough sobre *Parenthood* en el capítulo que lleva este título en *Description and Comparison in Anthropology*, también publicado en 1970, que constituye una versión expandida de las Lewis Henry Morgan Lectures pronuncidas por Goodenough en la University of Rochester en abril de 1968. Y sitúa estas conferencias en los debates sobre "la naturaleza" del parentesco que se produjeron en los sesenta- la época del centenario de las primeras grandes realizaciones de la teoría del parentesco- y en las que la tesis de Schneider tuvieron una gran influencia.

En espera de resultados más detallados de la investigación de Valdés, me he detenido en esta "discrepancia" porque tal vez nos encontremos ante el verdadero punto de partida de los estudios actuales sobre parentalidad, en el que crisis de la teoría clásica del parentesco y emergencia etnográfica de la extrema variabilidad en el ejercicio de los roles parentales confluyen. Cuando esta variabilidad resulte manifiesta también en el ámbito euroamericano, por los cambios sociales y culturales pero también porque al focalizarse en el parentesco europeo la Antropología del parentesco descubre temas, como el emplazamiento temporal de niños con parientes o en Instituciones, que conocíamos como nativos pero no habíamos nombrado como antropólogos, la

-

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> "Where there are truly polyandrous marriages, as among the Todas of south India, a family may consist of a woman with two or more husbands and her children. But we should distinguish from this an arrangement by which the oldest of two or more brothers takes a wife, of whose children he will the father ( pater) , and access to the wife for sexual congress is permitted to the man's younger brother until such time as he in turn is married. For it is nor sexual intercourse that constitutes marriage either in Europe or amongs savage peoples. Marriage is a social arrangement by which a child is given a legitimate position in the society, determinated by parenthood in the social sense" (A.A. Radcliffe-Brown, "Introduction" a A.R. Radcliffe-Brow y D. Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford U.P. 1950p.5)

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Vale la pena añadir que entre la bibliografía citada está un artículo de David H. Kirk , 1959, "A dilemma of adoptive parenthood: incongruous role obligations" *Marriage and family Living* 21:316-328. Los estudios psicológicos sobre adopciones en EEUU son muy anteriores al libro editado por Carroll.

Antropología de la parentalidad, a veces la pluralidad de los parentescos, se convertirá en la *mainstream* de la Antropología actual del parentesco.

No se si "euroamericano" es una buena etiqueta. Pienso en trabajos sobre parentesco en Europa, en Brasil, en EEUU, en Canadá, en México, En "Parentescos en el espejo de la ciudad", introducción a un libro editado en 2013 en la UAM-Itztapalapa por Olavarría, *Parentescos en plural*, que recoge estudios recientes sobre la Ciudad de México, cita a Cadoret, 1995 y a los dos libros editados por el GETP en 2010 y 2011, Fons y otros y Grau y otros , respectivamente, como inspiradores del titulo. En rigor pudimos haber reconocido a Cadoret 1995, *Parenté plurielle. Anthropologie du placement familial*, su anterioridad resecto a *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción*, pero no lo tuvimos presente, al menos no conscientemente. La necesidad de hablar de "parentescos", en plural, viene impuesta por una nueva etnografia que inevitablement responde a y alimenta nuevas aproximacions teóricas, Ahora y siempre.

Volveré sobre el trabajo de Olavarría. Pero retomando el hilo histórico, en el caso de Esther Goody, 1971<sup>45</sup>, las "Transactions in Parenthood" a las que se enfrenta son las que derivan de la frecuencia con la que niños en algunas sociedades de Africa occidental son emplazados para su crianza en familias distintas a las suyas, aunque con frecuencia emparentadas.

Frente a Goodenough, 1970, y a las formas de transferir derechos parentales a las que apunta y que limita al interior de cada sociedad. E. Goody, quiere construir un concepto transcultural de *parenthood*. Entiende que en todas las sociedades los padres se enfrentan a un conjunto de tareas que tienen la misma forma general:

"Begetting and bearing, endowment with birth-status identity, nurturance, training and finally sponsorship into full adult status "(p. 1).

Ciertamente, las coincidencias de la definición de E. Goody de las funciones parentales con nuestra conceptualización del parentesco, muy posterior, son notables, aunque no extrañas si pensamos que ambas se construyen desde la perspectiva de las funciones básicas para la reproducción del grupo, desde la perspectiva de organización sociocultural de la procreación. Que remiten en último término a Malinowski, y a Engels. Resulta tentador establecer otra conexión, la de tantos antropólogos y antropólogas que consideran como antecesor a Malinowski, y con frecuencia son, somos, criticados por ello. Goodenough, sin duda, alumno de Malinowski en su etapa americana, y Richards, en la inglesa. Pero también Phillis Kaberry, y su *Aboriginal Woman Sacred and Profane,* de 1939, y A. Richards, y el resultado de la tesis de M. Strathren en Papúa Nueva Guinea, *Women in Between*, publicado en 1971. Defenderé en la última jornada que el funcionalismo no es una orientación teórica, sino una ontología, o más precisamente, que porque es una orientación teórica es una ontología.

-

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Parenthood and social reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa, Cambridge U.P.

En cuanto a E.Goody, la pregunta es por qué no habló de *kinship*, sino de *parenthood.* Creo que porque parte de una pregunta:

"What are the critical task which have to be deal with in producing a society's new members, and rearing them so that they can effectively asume adult roles in society?"

Y considera que esas tareas críticas es lo que los padres hacen, responden a la pregunta "Wath must parents do?". Cuando intenta

"To find an analytical framework within which a wide range of child-rearing institutions made sense" (p. 18)

construye su definición como si la reproducción del grupo estuviera a cargo de los padres de los individuos. Por eso su noción de "funciones delegadas" en las situaciones de *fostering* se basa en último término en la universalidad de la familia nuclear. Institución que aunque sea muy frecuente, no ha sido nunca la unidad procreativa. Lo que no hace E. Goody es problematizar la noción de *Kinship* entendido como filiación. Así escribe que ' "the descent groups play a very important role not only in kinship but in political, religious and economic affairs" (p.2). Tal vez también por esa razón habla de "parenthood".

Solo voy a hacer una referencia al uso de *parenthood*, *parentalité*, *parentalidad* en otras disciplinas, aunque aporte la tercera dimensión, junto con la teoría y la etnografía, que puede dar cuenta del énfasis actual en la Antropología de la parentalidad. Se trata del capítulo de Didier Houzel, "Los retos de la parentalidad", en Solís Pontón, 2004. Houzel habla de un grupo de trabajo cuyas investigaciones llevaron a definir "tres ejes alrededor de los cuales parecía que podía articularse el conjunto de funciones atribuidas a los padres" (p. 28). Y precisa :

" El punto de vista que se presenta aquí es el resultado de de un grupo de investigación sobre la parentalidad, del cual el Ministére de l'Emploi et de la Solidarité francés confió la responsabilidad al autor de este capítulo, con el objeto de precisar las consecuencias, tanto para el niño como para cada uno de los padres, de situaciones de ruptura total o parcial de los lazos padre.hijo" (p.28).

Este informe, o el preparado por Claude Martin en 2003 *La parentalité en questions. Perspectives sociologiques. Rapport pour le Haut Conseil de la population et de la famille*, <sup>46</sup> se puede poner en relación con el artículo de Fassin de 2000 a propósito del PACS, «Usages de la science et science des usages», que da título a este apartado, o con el artículo de G. MUMMERT, (2010) «La crianza a distancia: representaciones de la maternidad y paternidad transnacionales en México, China, Filipinas y Ecuador» o con las intervenciones de sociólogos, psicólogos, psicoanalistas y antropólogos en el debate que a finales de 2012 precedió en la Asamblea francesa a la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo.

<sup>46</sup> www.ladofrançaise.gouv,

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> En V. Fons, A. Piella y M. valdés (eds.) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad,* Barcelona, PPU, 167-188.

Mínimas referencias que sirven para apuntar a la tercera dimensión, junto con la teoría y la etnografía, que puede dar cuenta del énfasis actual en la Antropología de la parentalidad: su pertinencia social<sup>48</sup>.

# 5. Aproximación a la diversidad etnográfica. Variaciones en la parentalidad

Es imposible hacer una síntesis sistemática en este espacio. En primer lugar, por la gran cantidad de aportaciones, pero también, como veremos, porque las categorías se solapan, y cualquier tipología terminaría por ser una clasificación de mariposas. Es, obviamente, una referencia a Leach, 1959, que en su famosa conferencia de 1959 "Replanteamiento de la Antropología", recogida en 1961 en el libro del mismo nombre, nos pone en guardia respecto a la posibilidad de que ciertas tipologías aparentemente teóricas sean irrelevantes. Se refería a la división de las sociedades en matrilineales y patrilineales, y advertía que podía carecer de significación sociológica, que tal vez "establecer una clase denominada sociedades matrilineales puede ser tan irrelevante para la comprensión de la estructura social como lo pueda ser la creación de una clase de mariposas azules para la comprensión de la estructura anatómica de los lepidópteros" (1971 [1961]: 15.Voy a tratar de apuntar a la diversidad haciendo uso de diversas estrategias, y , por supuesto, haciendo la selección por razones pragmáticas, que tienen que ver tanto con los textos que conozco como con los que más me interesa discutir por razones teóricas<sup>49</sup>.

# a) Puntos de partida clave: Héritier, Cadoret, Howell, Pedone

## 1. F.Héritier, "La cuisse de Jupiter", L'Homme, 1985, tomo 25, nº 94: 5-22

Se trata de un texto que se adelanta a constataciones posteriores. En el momento en el que se empieza a discutir en Francia las nuevas tecnologías reproductivas. Héritier realiza un recorrido etnográfico en el que muestra que Si bien todas las sociedades humanas reposan sobre la exigencia común de la reproducción, que supone la reposición de sus medios, lo hacen sin atenerse necesariamente a la procreación biológica y que la única exigencia es que las normas culturalmente establecidas.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Trato este tema con más detalle en "Parentesco, parentalidad, apoyo mutuo y vulnerabilidad en la crianza. Del estatuto ontológico y epistemológico de los dominios analíticos", otro texto preparado en 2017 que en julio de 2020 acabo de revisar y completar y que formará parte de un libro de homenaje a M. Cátedra, excelente etnógrafa y buena amiga.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Parte de lo que sigue se publicó en 2016 en "El alcance de las teorías sobre la parentalidad. La comparación transcultural como extensión de los modelos etnográficos" *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, nº 1: 33-58.

## Este es el comienzo de su argumentación:

"Toutes les sociétés humaines reposent sur une commune exigence : celle de leur reproduction, qui passe par celle de leurs membres. Autant dire que toutes sont confrontées aux problèmes qui, de tout temps, ont fait l'objet de la réflexion des hommes : définir, au moyen de règles par ticulières de filiation, ce qui garantit la légitimité de l'appartenance au groupe, statuer sur ce qui fonde l'identité de la personne humaine en tant qu'elle est enserrée dans un continuum biologique et social, réglementer les droits et les devoirs de l'individu, et même apporter une solution à leur mesure au problème de la stérilité. En ces domaines chaque société suit un usage cohérent qui lui est propre et qui est la loi du groupe" (p.5)

Siguen las variaciones etnográficas, de las que recojo en primer lugar el caso de los Haya, de la región de los lagos de África oriental, para los que Audrey Richards (1954) describe una situación en la que la compensación matrimonial y la consumación del matrimonio otorgan al marido legítimo los derechos sobre los hijos que nazcan de la unión, a condición de que ese derecho se actualice por la primera relación sexual posparto. Esa relación designa al padre del siguiente niño que nazca, de manera que si tras ella los esposos se separan el primer nacido de la nueva relación será hijo del marido precedente.

Pero A. Richards precisa que es la esposa la que manifiesta públicamente con quien ha tenido esta relación, y que puede mentir, por lo que la declaración puede ser objeto de transacciones. Por ejemplo hombres casados sin progenitura puede obtener descendencia por medio de un acuerdo con una mujer fecunda, mediante una contrapartida económica. De amnera que Héritier concluye:

On peut voir dans cette institution aussi bien l'équivalent d'une insémination avec donneur (qui serait le mari légitime) que l'utilisation monnayée d'un ventre au profit d'un homme ou d'un couple (p.15)

Recoge también Héritier, entre las prácticas de "don d'enfants" la de la Antigua Roma donde un hombre que tuviera una esposa fecunda podía cederla provisionalmente a un hombre cuya esposa fuera estéril o diera a luz niños muertos (p. 16).

Y la indiferenciación en el cuidado de los niños nacidos de distintas madres, esposas del mismo hombre, entre los Tupi-Kawahib del Brasil. Estas esposas pueden ser consanguíneas, dos hermanas, o incluso una madre y una hija de un matrimonio precedente. Y cita a Levi-Strauss:

« Les enfants sont élevés ensemble par les femmes, qui ne semblent pas se soucier beaucoup de savoir si l'enfant dont elles s'occupent est le leur ou non » (Lévi-Strauss, 1956).

Incluye también el don de niños entre esposas no consanguíneas del mismo hombre entre los mossi de Yatenga (Burkina Fasso). En las grandes familas polígamas se reparten los niños entre las mujeres, de manera que la genitora es pocas veces la maroka, la "madre" social:

" qui prend soin de l'enfant, le porte, l'aime et l'éduque. Les enfants n'apprennent souvent qu'à l'âge adulte l'identité de celle parmi les épouses du père (qu'ils appellent toutes « mères ») qui les a mis au monde. Les femmes véritablemensttér iles et celles dont les enfants ne survivent pas ont donc toujours leur part de maternité aimante et responsable, et bénéficient en retour de l'amour des enfants dont elles ont eu individuellement la charge (p.17)

De estos y otros casos infiere que las fórmulas que ahora nos parecen nuevas son posibles socialmente y se han dado en sociedades particulares. Pero que para que funciones como instituciones:

" il faut qu'elles soient soutenues sans ambiguïté par la loi du groupe, inscrites fermement dans la structure sociale et correspondent à l'imaginaire collectif : aux représentations de la personne et de l'identité. La loi du groupe doit désigner clairement les éléments qui fondent la filiation, le droit à succéder et à hériter. Dans les situations patrilinéaires les plus extrêmes que nous avons décrites (p.19)

El recorrido etnográfico sobre estas y otras variaciones en la parentalidad le lleva a concluir en el informe experto que se le había solicitado sobre las NTR sosteniendo que lo que se deba garantizar es la seguridad jurídica y social:

L'homme qui a accepté l'insémination artificielle avec donneur, la femme qui a accepté le don d'ovocyte ou d'embryon, par un accord librement consenti entre les deux parties, ne devraient ni être spoliés ultérieurement de leurs droits, ni être en mesure de spolier ceux de leur conjoint et de l'enfant (p.19).

# 2. Anne Cadoret, 2002, *Parents comme les autres. Homesexualité et parenté*

A conclusiones parecidas a las de Héritier, 1985, llega Anne Cadoret en 2002 en *Parents comme les autres. Homesexualité et parenté*, Paris, Editons Odile Jacob, 2002 (traducido en GEDISA en 2003). Cadoret ha sido pionera en el estudio de la pluralidad parental en la historia europea, con la investigación sobre emplazamientos de niños bajo tutela estatal en el Morvan, una saludable región francesa no muy alejada de París, desde principios de siglo XIX hasta los años 70 del siglo XX. Esta forma de acogimiento familiar, provocado por la alta mortalidad de los niños institucionalizados, dio lugar al uso de expresiones del estilo " es como si hubiera nacido aquí", " es como una hermana

para mí". Usos terminológicos que también encuentra Carme Parramón, colega del GETP, en sus estudios entre inmigrantes andaluces a Catalulya en los 50 y sesenta, entre los que el emplazamiento de niños con parientes fue un fenómeno frecuente, dadas las circustancias migratorias y la precariedad económica.

Esta forma de parentesco plural (*Parenté plurielle*. *Anthropologie du placemente familial*, París, L'Harmattan, 1995) da paso a la consideración de muchas otras variaciones de la parentalidad. En *Parents comme les autres* defiende las formas de parentesco vinculadas a las familias homosexuales, que recordemos fueron tema de debate de Francia antes y después de las reformas legislativas de 2000 y 2010. Lo que sostiene Cadoret es que ni los niños necesitan criarse en una "sagrada familia" (heterosexual y monógama) ni con frecuencia se han criado y/o se crían en este contexto. Contra los prejuicios frente a niños criados con dos padres o dos madres, en parejas gays o lesbianas, tras estudiar a parejas homosexuales con niños concluye que estos necesitan es seguridad generacional, y que ser hijos y nietos es más importante que la orientación sexual de sus padres.

