

CAPÍTULO I

SOBRE LA NATURALEZA DEL PARENTESCO

As may be easily conceived, it will be difficult in very low societies to get hold of these ideas, that is, to obtain the exact answer to the question,
What is Kinship?

BRONISLAW MALINOWSKI (1913, pág. 183)

There is no such thing as kinship, and it follows that there can be no such a thing as kinship theory.

RODNEY NEEDHAM (1971)

EL PARENTESCO COMO CATEGORÍA DOMINANTE

Érase una vez, dicen Hildred y Clifford Geertz (1975), en que la única cosa cierta que había en la antropología era que cada pueblo poseía algo denominado «sistema de parentesco», que podía ser identificado, descrito, analizado y clasificado de acuerdo con su sistema de terminología. Si se hablaba de sistemas de parentesco hawaiano, iroqués, crow, omaha o esquimal, un antropólogo tenía en su mente los rasgos más importantes de cada uno de ellos y podía clasificar las sociedades de acuerdo con esa tipología. Las monografías más importantes sobre las sociedades tribales se construían de acuerdo con el presupuesto de que el «idioma del parentesco» era el sistema privilegiado a partir del cual se podían ordenar todos los conocimientos de la estructura de la sociedad. La descripción realista de las etnografías suponía la recuperación del sentido de la totalidad a través de las partes y, en esta tarea, el parentesco tenía un papel privilegiado, pues era el idioma social

que permitía representar esa totalidad. Se le consideraba como el esquema conceptual a través del cual podía captarse la totalidad de una sociedad determinada. La afirmación de Radcliffe-Brown (1950, pág. 11), en su influyente introducción a *Los sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, según la cual «para entender cualquier aspecto de la vida social de un pueblo africano (económico, político o religioso), es esencial tener un conocimiento completo de sus sistemas de parentesco y matrimonio», formaba parte de uno de los presupuestos más claramente asumidos por todas las teorías antropológicas, que veían en el parentesco la clave para entender los diferentes modos de funcionamiento de las sociedades tribales. En ellas, el parentesco proporcionaba una red de lazos distintivos entre individuos que permitía analizarlas. Dado el carácter multifuncional de las unidades de parentesco, se podía decir que el parentesco dominaba la estructura social, o bien que el parentesco era el «idioma» privilegiado a través del cual se expresaban otras relaciones sociales.

La línea que dividía las sociedades en simples y complejas, primitivas y civilizadas, prelitteratas y literatas, se trazaba en función del uso que cada una de ellas hacía del parentesco. En unas, el parentesco dominaba a la sociedad; era al mismo tiempo, según la expresión de Godelier (1972), infraestructura y superestructura; en otras, era únicamente parte del dominio de lo doméstico o lo privado, siendo, por tanto, irrelevante para el estudio de la sociedad. La indiferenciación de las instituciones, propia de las sociedades simples, convertía al parentesco, al que se consideraba como la forma más elemental de lazo social, en la vía de acceso para el estudio de esas sociedades. Por lo que toca a las sociedades complejas, en cambio, otras instituciones como la economía sustituían al parentesco en su papel privilegiado de acceso a la sociedad. A partir de estos postulados, los estudios de parentesco se hicieron básicamente siguiendo los mismos procedimientos etnográficos. Dado que se consideraba el parentesco como la principal institución de las sociedades «primitivas», el conocimiento de los sistemas de parentesco se identificó con el conocimiento etnográfico de esas sociedades. Existían, por tanto, sociedades que, para ser comprendidas, simplemente tenían que esperar la observación de un antropólogo provisto del método genealógico. Las etnografías tribales describían la sociedad a partir de una serie de conceptos generales que adquirirían concreción en el proceso del trabajo de campo. Los sistemas de parentesco se consideraban el mejor instrumento para establecer el paso de lo general a lo concreto y, gracias a ellos, se podía hablar de esas socie-

dades tanto desde la perspectiva de las teorías generales como desde su concreción etnográfica.

EL PAPEL DEL PARENTESCO EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA CIENTÍFICA

Gracias a su papel mediador entre lo general y lo concreto, la teoría del parentesco parecía haberse introducido en el centro de la construcción de la antropología como una ciencia. Los autores clásicos de la disciplina, desde Morgan hasta Lévi-Strauss, habían adquirido prestigio en gran parte gracias a sus estudios sobre el parentesco. Podían elaborarse historias de la disciplina (Tax, 1937b) en las que se afirmaba que las preocupaciones por el parentesco habían sido centrales en las teorías antropológicas desde la época de los pioneros del siglo XVIII; por ejemplo, en la del Padre Lafitau, que había proporcionado la primera descripción de lo que posteriormente se denominaría como «sistema clasificatorio». El parentesco se había convertido, respecto de la antropología, en «lo que la lógica es a la filosofía o el desnudo al dibujo» (Fox, 1972, págs. 10-11). Su lenguaje especializado, sus formalismos incomprensibles para los no iniciados, el uso de técnicas específicas, hacían del parentesco el lugar donde se depositaban las esperanzas de convertir la antropología en una disciplina definitivamente científica. Los libros de texto sobre el parentesco, como el de Buchler y Selby (1968), tanto por su volumen de contenidos positivos como por su forma de presentarlos, se acercaban más al estilo de los libros de ciencias puras que al de los humanísticos.

El parentesco parecía el campo más apropiado para aplicar los modelos matemáticos en antropología. White, en *An Anatomy of Kinship* (1963), llevó a cabo un intento de formalización de una teoría general del parentesco. Partiendo de un conjunto de ocho axiomas, derivó, describió y produjo sistemáticamente diagramas para todos los sistemas de parentesco. Sin embargo, aunque este tipo de aproximación matemática pudiera parecer correcto y deseable a los antropólogos en general, pocos de ellos estaban metodológicamente capacitados para llevarlo a cabo. Así lo indica Leach (1964) en su reseña del libro de White, aparecida en la revista *Man*: «Este libro está, en parte, explícitamente dirigido a los antropólogos, el 99 % de los cuales no podría leerlo aunque lo deseara».⁷ Con una comunidad

7. Citado en De Meur (1986, pág. XVII).

científica con tan poca competencia matemática difícilmente tales intentos podían tener éxito. A pesar de ello, la segunda edición de *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss (1967) contenía un apéndice de Weil que formalizaba, en términos de la teoría de conjuntos, los sistemas de parentesco australianos, haciendo un estudio algebraico de ciertos tipos de leyes de matrimonio. Al fin y al cabo, desde finales de siglo pasado, los sistemas australianos se habían tratado con mentalidad matemática. Como decía Durkheim (1905, pág. 147) respecto al contraste entre los sistemas tjingili y aranda, «parece que asistimos a la discusión de un problema matemático». La voluntad de utilizar modelos matemáticos en antropología social había surgido claramente, en la segunda mitad del XIX, en torno al estudio del parentesco, y parecía alcanzar su madurez definitiva a mediados del siglo XX. Ya Tylor había pedido al matemático Alan Macfarlane —tal como este último lo explica en el *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*— el desarrollo de un sistema de notación unívoco capaz de denotar cualquier relación de consanguinidad o afinidad:

El problema que vamos a considerar puede ser descrito como el desarrollo de una notación sistemática capaz de denotar cualquier relación de consanguinidad o afinidad. Tal notación, es evidente, podrá servir como un instrumento en próximas investigaciones y tendrá una relación con el sistema ordinario de terminología, la misma que la notación de química mantiene con los nombres arbitrariamente escogidos de las sustancias. Como el químico, primero analizamos tanto como nos es posible, luego escogemos los símbolos para los elementos resultantes de nuestro análisis y, finalmente, expresamos las ideas compuestas en términos de estos símbolos fundamentales. Además, se puede desarrollar un método gráfico análogo al usado por el químico.

En diferentes artículos recientemente publicados, he considerado el problema desde el punto de vista puramente matemático; en el presente artículo voy a presentar el método, y algunas de sus aplicaciones, de una forma simple y completa. Me invitó a llevar a cabo esta tarea el distinguido antropólogo Dr. E. B. Tylor, con la esperanza de que el método pudiera servir para investigar ciertos problemas de jurisprudencia comparativa (Macfarlane, 1883).

Macfarlane también había publicado el mismo año, en la revista *Nature*,⁸ un artículo sobre la notación aritmética del parentesco. Con el mismo título había aparecido otro artículo de Galton en el

8. Véase *Nature*, vol. XXVIII, n° 729, pág. 588.

mismo volumen de la revista (n.º 723, pág. 435). Sin embargo, no parece que este método diera sus frutos hasta que Radcliffe-Brown (1930) lo utilizó sin reconocer a su autor.⁹ El mismo Tylor (1889) aplicó el método estadístico a problemas del parentesco, en particular a la correlación entre las leyes del matrimonio y la filiación, partiendo del análisis de datos sobre costumbres matrimoniales y filiación obtenidos en 350 pueblos diferentes. El artículo de Tylor puede considerarse, tal como afirma Stocking (1995, pág. 10), tanto la culminación del paradigma del evolucionismo cultural como el inicio del declive de dicho paradigma.

ESTILOS EN EL ESTUDIO DEL PARENTESCO

Tanto por la posibilidad de utilizar modelos matemáticos como por sus técnicas específicas en la recolección de datos objetivos y su capacidad de definir los conceptos teóricos sin confusión, el parentesco estaba destinado a convertirse en el dominio de vanguardia de la antropología y a acercarla al estado de ciencia pura. El parentesco no era solamente el lenguaje a través del cual se expresaban las diferentes instituciones tribales, sino que se convirtió también en el instrumento para acercar la antropología al lenguaje ideal de la ciencia. Nunca existió, sin embargo, entre los antropólogos, un consenso absoluto sobre el modo en que el parentesco debía tratarse teóricamente. Había diferentes líneas teóricas pero no una teoría general del parentesco. Así, se podía hablar de tres estilos en los estudios del parentesco —Murdock, Lévi-Strauss y Radcliffe-Brown (Barnes, 1971)—, o bien de dos teorías de la antropología social —la teoría de la filiación y la de la alianza (Dumont, 1971)—. En numerosas ocasiones surgieron polémicas que, lejos de resolver problemas claramente definidos, revelaban posturas completamente opuestas —y mucha incompreensión— en el uso de los conceptos teóricos. Tal fue la polémica sobre la teoría de la alianza, surgida a partir de la obra de Lévi-Strauss (1967 —1.ª edición, 1947—) y en la que se discutió principalmente en torno a dos temas básicos de la antropología: la naturaleza de la sociedad y la naturaleza de los modelos analíticos. Aparte de Lévi-Strauss (1967), figuraban como representantes de la teoría de la alianza Dumont (1971 y 1975), Leach (1951) y Needham (1962). Ésta apareció como la alternativa a la teoría de la filiación que Radcliffe-Brown (1941 y 1950) había elaborado inicialmente y

9. Véase Needham (1971, págs. XXII-XXV) y Langham (1981, págs. 36 y 291).

que, posteriormente, desarrollaron Fortes (1959 y 1969) y Goody (1959). El elemento central de la polémica consistía en definir la solidaridad social en sociedades consideradas en estado de equilibrio, es decir, en aquellas sociedades que Durkheim definía como segmentarias y basadas en el principio de solidaridad mecánica. Para los proponentes de la teoría de la filiación, los principios de filiación unilineal eran los que definían los grupos y los derechos de los individuos en el grupo, mientras que la descendencia complementaria, derivada de la exogamia, constituía la telaraña que unía los distintos grupos entre sí. Lógicamente, era la filiación la que, en primer lugar, distinguía los segmentos de una sociedad; luego vendría el parentesco, derivado del matrimonio que une estos segmentos entre sí. Para los proponentes de la teoría de la alianza, en cambio, lo que constituía a la sociedad eran las relaciones que se establecían entre los grupos a través del matrimonio. Los segmentos quedaban relacionados entre sí por el sistema de parentesco, que se definía como un modo de clasificación social, y por la alianza, transmitida de generación en generación a través del sistema de parentesco. Lógicamente, en este caso correspondía el primer lugar a la relación de alianza, que definía al conjunto de la sociedad; y a continuación figuraban los elementos que forman el conjunto. Para los proponentes de la teoría de la alianza, la solidaridad social se basaba en la alianza matrimonial. La filiación, por tanto, resultaba secundaria en relación a la alianza, y los sistemas de parentesco definían a los grupos en términos de las relaciones de alianza que éstos establecían entre sí. Los modelos analíticos presentaban otra diferencia: mientras que los proponentes de la teoría de la filiación planteaban analizar la relación entre normas y conducta, es decir, las conductas en relación a las reglas de parentesco; los proponentes de la teoría de la alianza planteaban analizar sistemas de clasificación social, es decir, las estructuras mentales subyacentes a los diferentes sistemas de parentesco.

EL SIGNIFICADO DE LA NATURALEZA SOCIAL DEL PARENTESCO

Aunque, desde la perspectiva de la polémica y las discusiones en torno a la forma de abordar los problemas del parentesco en los diferentes tipos de sociedades, se nos puede desvanecer la ilusión de una homogeneidad teórica en los problemas tratados, el parentesco seguía manteniendo el prestigio que le confería el hecho de ocupar un lugar central en las principales teorías de la disciplina que, aun-

que controvertidas, producían, cada una desde su punto de vista, buenos resultados y líneas interesantes de investigación. Sin embargo, esta situación era más ilusoria que real. Los presupuestos en los que se basaban cada una de las construcciones de las distintas teorías del parentesco eran tan confusos que bastó interrogarse sobre la naturaleza del parentesco para que la palabra «parentesco» dejara de tener sentido. Nos referimos a la polémica sobre el contenido del parentesco, surgida en torno a su referencia genealógica y social. Gellner (1954, 1960 y 1963) presentó la referencia genealógica como un elemento biológico, mientras que Needham (1960) y Barnes (1961 y 1964) defendían el carácter social del parentesco. Por su parte, Beattie (1964 y 1965) planteaba que el lenguaje del parentesco carecía de contenido propio, mientras que Schneider (1964 y 1965) postulaba la especificidad del lenguaje del parentesco, entendiéndolo como un conjunto de símbolos que se construían a partir de la consanguinidad y la afinidad. Schneider abría de este modo el camino a un análisis cultural del parentesco que aparecía como una alternativa a los análisis que se llevaban a cabo en términos de la estructura social. Él mismo realiza posteriormente un análisis cultural del parentesco americano (1980) y, a partir de ese momento, tanto Needham (1971 y 1974) como Schneider (1972 y 1984) inician una revisión crítica del papel del «idioma del parentesco» en la antropología.

Desde que Durkheim (1898, pág. 316) definiera la naturaleza social del parentesco, estableciendo una distinción que ha sido fundamental en la antropología social —«parentesco y consanguinidad son cosas muy diferentes»—, ha resultado difícil ver cuál era el elemento del parentesco que no podía ser reducido a la biología, o a la política, la economía o el ritual. Como indica Schneider:

En su interés por mantener el carácter social o cultural del parentesco y negar que es meramente una relación física, Durkheim deja de especificar en qué esta relación social o cultural puede ser distinguida de todas las otras. Nadie puede negar que es ella quien asegura definiciones culturales y sociales, compromisos jurales y morales, marcas de pertenencia a un grupo, etc. Sin embargo, es difícil distinguir tal grupo o la pertenencia al grupo, o tal relación, de aquellas de cualquier otro tipo —económicas, políticas, religiosas o de asociación voluntaria, como albergues o cofradías (1984, págs. 100-101).

Precisamente esta imposibilidad de distinguir las relaciones de parentesco de otro tipo de relaciones permitió definir el carácter multifuncional del parentesco y establecer que era el lenguaje a tra-

vés del cual se expresaban la pertenencia a los diferentes grupos y los contenidos culturales de una sociedad.

El parentesco, así, dejaba de ser el «idioma» privilegiado a través del cual se expresaban otras relaciones sociales. Se convertía, como dijo Needham (1971), en un instrumento de comunicación útil a la hora de discernir intuitivamente la organización de una etnografía o los intereses académicos de un antropólogo. El parentesco era una «palabra de tarea rara»,¹⁰ con distintas connotaciones referidas a todo tipo de ideas, instituciones y prácticas que tenían que ver con la asignación de derechos y su transmisión de una generación a otra. El problema surge cuando tratamos de definir su contenido en términos unívocos, es decir, cuando nos vemos tentados a definir, como una palabra con «funciones regulares», un dominio de conocimiento que desempeña funciones extraordinariamente importantes precisamente porque cumple «tareas raras». Si definimos el dominio del parentesco en relación a la procreación biológica, perdemos todo el conjunto de hechos sociales al que han hecho referencia los estudios del parentesco; si lo definimos, por el contrario, por su contenido puramente social, resulta difícil describir su contenido específico, encontrar algo que lo diferencie de otros conceptos sociales como la política, la economía o la religión. El parentesco, en tanto que categoría social, no tiene ninguna conexión intrínseca con los hechos ni con los idiomas culturales de la procreación. Sin embargo, si hacemos desaparecer del parentesco la referencia biológica (los hechos de la procreación), cuando hablamos de que una institución tiene que ver con el parentesco, ello no implica que denote una clase distinta de fenómenos ni que se pueda construir una teoría general sobre la base de que el parentesco tiene una identidad concreta y distinta de otros fenómenos. En pocas palabras, desde el punto de vista de la definición del parentesco como una palabra de «tarea regular», vale la conclusión de Needham (1971, pág. 42): «No existe algo tal como el parentesco; de donde se deduce que no puede haber algo semejante a una teoría del parentesco». A esta misma conclusión llega también Schneider (1972, pág. 59) cuando afirma que «el parentesco, como el totemismo, el complejo matrilineal o el matriarcado, no es un objeto, dado que no existe en ninguna cultura conocida por el hombre». Era éste un tema que la antropología decimonónica había iniciado pero que, como el totemismo,

10. Se refiere a las palabras que, según Wittgenstein (1968, pág. 75), proporcionan la mayor parte de las dificultades teóricas cuando «sentimos la tentación de describir el uso de palabras de "tarea rara" como si fueran palabras con funciones regulares».

se convertía fácilmente en una ilusión sin contrapartida en las culturas. Los temas relativos al parentesco aparecen, de este modo, como los últimos falsos problemas de la herencia decimonónica de los que la antropología moderna consigue desembarazarse. Todos los esfuerzos por analizar el parentesco podrán, a partir de ese momento, desecharse como artefactos inútiles de una falsa teoría.