También se acerca a Héritier, 1985 al sostener que en nuestra sociedad en divorcio da lugar a distintas configuraciones familiares, pero que también en muchas otras culturas se han dado y se dan distintas formas de filiación<sup>50</sup>. (En castellano, en el contexto de la teoría de la filiación, el término técnico sería "descendencia". Pero los usos actuales derivan más del contexto jurídico en el que la filiación es la vinculación al padre y a la madre, ahora ya también a dos padres o dos madres tras el reconocimiento del derecho de los matrimonios homoxesuales a adoptar a un niño conjuntamente a adoptar al hijo o hija de la pareja).

Si se analiza con detalle la obra de Cadoret se constata como al tiempo que sigue ocupándose del parentesco en familias homoparentales y de otras formas de pluriparentalidad<sup>51</sup> no abandona la reflexión sobre las consecuencias de esas nuevas configuraciones parentales en el debate sobre la naturaleza del parentesco<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> V. Fons, colega del GRAFO, analiza desde hace años los "parentescos" plurales en sus estudios sobre ndowe de Guinea Ecuatorial, con resisdencia patrilocal pero en los que la proximidad de los asentamientos facilitan la relación ente las hermanas y sus hijos y la participación de todas en el cuidado de sus descendientes. Los niños reservan un término para que Fons traduce por "madre" para dirigirse a su madre biológica, pero denominan a las otras "pequeñas madres".

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> (2009a) «Parentesco y figuras maternales, El recurso a una gestante subrogada por una pareja gay », *Revista de Antropologia Social* 18, pp.67-82, (2009b) "Parenté et familles homoparentales: un grand chahut", in Porqueres, E. (ed.), *Les defis contemporains de la parente,* Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp.151-170. 2011 Congreso Afin, Vigo, conferencia sobre "Adopción y pluriparentalidad".

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Cadoret , A. y J. Wilgaud, 2007 "L'apport des familles homoparentales dans le debat actuel sur la construction de la parenté", . *L, Homme* 2007/3 , nº 183, pp 55-76, Cadotet, A. "La nature de la parenté", *Quaderns* (2011) 27, pp. 81-96. M. Valdés, 2014, se ocupó de esta cuestión en su análisis sobre Cadoret

Tema fascinante, porque en ocasiones, cuando se estudia el parentesco occidental, no hay una delimitación clara entre los usos folk y teóricos, que por lo demás se influyen mutuamente. De los cambios en las representaciones populares en Europa vinculados a los cambios sociales se ocupó el proyecto *PUG* (*Public Understanding of Genetics*), que dirigió J. Edwards en la primer a década de este siglo y en el que Cadoret tuvo una participación destacada.

# 3. Signe Howell, 2006 The Kinning of Foreigners. Transnational Adoption in a Global Perspective

Quiero hacer referencia, en tercer lugar al libro de Signe Howell, 2006 *The Kinning of Foreigners. Transnational Adoption in a Global Perspective*. New York, Oxford: Berghahn Books.

De este texto ha resultado muy influyente el capítulo cuarto "Kinning and Transubstantiation: Norwegianisation of Adoptees". El proceso de *Kinning* – traducido como "emparentamiento"- consiste en la introducción en el campo social y en las representaciones del parentesco a una persona que no pertenecía previamente a él, como es el caso de los niños adoptados. Proceso simbólico particularmente necesario en las adopciones internacionales, como fue el caso de los niños coreanos integrados en familias noruegas, cuando los rasgos fenotítpicos son distintos, y, estudiado más tarde en las familias homoparentales.

El proceso de "emparentamiento" se produce a través de lo que Howell denomina transustanciación, es decir, el esfuerzo de las familias adoptivas por hallar y construir una conexión con su hijo –o futuro hijo– adoptivo mediante la "construcción" de semejanzas. En el caso noruego es central el uso ceremonial de los vestidos regionales típicos. Habría que considerar aquí vinculaciones como las que los padres adoptantes de niños y niñas chinos simbolizan con el tema del "hilo rojo", que les predestinaba a encontrarse con sus hijos.

Otros temas del trabajo de Howell han ido transformándose en los últimos añoss, entre ellos la invisibilidad de las familias biológicas. Y un papel importante en esa visibilización ha sido el activismo académico y político de hijos de origen coreano de familias noruegas, los primeros en aparecer, por la fecha de esta circulación de niños, en la arena pública.

# 4. Claudia Pedone 2006, Estrategias migratorias y poder. Tú siempre jalas a los tuyos

Citaré por último el libro el de Claudia Pedone, editado por Abya-Yala en Quito, que recoge su tesis doctoral presentada en la UAB en 2003. Estudia en él la emigración ecuatoriana a España, con un estudio ejemplar sobre cómo se constituyen cadenas migratorias encabezadas por mujeres. El correlato es que muchos niños permanecen , temporal o permanentemente, en el lugar de origen, cuidados por parientes sobre todo maternos, madres, hermanas, a veces sus hermanos mayores, en transacciones que con frecuencia envuelven contrapartidas económicas. De estas situaciones se subraya el cansacio de los parientes que se ocupan de los niños, ciertas situaciones e desatención y el malestar psíquico de madres que emigran para garantizar el bienestar propio y el de sus familias pero sienten que no desempeñan bien su rol<sup>53</sup>.

En estos últimos años Pedone ha escrito un buen número de artículos en los que explora nuevos elementos vinculados a estos procesos migratorios. La investigación en origen posterior a la tesis le ha llevado a poner en cuestión algunos de los estereotipos sobre el abandono de los niños que quedan en Ecuador al cuidado de familiares. Pone especial énfasis en las nuevas TIC, que permiten a los padres ausentes un mejor seguimiento del crecimiento de sus hijos, tanto en el ámbito doméstico como en el escolar.

Diversidad transcultural en el ámbito de la parentalidad, familias homoparentales, establecimiento simbólico de lazos parentales, familias transnacionales son solo algunos de los muchos temas en los que se muestra la variabilidad de la parentalidad. Repasemos someramente muchos otros.

### b) Mariposas azules. La irrelevancia de las tipologías

Como ya he comentado, Cadoret, en su libro de 2002, *Parents comme les autres*, antes de extenderse sobre las condiciones en las que las parejas homoparentales construyen familias repasa diversas formas de parentesco en otras culturas y traza una breve historia de la pluriparentalidad en nuestra sociedad, ocupándose de las familias reconstituidas, las adoptivas, las de acogida. Y ya en el terreno de las familias homoparentales, se ocupa de las dificultades que tienen para la adopción y alternativas como la crianza de hijos de una unión anterior de un miembro de la pareja, el recurso

98

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> J.K. Bernhardt, de la Universidad de Toronto, estudió el stress de madres latinoamericanas inmmigradas en estas circunstancias: Tuvimos ocasión de discutir su trabajo cuando estuvo en la UAB, en el año 2009, invitada por Dan Rodriguez, que en aquella época investigaba inmigrantes chinos en Toronto dentro de un proyecto del GETP del que yo era IP:

a la reproducción asistida o distintas fórmulas de coparentalidad entre lesbianas y gays que, viviendo solos o en pareja, deciden engendrar hijos y colaborar en su crianza.

Si en un trabajo que tiene como eje las familias homosexuales<sup>54</sup> las posibilidades en 2002 eran ya tan complejas, la diversidad de configuraciones no ha hecho más que crecer. Si tenemos en cuenta los trabajos de Silvia Donoso, en López, Marre y Bestard, eds, 2013, y Óscar Salvador en Olavarría, coord. 2013, respectivamente, centrados en datos etnográficos de Barcelona y Ciudad de México, y otras muchas publicaciones sobre parentesco homosexual o reproducción asistida, vemos como en el caso de las **madres lesbianas** pueden recurrir a un "ayudante de procreación" con el que una de las dos mujeres mantiene una relación esporádica, explicitando o no sus objetivos, o recurrir a un donante de semen anónimo con inseminación en una clínica a con el que se mantiene una relación de amistad. En uno y otro caso se busca la participación de la madre no gestante, que en ocasiones insemina a su pareja, o se intenta establecer el vínculo o en términos genéticos-recurriendo al semen de un hermano- o fisonómicos, buscando un donante que se parezca a ella. La biotécnica permite ahora la ROPA (recepción de óvulos de la pareja) que tras ser fecundados se implantan en la matriz de la gestante.

En cuanto a las **parejas gays**, pueden- entre otras fórmulas, tener hijos de una relación preexistente, o adoptarlos, en ocasiones uno de manera encubierta, o recurrir a una maternidad subrogada, amistosa o comercial.

Cada caso etnográfico muestra características particulares, que añaden a las *Families We Choose* de Weston 1991, que apuntaba a redes de apoyo, la elección muchas veces imaginativa de modos de tener hijos, y también de nuevas formas de redes de crianza.

En una conferencia que pronunció en la UAB en mayo de 2014 Consuelo Álvarez Plaza, de la UCM, nos hablaba de un niño nacido de un arreglo entre una pareja lesbiana y otra gay. Una de las mujeres fue inseminada tras un coito simbólico con su pareja por uno de los miembros de la pareja gay. Cuatro años más tarde tuvo una hija por el mismo procedimiento. Lo notable es la implicación socio afectiva de los cuatro incluso tras la ruptura de la dos parejas. Tengo a la vista el gráfico que le pedí me hiciera tras la conferencia, y el análisis de este caso es mucho más notable tras las dos separaciones. Tanto que me detengo aquí porque debe de ser ella, y no yo, quién lo publique.

Familias homosexuales y NTR, son solo uno de los múltiples cruces posibles de dos temas. Se pude hablar de muchos otros temas y hacer otros muchos cruces.

Podríamos empezar por el **derecho a vivir solo o en pareja** y, en este segundo caso, a convivir bajo el mismo techo o no, en el caso de quienes optan por la fórmula LAT ( *Living Alone Together*). Y hablar del **derecho a no tener hijos**, lo que no supone

99

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> "Homoparental" es una categoría más amplia que "homosexual" y que me parece más adecuada, a la vista por ejemplo de la *Ley de sociedades de convivencia mexicana* (LSC) o la que desde hace años se intenta tramitar en Costa Rica. Por otra parte están las complejas cuestiones que diferencian orientación sexual, identidad de género y cuestionan las caracterizaciones dicotómicas.

no desempeñar papeles parentales (Anna Piella defiende desde hace años en el GETP y en su investigación los papeles de los "hijos sin hijos" en el dominio del parentesco. Salvador hace referencia a los DINK (*Double Income No Kids*), parejas heterosexuales u homosexuales apreciadas como consumidores...cuando i no son consecuencia de la crisis de 2008 o partícipes del refrán popular "a quien Dios no le dio hijos el diablo le dio sobrinos", que a tantas interpretaciones se presta.

Podríamos hablar del recurso a las NTR por las parejas heterosexuales, con los debates actuales sobre la explotación de las donantes de óvulos, los problemas de algunos de los padres que no participan genéticamente en la gestación, los dilemas respecto a si hablar a los hijos de las técnicas o mantener en secreto la aportación que hicieron en su génesis, los debates sobre la conveniencia de mantener o no el anonimato de los donantes de gametos, los flujos internacionales hacia países que preservan el anonimato, o las dificultades de inscripción de los niños nacidos de una maternidad subrogada.

Podríamos hablar también de un tema que desde hace años investigan Ana María Rivas y Maria Isabel Jociles, de la UCM, las **familias formadas por padres y madres solos por elección**. También en este tema estas decisiones se cruzan con las formas de tener hijos, por adopción, recurriendo a NTR, y se cruzan también con el tema de las nuevas redes de crianza que si en el caso del parentesco homoparental se vincula al deseo de que los niños y las niñas tengan figuras paternas y maternas en su entorno, en el caso de los padre y madres solos por adopción responde a la idea de que los niños no perciban sus relaciones de parentesco pobres en comparación con las de otros niños de su entorno.

Podríamos centrarnos también en las **redes de apoyo en el embarazo y la crianza**, que se intensifican por la ausencia o el alejamiento de la familia de orientación, y se vinculan en ocasiones a opciones no compartidas por los parientes próximos respecto a los nacimientos humanizados y/o la prolongada lactancia materna. Sarah Lazare e Irina Casado, del GETP, estudia aspectos de este tema en Barcelona y Oslo, respectivamente,

Podríamos hablar de la **progresiva indiferenciación de los roles parentales**, de los padres (varones, hay que añadir en castelllano), que dan biberones, cambian pañales y pasean a sus hijos, desde hace mucho tiempo en lugares como Oslo, en Barcelona y en Ciudad de México más recientemente.

Podríamos hablar de los **abuelos que cuidan a sus nietos**, del estudio pionero de Martine Segalen y Claudine Attias- Donfut, *Grands-parents, La famille à travers les générations* (avec Claudine Attias-Donfut), Paris, Odile Jacob, 1998. También de como este papel de los abuelos en la crianza, que a veces les imponen sus hijos, se ha llegado a definir como una forma de explotación y de como en el sur de Europa, el papel no sólo de cuidadores sino también nutricio de los abuelos está ayudando a muchas familias a sobrevivir en medio de la crisis económica.

Si el tema fuera el ejercicio de la **parentalidad en parejas divorciadas**, se podría hablar de las desprotección de algunas mujeres, de la explotación de algunos hombres, de los chantajes a proposito de los niños, de las relaciones « civilizadas » para compartir la crianza del niño, o de los niños « malcriados » para asegurarse su lealtad.

También de un tema de pertinencia legal creciente en España, la custodia compartida se trabajó en un proyecto de la UPNa coordinado con un proyecto del GETP<sup>55</sup> Paloma Fernández Rasines, con la colaboración de juristas de la Universidad Pública de Navarra.

Y se nos centráramos en las relaciones parentales en las **familias reconstituidas**, podríamos hablar de otras formas de parentalidades plurales y de relaciones entre hermanos, medio hermanos y cuasi hermanos, situaciones todas ellas en las que no hay reglas, sino usos.

Todavía podríamos tomar como ejes otros dos temas. Uno es el de las adopciones de la adopciones de niños coreanos en el norte de Europa y en EEUU el punto de partida de los flujos ha ido variando. Para España los lugares de procedencia ha sido India, China, América latina, Rumanía, Rusia. Etiopia. Los temas tienen que ver con las formas de « emparentamiento », con las coberturas legales, unificadas tras la firma en 1993 del Convenio de La Haya, el debate sobre la valided intercultural de las declaraciones de adoptabilidad, las dificultades de los niños adoptados ( físicas en algunos casos, consecuencia de las condiciones del embarzo o de las instituciones en las que han pasado los primeros años, psíquicas potencialmente siempre por la inexistencia o la ruptura de lazos primarios de apego ), la invisibilidad de las familias biológicas, cada vez más cuestionada, las adopciones abiertas, las relaciones de desigualdad o explotación entre paises « emisores » y « receptores », la en ocasiones dificil adaptación de niños cuyos fenotipos son poco valorados, por ser propios de poblaciones tardicionalmente marginadas. Como los gitanos en España- o inmigradas.

Otro temas son es el derecho a la información sobre los orígenes (que ha pasado después a las donaciones de gametos), la dialéctica entre adopciones internacionales y nacionales, tanto en los paises de origen de los niños como de destino , y la contraposición entre adopción y **acogimiento**.

El segundo eje a considerar para terminar son las formas **trasnacionales de familia**. Las generadas en los procesos migratorios presentan formas distintas si la migración la encabeza el padre, o la madre, si los estados receptores facilitan o no los procesos de reagrupamiento, si la familia de origen es más o menos estable. En España

Seminario permanente sobre parentalidad humana del IIA. Junio 2014.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Anna Piella fue IP tanto del proyecto del GETP, "Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias " ( CSO2012-39041-C02-01) como del proyecto coordinado.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Jordi Grau y Jùlia Vich son los especialistas del GETP en el tema. Grau ha hecho distintas propuestas sobre la circulación de niños desde una perspectiva transcultural y Vich ha hecho su tesis sobre adopciones de niñas y niños chinos en Cataluña. Jordi Grau ha trabajado después con Lourdes García Tuga sobre adopciones truncadas. Ver Grau, J. "La circulación de niños como fenómeno cuasiuniversal", en 2014 González Echevarría, A., Grau Rebollo, J., Valdés Gázquez, M. eds. *Parentalidad 3. Cultura, parentesco y parentalidad,* <a href="https://grupsderecerca.uab.cat/grafo/content/inici">https://grupsderecerca.uab.cat/grafo/content/inici</a> y Garcia Tuga, L. *La cara oculta de l'adopció. Les adoptions intrernacionals trunc a Catalunya.* Tesis doctoral defendida en la UAB en diciembre de 2019 que dirigió J. Grau.

la dificultad de integración escolar de niños que han reencontardo a sus padres después de permanacer un tiempo en origen es un tema recurrente, pero también existen grupos, como los chinos, que tratan de enviar con sus familias en origen a hijos nacidos en España para que reciban allí una educación tradicional.