LA CRÍTICA A LA REFERENCIA GENEALÓGICA DEL PARENTESCO

A partir de la crítica iniciada por Needham (1971) sobre el estudio comparativo del parentesco, nos hemos ido dando cuenta, por un lado, de los prejuicios culturales que se hallaban implícitos en los *estudios de los sistemas de parentesco* y, por otro, de las paradojas conceptuales a las que conducían los *estudios del parentesco* cuando se trataba de las sociedades primitivas. El método genealógico iniciado por Rivers (1900), utilizado como instrumento descriptivo general para hacer comparaciones entre sistemas de parentesco, no indica en absoluto que las relaciones de parentesco tengan un contenido genealógico ni menos todavía que éstas se conciben culturalmente de esa manera por parte de los actores sociales. Se trata, pues, de un método de descripción que no implica ninguna propiedad particular en aquello que describe. Podría sustituirse por un formalismo que denote simplemente una relación entre elementos. El problema surge cuando a la descripción formal le atribuimos significados sociales. Clasificar las sociedades a partir de los principios de filiación patrilineal, matrilineal o cognaticia proporciona sociedades tan diferentes entre sí que, desde el punto de vista sociológico, la clasificación deviene inservible. Mucho más problemática resulta, con todo, la clasificación de las terminologías de parentesco por medio de denominaciones clásicas tales como «crow», «omaha», «esquimal», «iroquesa» o «dravidiana». En el primer caso obtenemos sistemas de parentesco difícilmente comparables entre sí; en el segundo, al privarnos de los principios formales del primero, nos vemos obligados a plantearnos de nuevo la naturaleza del parentesco y, al referirnos a los contenidos de los sistemas de parentesco, nos vemos abocados, como apuntaron Kroeber (1909) y Rivers (1914), a una dicotomía entre psicología y sociología. Así, si tomamos nuestra idea de matrimonio como una categoría analítica, difícilmente podremos incluir, bajo la rúbrica de «matrimonio», algún fenómeno social comparable. En muchas sociedades no existe ninguna palabra que se refiera a lo que nosotros llamamos «matrimonio» ni tam-

poco, tal como señala Benveniste (1969, págs. 1, 239), hubo un término indoeuropeo que indicara la unión matrimonial. Si queremos, por tanto, dar contenido a esta «rúbrica», nos vemos obligados a hacer referencia a unos hechos, bien de naturaleza psicológica o bien de naturaleza sociológica, que consideramos relacionados con nuestra idea de matrimonio.

De la misma manera que ahora somos conscientes de la «invención de la sociedad primitiva» (Kuper, 1988) por parte de los pioneros de nuestra disciplina, podemos hablar también de la «invención del parentesco» (Trautmann, 1987) como si éste hubiera sido el principal instrumento para la creación de aquella ilusión. Como ha indicado Schneider (1984, pág. 193), si el parentesco se definió en términos de reproducción biológica y esa definición asumió un papel central en el estudio comparado, ello se debió a los prejuicios culturales de los mismos científicos sociales, que imponían la definición propia de una cultura particular sobre otras definiciones culturales del parentesco. La idea de que «la sangre es más espesa que el agua» ha sido el presupuesto que ha permitido considerar, en los estudios clásicos del parentesco, que los lazos entre parientes eran más fuertes y primarios que los de cualquier otro tipo de relación. De la suposición de que el parentesco es la fuente primaria de cohesión social ha derivado la idea de que, en las sociedades tribales, el parentesco es la base de la estructura social y el idioma privilegiado a través del cual se expresan la totalidad de las relaciones sociales. Por una parte se afirma la multifuncionalidad de las unidades de parentesco y, por otra, se concede al parentesco el carácter de idioma privilegiado para expresar otras funciones sociales tales como la política o la económica. Se hace, así, una división arbitraria de estas sociedades para devolverles luego su unidad mediante sistemas de parentesco convertidos en «fuente de cohesión social» (Radcliffe-Brown, 1950), o en «esqueletos conceptuales» (Evans-Pritchard, 1940) de la estructura social.

Este punto de vista, convertido en instrumento analítico con capacidad para aplicarse a todas las culturas y dominante en antropología, es un prejuicio fuertemente enraizado en nuestra concepción cultural del parentesco, pero no tiene que ser necesariamente el centro de las concepciones del parentesco de otras culturas. Dado que nuestra cultura considera el parentesco como el lazo más primario y más fuerte de la solidaridad humana porque hace referencia a los hechos de la naturaleza, los teóricos del parentesco objetivaron estos lazos en las sociedades primitivas, considerándolas sociedades cuya simplicidad permitía imaginarlas como exclusivamente basadas en esos lazos de solidaridad primaria. Se consideraba que, cuan-

to más simples fueran, más cercanas se encontrarían de la naturaleza y, por tanto, más las dominaría el parentesco, como único principio de solidaridad social. Se establecía así la dicotomía entre sociedades simples y complejas, es decir, entre sociedades cuyo principio de solidaridad se fundamentaba en los lazos más primarios de la naturaleza humana, y sociedades cuya complejidad organizativa implicaba la necesidad de nuevos principios de solidaridad social, alejados de esos lazos más cercanos a la naturaleza humana. La idea, tan cara a nuestra cultura, de que la familia es la célula de la sociedad, permitía establecer una dicotomía entre sociedades cuyas alianzas sociales se establecen entre parientes y sociedades cuyos pactos sociales se llevan a cabo entre individuos, fuera de toda consideración del parentesco. La distinción de Maine (1861) entre estatus y contrato está en la base de estas divisiones posteriores (Pina-Cabral, 1989). El concepto de estatus es la condición para considerar al parentesco como la forma básica de unir a los miembros de una sociedad, mientras que el de contrato da lugar a otras formas de solidaridad social fuera de las consideraciones del parentesco. Tanto Radcliffe-Brown (1950) como Lévi-Strauss (1968) podían referirse a la idea, en las sociedades primitivas, de una estructura social basada en el parentesco, cuyo átomo era, bien la familia elemental o bien la diada de tomadores y dadores de esposas, según se pusiera el acento en los lazos de solidaridad basados en la descendencia o en los que engendra el matrimonio. Sin embargo, se olvidaba el fuerte sentido político que, para muchos pensadores occidentales, ha tenido la familia, en tanto que fuente de orden social o como metáfora de la sociedad: la armonía social se imaginaba a partir de las relaciones de parentesco —en sistemas igualitarios, se ponía el énfasis en los lazos de fraternidad y de alianza entre hermanos; en sistemas jerárquicos, se ponía en los lazos de descendencia y en el principio de autoridad paterna.

Esta crítica de los presupuestos culturales implícitos en los estudios del parentesco invalida el instrumental analítico mediante el cual se ha abordado el estudio comparado de las sociedades y facilita el hecho de que el parentesco vaya perdiendo utilidad en tanto que «palabra de tarea rara». No se usa ya como rúbrica para organizar el análisis de los datos sociales y ha dejado de ser el foco analítico de los artículos y monografías de los antropólogos sociales. El tema del parentesco ha ido cediendo el paso a otros —las relaciones económicas, el control social, las relaciones de dependencia, etc.— en los que las relaciones de parentesco tienen un papel subordinado (Barnes, 1980, pág. 294). El parentesco, lejos de mantenerse como

idioma privilegiado, se ha ido convirtiendo en un fragmento de otros discursos acerca de la sociedad. Sus capacidades analítica y explicativa han cedido el paso a las de otros dominios de la disciplina, para la que se ha ido desdibujando la dicotomía entre sociedades simples y complejas al tiempo que se ponía en duda que «parentesco», «política», «economía» y «religión» fueran las rúbricas adecuadas para realizar un análisis de la sociedad.

LAS DIFICULTADES DEL PARENTESCO EN LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

Si olvidamos el tiempo mítico del «érase una vez», el tiempo de las «grandes tradiciones», el de las líneas genealógicas de «nuestros antepasados», y miramos más de cerca la historia del significado de los estudios del parentesco en la antropología, podemos llegar a conclusiones sorprendentes sobre la dificultad, incluso la incapacidad, de hacer del parentesco un dominio privilegiado de nuestra disciplina.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y a pesar de una producción considerable de literatura sobre el parentesco —centrada en tópicos como la promiscuidad primitiva, la conexión entre relación sexual y concepción, el matriarcado y el patriarcado, o la anterioridad cronológica de la filiación femenina sobre la masculina—, no se produjo ningún intento claro de centrar la antropología en los estudios de parentesco. Hubo más bien grandes debates con una fuerte carga emocional e ideológica, antes que un intento de crear un objeto de estudio con el que los antropólogos pudieran identificarse. Los más conocidos evolucionistas de la segunda mitad del XIX defendieron la teoría de la horda primitiva y del derecho materno. A finales de siglo, Starcke (1889), Wake (1889) y Westermarck (1891), siguiendo las tesis del *Descent of man* darwiniano (1871), se mostraron, en cambio, partidarios de una teoría de la familia monógama original. Así, los biólogos evolucionistas no consideraban científica la teoría de la promiscuidad primitiva que propugnaban los evolucionistas culturales. En una carta dirigida a Westermarck, Wallace afirma:

Hace tiempo que sentía y creía que la teoría de la promiscuidad de McLennan, Lubbock, Tylor y otros no era verdadera, y me ha complacido mucho el modo admirable y perfecto en que ha expuesto usted su falacia (1940, págs. 13-14).¹¹

11. Véanse las *Letters from Edward B. Tylor and Alfred Russel Wallace to Edward Westermarck*, editadas con observaciones acerca de las sucesivas publicaciones de

Después de la publicación de la obra de Westermarck, los problemas del parentesco y el matrimonio podrán difícilmente plantearse según la antigua secuencia evolutiva. Su influencia es clara en la obra que Malinowski (1913) dedica a la familia australiana. Sobre Westermarck, Malinowski (1913, págs. VII y VIII) opina que fue él quien puso las bases para el tratamiento del problema del parentesco. En primer lugar, no olvida que «la base biológica del problema ha mostrado que muchas de las concepciones admitidas sobre el matrimonio primitivo y sobre el parentesco no podían mantenerse a la luz de una crítica más ajustada». Por otra parte, contribuye a un tratamiento sociológico del problema, mostrando «que el matrimonio está basado en un complejo de condiciones sociológicas, y que hay muchos puntos a tratar antes de llegar a conclusiones definitivas y a amplias generalizaciones».

MORGAN Y EL SIGNIFICADO DE LAS TERMINOLOGÍAS CLASIFICATORIAS DE PARENTESCO¹²

Aunque actualmente podemos hablar de la importancia del legado de Morgan (Fortes, 1969), no parece que su obra tuviera una acogida favorable entre los primeros iniciadores de la antropología evolucionista británica. La opinión de Engels en el prefacio a la edición de 1891 de su *Origen de la familia, la propiedad y el Estado* corresponde más a la realidad histórica que a la idea de un padre fundador de los estudios de la organización social. Aunque el libro de Morgan creara en su tiempo una cierta sensación, los círculos intelectuales de los que surgía la antropología no lo aceptaron completamente. Darwin, que ya había publicado su gran libro, lo alabó, y también lo hicieron Spencer y Maine. Sin embargo, McLennan lo consideró «un sueño salvaje, por no decir una pesadilla de las instituciones antiguas».¹³ Y también negó la importancia que daba Morgan al estudio de las terminologías de parentesco. McLennan (1867, pág. 273) consideraba que «el sistema de parentesco es meramente un sistema de

The history of human marriage, a cargo de Rob y Wikman, en *Acta Academiae Aboensis Humanaria*, XIII, 77 (1940, págs. 3-22).

12. Sobre la historia del problema de los sistemas clasificatorios de parentesco en Morgan, véase la edición y traducción de Carlos Salazar del artículo de Morgan sobre la solución conjetural al origen de los sistemas clasificatorios, publicada con el título de *L'origen del sistema classificatori del parentiu* (Barcelona, 1997).

13. Citado por Hays (1958, pág. 659).

saludos mutuos», que forma un código de cortesía y de referencias ceremoniales sin ningún significado social. Morgan, a través de su secuencia de una progresiva extensión de la prohibición del incesto a partir de un estadio de promiscuidad, contradecía la explicación de la exogamia de McLennan fundada en el matrimonio por captura. Lubbock, como presidente del recién fusionado *Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, dedicó un amplio comentario al libro de Morgan en el primer número del *Journal* de dicha institución. Si bien lo consideraba como «una de las más valiosas contribuciones a la ciencia etnológica desde hace muchos años» (1872, pág. 1), daba mucha más importancia al material recogido por Morgan que a su interpretación teórica (1872, pág. 25). Se oponía a la distinción entre sistemas clasificatorios y descriptivos, que consideraba como «extremos de una serie, más que basados en diferentes ideales» (1872, pág. 4). Negaba la posibilidad de establecer afinidades etnológicas a partir de términos de parentesco, a pesar de que éste había sido uno de los objetivos fundamentales del libro de Morgan. Por otra parte, consideraba igualmente criticable la interpretación de los términos de parentesco en referencia a las relaciones sociales (1872, pág. 4). A partir del material de Morgan, Lubbock recorría una secuencia de sistemas de parentesco que le servían para ilustrar uno de sus temas favoritos: la defensa de la teoría progresiva de la evolución frente al degeneracionismo. La secuencia era claramente progresiva y totalmente incompatible con la degeneración (1872, pág. 25). El parentesco no aparecía, pues, como un objeto de estudio en sí mismo, sino como una variación de la teoría general de la evolución o de la polémica de los evolucionistas culturales contra el degeneracionismo. No sólo McLennan y Lubbock pusieron en duda la relevancia de las terminologías clasificatorias para reconstruir la historia, tal como lo había planteado Morgan, sino que se aceptó difícilmente que éstas reflejaran lazos de consanguinidad. Westermarck (1891) mantenía que las terminologías clasificatorias habían sido, en su origen, términos de dirección. Starcke (1889) defendía que únicamente reflejaban relaciones jurídicas. Kohler (1897), sin embargo, al analizar el sistema omaha, defendió que las nomenclaturas de parentesco expresaban lazos de consanguinidad. Y fue precisamente en el marco de esta polémica cuando Durkheim (1898b), en su comentario al libro de Kohler, hizo la famosa distinción entre parentesco y consanguinidad. El parentesco está constituido de obligaciones jurídicas y morales, y las terminologías clasificatorias reflejan esos sistemas de derechos y obligaciones. Sobre esta base, Rivers (1907) reivindicó la distinción de Morgan y el valor de las terminologías en el análisis de la organi-

zación social. Sin embargo, tampoco este principio fue aceptado completamente. Kroeber (1909), por ejemplo, afirmó que los sistemas clasificatorios estaban determinados por el lenguaje y que reflejaban la psicología, y no la sociología.

Los discípulos de Morgan —Fison y Howitt— fueron más bien figuras marginales, tanto por la distancia geográfica desde la que escribían (Australia) como por su poca influencia intelectual. Sólo Tylor acogió favorablemente su obra. De las cartas de Fison y Howitt dirigidas a Morgan se desprende una fuerte hostilidad contra Lubbock y McLennan.¹⁴ En ellas se puede leer, por ejemplo, que, en opinión de Fison, «ni McLennan ni Lubbock se han tomado la molestia de estudiar el sistema clasificatorio con el cuidado suficiente para entenderlo» y que la teoría de los «modos de dirección» de McLennan es «ridícula» (Stern, 1930, pág. 267). En referencia al libro de Lubbock, *The origin of civilization*, tiene «una opinión muy baja de esta obra» (Stern, 1930, pág. 419). El libro de Fison y Howitt (1853) tiene un claro tono polémico en su defensa de la teoría de Morgan y su crítica de las teorías de McLennan y Lubbock. A la idea de que los términos de parentesco son únicamente de dirección, Fison (1853, pág. 116) opone la explicación más lógica de un proceso de evolución a partir de la prohibición del matrimonio entre hermanos. Contra la afirmación de Lubbock según la cual la exogamia está en contradicción con el matrimonio entre parientes, Fison (1853, pág. 117) considera perfectamente exogámico el matrimonio entre primos cruzados y relativiza los conceptos de exogamia y endogamia de McLennan. También considera que los conceptos de filiación y relación de parentesco no son dos ideas excluyentes. Para explicar las clases matrimoniales australianas, y contra la idea de Bachofen y Lubbock del matrimonio como contrato, considera que, en esas sociedades, el matrimonio es un estatus en el que se nace y que se transmite a través del parentesco. A pesar de que, leídas *a posteriori*, todas estas ideas parezcan gérmenes de teorías futuras —por ejemplo, de la teoría de la alianza—, están situadas en un contexto polémico y no parece que produzcan como resultado un interés especial por el estudio autónomo de los sistemas de parentesco. Por otra parte, las razones religiosas de Fison que le indujeron a aceptar la secuencia evolutiva de la familia tenían que contrastar con la opinión de los antropólogos británicos que trataban de reconstruir los procesos naturales por medio de los cuales se había llegado a las instituciones del presente. Los antropólogos que trataban de llenar «el