Si en el tema de las familias trasnacionales el enfoque inicial era combinar el estudio de las familias en origen y en destino, cada vez se tiene más consciencia que las familias transnacionales son multisituadas, que sus miembros residen en distintos lugares y recorren ciertos circuitos<sup>57</sup>. Entre otros temas particualres están los padres (astronautas) que visitan a sus hijos ( paracaidistas) en lugares en los que pueden recibir uan formación superior más valorada, en los que , por cierto, residencias y familias juegan tambien papeles parentales.

No voy a cerrar este recorrido, hecho a vuela pluma como es evidente y recurriendo a artículos y libros que he leido y a conferencais que he podido escuchar y no a una indagación bibliográfica sistemática, con una clasificación unívoca de variaciones en la parentalidad, más que inutil imposible. Lo haré refiriéndome a otro de esos bucles que con rapidez se están produciendo estos años. Con la defensa de las adopciones abiertas y del derecho de padres e hijos biológicos mayores de edad a buscar o mantener el contacto, si así lo desean las partes implicadas, las familias que tienen su origen en adopciones internacionales empiezan a ser pensadas como familias transnacionales<sup>58</sup>.

# c) ¿Es posible una teoría de la parentalidad?

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Irina Casado estudió estos recorridos entre inmigrantes amazigh de Marruecos a varios países europeos. Y Valentina Mazzucato, de la universidad de Maastricht, donde Júlia Vich realizó una estancia postdoctoral, dirigió una interesante investigación sobre familias trasnacionales de distintos países africanos inmigardas a varios países europeos desde una perspectiva multiactor y multisituada, En junio de 2014 presentó su trabajo en la UAB, en un seminario internacional organizado por el GETP.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Júlia Vich, trabajó en este tema con Valentina Mazzucato. Ver "El campo adoptivo China-Catalunya" en 2014 González Echevarría, A., Grau Rebollo, J., Valdés Gázquez, M. eds. *Parentalidad 3. Cultura, parentesco y parentalidad,* <a href="https://grupsderecerca.uab.cat/grafo/content/inici">https://grupsderecerca.uab.cat/grafo/content/inici</a>

La ponencia de María Valdés, junto con la mía y otras a las que hice referencia en apartados anteriores, forman parte de un proyecto de aproximación transdisciplinar a la parentalidad que dirigieron los profesores Vargas y Lagarde en el Seminario Permanente sobre Parentalidad Humana del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Se realizó, entre 2012 y 2017, con especilistas en teoría de la Evolución, Antropología Física, Antropología Cultural y Psicología y el Psicoanálisis. La organización del tercer seminario, el de 2014, corrió a cargo del GETP de la UAB y lo coordiné junto con Jordi Grau y María Valdés.

Al empezar a prepararlo, fui consciente de no podríamos ofrecer un enfoque teórico articulado como en los dos años anteriores. Como he tratado de mostrar someramente con el repaso a obras que considero claves y a algunos de los temas en juego, en Antropología se está trabajando mucho dese el tema desde hace al menos 20 años. Con frecuencia es objeto de proyectos y simposia internacionales, pero se generen o no en un congreso, las publicaciones típicas recogen distintos capítulos resultado de investigaciones etnográficas y se introducen, o concluyen, con algunas consideraciones teóricas vinculadas al tema que vertebra la publicación.

Voy a mostrar varios ejemplos

Ejemplo 1º. Fons, V., Piella, A., Valdés, M. eds. *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, Barcelona, PPU, 2010.

#### Índice

Anna Piella Vila y Virgínia Fons , Introducción

### Parte I. Representaciones sobre la formación del parentesco

Marit Melhuus, Hijos sin madres, padres desconocidos y otros problemas de filiación. Hechos reproductivos e imaginaciones procreativas en Noruega. (La historia oficial y algo más)

Jeannette Edwards, Genealogical ancestors

Virgínia Fons, Simbolismo y praxis en el parentesco de los ndowe de Guinea Ecuatorial (África central)

Beatriz Moral Ledesma , La relación entre hermanos y hermanas en Chuuk (Micronesia) y su papel en el parentesco

Margarita Lagarde, Carmen J. García y Luis Alberto Vargas , La construcción humana de la parentalidad: el caso de la cultura occidental

#### Parte II. Parentesco translocal

Dan Rodríguez García , Parentesco multi/trans-localizado: intersecciones entre las teorías sobre migración y el ámbito procreativo

Ernesto Hernández Sánchez, Los hombres que dispersó la migración: paternidades y compadrazgos indígenas transnacionales

Gail Mummert, Modalidades y valoraciones de la crianza a distancia: maternidad y paternidad transnacionales en perspectiva global

### Parte III. Parentalidades múltiples

Claudia Fonseca, Profit, care and kinship: the dekinning of birth-mothers

Jorge Grau Rebollo, La circulación de menores desde una perspectiva transcultural

Diana Marre, Otra mirada sobre la vinculación: ¿cuándo un niño se transforma en hijo en la adopción transnacional?

Júlia Vich, Llegar a España: La circulación de menores en y desde China

Anne Cadoret, Maternité et parenté plurielle

## Parte IV. Parentesco y Género: Etnografía y Teoría

Teresa del Valle, La articulación del parentesco y el género desde la antropología feminista

Aurora González Echevarría, Parentesco y género. Intersección y articulaciones

Verena Stolcke, ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?

Aurora González Echevarría, Reflexiones complementarias

María Valdés Gázquez Conclusiones,

# Ejemplo 2. Revista Ankulegi, nº 16, 2012, Familia eta ahaidetasuna/Familia y parentesco/Familles et Parente

### Índice

Enric Porqueres: "La persona mediadora: el parentesco a la luz de la cosmología".

Anna Piella Vila: "Infecundidad y parentesco (hijos sin hijos). Una perspectiva histórica y transcultural".

Carmen Gregorio Gil y Herminia Gonzálvez Torralbo: "Las articulaciones entre género y parentesco en el contexto migratorio: más allá de la maternidad transnacional".

Jesús Sanz Abad: "Factores que favorecen la aparición de las familias transnacionales y negociaciones en torno a la reunificación familiar. Un análisis a partir del estudio de la migración ecuatoriana".

María Espinosa Spínola: "«Eres mi carnal, mi hermano de corazón»".

Aurora González Echevarr ía: "El parentesco después de Needham. La antropología entre la singularidad cultural y la comparación".

• Kolaborazioak / Colaboraciones / Collaborations

Mari Luz Esteban: "Euskal antropologiaren jauzi kontzeptualak eta euskal kulturaren haragitasunak".

Antón Fernández de Rota: "Biopolítica y humanitarismo

Ejemplo 3, López, C., Marre, D. y Bestard, J. eds, Maternidades, procreación y crianza en trasformación, Barcelona, ediciones Bellaterra, 2013

Joan Bestard, Introducción

### Primera parte: Reproducción, adopción y acogimiento

Carme Fitó, Maternidad y paternidad mediante la adpción de gametos. Redefiniciones desde la reproducción asistida

Elena Castillo, Análisis antropológico de la preservación de la fertilidad en la paciente oncológica

Marta Ausona Bieto, Lactancia materna de larga duración o sobre cómo la tradición innova

Josefina Goberna, Medicalización y humanización en asistencia al nacimiento

Mara Martínez Morant Experimentar el embarazo y el aborto

Beatriz San Román y Diana Marre, De "chocolatinas" y "princesas de ojos rasgados": sobre la diferencia "fisonómica" en la adpción transracioal en España

Carmen López Matheu, Reflexiones en torno a las categorías y terminologías de parentesco en el acogimiento familiar y residencial

### Segunda parte: Nuevos contextos de filiación

Rosa María Frasquet, La construcción de la maternidad como proyecto autónomo: el caso de las madres solteras por elección a través de técnicas de reproducción asistida en Barcelona

Silvia Donoso, Superando la unicidad de l amadre: la madre lesboparental

Marcín Smietana Las paternidades y maternidades en las familias de padres gays creadas por gestación subrogada

Bruna Álvarez, La maternidad: entre la decisión individual y /o la obligatoriedad social

Assumpta Rigol, Maternidad y discapacidad intelectual: La recostrucción de la otredad

# Ejemplo 4. María Eugenía Olavarría, cord*. Parentesco en plural*, México , UAM-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa, ed.2013

Maria Eugenia Olavarría Parentescos en el espejo de la ciudad

## Primera parte. Tener o no tener hijos

Óscar Salvador, Familias homoparentales: Más allá del matrimonio y la adopción

Alba Elena Ávila, La emergencia del fenómeno de las mujeres no madres

Emilia Perujo, La búsqueda de la descendencia. Parejas usuarias de técnicas de reproducciistida en la práctica médica privada

Mayra Lilia Chávez, Simbolismo del parentesco y las técnicas de reproducción asistida en la práctica médica pública

## Segunda parte. El tabú del incesto

Héctor Daniel Guillén, La comercialización del incesto en la industria pornográfica: el caso de la editorial Matlarock

José Eduardo Tapán. Cine e incesto

Ana Laura García. Parentesco desde "cana". Incesto, violencia y reformulación familiar en el centro varonil de readaptación social de Santa Marta Acatitla

## Comparemos ahora estos cuatro ejemplos con el contenido del

Ejemplo 5 Radcliffe- Brown, A. A.y Forde, D. *African Kinship of Kinship and Marriage*, London, International African Institute by the Oxford University Press, 1950

## Índice

A.A. Radcliffe – Brow, Introduction

Hilda Kuper Kinship among the Swazi

Monica Wilson Nyakiusa Kinship

I. Shapera Kinship and Marriage among the Tswana

Max Gluckman, Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal

- A.I. Richards Some Types of Family Structure Among the Central Bantu
- M. Fortes Kinsip and Marriage among the Ashanti

Daryll Forde, Double Descent amog the Yakö

- S.F. Nadel . Dual Descent in the Nuba Hills
- E.E. Evans-Pritchrad, Kinship and the Local Community among the Nuer

¿Que cambia, dejando de lado la preeminencia académica? Los terrenos y los temas, obviamente, pero no la forma de aproximarse a la variabilidad cultural. Agrupamos fenómenos que muestran entre si un aire de familia, aunque se trate de fenómenos nuevos: nuevas formas de organizar la procreación (fecundación *in vitro* a partir de gametos de padre y madre, donación de esperma o de óvulos para parejas heterosexuales u homosexulaes, maternidad subrogada),nuevas formas de trasgredir la prohibición del incesto, nuevas formas de emparejamiento, nuevas estructuras domésticas, nuevas formas de establecer la descendencia, nuevos roles parentales, nuevas redes de apoyo. La misma imposibilidad que señaló Needham en 1971 para desarrollar teorías, incluso si los conceptos clave no son familia y matrimonio sino nuevos parentescos y parentalidad.

No estoy criticando las formas de hacer de los otros. Es también la nuestra, cuando ante la imposibilidad de articular teóricamente la parentalidad hemos presentado para aquel seminario permanente un conjunto de intervenciones que tratan de obtener coherencia a partir de los ítems que integran el dominio de la Antropología del Parentesco que defendemos. Se trata, una vez más, de una serie de análisis etnográficos acompañados de algunas reflexiones teóricas.

En el último ejemplo qe quiero someter a consideración. La propuesta de dominio teórico del parentesco que lo informalo que proporciona es una ordenación teórica. Solo eso. Delimitar un dominio teórico no presupone que sea posible teorizar sobre la totalidad del dominio. Veamos

Ejemplo 6. A. González Echevarría, J. Grau, M. Valdés, eds, 2014. eds. Parentalidad 3. Cultura, parentesco y parentalidad, https://grupsderecerca.uab.cat/grafo/content/inici

# I. Aproximación teórica

# Capítulo 1. Cultura, género y parentesco

Aurora González Echevarría, Jorge Grau Rebollo, María Valdés Gázquez

- A. Un punto de partida. Nuestro concepto de cultura . María Valdés Gázquez
- B. Los estudios de género. Jorge Grau Rebollo.
- C. Contexto histórico de nuestra aproximación al parentesco. Aurora González Echevarría.
- D. Propuesta de definición del dominio analítico del parentesco del GETP (Desde la Antropología). Aurora González Echevarría

# Capítulo 2. Parentesco y parentalidad desde la perspectiva antropológica y desde la perspectiva transdisciplinar

Aurora González Echevarría, María Valdés Gázquez.

- 1ª parte El concepto de parentalidad en la etnografía y en la teoría antropológica. María Valdés Gázquez.
- 2ª parte. Del parentesco a la parentalidad. Influencia de los cambios teóricos y sociales en la antropología del parentesco actual. Aurora González Echevarríaa.
- 3ª parte De los usos del término "parentalidad" en distintas disciplinas. Primera aproximación a la parentalidad como dominio teórico transdisciplinar. Aurora González Echevarría.

# II. IDEAS, NORMAS Y USOS RELATIVOS AL PROCESO PROCREATIVO

### Caítulo 3. Noción de persona, identidad y representaciones del proceso procreativo

Virginia Fons Renaudón, Anna Piella Vila.

- 1ª parte. La noción de persona y el proceso procreativo ilustrados con un emplo etnográfico. Virgínia Fons Renaudón
- 2ª Parte. El proceso procreativo y sus representaciones entre los aborígenes australianos. Procreación, parentesco, identidad y territorio. Anna Piella Vila.

# III. Adscripción y circulación de niños

# Capítulo 4. L acirculación de niños como fenómeno causiuniversal.

Jorge Grau Rebollo.

# Capítulo 5. El campo adptivo China- Catalunya

Júlia Vich Bertran.

Introducción. Aurora González Echevarría

Del itinerario adoptivo entre China y España y de su contexto (2012). Júlia Vich Bertrán Circulación de menores en y desde China. Una etnografía multisituada. Júlia Vich Bertrán

# IV. Cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social y procesos de parentalización

### Capítulo 6. Manifestaciones del aprentesco plural

Clara Carme Parramon Homs, Anna Piella Vila

Introducción. Clara Carme Parramon Homs y Anna Piella Vila

1ª parte. La importancia de la coparentalidad en los procesos migratorios

Clara Carme Parramon Homs,

2ª parte. Parentesco, infecundidad y parentalidad. Hijos sin hijos y cuidados parentales Anna Piella Vila

### Capítulo 7. Las instituciones del Estado comoa gaentes parentales

Sarah Lázare Boix, Irina Casado i Aijón

Presentación. Irina Casado i Aijón.

1ª parte: Crítica a la medicalización del parto y el embarazo. Reivindicación del nacimiento humanizado. Sarah Lázareh Boix.

2ª parte : El cuidado de l@s niñ@s en Noruega. Pasajes históricos: hacia el pacto social entre individuo, comunidad y Estado.Irina Casado i Aijón.

# V. Representaciones culturales vinculadas a procesos de procreación, adscripción y crianza

#### Capítilo 8. Formas emergentes de parentalidad

Miren Elixabete Imaz, María Isabel Jociles Rubio, Consuelo Álvarez Plaza.

Introducción. Jordi Grau Rebollo

1ª parte: Proyecto de maternidad y recurso a tecnologías reproductivas en las parejas de mujeres. Miren Elixabete Imaz

2ª Parte: Representaciones asociadas a la monoparentalidad: el caso de los profesionales que intervienen en el proceso de adopción internacional.María Isabel Jociles Rubio

3ª parte: Ideas y usos asociados a la donación de gametos en España en los últimos años.Consuelo Álvarez Plaza.

La posibilidad de construir teorías en el ámbito de la parentalidad radica, en mi opinión, en el interior de los modelos etnogáficos que se construyan y en su capacidad de ser extendidos más allá del ámbito para el que han sido formulados. Sin olvidar que las teorizaciones en Antropología integran la comprensión interpretativa de fenómenos culturales y el establecimiento de relaciones entre los elementos en los que pueden ser analizados.

d) Comprensión y explicación, una vez más. Reflexiones en torno a Fonseca, 2004 y Vich, 2012.