14. Véanse las cartas publicadas por Stern (1930).

vacío entre la cueva de Brixham y la civilización europea, sin introducir la mano de Dios» (Stocking, 1968, pág. 106) tenían necesariamente que sentirse contrariados ante la postura de Fison, que aceptaba las teorías de Morgan para poder invocar la intervención de la divinidad en el proceso evolutivo:

Al tratar de apoyar la «solución conjetural» de las relaciones de parentesco clasificatorias de Morgan, lo que afirmo es que, si la existencia primitiva de una comunidad indivisa se da por supuesta, una división en clanes exogámicos tuvo que haber tenido precisamente el efecto que su teoría requiere. Pero, si una comunidad tal existió, no dudo en afirmar que el «movimiento reformatorio» de Morgan me parece el modo más posible de empezar ésta su progreso hacia un sistema de matrimonio mejor. Y ello por la razón que me parece les resultaría la más improbable a muchos escritores de nuestros días, a saber, porque sería un paso hacia adelante tan abismal para hombres en esta total profundidad de salvajismo, que no podría haberse llevado a cabo sin ayuda de fuera. Ésta podría haberse dado gracias al contacto con otras tribus más avanzadas, pero si todas estas tribus empezaron desde un mismo nivel, este impulso no pudo producirse al principio y tendría que derivar de un poder superior (Fison, 1880, págs. 160-161).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, los sistemas australianos fueron importantes objetos de análisis y discusión para los evolucionistas. A través de ellos se discutía la existencia de primeros estadios de promiscuidad sexual, el principio comunal en el matrimonio y la preeminencia del derecho del grupo sobre el del individuo. En este debate evolucionista sobre el parentesco australiano, Curr, Mathew, Westernmark y Wake criticaron el principio comunal en el matrimonio. Negando la supuesta evidencia del estado inicial de Morgan, afirmaron que el sistema australiano no implicaba cohabitación promiscua o matrimonio común. Contra la afirmación de Fison y Howitt según la cual las relaciones de parentesco expresadas por los términos de parentesco australiano son tan reales como las que expresan nuestros términos de parentesco, McLennan, Starke y Westernmark afirmaron que los términos de parentesco no proporcionaban ninguna evidencia del matrimonio en grupo y que las terminologías clasificatorias no estaban basadas en la consanguinidad. Sin embargo, a principios del siglo XX, una vez conocidos los principales rasgos de los sistemas australianos, las etnografías del siglo anterior se revelaron cargadas de un alto contenido especulativo. Los datos que aportaban se veían reducidos a meras ilustraciones de las teorías generales, irrelevantes para los intereses de aquel momento. A medida que

las investigaciones se iban limitando y centrando en el funcionamiento de la organización del parentesco aborigen, aparecían temas de importancia teórica, nunca antes suscitados, que necesitaban nuevos datos etnográficos. Los evolucionistas habían considerado el continente Australiano como un vasto museo de fósiles. Ahora, los funcionalistas lo iban tratar como un laboratorio de formas vivas que mostraría el funcionamiento de los sistemas de parentesco. Malinowski (1913), en el prefacio a *The family in the Australian Aborigines*,¹⁵ y al referirse a la forma en que los evolucionistas presentan los hechos, comenta que sus especulaciones no se dirigen «al funcionamiento real del mecanismo social, sino a las supervivencias, rudimentos y condiciones primigenias ficticias». Y añade:

Y el método del pensamiento sociológico no se ha desarrollado a partir de las formas sociales vivas, sino a partir de sombras y restos petrificados. Cuando se han tratado teóricamente instituciones concretas, se han abordado con ideas preconcebidas, como, por ejemplo, en la bien conocida monografía de Fison y Howitt, o en el libro de Cunow —ambos referidos a la organización del parentesco australiano—.¹⁶ Cuando uno lee los capítulos teóricos de este último, tiene la impresión de que las tribus australianas han sido un museo de fósiles sociológicos desde épocas antiguas, de las que se ha preservado rígidamente su forma petrificada, pero ya no hay esperanza de investigar su naturaleza interna. El entendimiento de los hechos reales se sacrifica en nombre de estériles especulaciones a partir de antiguos estados hipotéticos de las cosas.

Se imponía un nuevo realismo etnográfico que hiciera posible observar el presente vivo, en lugar de los fósiles del pasado.

15. Sobre la importancia que tuvo esta obra en el desarrollo posterior de la antropología de Malinowski, el mismo Malinowski afirma: «El tema del parentesco, y sobre todo el hecho de que invariablemente se origina en la familia, fue el punto de partida de mi trabajo antropológico. El libro sobre la familia entre los aborígenes australianos lo empecé en 1909 y se publicó en 1913. Formulé allí una serie de principios y concretamente desarrollé algunas de mis ideas generales. En mi subsiguiente trabajo de campo y en el estudio posterior me fue posible comprobarlas más completamente» (1930, pág. 21, nota).

16. Se refiere al libro de Cunow, *Die Verbandschafts-Organisationen der Australneger. Ein Beitrag zur Entwicklungsgechichte der Familie*, Stuttgart, 1894. Los cuatro primeros capítulos se basan en la monografía de Fison y Howitt. En el último capítulo, el 10, hace una crítica de las nuevas teorías sobre los términos clasificatorios de Starcke y Westermarck.

RIVERS Y EL MÉTODO GENEALÓGICO¹⁷

Si bien, para Malinowski, muchos problemas de parentesco eran una falsa herencia del siglo XIX, fue Rivers —tal como lo precisa Langham (1981, pág. 50)— quien hizo del parentesco la parte central de la teoría y la práctica antropológicas y cambió los objetivos de los antropólogos británicos empezando a dar importancia al estudio del funcionamiento sincrónico de las sociedades. Gracias al método genealógico preconizado por Rivers (1900 y 1910), podía afirmarse que, por primera vez, se había conseguido un instrumento para obtener datos objetivos y, con ello, hacer que la antropología se acercara al ideal de las ciencias naturales. En palabras del propio Malinowski,

mediante la introducción del método genealógico de investigación y el estudio sistemático de las funciones de los parientes, [Rivers] ha proporcionado quizás el instrumento más útil para la investigación del funcionamiento social de la familia y de la organización del parentesco. Así, tanto las concepciones teóricas como nuestros modos de recoger los hechos están ciertamente acercándose cada vez más al primer postulado del estudio científico: la posibilidad de una descripción adecuada de los hechos y de sus dependencias mutuas, tal como existen ahora en las sociedades primitivas vivas (1913, págs. VII y IX).

Gracias al método genealógico, el trabajo de campo del antropólogo se hacía más objetivo, ya que se conseguían métodos de control de la información obtenida que dependían en menor medida del azar o de la subjetividad del observador. En este sentido, Rivers terminaba así su artículo sobre el método genealógico:

El otro mérito preeminente del método es que nos da no solamente los medios de obtener información, sino también de demostrar la verdad de la información. Hasta hace poco, la etnología era una ciencia de aficionados. Los hechos en los cuales se basaba los han recogido gentes que normalmente no tenían ningún entrenamiento científico y que los han comunicado al mundo sin garantía ninguna de su exactitud o su integridad. (...) Por medio del método genealógico resulta posible demostrar los hechos de la organización social de tal manera que convenzan al lector con la misma exactitud que proporciona cualquier ciencia biológica (1910, pág. 109).

17. Sobre la importancia del método genealógico de Rivers, véase mi introducción a la edición de los textos de Rivers titulada «El mètode genealògic i l'origen dels sistemes classificatoris de parentiu» (Barcelona, 1996).

El método genealógico y otros métodos similares hacían tal demostración posible y, de esta manera, «ponían a la etnología a la altura de las otras ciencias». Gracias al método genealógico, se adquiriría una metodología empírica controlable capaz de generar problemas precisos que sólo admitían una solución. Parecía que, así, la antropología podía alcanzar la situación de ciencia normal. Al menos, era posible vislumbrar un futuro en el que las descripciones de la estructura social se convertirían en ecuaciones matemáticas. Ése era precisamente el sueño de Rivers:

Llegará el tiempo en que emplearemos símbolos para las diferentes relaciones de parentesco... y muchas partes de la descripción de los sistemas sociales de las tribus salvajes se parecerán a un trabajo de matemáticos en el que los resultados se expresarán a través de símbolos, e incluso en algunos casos en forma de ecuaciones (1914, vol. I, pág. 10).

Rivers había descubierto y puesto en práctica el método genealógico en la Expedición de Cambridge al Estrecho de Torres (1900) y, posteriormente, lo utilizó durante una estancia de cinco meses (1901-1902) entre los toda del sur de la India. Su monografía sobre los toda, tal como él mismo lo afirma en el prefacio, era «una demostración del método antropológico», esto es, contenía un método exacto tanto para recoger el material como para documentarlo. Con esta etnografía de los toda se establece, como diría posteriormente Mauss (1968, vol. I, pág. 496), «un método de observación que por sí mismo constituye un verdadero descubrimiento sociológico». La experiencia conseguida en las islas del Estrecho de Torres en relación a la recogida de genealogías proporciona a Rivers confianza en la seguridad del método genealógico en vistas a conseguir un conocimiento preciso de la vida social de los toda. Según Rivers (1968, pág. 465), la virtud del método consiste en introducir «un elemento concreto en el trabajo antropológico». Rivers presupone que cuanto más primitiva es una sociedad, más concreto es su pensamiento y, por tanto, más apto resulta el método genealógico. Considera a los Toda más avanzados que los pobladores de las islas del Estrecho de Torres porque tienen un dominio abstracto de su sistema de parentesco, es decir, porque pueden describir sus términos de parentesco mediante la referencia a las diferentes posiciones genealógicas. «Son suficientemente inteligentes, dice Rivers (1986, pág. 483), como para poder dar definiciones de sus términos que expresen diferentes tipos de relaciones de parentesco». Aparentemente, esta capacidad haría superfluo el uso del método genealógico para analizar el siste-

ma de parentesco. De todas maneras, las genealogías permiten analizar en concreto estas definiciones y, sobre todo, dan la posibilidad, más allá del estudio propiamente dicho del parentesco, de proporcionar concreción a las explicaciones que los mismos toda dan de sus propias ceremonias. Gracias a las genealogías, el etnógrafo puede ponerse al mismo nivel que el nativo. «Una explicación —dice Rivers (1986, pág. 466)— de un funeral toda, por ejemplo, con sus muchas *dramatis personae*, habría desconcertado probablemente mi capacidad de comprensión si no tuviera mi libro de genealogías como referencia.» De esta manera, los protagonistas de una ceremonia se convierten «en gente real tanto para mí como para mis informantes». El método genealógico proporciona, por tanto, la posibilidad de convertir las narraciones de los informantes en descripciones concretas pero también la concreción necesaria para resolver problemas abstractos de organización social.

En tanto que el parentesco permitía investigar problemas abstractos a partir de una base puramente concreta, la antropología le debía el hecho de convertirse en ciencia. Por otra parte, la calidad empírica del método genealógico provocaba que los datos obtenidos en una genealogía pudieran concernir a diversos campos de estudio de la antropología. Según el propio Rivers (1910, pág. 107), el método genealógico «brinda una masa de hechos definidos e indudables, listos para la interpretación». El método valía para estudiar de una forma precisa y unívoca los sistemas terminológicos de parentesco y permitía analizar las distintas formas de regulación del matrimonio —matrimonios permitidos y prohibidos; la tendencia, entre diferentes divisiones de una sociedad a casarse entre sí— tanto como las diferentes formas matrimoniales —poligamia, levirato, matrimonio entre primos cruzados—, por lo que no solamente facilitaba el estudio de las normas sino también el de las prácticas implícitas en las diversas regulaciones matrimoniales. Más allá de los temas propios del parentesco, podían también estudiarse las leyes de regulación de la descendencia y las de herencia de la propiedad. Se vislumbraba un instrumento eficaz para estudiar las migraciones de los pueblos o entrar en terrenos aparentemente alejados del parentesco, como por ejemplo el de la magia y la religión, en el sentido de que las diferentes funciones ceremoniales pudieran asignarse a determinadas funciones de parentesco. El método genealógico no era únicamente un medio de recoger los datos de las «estadísticas sociales», sino que permitía también conocer «estadísticas vitales» de los pueblos primitivos tales como el tamaño medio de la familia, la proporción de sexos, la fertilidad relativa, el sexo del primer hijo o la proporción

de hijos que crecen y se casan respecto al total de nacimientos. Así, el estudio de la organización social se completaba con uno demográfico.

Rivers establecía de este modo un programa de investigación que colocaba el parentesco en el centro del estudio de las sociedades. Gracias a la capacidad del método genealógico —tanto por hacer de la antropología una ciencia más exacta, como por la calidad y la diversificación de la información obtenida—, el estudio del parentesco parecía destinado a convertirse en un objetivo central de la antropología. Sin embargo, no parece que la antropología haya llegado, por el parentesco, al rango de ciencia normal. A pesar de que el programa de Rivers supuso una mayor profesionalización, una mayor adquisición de técnicas de investigación y la aparición de una comunidad científica que compartía un mínimo de valores, se mantuvo la situación crítica consistente en poner en duda continuamente los presupuestos de la disciplina y, en particular, los de los estudios de parentesco.

En el artículo de Rivers (1910), hay una afirmación sobre la forma de hacer trabajo de campo, surgida claramente de su idea acerca de la seguridad del método genealógico, que difícilmente podrán compartir los antropólogos que preconizan el trabajo de campo intensivo y que ven en él una de las principales revoluciones de la antropología. Rivers consideraba que el método genealógico era tan objetivo que aseguraba, en un corto espacio de tiempo, un tipo de información que no se obtendría ni siquiera viviendo mucho tiempo en la población estudiada o conociendo su idioma:

Por medio del método genealógico es posible, sin ningún conocimiento de la lengua y con intérpretes muy inferiores, resolver con gran exactitud sistemas de parentesco tan complicados que el europeo que ha pasado toda su vida entre esos pueblos nunca ha sido capaz de entender. No es una exageración que, en un asunto como éste o como el de la regulación del matrimonio, sea posible, por este método, obtener un conocimiento más definido y más exacto que el que puede alcanzar, sin él, un hombre que ha vivido durante muchos años entre la población y ha obtenido un conocimiento tan completo como el que un europeo adquiere del lenguaje de un pueblo bárbaro o salvaje (Rivers, 1910, pág. 107).

La confianza en la objetividad del método era tal que ni siquiera se consideraba necesario el aprendizaje de la lengua nativa; simplemente bastaba con recoger, ayudándose de un intérprete, genealogías de diferentes informantes independientes para comprobar su veracidad, ya que, en poblaciones pequeñas y endogámicas, las ge-

nealogías de distintos informantes se encabalgan necesariamente en algún punto, facilitando la comprobación de la calidad de los datos que aporta cada uno de ellos. La rapidez del procedimiento y la objetividad de los resultados se consideraban como las dos virtudes principales del método genealógico. Dejaron de serlo, no obstante, posteriormente, cuando el trabajo de campo se vio reafirmado como un lento proceso, dedicado al conocimiento de una totalidad cultural, y en el que el aprendizaje de la lengua pasaba a considerarse fundamental. Efectivamente, cuando, para analizar los principios de la estructura social de un pueblo, las genealogías se sitúan junto a un conjunto de información sociológica y narraciones culturales, quedan cuestionadas tanto la rapidez del método como la fiabilidad de esas genealogías recogidas sin un conocimiento previo de la lengua vernácula del informante. Firth (1968, pág. 2) insiste en ello en la introducción a *Kinship and social organization* de Rivers, cuando advierte que ya nadie defendería que para recoger información sobre el parentesco no es necesario el conocimiento de la lengua, ni tampoco sostendría que se trata de una técnica rápida cuando se lleva a cabo sistemáticamente. Por el contrario, y tal como apunta Stocking (1995, pág. 113), en el momento en que surge el método genealógico, se lo considera un instrumento que demuestra sus cualidades científicas al proporcionar, en un tiempo relativamente corto, unas informaciones que, habiendo permanecido ocultas a la mayoría de observadores europeos que residían desde hacía tiempo en sociedades indígenas, descubren ahora la estructura básica de aquéllas. Gracias al método genealógico, el estudio del parentesco se convierte en el signo de identidad de los antropólogos en el campo, quienes, con unas cuestiones específicas, una determinada terminología y una forma de representación, pueden así distinguirse claramente de otros observadores de la vida de los indígenas.

MALINOWSKI Y EL ÁLGEBRA DEL PARENTESCO

El estilo de trabajo de Rivers no fue, sin embargo, el mayoritariamente adoptado en antropología. Sí lo fue, en cambio, el de Malinowski. Se trata de dos formas muy diferentes de concebir el modo de obtener los datos. Como decía al respecto el propio Malinowski, «Rivers es el Rider Hoggard de la antropología; yo seré el Conrad».¹⁸

18. Citado por Firth (1974) quien pone esta afirmación de Malinowski en el contexto de los diferentes estilos de estudiar el parentesco. Dice Firth: «Al volver Mali-