En un capítulo del libro *La adopción y el acogimiento*, editado en 2004 por Diana Marre y Joan Bestard,<sup>59</sup> titulado "Pautas de maternidad compartida entre grupos populares de Brasil", plantea Fonseca un problema de la mayor trascendencia social en el tema de las adopciones internacionales. Ciertamente el tema central es la circulación de niños entre familias pobres de Brasil. Una modalidad de ayuda mutua, en sus términos "dar una mano", es que una madre o una familia en situación difícil emplace a un hijo con alguna vecina o alguna mujer emparentada. Esto da lugar a modalidades de parentalidades plurales, no exentas de conflictos de lealtades para los chicos ni de discrepancias entre mujeres que en ocasiones quieren recuperar a sus hijos de mujeres dispuestas a retenerlos.

Pero no es este tema el que quiero resaltar, a pesar del magnífico trabajo de Fonseca. Sino otro que deriva de él. Esta forma tradicional de circulación de niños se completaba a veces con el emplazamiento provisional de un niño en una institución. Podía volver con su familia los fines de semana, en vacaciones o ser visitado en el internado. Para las familias de origen se trataba de una solución reversible, pero no siempre fue así para las autoridades. Tras un tiempo sin contacto con sus familias podía ser declarado "abandonado", y recientemente, susceptible de ser adoptado en circuitos nacionales o internacionales.

Esta dramática situación ha sido replicada en escándalos concretos relacionados con adopciones desde el Tibet. Y, más recientemente, con niños etíopes adoptados en España que hablan a sus padres adoptivos de sus hermanos, de su familia. Desde un punto de vista "técnico" se trata de la contradicción entre las condiciones de adoptabilidad estipuladas por organismos nacionales o internacionales y las visiones folk de las familias que no pueden hacerse cargo temporalmente del cuidado de alguno de sus hijos. Desde el punto de vista social da lugar a situaciones muy dramáticas<sup>60</sup>.

En 2006 asistí al I Foro internacional sobre familias homoparentales y adopciones internacionales organizado en Barcelona por Diana Marre desde el Instituto de infancia i mundo urbano de Barcelona. Tenía interés personal y académico en el tema de las adopciones, y presté atención a las intervenciones más críticas. De mi aistencia al foro salió un modelo para el estudio de las adopciones internacionales como

<sup>60</sup> En España el robos de niños es un tema candente, como lo fue en Australia, o en Argentina, al salir a la luz muchas oscuras adopciones realizadas durante el franquismo, y después, donde algunas clínicas supuestamente "vendían" niños padres que los inscribían como hijos biológicos, al tiempo que decían a sus madres recién paridas que habían nacido muertos. Estos episodios, algunos de ellos *sub judice*, parece que se vinculan tanto a contrapartidas económicas como a juicios "morales" que el personal religioso que trabajaba en esas cñçinicas realizaba sobre la inadecuación de las madres. En casos anterioresm más próximos a la guerra civil española, las prácticas anteceden al modelo argentino. Se trató de arrancar a los niños de madres o familiares republicanos para librarlos de su maléfica influencia.

En este contexto, mientras oía la radio una noche, me encontré con un testimonio que me desveló por completo. Hablaba un hombre asturiano, de mi edad, que pedía disculpas por su falta de instrucción y explicaba como sesenta años antes acompañó a su madre a Oviedo para dejar a su hermano en el hospicio. Cuando al cabo de un tiempo, ante una mejora de la situación familiar, volvieron a recogerlo ya no estaba. El testigo contaba también los años de silencio y como ahora, cuando afloran testimonios sobre niños robados, trató de hablar con sus hermanos de este tema solo encontró indiferencia ante una experiencia traumática para él y para su madre, ya fallecida.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Estudis d'antropologia Socail i Cultural, Universidad de Barcelona

"hecho social total" que discutí a fondo con Jordi Grau y Jùlia Vich, que iniciaba la investigación de su tesis. El resultado se presentó en el número 12 de *Pèriferia*, en 2010, cuando la tesis de Vich ya estaba muy avanzada. Los ítems a tener en cuenta en nuestra propuesta eran los siguientes:

- Características sociodemográficas del país de origen, prestando especial atención a la situación de la infancia (familiar, escolar, legal, etc.).
- Circunstancias que reclamarían la protección de un menor. En este sentido, por ejemplo, deberían tenerse en cuenta el marco jurídico, las diversas instituciones que intervienen en los procesos de acogida, cuidado y colaboración en el emplazamiento futuro de los menores (asociaciones religiosas, ONGs, orfanatos...).
- Familias y las instituciones de acogida en el lugar de origen.
- Procesos que conducen a la declaración de adoptabilidad, con especial atención a los modelos de familia y roles parentales ideales y al papel que puedan ejercer la demanda de adopciones internacionales en los llamados "países receptores", así como la posible influencia de visiones idealizadas de las relaciones Norte / Oeste y en general del Primer Mundo frente a otras áreas del planeta (Sur/ Tercer Mundo).
- Modelos históricos y etnográficos sobre la pluralidad de formas tradicionales de circulación o transferencia de niños/as y de pluriparentalidad, con especial atención a las formas propias del país de origen del menor y del país receptor, así como la influencia de las adopciones internacionales sobre estos modelos. Eventual contraste entre expectativas y prácticas guiadas por visiones etnográficas occidentales y expectativas y prácticas basadas en formas tradicionales.
- Representaciones, históricamente cambiantes, en el país de origen de los niños/as, de la adopción internacional y sus procesos, diferenciando a este propósito entre niveles distintos: medios de comunicación, científicos sociales, administraciones e instituciones públicas y privadas en sus distintos estratos, padres y madres dispuestos a entregar a su hijo/a en adopción, etc.
- Ideologías de distinta orientación que promueven abiertamente la adopción nacional frente a la internacional.
- Comparación de periodos de institucionalización antes y después del auge de estas ideologías favorables a la prioridad de la adopción nacional.
- Estudios sobre los resultados relativos de la adopción nacional e internacional, que comparen los éxitos y fracasos de las formas tradicionales de pluriparentalidad o transferencia plena y las formas occidentalizadas de adopción plena, nacional o internacional.
- Marco jurídico y representaciones institucionales de los organismos internacionales y de los organismos de los países de origen y destino de los menores adoptables. Discursos ideológicos y estudios empíricos que apoyan las aportaciones de los científicos sociales (en particular, psicólogos, juristas, sociólogos y antropólogos) que asesoran a organismos nacionales o internacionales.
- Relaciones generales entre el país de origen y el receptor en las cuales se enmarcan los acuerdos sobre adopción internacional.

- Leyendas y realidad sobre el tráfico de menores.
- Papel mediador de las administraciones, ECAIs y Asociaciones de Padres y Madres Adoptantes en cuestiones relativas a la información sobre los procesos, la selección de padres y madres, el acompañamiento en el proceso de adopción y el seguimiento y apoyo (médico, psicológico y sociocultural) post-adoptivo.
- Narrativas de los padres e hijos adoptivos.
- Elaboraciones sobre los orígenes, diferenciando entre individuales o colectivas entre padres e hijos.
- Análisis de viajes de retorno colectivos, individuales y de turismo institucionalizado por el país de destino o de origen.
- Estudios expertos sobre la integración y desarrollo de los niños/as, con especial énfasis en:
- o La incidencia del duelo y la elaboración del abandono en la construcción de la personalidad.
- o La incidencia del proceso de adopción en las formas individuales de construcción de la identidad individual.
- o La incidencia de los grupos de apoyo, formales e informales y de las representaciones de estos grupos sobre los orígenes.
- o La incidencia del tipo de familia en que se inserta el niño/a.
- o La incidencia del racismo y la xenofobia en la integración de menores de fenotipos parecidos a los de las minorías marginadas

La tesis de Jùia Vich, presentada en 2012 en la UAB con el título *Del itinerario* adoptivo entre China y España y de su contexto. Patrones tradicionales y tendencias contemporáneas de cuidado institucionalizado y circulación de menores en China, constituye una espléndida etnografía. Para mostrarlo basta con presentar la versión más reducida del índice:

# Preámbulo

"Lian: dos madres, dos padres, dos hermanas y un hermano"

#### Introducción

# PARTE 1: Fuentes y metodología

CAPÍTULO 1: Fuentes para un proyecto doctoral: de Parentesco Ficticio, Adopción, Circulación de menores y Adopción Internacional

CAPÍTULO 2: Diseño metodológico y Realidad Etnográfica

# PARTE 2: La Circulación y el cuidado institucionalizado de menores en China: Contexto cultural e histórico

CAPÍTULO 3: Las nociones culturales básicas necesarias para entender la circulación de menores en China

CAPÍTULO 4: Reconstrucción de los Modelos de Parentesco chino Tradicionales

CAPÍTULO 5: Las raíces de Patrones de Circulación de menores la Circulación y Sistemas de Protección de la Infancia en la China Pre-moderna

CAPÍTULO 6: Transformaciones Modernas: de Mao a Deng

# PARTE 3: Realidades e Imaginarios sobre el Programa de Adopción Internacional en China

CAPÍTULO 7: La Circulación, la Institucionalización y la Adopción Internacional: "nuevas" formas de cuidado para los Menores "no Planificados"

CAPÍTULO 8: La Historia del Programa de Adopción entre España y China desde "aquí": La Creación de un Mito y la Transformación de las "niñas perdidas" en "hijas del corazón"

CAPÍTULO 9: Patrones de Circulación en y desde China en el Auge de las Adopciones Internacionales

CAPÍTULO 10: Cambio de rumbo en las Instituciones de Bienestar Social Infantiles

CAPÍTULO 11: La Transformación de las Iniciativas Filantrópicas Privadas

#### **CONCLUSIONES**

Estas son las teorías que si se pueden construir sobre la parentalidad. La de Cadoret, 2002, sobre las formas de parentesco vinculadas a familias homosexuales, la de Fonseca, 2004, sobre los conflictos entre visiones folk y expertas de los procesos de emplazamiento en instituciones, la de Howell, 2006, sobre los procesos de "emparentamiento" de niños adoptados en Noruega, la de Pedone, 2006, sobre familias transnacionales ecuatorianas, la de Júlia VIch, 2012, sobre el campo adoptivo transnacional China- España. Y tantas otras. Creo que todas ellas comparten las características que, en la Jornada Primera, atribuía a las etnografías entendidas como predicados de estructura que integran explicaciones relacionales e interpretaciones. Todas ellas, también, han sido o pueden desarrollarse aplicándolas a otras situaciones prima facie comparables.

JORNADA QUINTA. REFLEXIONES FINALES SOBRE LAS TEORÍAS. DESARROLLO Y ESTATUTO ONTOLÓGICO. MARCOS DISCIPLINAR Y TRANSDISCIPLINAR.

# 1. Procedimientos de comparación y desarrollo de teorías

- a) La articulación de los modelos etnográficos con otros elementos del sistema sociocultural
- b) La comparación continuada y la extensión de los modelos etnográficos ( Evans-Pritchard, Schneider, Héritier)
- c) Comparaciones controladas (Mummert, 2010)

# 2. Del estatuto ontológico de las teorías antropológicas actuales sobre el parentesco

a) A propósito de Sahlins, 2013: ontologías expertas y ontologías folk

Críticas a la universalidad del espacio genealógico universal

Los análisis culturales: de la inexistencia del parentesco a su omnipresencia, una vez más.

b) La ontología de Malinowski

# 3. Marco disciplinar y transdisciplinar

- a) Antropología del Parentesco e Intersecciones disciplinares. Parentesco y sistemas de aprendizaje. Parentesco y género. Parentesco y salud.
- b) El reto de la transdisciplinariedad

Wallerstein

El seminario permanente sobre parentalidad del IAA de la UNAM

# 1. Procedimientos de comparación y desarrollo de teorías

a) La articulación de los modelos etnográficos cosntruidos en el interior de un dominio teórico con otros aspectos de la cultura

He defendido, en la primera jornada, que las teorías son predicados de estructura y en la cuarta, al hablar de variaciones en la parentalidad, en el apartado primero, y en el último, he selecciona realiazaciones que me ofrecen interés particular, la de Cadoret 2002 sobre parentesco homosexual , la de Fonseca, 2004 sobre maternidades múltiples en capas populares de Brasill, la de Howell sobre los procesos simbólicos de emparentamiento de niños adoptados en Nuruega, la de Pedone sobre familias transnacionales ecuatoriano-españolas, la de Vich, 2012 sobre muchos de los elementos que definen el acmpo trasnacional generado por la circulación de niñas y niños chinos hacia España. Cada una de esas aportaciones podría analizarse como predicado de estructura, pero en realidad no debemos identificar "etnografía" con "publicación". Un etnógrafo que trabaja sobre un tema a una cultura difícilmente restringe su trabajo a una investigación. Haciendo un uso polisémico del concepto de programa de investigación de Lakatos, que me parece muy útil en Antropología entre otras cosas por su versatilidad, tiendo a pensar como "programa de investigación" no sólo las grandes teorías de la Antropología, como la Teoría de la filiación y la Teoría de la Alianza, sino un tipo de investigación muy propio de la Antropología en la que un antropólogo hace estudia un grupo social o u tema durante muchos años, a veces toda una vida.

No soy historiadora, pero inevitablemente recurro al enfoque histórico cuando me intereso por una autora o un autor, se trate de un antropólogo, o un teórico de la ciencia. Y si esa forma de aproximación es muy útil cuando, en Antropología, se trata de reconstruir una trayectoria teórica, la de Murdock, por ejemplo, o la de Schneider, o la de Needham, o la de Meillssoux o la de Geffray, lo es tanto o más cuando se traza un recorrido etnográfico en el que se entrelazan abordes concéntricos de radio cada vez mayor, estudios longitudinales y la aplicación de la elaboración teórico etnográfica a otros ámbitos.

A la lo largo de mis ya muchos años en la universidad he podido hacer este seguimiento de en muchos autores y de muy diversa forma. En el caso de Francoise Héritier impulsada por su interpretación de la terminolgía Omaha samo, seguí sus publicaciones etnográficas desde 1968 en adelante. En otros, este seguimiento fue producto de lecturas, si, pero también de la asistencia a conferencias y de conversaciones personales. Pondría como ejemplos los trabajos de Lluis Mallart sobre los evuzok del Camerun, los de Virginia Fons sobre los ndowé de Guinea, los de Consuelo Álvarez-Plaza sobre NTR y los de Teresa San Román, que extendió sus investigaciones sobre marginación entre gitanos españoles a la vejez y a poblaciones en riesgo de marginación en el sistema educativo y en el sistema de salud catalanes.

Si se acepta esta forma sui generis de pensar la etnografía, se entiende que un modelo de parentesco o de parentalidad, se elabora en investigaciones sucesivas y está en construcción mientras no cambia radicalmente el objeto de interés del etnógrafo.

Esto es lo que hemos tratado de hacer en el libro editado por J Grau, D. Rodriguez y H. Valenzuela, en 2011, *ParentescoS: modelos culturales de reproducción*, Barcelona, PPU, cuyo índice recojo, por mantener la misma forma de tratar las publicaciones colectivas.

**Introducción**, (Contexto, propósito y estructura del libro)

Jorge Grau Rebollo, Dan Rodríguez García, Hugo Valenzuela García, (Contexto, propósito y estructura del libro)

# Parte I. El dominio teórico del parentesco

- 1. Aurora González Echevarría, Parentesco. Definiciones analíticas, modelos teóricos etnográficos y modelos teóricos transculturales
- 2. María Valdés Gázquez Organizar la reproducción humana. Malinowski como precedente
- 3. Pepi Soto Marata Intersecciones entre la antropología de la educación y la antropología del parentesco: una primera aproximación

#### Parte II.

# Etnografías. Modelos procreativos

- 4. Virgínia Fons El modelo etnográfico de parentesco *ndowe* (África central)
- 5. Anna Piella Vila Parentesco, identidad y territorio. Modelo procreativo de los dyirbal (Australia)
- 6. Irina Casado i Aijón, Formando *gode nordmenn*. Maternidades, paternidades y cuidado de los niños en Oslo
- 7. Carme Parramón Abuelas, madres e hijas. Parentesco y migraciones interiores en España durante la segunda mitad del siglo XX
- 8. Aurora Francesca Reparato, Dinámicas de reproducción entre origen y destino en el caso de la inmigración dominicana en Barcelona
- 9. Hugo Valenzuela *García* Locus económico, transnacionalismo y la transformación del modelo de parentesco tradicional: el caso de los pakistaníes en Barcelona.
- 10. Dan Rodríguez García Padres astronauta e hijos paracaídas. Configuraciones del parentesco entre la población china de Canadá: ¿un modelo reproductivo transnacional?