En el corazón de las tinieblas de las islas de Malinowski, el «álgebra del parentesco» no iba a ser apreciada como el más sólido resultado científico de la antropología. En un célebre artículo sobre el parentesco, Malinowski (1930) se pregunta si el parentesco tiene necesariamente que «ser deshumanizado por un álgebra ridícula». Frente a las especulaciones de algunos antropólogos que usan el lenguaje oscuro del parentesco, resalta el papel del antropólogo medio que se ha mantenido «fuera del estrecho círculo de los devotos» y considera que «el parentesco, después de todo, es un asunto de carne y sangre, el resultado de la pasión sexual y el afecto maternal, de una larga e íntima vida diaria, y de un amplio conjunto de intereses personales íntimos». Finalmente, pregunta: «¿Puede todo ello realmente reducirse a fórmulas?» (Malinowski, 1930, pág. 20). Había en efecto una distancia muy grande entre el álgebra del parentesco y los hechos reales de la vida salvaje. Los estudios del parentesco habían llegado a un *impasse* debido a los falsos problemas heredados de la tradición antropológica, que seguía planteándose cuestiones en torno a si «el parentesco es en su origen colectivo o individual» o está «basado en la familia o en el clan» (Malinowski, 1930, pág. 21). Contra esos falsos problemas, Malinowski presenta la «teoría extensionista» del parentesco que da importancia a la vida familiar, a partir de la cual se originan las nociones de parentesco y se extienden hacia grupos sociales sucesivamente más amplios. La problemática del significado de las terminologías clasificatorias tiene que plantearse desde la vida familiar: «Las palabras surgen de la vida, y las palabras del parentesco no son más que contrapuntos o etiquetas para las relaciones sociales» (Malinowski, 1930, pág. 28). Desde esta concepción extensionista del significado de los términos de parentesco, Malinowski no podía ver más que excesos en aquellos análisis de las terminologías clasificatorias de parentesco que las relacionaran con formas de organización social o formas de matrimonio. En el prefacio a la tercera edición de la *Vida sexual de los salvajes* (1932), manifiesta una vez más su opinión sobre esa álgebra del parentesco surgida del estudio de las terminologías. De forma irónica comenta:

nowski de su trabajo de campo, después de haber estudiado de primera mano las realidades del sistema de parentesco, comenzó a reaccionar cada vez con mayor fuerza contra las opiniones de Rivers y a compararse y a contraponerse a él. Mrs. B. Z. Seligman me ha contado que Malinowski dijo una vez orgullosamente: «Rivers es el Rider Hoggard de la antropología; yo seré el Conrad» (1967, pág. 7).

Partiendo del problema sexual hube de hacer una formación completa sobre el sistema de parentesco y su función dentro de la cultura trobriandesa. Dejé a un lado o, mejor aún, indiqué sólo brevemente, el aspecto lingüístico de la cuestión —la nomenclatura de los parentescos fatídicos—, tema tan desatinado y excesivamente discutido, tan exagerado a menudo en las relaciones de investigación directas, que a veces se inclina uno a pensar si no será tan sólo una válvula de escape para la insania antropológica. He reservado este aspecto del parentesco para tratarlo en tomo separado con la esperanza de poder administrar un purgante a la antropología social, mediante la ayuda de un exceso de documentación terminológica y de detalles lingüísticos (1971, pág. 26).

MECÁNICA SOCIAL, *VERSUS* MODELOS CULTURALES

El presupuesto principal de Rivers en sus conferencias de 1913 tituladas *Kinship and social organization* —que los sistemas de parentesco son un instrumento válido para estudiar la historia de las instituciones y, especialmente, las formas de matrimonio— podía parecer, incluso en su época, una afirmación excesivamente cercana a los falsos problemas de los evolucionistas. La recuperación que Rivers había hecho de Morgan, tanto en su artículo de 1907 como en sus conferencias de 1913 —donde dice que la distinción entre sistemas descriptivos y clasificatorios es el descubrimiento más importante de la antropología—, podía interpretarse como una reivindicación de la problemática evolucionista en torno a los orígenes de los sistemas clasificatorios. En oposición a Kroeber (1909), para quien los sistemas de parentesco están determinados por el lenguaje y no reflejan la sociología, sino la psicología, es decir, una lógica inconsciente y unos modelos conceptuales de clasificación, Rivers (1968, págs. 43-44) trata de demostrar que los términos de parentesco están determinados por condiciones sociales y que son fundamentalmente formas matrimoniales las que producen las clasificaciones de parentesco.¹⁹ Para Kroeber, los sistemas de parentesco reflejan modelos conceptuales de clasificación, es decir, modelos culturales que proporcionan el estilo particular de un pueblo. Para Rivers, reflejan la mecánica de la estructura social, considerando el aspecto más permanente de la historia cultural de los pueblos.

19. Sobre la diferente aproximación al estudio del parentesco que hicieron Rivers y Kroeber, véase el prólogo de Schneider a la edición de 1968 de *Kinship and social organization*.

En esta misma discusión sobre el significado de los términos de parentesco y la manera de tratar el material relativo al parentesco, se planteaba, en última instancia, qué tipo de ciencia había de ser la antropología. Según el ideal científico de Rivers, la antropología debía ser capaz de establecer relaciones causales, y los estudios de parentesco eran la vía para mostrar la determinación existente entre las instituciones sociales y el sistema terminológico. Para Kroeber, en cambio, la antropología no podía constituirse en una ciencia en el sentido estrecho y limitado de Rivers. El determinismo de Rivers podía llegar a verse como un reduccionismo y, en cualquier caso, no se adaptaba al material etnográfico que Kroeber (1917) había presentado en su artículo sobre sistemas de parentesco californianos. Un detallado análisis de ese material probaba que si existía una relación entre las formas matrimoniales y los sistemas de parentesco, ésta era muy poco significativa. Primero había que estudiar cada uno de esos sistemas con el objeto de establecer una relación entre estructuras, en lugar de una fórmula general determinista reducida a dos elementos. Precisamente porque una terminología de parentesco presenta un sistema armónico, con una lógica interna propia, se la considera difícilmente como un mero reflejo de formas matrimoniales u otras instituciones sociales. En palabras de Kroeber,

la relación de los sistemas terminológicos de parentesco con las instituciones y las prácticas parece análoga a la relación del vestido con el cuerpo humano. Uno espera normalmente un considerable grado de adaptación, pero sería dogmático y vago decir que la conformación del cuerpo «determina» el vestido, o que «refleja el cuerpo» (1936, pág. 339).

Se trataba, pues, de estudiar la lógica interna de los sistemas terminológicos en tanto que sistemas de clasificación. De esta manera, Kroeber insistía en el aspecto cognitivo del parentesco tratándolo como un universo lógico, mientras que Rivers se planteaba la mecánica de la organización social tratando la terminología del parentesco como un reflejo de esa mecánica. Dos puntos de vista prácticamente irreconciliables hasta el presente: una visión determinista de la cultura o una visión que plantea la relación de sentido en la cultura. Como apuntaba Kroeber, en términos biográficos, la tradición de las ciencias naturales y la tradición lingüística de la antropología se mostraban irreconciliables:

Rivers empezó como fisiólogo de laboratorio que pasó a la psicología y luego a la etnología. De acuerdo con ello, buscaba, para usar sus

propias palabras, pruebas deterministas tan rigurosas y definidas como en las ciencias exactas, y las encontró en la determinación del parentesco por parte de las instituciones sociales. Quería hacer de la ciencia social una «verdadera ciencia». Yo provenía de la literatura humanística, entré en la antropología por la puerta de la lingüística, veía el significado en las formas y en sus relaciones, pero desconfiaba profundamente de un determinismo que atribuía causas específicas, limitadas, pero suficientes, a los fenómenos culturales (1952, págs. 172-173).

¿ES EL PARENTESCO LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS HECHOS NATURALES DE LA PROCREACIÓN?

Si el parentesco llegó a constituirse en el centro de los estudios antropológicos, lo consiguió sobre todo porque reflejaba las contradicciones de la disciplina, y no por el prestigio técnico del que pudiera gozar. Entre el antropólogo medio preconizado por Malinowski y el humanista de Kroeber, se iba a desarrollar un estilo de análisis de la organización social que mantendría la ideología cientifista de Rivers, pero que difícilmente respetaría una única línea de resolución de problemas relativos a un dominio claramente definido. Por lo común, el análisis se hallaba inmerso en un debate continuo sobre los presupuestos en que se basaba la naturaleza de su objeto de estudio, un debate que afectaba a menudo a las mismas bases teóricas de la antropología. Una de estas bases, la afirmación de la existencia de sociedades basadas en el parentesco, mostraba la relevancia del estudio del parentesco en el análisis de las sociedades tribales, una relevancia que se veía reforzada por otra afirmación básica: aquella según la cual el parentesco es la construcción social de los hechos naturales de la procreación.