# Etnografías. Circulación de niños

- 11. Hugo Valenzuela García Anak-angkat: adopción malaya como institución social flexible
- 12 Júlia Vich Bertran La historia del hilo rojo: un estudio etnográfico multisituado sobre el campo adoptivo transnacional China-España

# Etnografías. Parentesco y salud

- 13. Irina Casado i Aijón .Representaciones y prácticas durante el proceso reproductivo de los imazighen rifeños de Catalunya.
- 14. Gustavo A. Indurain Mathieu Esquizofrenias y parentesco entre los chinantecos de San Felipe Usila, Oaxaca, México. La incidencia del padecimiento en el proceso de procreación y crianza de los grupos domésticos.
- 15 Meritxell Saez Sellarés, Identidad, género y familia en la atención a la salud entre la población rrom rumana en Catalunya

# Parte III. Modelos y conceptos transculturales

16 Anna Piella Vila Tener o no tener... hijos. Una aproximación histórica y transcultural a la relación entre parentesco e infecundidad

17 Jorge Grau Rebollo Estrategias socioculturales de procreación y crianza: de la adopción internacional a la circulación de menores.

Los doce capítulos que constituyen la parte etnográfica central se ocupan de la presentación de modelos etnográficos, más o menos completos, más o menos conclusos, construidos de acuerdo con la propuesta de dominio teórico con la que trabajamos en grupo desde 1995. En ningún caso se limitan a datos del dominio analítico, porque no siempre, o pocas veces, es posible establecer las conexiones teóricas en el interior del propio dominio. Cuando los discutíamos, bromeábamos con la vieja consigna marxista de buscar los factores determinantes en última instancia.

Porque, efectivamente, no se debe perder de vista que aunque en nuestro grupo el objeto inicial de estudio sean los elementos del dominio y sus relaciones, estos elementos entran en relación con otros elementos de la cultura (en determinaciones más o menos fuertes, co-variaciones, paralelismos, etc.), y que en la construcción de los modelos no sólo hemos de tener en cuenta los elementos del dominio y las relaciones que se establecen entre ellos, sino también las relaciones más importantes con elementos externos al dominio. Pondría como ejemplo el peso, analizado por Irina Caasdo, que tienen en la forma en la forma de organizar la crianza las nociones noruegas de identidad, con énfasis en los espacios personales y el contacto con la naturaleza, que se vinculan directamente con la emergencia histórica de este país como estado independiente. Noruega, por otra parte, donde el papel del Estado noruego en la organización de la crianza de los niños es tan determinante que llega a fiscalizar el compromiso con las redes de ayuda en la primera infancia. Pero esto sí que forma parte directa del dominio teórico del parentesco, tal como lo hemos definido.

# b) La comparación csucesiva y la extensión de los modelos etnográficos ( Evans-Pritchard, Schneider, Héritier)

Recurriré a cuatro casos paradigmáticos, tres de ellos del ámbito del parentesco. La teoría sobre los linajes segmentarios, el estudio antropológico de la brujería, la aplicación del modelo de Schneider sobre parentesco. Los cuatro muestran la pertinencia para la antropología del lenguaje propio de la concepción estructural de las teorías, con la importancia de los modelos paradigmáticos. Los modelos teóricos potenciales y los realmente propuestos, y los cambios teóricos, pensados como ampliación de los modelos propuestos o como especializaciones del núcleo teórico.

Consideremos en primer lugar dos realizaciones de Evans-Pritchard. La primera es la estructura de creencias y acusaciones de brujería construida por este autor en 1937 en su etnografía sobre los azande. De esta estructura forman parte la distinción

entre brujería y hechicería, la capacidad de las creencias en brujería de dar cuenta de las desgracias, la imagen del brujo, la vinculación de los acusados no a esa imagen mental sin a las trasgresiones sociales y el recurso a procedimientos adivinatorios para establecer las acusaciones. La segunda la estructura de linajes segmentarios tal como la definió en 1940 en su estudio sobre los nuer, con los linajes mínimos equivalentes, las reglas de fusión/fisión, la correspondencia entre los segmentos del sistema de linajes y las secciones del sistema territorial, las figuras carismáticas que median en los conflictos entre linajes y permiten que no se fracture la tribu.

nuer se aplicó a un buen número de sociedades del África El modelo subsahariana, y más tarde fracaso el intento de aplicarlo a las sociedades del Pacífico En cuanto al modelo creencias en brujería, desde la publicación del trabajo de Evans-Pritchard sobre los azande en 1937 no ha dejado de sucederse, en África y entre el campesinado europeo. Su dominio de aplicación estuvo constituido implícitamente por las sociedades no estratificadas con mecanismos internos de control márgenes de las sociedades estratificadas. Entre sus desarrollos podríamos considerar algunos como sofisticación del núcleo, por ejemplo la cancelación de la distinción entre sorcery y witchcraft porque no era generalizable la diferenciación entre un poder aprendido y ejercido de manera consciente y otro inconsciente e innato del modelo azande. Lo mismo sucedió con el descubrimiento de la analogía entre el poder del brujo y el poder del terapeuta (Middleton, 1960, Wilson, 1970 [1951]) y más aún sobre la ambivalencia del poder, que proporciona cierto respecto al brujo, que podría convertirse en terapeuta, y cierto temos ante el terapeuta, que podría utilizar antisocialmente sus poderes (Mallart, 2009; Lisón, 1979). Otros desarrollos de la teoría de la brujería apuntan a una especialización del núcleo, como los realizados por Marwick y Middleton sobre el papel de las creencias en brujería en la ruptura de linajes matrilineales y patrilineales. Douglas la denominó la tesis obstétrica (Douglas, 1976; González Echevarría, 2006b).

Podríamos aducir también la proliferación de estudios sobre el contenido específico del parentesco occidental que derivaron del estudio de Schneider del parentesco americano, para discutir la extensión de las dos condiciones que en la cultura americana definirían el parentesco pleno, sustancia física compartida y obligaciones morales difusas, y las relaciones entre ellas.

Lo mismo sucedió con los estudios sobre sistemas de parentesco semicomplejos que siguieron en los 80 y los 90 al trabajo de Héritier sobre los samo y que constataban la repetición de los rasgos del modelo samo: linajes patrilineales, poliginia, terminologías de tipo omaha, , ausencia de prescripcines matrimonilas y multiplicidad de prohibiciones matrimoniales formuladas en términos de linajes con tendencia estadística a la endogamia entre comunidades próximas que constituían la unidad política tradicional, predominio de los hombres y una terminología de parentesco de tipo omaha que relaciona con este predominio: la madre sería designada con el mismo término que las hijas del hermano de la madre al ser colocada en la generación como mecanismo de

inferiorización. <sup>61</sup> La paradójica endogamia local, que Héritier explicó por la reanudación de alianzas matrimoniales con los primeros parientes no prohibidos o tal vez con los primeros no parientes, *el bouclage*, se convirtió en el rasgo distintivo de los sistemas semicomplejos.

El trabajo de Héritier tiene especial interés, por los desarrollos que la vinculan a Needham de los que ya hablé en la jornada tercera. En un artículo de 1987 vincula la lógica de la reanudación de alinazas matrimoniales con la representación de la persona samo y de la trasmisión de substancias por via paterna y paterna. Cuando se busca reanudar alianzas es cuando se dejan de tener substancias comunes, de manera que, añade ahora, más que de casarse con los primeros parientes no prohibidos habría que hablar de casarse con las personas que acaban de salir del ámbito de los parientes, y que a través de la nueva alianza se reintroducen. La propia Héritier evita establecer relaciones causales entre las lógicas sociales y las representaciones, hablando de homologías, y recurriendo a la imagen de un torno que, como el de los conventos, permitiera pasar de un espacio a otro.

El otro aspecto relevante en el desarrollo del trabajo de Héritier es la comparación del caso samo con otros, de África y de otras regiones del mundo, a través de la participación de conocidos etnógrafos en las sesiones del seminario que Héritier dirigía en el College de France, y que desde 1991 en adelante (Héritier- Augé y Copet-Rougier, 1991) dieron lugar a la publicación de varios volúmenes sobre las complejidades de la alianza.

Este trabajo es un ejemplo claro de lo que supone en la práctica poner a prueba la fecundidad de una teoría, en términos de la concepción estructural de las teorías científicas de Suppes, Sneed, Stegmüller y Moulines. El objetivo inicial de Héritier fue dar cuenta del funcionamiento matrimonial de una sociedad con terminología de parentesco omaha, siguiendo la sugerencia de Levi-Strauus que en uno de los capítulos finales de *Las Estructuras Elementales del Parentesco* supuso que, tras la abundancia de prohibiciones matrimoniales en sociedades como estas de pequeño tamaño, podría encontrase una estructura subyacente a mitad de camino entre los sistemas elementales, que prohíben el matrimonio con un tipo de parientes indicándolo con otros y las complejas, que sólo establecen las prohibiciones dejando a otros mecanismos el establecimiento de alianzas. Héritier, tras formular para el caso samo el modelo de estructura que llamó semicompleja de intercambio matrimonial propició su

\_

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Algo habría que recordar sobre la distinta posición de Geffrey y Héritier sobre un tema fundamental de la Antropología clásica del parentesco, el estudio de las terminologías de parentesco. Mientras para Geffray no puede hablarse de terminologias de parentesco porque "una palabra que designa simultáneamente a, por ejemplo, la "madre" y la "hija" (así como la "sobrina" uterina, la "tía" materna, la "bisabuela" materna, etc.) no puede significar en definitiva ninguno de los conceptos sociales o biológicos que nosotros asociamos a estos términos" (Geffray, 1990: 104), Héritier añade una interpretación que podríamos vincular a la epistemología feminista a las que desde Kholer, 1897 se han venido haciendo de las terminolgías omaha.

aplicación a otras sociedades omaha, su dominio supuesto. El modelo se fue modificando y extendiendo a otras sociedades con otras terminologías de parentesco, dando lugar a la teoría sobre los sistemas semi-complejos de alianza matrimonial.

Se seguiría así el camino en el que un modelo teórico se construye en la etnografía, y al aplicarlo a otras sociedades que a primera vista son compatibles con el modelo éste se modifica al tiempo que se delimita su dominio de aplicación.

La dinámica de las teorías científicas entendidas como predicados de estructura da paso así a una nueva forma de pensar la comparación transcultural, o más precisamente a una forma de comparación transcultural, que he propuesto llamar sucesiva, que complemente el papel que la teoría fundamentada otorga a la comparación continua en la formulación de teorías, en la construcción de modelos etnográficos, podríamos decir. Parte de la crisis de la teoría de la filiación, como indiqué en la jornada segunda, se debió a la oscilación de la Antropología entre la exaltación de la singularidad cultural y la aplicación de una concepción nomológico-deductiva de la ciencia, que hacía esperar en la Antropología fenómenos y leyes universales, por ejemplo grupos unilineales de filiación en todas las sociedades "primitivas". La inexistencia de filiación unilineal en sociedad en las que no había, como en África, tierra disponible para la fisión y expansión de los linajes, o la diferencia entre grupos de filiación corporativos y grupos de estructura más laxa cohesionados por una ideología centrada en la descendencia de un antepasado común fue considerado por muchos suficiente para desechar la teoría, cuando se trataba en el primer caso de la limitación de su ámbito de aplicación y en el segundo de un refinamiento teórico.

La Antropología aplica con mucha frecuencia etnografias que tienen éxito a investigaciones que las siguen, convirtiéndolas así en paradigmáticas. Sucedió con el estudio de la brujería azande, de los linajes nuer, de los sitemas semicomplejo samo, de las cadenas migratorias. Sucedió a finales de los 90, cuando los trabajos de Schneider sobre parentesco americano, de Bouquet sobre parentesco portugués y de Carsten sobre parentesco malayo, y el éxito del concepto de concepto de *relatedness* dió paso a una nueva Antropología del Parentesco que redescubría en Alaska, o en el Norte de China, o de Manchester, lo que se había aprendido en Chicago, en Lisboa o en la isla Langkawi<sup>62</sup>. No dudo de la recurrencia de ciertos temas culturales, pero si pienso que, en ausencia de comparaciones explícitas, podemos encontrarnos ante proyecciones etnocénticas o etnoteóricas.

# c) Comparaciones controladas (Mummert, 2010

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> CARSTEN, J. ed. (2000). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge U.P.

La expresión la introduce F. Eggan en una conferencia de 1954<sup>63</sup>, en el que trata de trazar puentes entre la antropología británica y la norteamericana y en particular entre la forma de comparación hecha por Radcliffe-Brown a principios de los 30, en su estudio la organización social de las tribus australianas y los estudios de documentación histórica preconizados por Boas. Estas comparaciones se centran en áreas, o cuestiones, específicas y se basan en el contraste entre fenómenos que tienen varias dimensiones comunes y varían en alguna o algunas de ellas. Puesto que en Antropología Social pocas veces se pueden hacer experimentos, una manera de *experieri*, poner a prueba como Radcliffe- Brown usaba la expresión, es seleccionar pocas sociedades próximas que tengan muchos rasgos comunes, y tratar de explicar alguno diferente por las diferencias. Se trata ,como en los métodos inductivos clásicos, de establecer tablas de ausencia, presencia y variaciones concomitantes.

Nadel lo aplicó a analizar diferencias en creencias en brujería en sociedades próximas o situaciones similares, de manera que al compartir muchos rasgos culturales se pudieran "controlar" mejor los rasgos distintos que pudieran dar cuenta de las diferencias.

Mummert, en 2010, compara algunos aspectos de las familias transnacionales en procesos migratorios de Ecuador, México, Filipinas y China. En algunos aspectos las comparaciones son laxas, como en el caso de China, con procesos migratorios e internacionales muy complejos, o la consideración de las migraciones encabezas por mujeres desde Filipinas. Pero cuando el ámbito se restringe, migraciones de mujeres ecuatorianas o mexicanas versus migraciones de hombres mexicanos, la comparación resulta más satisfactoria<sup>64</sup>. El tema central son los disntintos estereotipos respecto al abandono de los hijos, según sean hombre o mujeres los que inician las cadenas migratorias.

Nos encontramos así con el correlato de aquel malestar psíquico de madres inmigradas, a Canadá, o a España, que sienten que no desempeñan adecuadamente su rol. A las innegables dificultades de la crianza a distancia están los estereotipos cultural sobre las diferencias entre el padre proveedor y al madre cuidadora, que aplauden al padre emprendedor y estigmatizan a la madre que "abandona".

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Se recoge en el texto "La antropología social y el método de la comparación controlada", 1954, *American Anthropologist*, 56 , reproducido en Llobera, ed. *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975. 179-202.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Para ser justa, debo señalar que estoy analizando aquí un texto, no la producción etnográfica de Gail Mummert sobre este tema,

# 2. Del estatuto ontológico de las teorías antropológicas actuales sobre el parentesco

# a) A propósito de Sahlins, 2013: ontologías expertas y ontologías folk

Entre 2010 y (seguramente) 2012, Sahlins ha escrito un curioso libro<sup>65</sup>. Curioso, en primer lugar, porque trata de responder cuarenta años después a la pregunta que formuló Schneider en 1972. "What Is Kinship All About?" : Sorprendente también, por como maneja la etnografía, especialmente en la primera parte.

Sahlins no tarda es explicitar su tesis, en el arranca del prefacio la presenta:

This small book amounts to a modest proposal for solving the 150-year-old anthropological problem of what kinship is. The specific quality of kinship, I argue, is "mutuality of being": kinfolk are persons who participate intrinsically in each other's existence; they are members of one another. (2013:9) .

Tampoco tarda en explicitar el método que utiliza, lo hace en la página 2, tras ofrecernos cinco párrafos etnográficos (sobre la mutualidad del ser) sacados de otras tantas etnografías:

This is a Frazerian-style piece, which is to say, an exercise in uncontrolled comparison. As graduate students, we used to call the like an "among-the-text," with ethnographic examples cherrypicked from among this people and that. My defense is that I am not trying to prove empirically what kinship is, only to make some exposition of what I claim it is. I am trying to demonstrate an idea, for which purpose the ethnographic reports are mainly meant to exemplify rather than verify (2013:2)

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Sahlins, M. 2010, "What Kinship Is- Culture". Conferencia en honor De Bruce Kapferer. Universidad de Bremen; 2011 "Whah Kinship Is ....And is Not", .Journal of The Royal Anthropological Institute, 17, 1: 2-19; 2: 227-242; 2013, Whah Kinship Is ....And is Not", Chicago The University of Chicago Press, 2013.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> In Kinship Studies in the Morgan Centennial Year, edited by Priscilla Reining, 32–63. Washington, DC: Anthropological Society of Washington DC.

No voy a dejarme seducir ahora por un relato a la manera de Frazer. Esta Antropología de "entre los...." es lo que he tratado de evitar toda mi vida. Sí me interesan, del escrito de Sahlins, varias dimensiones ontológicas que se entrecruzan. Una es la que critica en Schneider, separación entre estructura social y cultura, es decir, la idea de que se puede separar para el análisis cultural y estructura social. Otra es la suya, lo que defiende (y en esto estoy bastante de acuerdo) es que todo es cultura, incluida la estructura social. La tercera, que critica en el segundo capítulo, "What Kinship is Not", es la idea de que las relaciones de parentesco derivan de las relaciones básicas de consanguinidad y afinidad, es decir, de las relaciones de apareamiento y procreación... entendidas como relaciones biológicas (con el temprano añadido habitual de que lo que se tiene en cuenta es la manera en que cada pueblo concibe estas relaciones biológicas).

Varias ontologías están aquí en juego. En primer lugar las nativas. Aunque Sahlins no se limita a la etnografía reciente, sino que incluye muchas clásicas, encuentra abundante material en los últimos años, caracterizados – en el estudio de sociedades oceánicas, dravidianas, amazónicas- por la importancia que se confiere a las cosmologías. Es una tradición que enlaza con Hocart, con Leenhardt, con Lévy –Bruhl, y más próximas a nosotros con los debetrs sobre el enfoque *emic* en Antropología y con la nueva etnografía de los sesenta.

Pero también están en juego las expertas, y una mezcla inextricable de ellas, tanto si hablamos de parentesco euroamericano como de parentesco en general. . Sahlins, desde los supuestos ontológicos sobre a omnipresencia de la cultura, critica los de Schneider, que ante la imposibilidad de aislar los símbolos y significados que caracterizaban al parentesco americano – al encontrar que se encontraban también en la política y en la religión- concluye en los ochenta que ni el parentesco, ni la política, ni la religión constituyen sistemas culturales, ni en Norteamérica ni en parte alguna. También critica la que supone la existencia de un espacio genealógico universal, desde Morgan hasta un siglo más tarde, con los análisis cognitivos de las terminologías de parentesco. Empezaré por esta última.

# Críticas a la universalidad del espacio genealógico

El interés de la Antropología de los 70 y los 80 por los análisis de significados empieza en los 50. No apunta otra cosa el énfasis en los enfoques emic de Pike, tan distorsionado después por Harris. Pero ésta era ya la preocupación de Goodenough (1951) en su etnografía de los truk y no ganamos nada despachando de un plumazo a Pike por misionero y a Goodenough por funcionalista.

Los intentos de aprehender los significados de los términos nativos serán objeto esencial de los análisis formales, componenciales y transformacionales de las terminologías de parentesco. Aquellos que Needham dejaba de lado en 1971. Erróneamente, creo, porque la discusión de la validez psicológica de estos análisis cognitivos iba a poner el acento de manera paralela y más clara que la

polémica sobre la naturaleza del parentesco de los 60 en la antropología angloamericana, en el espacio genealógico como supuesto ontológico y, más tarde, en su inadecuación y en su génesis en una proyección etnocéntrica.

La crítica radical a la antropología del parentesco de los 70, y de los 80, tiene su origen en el cuestionamiento de dos supuestos básicos. Uno ya lo hemos visto, es la generalización del principio de filiación como norma de adscripción al grupo, que generaría estructuras cerradas por un sólo principio de parentesco que establecerían una partición del grupo social de manera que cada individuo pertenecería por nacimiento a un grupo y sólo a uno. El otro es universalidad del parentesco bilateral, como sistema de posiciones relativas donde se ordena la reproducción y en muchos pueblos también la producción. El carácter de este sistema de posiciones relativas fue debatido en los 60, en la antropología británica, y su validez cognitiva en los 50 y los 60, en la americana. Y la crisis de este modelo teórico de parentesco bilateral, junto con la del modelo teórico del parentesco africano, serían los dos elementos básicos en la crisis teórica de la teoría del parentesco.

Empecemos por lo que, parafraseando a Holy, podríamos denominar el estatuto existencial del espacio genealógico. Ha sido un tema esencial de los cognitivistas, vinculados por una parte a Pike y Lévi-Strauss, es decir, al auge de la lingüística y su influencia en antropología (Lévi-Strauss, 1945, Pike, 1954), y por otra a Murdock. Goodenough señala en 1964 que la mayor parte de los defensores de una nueva etnografía fueron discípulos de Murdock, y apunta a la influencia de *Social Structure*; debe entenderse a la incomodidad que produjo la cuantificación y correlación de fenómenos dudosamente semejantes.

Leach, uno de los más desazonados por estas comparaciones, fue también quien se adelantó en el ámbito del parentesco analizando cogniciones indígenas. Ya en 1945 trata de situarse en el punto de vista de los nativos para analizar la terminología de los jinghpaw de Birmania.

Los análisis terminológicos previos daban por supuesto que las terminologías eran el artefacto para agrupar de forma consistente a parientes por consanguinidad y afinidad. Consistente con prácticas o principios sociales que varían, de acuerdo con las teorías globales que se vayan formulando. De manera que si la equivalencia terminológica entre el padre y el hermano del padre la explicaba Morgan por una forma de matrimonio instituida para evitar el incesto y que vincularía a un grupo de hermanos con un grupo de hermanas, Radcliffe-Brown la explicaría como consecuencia de la actuación de uno u otro de dos principios para él básicos, el principio de la unidad del linaje y el de la equivalencia de personas del mismo sexo y dentro de la misma generación.

Leach hace lo mismo, pero desde fuera del ámbito del parentesco. Hipotetiza una estructura con cierto tipo de grupos locales, de formas de intercambio matrimonial, etc., y trata de ponerse en el punto de vista de los nativos para nombrar esta estructura. Entre 1951 y 1956 se da un paso más y se produce una revolución del trabajo etnográfico en la que el *objetivo* ya no es la estructura, tal como la "percibe" el antropólogo, ni la forma en la que nombra el nativo esa estructura que construye el antropólogo, sino la forma en que el nativo construye su mundo estudiando los componentes de sus estructuras semánticas o de sus comportamientos significativos. Aunque siempre hay una intervención inicial del antropólogo prejuzgando el dominio del campo semántico de partida.

Para esta aproximación a las estructuras semánticas Goodenough (1951) había propuesto junto a la aproximación clásica a la estructura de la propiedad otra que parte de las formas semánticas que le proporcionan los *tipos de relaciones de posesión* y donde lo más significativo (como en Lévi-Strauss, 1945) son los contrastes, las diferencias. Se inician así los análisis semánticos componenciales que tendrán su tipo más representativo en los análisis de las terminologías de parentesco. La estrategia básica es derivar los *significata* de las características compartidas por los *denotata* y, a partir de ahí, derivar categorías sociales y sistemas de categorías sociales.

Aunque se tiene la precaución de insistir una y mil veces que no se pueden traducir estos términos, puesto que se parte del supuesto de que la estructura clasificatoria impuesta sobre este campo semántico por el uso convencional del vocabulario de parentesco varía enormemente de sociedad a sociedad. Pero no fue suficiente, porque el campo semántico de partida se en términos de parentesco generacional. Se trata del espacio genealógico del que ya Durkheim dudaba y que lleva a aislar como denotata de los términos de parentesco los que incluyen cosanguinidad o afinidad como una de sus características y a considerar a otros denotata del mismo término extensiones metafóricas.

Schneider (1984) construirá su crítica al estudio del parentesco cuestionando la universalidad de este campo semántico pero ya Leach, en 1958, rechazaba su validez en el ámbito trobriand y de manera más general, este análisis extensionista que fue el de Malinowski. Porque esta idea de un espacio genealógico universal que conferiría a los términos su significado primario es otra forma de la tesis de una familia universal que haría, en su manisfestación trobriand, del significado primario de *tama* «esposo de la madre» y del resto de sus usos, metáforas. Leach, rechazando esta interpretación y haciendo de *tama* la expresión para todos los varones domiciliados en la aldea del padre y de *tabu* la expresión para quienes reciben el *urigubu* del padre de ego (entre ellos la hija de la hermana del padre, que será esposa potencial cuando ego crezca) y para los parientes mayores y alejados, se adelanta no sólo en la crítica al espacio genealógico supuesto común a los análisis componenciales, sino a la aplicación

más pura de Malinowski que sostendrá otro tipo de análisis semántico formal, el análisis generativo que Lounsbury propondrá a partir de 1964, a base de significados primarios y reglas de expansión.

Y se adelanta incluso a la teoría del «bouclage» de Héritier. En efecto, Leach se sirve del análisis que hiciera Radcliffe-Brown de *taboo* como término técnico para las relaciones de evitación ritual que constituyen la contrapartida de las relaciones jocosas que han de ser amistosas a pesar de la hostilidad. Y concluye que Malinowski no entendía que una mujer pudiera ser a la vez tabú —prohibida, peligrosa, sagrada— y tabú:- esposa potencial-, porque no tuvo en cuenta que cuando ego se casa con una mujer tabú ella y los suyos reingresan en el círculo de los parientes próximos, es decir, que el matrimonio sirve de instrumento para conjurar el peligro.

Leach concluye, adelántandose a Geffray, que los cuatro clanes trobriand no son grupos genealógicos sino categorías de personas, y que los términos «de parentesco» no son términos genealógicos, sino categorizaciones que enseñan al individuo a reconocer los grupos sociales significativos en la estructura social en la que han nacido. En el caso trobriand, afiliación a grupos de filiación y grupos de residencia tendrían la misma importancia estructural, y los pagos *urigubu* serían la expresión de las diversas relaciones resultantes de esta doble estructura. Desde esta perspectiva, dice Leach, el sistema terminológico no está lleno de contradicciones y homónimos, sino que es claro y conciso.

Nos encontramps antres distintas orientaciones teóricas, ante distintos supuestos ontológicos. Los de Westermarck o Malinowski (en Lounsbury), que parten de la universalidad de la familia nuclear como institucionalización de instintos de protección que constituirían los mecanismos específicos de supervivencia de la especie humana. La contraposición – de Leach, después asumida por Schneider en la segunda descripción de los yap, de los grupos locales y de alianza a los grupo de filiación. La necesidad de analizar juntos la organización de la producción y la reproducción que parte de Engels y encontramos en Meillassoux y en Geffray, con los supuestos evolucionistas de los dos primeros.

A los análisis de las terminologías de parentesco de los 60 subyacian sesgos ontológicos etnocéntricos, como la supuesta universalidad del espacio genealógico y la supuesta universalidad de los significados primarios en los términos de parentesco. De ahí que Wallace y Atkins se preguntaran, en 1960, por la validez cognitiva del análisis componencial, puesto que «un término puede no significar para sus usuarios la colección de tipos de parientes que el etnólogo de habla inglesa encuentra conveniente considerar su significado». También

son propios del antropólogo las categorías que definen cada término de parentesco como un haz de rasgos que constituyen condiciones necesarias y suficientes para que un objeto sea un *denotatum* del término así descrito, como los criterios de edad, generación, sexo, etc., que se recuperan de Kroeber. Goodenough (1956) hablaba de conceptos del mundo cognitivo truk no porque lo vean así los truk, ni porque constituyen racionalizaciones de los truk, sino porque operan de acuerdo con ellos. Y Wallace y Atkins, distinguieron entre lo que es real psicológicamente (para el nativo) y lo que es real estructuralmente (para el etnógrafo):

«La afirmación "el término inglés cousin significa cualquier pariente consanguíneo no lineal descendiente del hermano de un antepasado de ego" es estructuralmente real para un observador antropólogo porque a partir de esta definición puede predecir el uso del término de una manera adecuada, pero difícilmente constituye una definición psicológicamente real para todos los que hablan la lengua inglesa» (Wallace y Atkins, 1960: 76).

Se trata en último término de la difícil separación entre los enfoques emic y etic que he discutido en 2009. Pasar de los análisis estructural-funcionalistas a los análisis culturales, como propondrá Schneider, y a los análisis que se centran en la reproducción social, a la manera de Meillassoux y Geffray, no nos libera de la necesidad de poner a prueba la adecuación de nuestros modelos. Porque aún en el caso de los análisis semánticos se trata de constructos del antropólogo que tratan de captar el sistema cognitivo de los nativos.

Los análisis culturales: de la inexistencia del parentesco a su omnipresencia, una vez más.

Sabemos, de manera generaliza desde Kuhn y Giddens, aunque lo sabíamos ya desde Fleck, que las teorías, en este caso las orientaciones teóricas, son subculturas. Con sus axiomas y sus procesos de enculturación. Para comprenderlas es necesario conocer la historia, los supuestos, las implicaciones, la lógica interna y la posición en el ámbito de las relaciones académicas de poder de una orientación. Como hemos visto respecto a la extensión de los modelos etnográficos, en ocasiones la adopción de un modelo se debe a su pertinencia para la investigación en curso. Otras, a la influencia de quien la ha propuesto. En su trabajo sobre las implicaciones epistemólogicas de la

historia de la definición y el tratamiento de la sífilis<sup>67</sup>, cuando analiza la realización de múltiples experimentos que llevaron hasta la reacción de Wastermann, que a su vez repercutió en el concepto etiológico de la idea de sífilis, que aparece vinculada a un microorganismo, , la *Spirochaeta pallida*, habla de las presiones que, a principios del S.XX, ejerció el gobierno alemán para que sus investigadores se adelantaran a los avanzas de investigadores franceses .

Todo esto, por el acuerdo académico entre sociólogos y antropólogos en la academia americana. Sahlins también recuerda la discusión de Schneider sobre "What Is Kinship All About?" (1972), y sus subsecuentes elaboraciones, (1977, 1984)<sup>68</sup>, se vinculan Parsons a la famosa distinción de Parsons del mundo de las ciencais sociales en un conjunto de "sitemas" – el social, el cultural, el psicológico. La crítica de Scheider al parentesco empezó con una diferenciación radical entre el "sistema normativo" de las acciones y relaciones sociales y el "sistema cultural "de símbolos significados. Sahlins critica la distinción siguiendo a Paul Ricoeur, que inserta en la tradición de Mauus y Levi-Strauus:

"we should have to say, according to this generalized function of the semiotic, not only that the symbolic function is social, but that social reality is fundamentally symbolic" (Ricoeur, 1979, 99<sup>69</sup>)

# Y añade:

"Since what Schneider meant by "culture" was nothing more nor less than ontology, what there is for any given people, it was inevitable that the "symbols and meanings" he discovered in "kinship" would not be exclusive to that domain" (Sahlins, 2013:13).

-

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Fleck, L., 1986 [1935] *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*. Madrid : Alianza Editorial; A. González Echevarría, 2014 "Estilos de pensamiento y adecuación etnográfica. Las epistemologías de Pike, Fleck y Agar", en Cátedra, M. y Devillard, M.J. eds *Saberes culturales*, Ediciones Bellaterra, 2014: 297-318

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Schneider, David M. 1972. "What Is Kinship All About?" In Kinship Studies in the Morgan Centennial Year, edited by Priscilla Reining, 32–63. Washington, DC: Anthropological Society of Washington DC. ——. 1977. "Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Towards a Definition of Kinship." In Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings, edited by Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, and David Schneider, 63–71. New York: Columbia University Press. 1984. A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Ricoeur, Paul. 1979. "The Model of the Text: Meaningful Action Bibliography99 Considered as a Text." In Interpretive Social Science: A Reader, edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan, 73–101. Berkeley: University of California Press.

No deja de reconocer la influencia del "giro" cultural de Schneider en la revitalización de los estudios de parentesco sobre muchas culturas "crossculturally, escribe-, citará profusamente a M. Strather sobre Melanesia y Taylor y Viveiros de Castro sobre Amazonia, hasta concluir la primera parte de su libro de la mano de Viveiros de Castro:

" ( But ) where Schneider wanted to close down the cultural study of kinship because he concluded What Kinship Is—Culture 1 from the ontological similarities that it did not exist, Viveiros de Castro's work offers a revelation of a certain cultural order of intersubjectivity in which kinship takes a fundamental place, indeed a cosmic place. Rather than imposing an ancient Western philosophy as an ethnographic epistemology, Viveiros de Castro let the Indians' ontology come to him, their potential brotherin-law, and he made a comparative anthropology of it. Viveiros de Castro's cultural analysis thus goes a long way to explaining how the followers of Schneider's work, by attending to "symbols and meanings," could give new life to the kinship studies he wanted to remove from the anthropological agenda.(2013: 60-61)

Volvamos a la propuesta ontológica de Sahlins, la universalidad de la "mutualidad del ser" que, dicho sea entre paréntesis, no compartiráin los primates no humanos, sostiene via Tomasello<sup>70</sup>:

"there is an interesting correspondence between the intersubjective participation under discussion here and the unique ability of human infants—as discovered in recent years— to synthesize the distinction of self and other in interactively created common projects that involve shared interests, perspectives, and goals. "Shared intentionality" is what Michael Tomasello and colleagues call it—or alternatively, "we-ness" and "weintentionality"—on the basis of numerous experiments with very young children and non-human primates" (2013:35)

No está claro si esta idea de lo que es el parentesco guió su búsqueda etnográfica o si, como parece indicar, está extraída inductivamente de la etnografía que maneja:

In brief, the idea of kinship in question is "mutuality of being": people who are intrinsic to one another's existence—thus "mutual person(s)," "life itself," "intersubjective belonging," "transbodily being," and the like. I argue that "mutuality of being" will cover the variety of ethnographically documented ways that kinship is locally constituted, whether by procreation, social construction, or some combination of these. Moreover, it will apply equally to interpersonal kinship relations, whether "consanguineal" or "affinal," as well as to group arrangements of

\_

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Cita entte otros Tomasello, Michael. 1999. The Cultural Origins of Human Cognition. Cambridge, MA: Harvard University Press. "Why Don't Apes Point?" In Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction, edited by N. J. Enfield and S. C. Levinson, 506–24. Oxford: Berg. 2009. Why We Cooperate. Cambridge, MA: MIT Press, Tomasello, Michael, Malinda Carpenter, and R. Peter Hobson. 2005. The Emergence of Social Cognition in Three Young Chimpanzees. Boston: Blackwell.

descent. Finally, "mutuality of being" will logically motivate certain otherwise enigmatic effects of kinship bonds—of the kind often called "mystical"—whereby what one person does or suffers also happens to others. Like the biblical sins of the father that descend on the sons, where being is mutual, there experience is more than individual (2013:2) [énfasis mio] (2013:2)

pero donde Schneider concluía que no existía el parentesco como sistema, con Sahlins el parentesco vuelve a estar omnipresente, como en aquella Antropología clásica que lo consideraba el eje de la organización sociocultural y atribuía a la Antroplogía del parentesco respecto de la Antroplogía un pael análogo al del desnudo al Arte. En la segunsa parte del libro, en el apartado de título provocador: *Kinship Is Thicker than Blood*, sostiene que:

"Besides the common means of establishing kinship in life rather than in utero—such as co-residence, commensality, living off the same land, friendship, etc.—such practices of participation in one another's existence are indefinitely many, inasmuch as they are culturally relative" (2013: 68)

Para concluir, esta vez de la mano de un estudio de Karla Powell, 1981, que contrapone las representaciones sobre la concepción de los Zulus patrilineales y los Luapula matrilineales<sup>71</sup>:

Everything happens here as if the "kinship I," reincarnation, positional succession, common descent, and lineal and affinal relations of procreation were so many aspects of the same thing: mutuality of being, or more particularly its epitome, the union of discrete subjects in the "one person." (2013:86).

#### b) La ontología de Malinowski

Desde 1994 no he dejado de señalar que la propuesta de dominio de la Antropología del Parentesco con la que trabajo tiene su punto de partida en Malinowski. Esta afirmación ha sido recibida más de una vez con estupor- por ejemplo en una conferencia en la UAM-Iztapalapa, en 2008. Se entiende que invocar a Malinowski es declarase funcionalista 70 años después de que esta escuela se desvaneciera.

130

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Poewe, Karla. 1981. *Matrilineal Ideology: Male-Female Dynamics in Luapula*, Zambia. London: Academic Press for the International African Institute.

Cuando en 2010 coordiné con Rodrigo Díaz Cruz la edición de un libro<sup>72</sup> que recogió entre otras aportaciones las de la mesa en la que participé<sup>73</sup>, me sentí obligada a tratar de analizar con distancia la aportación de Malinowski en sus ensayos sobre tres teorías de la cultura publicados en 1944 (En *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*) Se trata de un artículo de 1939 sobre la teoría funcionalista, una semblanza de Frazer de 1942, y el artículo sobre la teoría científica de la cultura que da nombre al libro. En ellos el núcleo del argumento es el mismo: un repaso a la historia de los conceptos y teorías antropológicas previas incluidas en las corrientes evolucionistas, difusionistas, histórico-culturales y de corte psicológico, una crítica a sus insuficiencias y la propuesta alternativa en términos de tipos de instituciones y de las funciones que estas cumplen en la satisfacción cultural de necesidades humanas.

Sostuve en ese artículo que hay dos temas recurrentes, la necesidad de pensar en la Antropología como ciencia de la cultura y la conveniencia de establecer un patrón universal para la comparación cultural<sup>74</sup>. Y que si devolvemos a su contexto histórico las ideas sobre la ciencia de la cultura y sus leyes generales, la incapacidad tantas veces criticada del funcionalismo para dar cuenta de conflictos y cambios y el énfasis de Murdock en la comparación de rasgos culturales desprovistos de contexto, lo que nos queda son supuestos ontológicos. Como su definición de la "naturaleza humana" ligada al hecho de que todos los hombres tienen el impulso de respirar, comer, beber, satisfacer su apetito sexual, alternar periodos de actividad y descanso, eliminar sustancias superfluas de su organismo y responder al temor y al dolor donde quiera que vivan y cualquiera que sea la civilización a la que pertenezcan, impulsos básicos humanos que se satisfacen en un marco cultural y que tienen por tanto una codeterminación cultural.

Y aunque el supuesto de que en el organismo humano, en el marco cultural y en la relación de ambos con el ambiente físico se dan una serie de condiciones suficientes y necesarias para la supervivencia del grupo y de la especie pueda parecer una obviedad, se vinculan a él explicaciones como las de Meillassoux respecto al tamaño mínimo que debe tener un grupo para reproducirse que darían cuenta, por ejemplo, de los encuentros ceremoniales que reúnen pequeños grupos de cazadores y recolectores o de aislados matrimoniales como los de los samo, donde desarrolló Héritier su análisis sobre los sistemas semicomplejos de alianza.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Rodrigo Díaz Cruz y Aurora González Echevarría (eds.), 2010, *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones* México DF Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Mesa sobre "Metamorfosis" en el Coloquio internacional *Archipiélagos de la Antropología*, Universidad Autónoma metropolitana. Iztapalapa A. González Echevarría, "Jardines analíticos de coral. La naturaleza y la cultura en el parentesco occidental y en la teoría antropológica" en Rodrigo Díaz Cruz y Aurora González Echevarría (eds.), 2010: 45-80.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Aunque Malinoswski es comparativista desde su tesis de 1913, hay que tener en cuenta que en Yale, donde Malinowski fue profesor al final de su vida, trabajaba Murdock en el desarrollo de los *Human Relations Area Files*.

Los requisitos para la supervivencia de los grupos o de la especie humana está en la base de la definición del dominio teórico del parentesco con las que trabajamos, pero como sucedía en la jornada tercera, no me interesa tanto defender mis orientaciones ontológicas como la necesidad de utilizar ese concepto para analizar todas las teorías antropológicas y en particular las teorías sobre el parentesco. Aunque la incidencia en las teorías de los estilos de pensamiento, por remitir a la epistemolgía de Fleck, 1935, es bien conocida, me sentí impresionada en una Jornadas sobre antropología del parentesco organizadas por Ankulegi en Donosti, en 2012. Varios de los participantes tomaron a Needham (1971) como referente, al tiempo que se elegían para ello distintos aspectos de sus «Remarques on the Analysis of Kinship and Marriage» y que se remitían a él desde distintas orientaciones. Teóricas. Una fue la nuestra, participaron en la jornada Anna Piella y Carme Parramon, del GETP. Pero también intervino Porqueres, analizando la influencia de Needham en la transición de Héritier hacia la consideración comprehensiva de los mundos simbólicos que recogí parcialmente en mi aproximación a esta autora en la jornada tercera, al tiempo que varias antropólogas madrileñas (entre ellas Ana Rivas y María Isabel Jociles que trabajan muy bien y desde hacen mucho tiempo en padres y madres solos por elección) sostenían explícitamente que no les interesa definir el parentesco sino analizar sus manifestaciones.

Me pareció encontrar en ellas una resonancia de Fassin, y de su artículo de 2010 "De los usos de la ciencia a la ciencia de los usos" en el que defiende que las ciencias sociales no pueden definir las cosas, en concreto si la unión homosexual es o no matrimonio, lo que es un asunto político, no científico, para argumentar después, dando el paso de la crítica política a la epistemológica, que el objeto de las ciencias sociales en general, no sólo de la sociología histórica, son los usos sociales, el estudio de cómo los grupos sociales se han definido históricamente.

Podemos aplicar nuestras competencias en la contrastación de las culturas a la comparación de las orientaciones teóricas. Sabemos, desde los debates de los sesenta entre Kuhn y Lakatos, que hay teorías, o programas de investigación, inconmensurables, pero también que el desarrollo del conocimiento se debe tanto al principio de tenacidad como al principio de proliferación, tanto a la obstinación de quienes quieren desarrollar las potencialidades de una teoría, de una orientación, como a la de quienes buscan enfoques teóricos y ontológicos nuevos. De manera que podemos comprender y evaluar las distintas propuestas. También es posible evaluarlas, en sus distintas dimensiones. Su fecundidad, su coherencia, su capacidad crítica. Seguramente la propuesta de Fassin es la más útil para desvelar, a la manera de Foucault y de Bourdieu a los que sigue, los peligros de los expertos a los que los poderes políticos invocan cuando quieren hacer inamovible una forma concreta de familia o de orientación sexual convirtiéndola en la forma natural. En otro plano, el teórico, la fecundidad de la teoría de la filiación o de la teoría de la alianza han sido indiscutibles. hasta que encontraron sus respectivos límites en los sistemas oceánicos para los que, como el yap, comer lo mismo, trabajar sobre la misma tierra, creaba la sustancia común

Me interesa terminar con ls consideración sobre las orientaciones teóricas como ontologías porque la crítica del peso de las proyecciones etnocéntricas en la teoría antropológica no condujo a eliminar esas proyecciones, sino a eliminar la teoría.

Ciertamente, desde Morgan hablamos de consanguinidad y afinidad. Ciertamente hemos proyectado nuestras ideas respecto a sí la sangre pesa más, o fluye más rápido, que el agua en culturas en las que se atribuye un papel decisivo para tejer relaciones básicas al alimento común. Pero discriminar si estas relaciones básicas son o no "de parentesco" no puede depender de si se parecen más o menos o nuestras relaciones de parentesco, camino que muy bien criticó Needham. Depende de nuestra capacidad para atribuir un dominio analítico plausible a la Antropología del parentesco, cuestión que a su vez depende de nuestros supuestos acerca de la "naturaleza" de la cultura.

Si puedo hacer años más tarde algo parecido a una autocita, diría que la Antropología ha tomado conciencia del carácter cultural de la distinción entre cuerpo y espíritu, entre naturaleza y cultura al contrastarla con otras cosmovisiones que no operan estas dicotomías. Pero su validez teórica no está comprometida por esta revisión, porque no es lo mismo hablar del carácter natural del instinto materno, o del matrimonio monógamo, como criticaba Fassin, que hablar, como hace Malinoski, de ciertos requisitos necesarios para la supervivencia de los organismos humanos y de los grupos sociales y sus culturas. En el primer caso nos encontramos con supuestos etnocéntricos que hizo suyos por proyección la teoría antropológica. En el otro, como la defensa de Sahlins de que el parentesco es la mutualidad del ser, con supuestos cuya validez depende de su fertilidad analítica. La existencia en nuestra sociedad de tecnologías de reproducción asistida, de parejas heterosexuales que deciden no tener hijos y parejas homosexuales que deciden tenerlos, o de madres biológicas, madres adoptivas y madres subrogadas cuestiona la vinculación de la reposición de los miembros con el embarazo y el apareamiento y el supuesto carácter natural del instinto maternal o del matrimonio monógamo. Pero no cuestiona la necesidad de los grupos humanos de hacer acopio de nuevos miembros para reproducirse. Y puesto que estos acopios, además de la incorporación de cautivos o de inmigrantes, toman la forma más común de generación- por diversos que sean los mecanismos y los contextos culturales que la performan- y en ocasiones de circulación de niños, no cuestiona tampoco la necesidad de criarlos dado que la criatura humana debe ser protegida durante un período mucho más largo que otros retoños animales.

# 3. Marco disciplinar y transdisciplinar

a) Antropología del Parentesco e Intersecciones disciplinares. Parentesco y sistemas de aprendizaje. Parentesco y género. Parentesco y salud.

He dudado si colocar este punto en la jornada cuarta o en la quinta. La cuarta ya se había hecho demasiado extensa pero sobre todo introducirlo allí cortaba un discurso pensado para ir de los modelos etnográficos "ejemplares" del apartado 4e a las articulaciones de los modelos de parentesco con otros elementos de la cultura y a su desarrollo (apartado 51a). Por otra parte, quizás no esté fuera de lugar pensar en último término en la creciente complejidad de los procesos de teorización.

Cuando , hace ya unos años, terminamos en el GTEP de elaborar la propuesta teórica con la que trabajamos<sup>75</sup>, además de discutir la **articulación** de elementos del dominio y otros elementos de la cultura, discutimos en términos de **intersección** la posibilidad de que el mismo fenómeno fuera analizado de modos distintos desde distintas subdisciplinas antropológicas. Seguíamos su explicitación gráfica con una suerte de diagrama de Venn en el que el fenómeno común formaba parte de dos dominios con un subconjunto común. Por las especializaciones de los miembros del GETP y otros factores académicos las primeras intersecciones consideras fueron parentesco y educación, parentesco y salud y parentesco y género.

La insistencia de Pepi Soto, especialista en Antropología de la Educación, nos llevó a aceptar finalmente que la intersección no lleva sólo a yuxtaponer dos aproximaciones sino que modifica la propia visión, que llevaría a pensar en una **hibridación** entre las dos subdisciplinas<sup>76</sup>. También convinimos en que las relaciones entre parentesco y género son cruciales.

No comparto la propuesta de Collier y Yanagisako<sup>77</sup>, que siguen a Schneider en su critica a los conceptos y dominios analiticos pero continúan haciendo un uso analitico de conceptos *folk* o teoricos que nos son familiares, sean estos el de "relaciones conyugales" de Yanagisako en su analisis de las generaciones Issei y Nisei de japoneses americanos o el de "matrimonios con servicio por la novia" de Collier sobre los indios kiowa de las praderas.

Pero si acepto las formulaciones de Carme Parramón, la más feminista de nuestro grupo, que defendió así la importancia de las relacioes de género:

A diferencia de otras posibles determinaciones generales, los sistemas de género presentan una especificidad que los vincula directamente al dominio: su construcción, más allá de los ámbitos económicos y políticos, también tiene lugar en el ámbito del parentesco social que define el dominio. Por esta razón el estudio de los procesos de procreación, adscripción y crianza proporciona datos valiosos sobre la construcción de las relaciones de género (preferencia por niño/a, aborto diferencial, cuidados diferenciales a la madre en función de si ha tenido un niño/a, cuidados perinatales diferenciados, orientar y aplicar dedicaciones distintas niño/a...).

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> González Echevarría y otros, 2010. González Echevarría , A. y otros, "Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación" *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 20 (39): 111-124.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Una colaboradora suya, Eva Bretones, trabaja en estos temas en el protyecto del GETP en curso

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Yanagisako, Sylvia y Collier, Jane. "Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis", en Robert Borofsky (Ed.), pp.190-203. *Assessing Cultural Anthropology*. Hawaii Pacific University. 1994, Mc Graw-Hill, Inc. Collier, J.. y y Yaganisako, S, eds, 1987, *Gender and Kinship*. *Essays Toward a Unified Analysis*, California, Stanford U.P.

A su vez, el estudio del parentesco social que define el dominio presenta otra especificidad: en todas las culturas las prácticas femeninas han sido y continúan siendo predominantes en los procesos de procreación y crianza, de tal forma que su estudio ilustra las estrategias femeninas que los hacen posibles. Y es necesario prestar especial atención a los grados de consonancia o disonancia de esas estrategias femeninas respecto al tipo de relaciones de género en que se enmarcan, porque el ámbito del parentesco, por el papel que en él tienen las mujeres, puede ser un escenario que contribuya a transformar el sistema de género. (Los párrafos corresponden a A.González Echevarría y otros, 2010, *Alteridades*, 20 (39): 93-106)

De hecho, en otro texto de 2010, ante la insistencia de dos colegas, Teresa del valle y Verena Stolcke, he indagado en las relaciones entre Antropología del Género y Antropología del Género y desde hace tiempo Virginia Fons, Sarah Lazare, Lucia Sanjuan. Irina Casado y Beatriz García <sup>78</sup> trabajan en la relación entre Antropología del Parentesco y Antropología de la Salud en sus trabajos sobre salud reproductiva y materno-infantil.

# b) El reto de la transdisciplinariedad

#### Wallerstein

Mi interés por la transdisciplinareidad es en primer término epistemológico, y se debe al acuerdo con las tesis de Wallerstein, que en diversas publicaciones desde 1986 defiende que por varias razones es insostenible la división tradicional entre ciencias naturales, ciencias sociales y humanidades, en cuyos extremos podríamos colocar las matemáticas y la filosofía. En el desarrollo actual de la filosofía de la ciencia se han derrumbado los pilares sobre los que reposaba la distinción entre ciencias naturales y sociales. Coincido con Wallerstein en que el conocimiento científico no es un

-

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Virginia Fons inició un trabajo pionero a partir de su etnofrafía de los ndowee que culminó con la propuesta de analizar cronografías procreativas, ver Fons, V., Casado, I., Imaz, E., Lázare, S., Sáez, M. (2019) "Cronografías procreativas: Ejemplos etnográficos analizados desde una nueva perspectiva" en *Monográfico Escenarios de la Parentalidad, Revista de Antropología Iberoamericana (AIBR),* Ed. Piella, A. y Uribe, J.M.

Lucia Sanjuan colaboró estrechamente con Teresa San Román en el proyecto que esta dirigió entre 2006 y 2010 "Salud en poblaciones marginadas y en riesgo de marginación de barrios y áreas urbanas de actuación prioritaria de Catalunya", Direccoió General de Salut Pública de la Generalitat de Catalunya i Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO), Universitat Autònoma de Barcelona. En la actualidad Lucia Sanjuan es responsable del equipo Eraas/GRAFO (Equip de receeca en antropología aplicada ala salut)

conocimiento nomológico deductivo del que quedarían excluidas las humanidades y buena parte de las ciencias sociales incapaces de establecer leyes generales, por eso no es posible seguir contraponiendo disciplinas nomotéticas e idiográficas. Tampoco el conocimiento es neutro ni objetivo, porque las cosmovisiones y las relaciones de poder permean tanto la física como la reflexión filosófica.

Y tomo de él que en el interior de las ciencias sociales y humanas, los cambios geopolíticos y el desarrollo de los estudios de área terminaron con la diferenciación entre los estudios que surgen en torno a los estados nación occidentales y sus aparatos administartivos: la sociología, la política, y la economía, y los que se propios de las sociedades "periféricas", como el orientalismo, y en su origen, la antropología.

### El Seminario Permanente sobre Parentalidad Humana del IAA

Esta fue la primera razón para que en la primavera de 2012, y después de algunos encuentros cara a cara y por videoconferencia en los años anteriores, aceptara la invitación de Luis Vargas y Margarita Lagarde para participar en el proyecto de construcción de una teoría transdisciplinar de la parentalidad humana en el marco del seminario de investigación que desde hace años coordinaban en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. El enfoque trasdisciplinar de la parentalidad me permitía – nos permitía- llevar a la práctica las tesis de Wallerstein que tan sugerentes me parecían.

La segunda razón para aceptar el reto de participar en este proyecto transdisciplinar sobre parentalidad fue que, como ya he señalado, mediado el 2010, tuve que reflexionar sobre antropología del género y antropología del parentesco<sup>79</sup>, y sentí una enorme incomodidad intelectual ante las posturas extremadamente construccionistas que situaban en el discurso falocéntrico todo el contenido de las diferenciaciones de género, dejando de lado hechos tan notorios y sin duda vinculados a los procesos evolutivos como la diferenciación sexual en la especie humana y los papeles diferenciados de varones y hembras en la reproducción<sup>80</sup>.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> 2010 "Parentesco y género. Intersección y articulaciones", en Fons, V., A. Piella y M. Valdés, o.c. : 335-357.

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Me limitaré aquí a hablar de mi participación en el Seminario permanente sobre parentalidad humana del IIA de la UNAM. También hemos trabajando sobre otras dimensiones de la transdisciplinariedad en el proyecto coordinado sobre parentalidad de la UAB y la UPNa, que dirigió Anna Piella, y en el que por parte de la UAB trabajan otros investigadores del GRAFO (grupo de investigación consolidado en el sistema de investigación catalán del que el GETP forma parte) y de otras universidades e instituciones españolas. También colabora en él Margarita Lagarde. Una de las dimensiones es la ya reseñada que vincula Antropología y Derecho ante los cammbios legislativos sobre custodia compartida. Otra relaciona la Antropología (del parentesco) con la Medicina, teniendo en cuenta por una parte los discursos pediátricos hegemónicos y por otra el acceso de poblaciones inmigradas al sistema de salud. Una tercera une la Antropología con el Trabajo Social, y la atención a familias inmigradas. Y una cuarta, en la que trabajé con Carmen García, especialista en Biología evolutiva de la Universidad

Empecé así la aventura de seguir durante los años 2012 y 2013 los seminarios sobre evolución y sobre procesos de hominización, que me llevaron del acuerdo formal con las tesis de Wallertsein al reto de entender la jerga profesional de otras disciplinas. como la aplicación del modelo endosimbiótico de Lynn Margulis a la evolución de los eucariontes. Si en el conocimiento de otras culturas nos enfrentamos con quiebras, cuando lo que encontramos choca con nuestras expectativas, con nuestros esquemas previos, he de decir que para nosotros, en el getp/GRAFO, la primera quiebra fue constatar que nuestros colegas consideraban que todos los seres vivos eran parientes al descender de un antepasado común que terminaría por adquirir un nombre simbólico, LUCA.

Hablé en la primera jornada de como en 1968 Giddens, al aplicar a la sociología las tesis de Kuhn 1962 sobre la estructura de las revoluciones científicas y sobre los elementos cosmosvisivos de los que las teoría son indisociables que con tanta rapidez se impusieron, escribió sobre la doble hermenéutica de las ciencias sociales, que constituirían mundos de significación que se ocupaban de mundos de significación. Lo más notable, sin embargo, era la (para él única) hermenéutica de las ciencias naturales, a su vez mundos de significación aunque se aplicaran a objetos de estudio no significativos. Si en 2003 concluí, a partir de Kuhn y de Giddens, que conjugar disciplinas distintas, adentrase en disciplinas distintas es un ejercicio comparable a estudiar y comparar culturas distintas, ahora estoy metida de lleno en esa aventura.

En febrero de 2014, en mi intervención en el seminario, hablaba del interés en reflexionar sobre los usos que de los términos "parentesco" y "parentalidad" se habían hecho en los dos años anteriores y dar cuenta de la discusión que mantenemos en el GETP sobre si es posible, y teóricamente útil, diferenciar un concepto de parentalidad dentro de la definición del dominio del parentesco con el que trabajamos.También escribía entonces que sería interesante tratar de elaborar una definición transdisciplinar de parentalidad.

Pero de lo que hablaba, más que de una definición teórica era, en el caso de la Antropología, de la definición de un subdominio del dominio de la Antropología del parentesco, integrado por "el comportamiento, las relaciones socialmente pautadas y las representaciones asociadas a la procreación y a la crianza" y que apuntara, en el caso del enfoque transdisciplinar, a "los procesos biológicos, socioculturales o psíquicos asociados a la procreación y el cuidado de las crías". Preguntándome si desde el punto de vista de la Antropología resultaría útil teóricamente analizar una parte del contenido del parentesco en términos de parentalidad.

Para decidirlo me parecía necesario un doble análisis, teórico-histórico y etnográfico. Histórico para analizar en detalle cómo en pocas décadas la Psicología y la Antropología están trabajando con conceptos distintos de parenthood /parentalité/ parentalidad/ (ahora también) parenting y como el término, en su versión francesa, se usa en Sociología para contextos de "patologías" sociales. Etnográfico para analizar si

de Granada tiene como objetivo analizar la discontinuidad o continuidad entre biología y cultura en los sistemas de parentesco y de sexo/ género.

las relaciones "parentales" se pueden describir y analizar sin tener en cuenta el contexto global del parentesco.

Después de que María Valdés presentara su trabajo sortre resultados de su investigación sobre "Los usos del término "parentalidad" en la Etnografía y la teoría antropológica", y después del recorrido que he realizado para preparar la Jornada cuarta de este trabajo, pienso en el interés de trabajar transdisciplinarmente temas concretos de este dominio transdisciplinar, como las adopciones, o la maternidad subrogada, y el aborto<sup>81</sup>, pero no me siento nada tentada por la búsqueda de una definición teórica de **parentaliad** (ni de **parentesco**). Pienso ahora que sería como las inútiles redefiniciones de "matrimonio" que se han intentado en Antropología desde la primera edición de 1892 de *Notes and Queries in Anthropology*. Lo pienso ahora, pero con los colegas del *Seminario sobre Parentalidad Humana* y con los del GETP, sigo *en el camino*.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> De esto hablábamos Margarita Lagarde, Leticia Solís-Pontón y yo en una terraza barcelonesa en octubre de 2013, en una agradable noche otoñal,

# **Epílogo (2020)**

Por razones biográficas, y por razones académicas, la penúltima versión de este libro, de 2017, quedó "guardada en un cajón", es decir archivada en una carpeta del escritorio de mi ordenador.

Trabajo ahora en el proyecto del geto/GRAFO sobre vulnerabilidad en la crianza y a los temas que en este libro se tratan añadí la exploración del dominio analítico del apoyo mutuo. Más recientemente participé en un diseño para realizar dos aproximaciones generales al tema de la vulnerabilidad. La primera consistió en elaborar una tipología de las situaciones de vulnerabilidad que afectan a los actores e instituciones que participan en los procesos de procreación, adscripción y crianza de niños y niñas- cuidadores, niños y familias particularmente- y sus implicaciones para estos procesos. La hemos propuesto<sup>82</sup> en el artículo "Vulnerabilidad sociocultural en contextos de crianza: retos teóricos y propuesta analítica" que vive ahora los avatares de la revisión por pares.

La segunda aproximación tiene una relación más clara con este trabajo. A partir de vulnerabilidades concretas en los procesos procreativos, de adscripción de niños y niñas y de crianza, indaga sobre sus distintas causas y condiciones de posibilidad. Se trataría de mantener la perspectiva transdisciplinar adquirida en el Seminario sobre parentalidad humana de la UNAM.

Durante los años 2012 a 2014 la secuencia teoría evolutiva/ paleoantropología / antropología social y cultural se mantuvo. Pero a partir de 2015 la perspectiva "psi" se pospuso ante la necesidad de revisar los materiales de los seminarios precedentes. En el año 2015, se publicó *Parentalidad 1. Concierto con la vida.* 83 En el año 2017, *Parentalidad 2. Antropogénesis* Nuestra aportación, *Parentalidad 3. Cultura, parentesco y parentalidad* 85, está alojada en la web del GRAFO sin que esté prevista su edición en papel. Como en la novela de García Marquez, *El coronel no tiene quien le escriba*, *Parentalidad 3* no tiene quien lo interprete, pues el objetivo de los seminarios era imbricar cada perspectiva disciplinar con interpretaciones desde otras disciplinas de las ponencias presentadas por especialistas.

No soy muy justa con colegas de Seminario que trabajaron nuestras conferencias tanto en 2014, como en otro visionado colectivo que se hizo en 2016. Pero el hecho es que mientras desde las perspectivas sociocultural y psíquica asumimos la

<sup>82</sup> A. Piella, J. Grau, M. Valdés y yo.

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Lagarde Lozano, M., Vargas, L.A., Méndez, M.G, coordinadores, 2015, *Parentalidad 1. Concierto con la vida*. México D.F. Castellano Editores.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> Lagarde, M., Terrazas, A., Vargas, L..A., coords (2107) *Parentalidad 2. Antropogénesis*, Ciudad de México, Editorial Libertad bajo palabra.

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> González Echevarría, A., Grau Rebollo, J., Valdés Gázquez, M. eds. 2014 *Parentalidad 3. Cultura, parentesco y parentalidad*, <a href="https://grupsderecerca.uab.cat/grafo/content/inici">https://grupsderecerca.uab.cat/grafo/content/inici</a>.

importancia de aproximarse a la parentalidad desde la paleoantropología, o desde la neurociencia, como se hizo en el libro 2, la asunción no fue recíproca. Pudo deberse a los compromisos académicos de quienes desde el *Instituto de investigaciones antropológicas* de la UNAM participaron en los seminarios, pero también a lo que planteaba en la *Jornada quinta*, la tendencia a una estructura idiográfica en muchos seminarios y muchas publicaciones sobre antropología del parentesco...incluido el que organizamos en 2014, y que contó, por lo demás, con espléndidas contribuciones sobre estudio de caso etnográficos.

Es cierto que cuando en octubre de 2017 se hizo un encuentro en el IIA sobre las perspectivas "psi" <sup>86</sup> cuyos resultados se recogen en el libro *Psique y parentalidad IV. Sueños y retos del Antropoceno*, ya en prensa, muchas ponencias se basaban en análisis de casos concretos, como es frecuente en los escritos de los psicoanalistas. Pero los envolvía un siglo de potente teoría.

Las aproximaciones bio-psico- sociales suponen la comprensión no ya de otras teorías – como planteé en la *Jornada primera*, a partir de la doble hermenéutica de las ciencias sociales de Giddens - sino de otras disciplinas. Se parece mucho a la comprensión de otras culturas a partir de nuestra cultura (y de nuestra biografía). Porque supone tratar de asegurarnos de que los elementos que nos parecen comunes significan lo mismo y de entender lo que a primera vista rompe nuestros esquemas, nuestras preconcepciones. Me sorprendió la primera vez que oí decir que todos somos parientes porque descendemos de un antepasado común, pero ahora puedo moverme en dos mundos de significación. En uno el término "parentesco" vincula a todos los descendientes de LUCA, el *last universal common ancestor*. En el otro, "parentesco" engloba a fenómenos culturales en tanto los vemos desde la perspectiva de los procesos de organización de la procreación, la adscripción de los niños y la crianza y los sentimientos y representaciones culturalmente pautados que se generan en estos procesos.

Pero quedaría un trabajo pendiente sobre "Psiquismo y cultura" o sobre "Psiquismo, sociedad y cultura". Debatiendo con Margarita Lagarde a propósito de el "Prólogo" al libro *Psique y parentalidad IV*, me objetaba que no se trata solo de desentrañar significados culturalmente compartidos sino que la hermenéutica "tendría que jugar con lo ilógico, con lo fallido, con lo "pecaminoso", lo estético y lo empático". Conjugando ambas posiciones se trataría, tanto si nos circunscribimos a las relaciones de parentesco como si vamos más allá de este dominio teórico, de **elucidar los componentes culturales de la biografía, y reciprocamente, los componentes psíquicos de la agencia cultural.** 

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Participé interpretando las siguientes ponencias: "Revistando el triángulo edípico, cuestión Lacan"; "Los retos actuales de la parentalidad para las institución de salud mental"; "Aplicaciones del estudio de la parentalidad en las prácticas psicoanalítica y psicoteraoéutica"; "Psicopatología de la maternidad: la negación del embarazo", "Crisis de la parentalidad en la época actual"; "La cultura de la parentalidad como antídoto contra la violencia y la barbarie" y "A fuego muy lento, metamorfosis humana ante la muerte de los hijos"