Ciertos antropólogos como Schneider (1984) o Strathern (1992a) han visto en esta proposición una proyección de las bases del parentesco occidental sobre otras sociedades. La distinción entre natural y social no parece operativa a la hora de analizar las concepciones culturales de la relación social y de la formación de la persona. Si, en el modelo occidental, se atribuye un significado social a los hechos naturales de la concepción y de la procreación, no debe concluirse de ello que las demás culturas les atribuyan necesariamente el mismo. El método genealógico de recolección de datos acerca del parentesco —tal como lo inició Rivers— y la traducción de terminologías de parentesco a distintas posiciones genealógicas —tal como la planteó Morgan— han terminado considerándose como dos modos

de proyectar ideas culturales occidentales sobre otras concepciones culturales de la relación y de la formación de la persona. Las genealogías surgen de una concepción particular de la conexión entre personas que presenta al individuo como el centro a partir del cual surgen las relaciones. Si las terminologías de parentesco se consideran como categorías sociales, difícilmente pueden traducirse entonces por posiciones genealógicas. La obtención de información relativa al parentesco mediante el método genealógico implica, por tanto, traducir nociones culturales específicas a un lenguaje particular que se sitúa como universal. O bien le damos a este lenguaje un carácter puramente formal, y nos encontramos entonces con truisms del tipo «dado que siempre puede establecerse una relación entre padres e hijos, en todos los pueblos pueden hacerse genealogías», o bien le damos un significado cultural, y entonces surge el problema de que las relaciones entre padres e hijos no tienen necesariamente el mismo significado cultural en todas partes. Podemos establecer, así, la doctrina de la unidad genealógica de la especie humana, pero difícilmente conseguiremos analizar el contenido cultural de las relaciones de parentesco. La noción misma de relación de parentesco y el concepto de persona en que se basa pueden ser completamente diferentes. Nos hallamos, pues, ante uno de los dilemas clásicos de la antropología social: si nuestra pretensión es hablar desde el punto de vista del nativo, no encontraremos el metalenguaje común que necesitamos si antes no realizamos una crítica de nuestro propio instrumental analítico. Si la genealogía es fruto de una concepción particular de la persona y de la relación, no podemos convertirla en un lenguaje universal. Imponer la malla analítica de la genealogía supone hacer del parentesco un dominio separado. Por otra parte, dado que las etnografías sobre otras culturas tienen un carácter holístico —se trata de relacionar las partes con el todo—, el dominio del parentesco se convierte en el lenguaje principal de las sociedades simples. A través suyo se expresan otras relaciones tales como las políticas, las económicas o las rituales: una especie de imagen en el espejo del lenguaje económico que domina a las sociedades basadas en el contrato. La clásica distinción de Maine entre estatus y contrato permite la gran división de los diferentes tipos de sociedad, basándose en una visión particular de la genealogía: el nacimiento es lo que constituye la relación de parentesco. El contenido de una relación de parentesco se basa, por tanto, en el estatus adscrito al nacimiento. Se trata de una adscripción al hecho natural del nacimiento, y no de una negociación propiciada por un contrato entre individuos.

La caracterización del parentesco como un estatus procede claramente de nuestro modelo cultural de relaciones de parentesco, que las hace derivar de los hechos de la naturaleza. Frente a otras relaciones que elegimos, la relación de parentesco nos viene dada de antemano. Al considerarla como una relación de estatus, éste aparece como intrínseco a la relación. Es una cuestión del ser antes que del proceso. El problema surge cuando queremos traducir, a este modelo genealógico, relaciones basadas en otros presupuestos culturales. Así lo plantea Schneider (1984) en su ya clásica discusión sobre la traducción de la relación *citimangen - fak* (padre - hijo) en la isla Yap, de las Carolinas occidentales. Si ésta se hace en términos de la malla genealógica, presupone una concepción de la relación que pone el acento en un estado del ser, en compartir unos atributos comunes derivados de los hechos de la procreación, en un estado de las personas que permite atribuirles una relación por el hecho de que comparten una misma sustancia. Sin embargo, entre los yap, el significado cultural de esta relación deriva de las acciones de las personas: lo que uno hace por otro es lo que constituye la relación. Ésta existe previamente pero también los individuos la llevan a cabo. En este sentido, si seguimos pensando que esta relación es de parentesco, no podemos decir que provenga de una concepción cultural de la procreación, sino que nos encontramos con una relación que las personas implicadas están construyendo constantemente, que nos remite a papeles que se llevan a cabo, y no a estados del ser ni a conjuntos de atributos dados de antemano por participar de una misma sustancia. La relación *citimangen - fak* es reversible cuando el hijo es adulto y el padre es viejo y necesita protección. La relación no es una cuestión de los atributos de la consanguinidad, es una cuestión del proceso continuo de acciones. Uno no puede decir «esto es mi atributo porque soy un consanguíneo», sino «esto es mi atributo porque hago, trabajo y tengo respeto». Los derechos, por tanto, entre los yap, no dependen de la consanguinidad, sino de procesos de trabajo y de formas de actuación y respeto acordes con el conjunto de normas consuetudinarias que define la relación *citimangen-fak*. La definición de esta relación no se basa en atributos compartidos (agnación), sino en formas de hacer y de actuar (respeto, obediencia y dependencia). Como especifica Schneider,

las nociones europeas y antropológicas de consanguinidad, de relación por la sangre y de filiación se basan precisamente en el tipo opuesto de

valores. Se basan en el estado del *ser*, en compartir ciertos atributos inherentes y, por tanto, inalienables, en la relación biogenética representada por una u otra variante del símbolo de la «sangre» (consanguinidad) o del «nacimiento», en las cualidades antes que en la actuación (1984, pág. 72).

Si a la relación *citimangen-fak* le atribuimos un significado genealógico, es decir, la consideramos fundamentalmente como una relación agnaticia, interpretamos otro concepto cultural yap —el de *tabinau*— como grupo de filiación patrilineal, y la relación agnaticia aparece como la condición de pertenencia al grupo. No obstante, *tabinau* significa una conexión o lazo entre la gente a través de la tierra, una relación completamente distinta a la de pertenencia a un grupo de filiación definido en términos de consanguinidad. No se trata de un grupo de consanguíneos, sino de lazos que se constituyen entre individuos a través de la tierra. Un individuo se convierte en persona social en la medida en que recibe una formación en el *tabinau*. La tierra se convierte en el símbolo central de las relaciones y es el idioma a través del cual éstas se expresan. Participar de una misma sustancia supone atravesar el proceso por el cual se pertenece a la tierra, puesto que todos los rangos y oficios se heredan de la tierra y la gente pertenece a ella a través del trabajo. Lo que es culturalmente central en la definición de una relación es la tierra, en el sentido de una forma de hacer y de actuar, y no el parentesco en el sentido genealógico de una sustancia biogenética compartida. Para Schneider (1984, pág. 75), «el parentesco no puede considerarse la “base” de la sociedad yap ni el idioma en términos del cual se formula la relación con la tierra o cualquier otra relación entre los miembros del *tabinau*».

LAS CONCEPCIONES CULTURALES DE PERSONA Y DE SOCIEDAD

La crítica a los estudios del parentesco que se basaban en el supuesto universal de una malla genealógica ha conducido a prestar una mayor atención a las concepciones culturales que constituyen las relaciones de parentesco tanto como a abandonar la idea de que los hechos de la reproducción humana son los referentes universales del parentesco. Estos hechos son símbolos de una cultura destinados a constituir relaciones, pero no son la referencia universal a partir de la cual se constituye todo sistema de parentesco. Preguntarse por los hechos del parentesco en una cultura implica hacerlo tam-

bién por su peculiar concepción de la persona, por el proceso específico mediante el cual el individuo se convierte en persona social y por las concepciones sociales locales a través de las cuales se constituyen las relaciones entre personas. Strathern (1992a) ha mostrado cómo los estudios del parentesco se basaban en conceptualizaciones de lo que es la persona, en tanto que individuo, y de lo que es una relación social, que eran propiamente inglesas. En ellos, el individuo se conceptualiza como distinto a sus relaciones, y se imagina a la persona como el centro de las relaciones, a la manera de las redes que surgen en una parentela centrada en Ego. Este modelo contrasta con el melanesio, en el que una persona es igual a todas las relaciones que la componen, dado que estas relaciones son integrales a la persona en tanto que ser vivo. Un recién nacido es inicialmente un ser del pasado (no implica una vida nueva) puesto que es la reencarnación de un antepasado y, al mismo tiempo, es un ser genérico (no implica individualidad) por ser la reencarnación del espíritu del clan. A diferencia del modelo inglés, que imagina al individuo como el centro de las relaciones, el modelo melanesio entiende que la persona no se mueve en una red de relaciones —la persona no es una sustancia en relación a otra sustancia—, sino que son las relaciones las que mueven a la persona —las relaciones hacen la sustancia de la persona—. El *kamo* (entidad viva) melanesio, como ya lo describió Leenhardt (1996), sólo alcanza su existencia a través de sus relaciones. La persona es fruto de las relaciones y éstas forman parte integrante de aquélla.

Schneider (1984) elude la visión del parentesco que hacía de éste un dominio común a todas las culturas, y rechaza, por tanto, una definición que, como hemos visto, lo convertía en una relación basada en la idea de una sustancia compartida y producida por el acto de la procreación. Esta idea es producto de la cultura europea moderna y, más concretamente, del momento en que empiezan a imperar, en la biología, la idea de la transmisión genética, las categorías de «masculino» y «femenino» como correspondientes a «sexos opuestos y biológicamente inconmensurables» (Laqueur, 1990, pág. 154) y una concepción de la cultura que la hace derivar de la naturaleza. Los hechos naturales de la procreación no son necesariamente centrales en todas las culturas, ni son tampoco lógicamente anteriores a los hechos sociales del parentesco. Desde una perspectiva cultural, los hechos de la procreación no definen necesariamente la sustancia compartida que da sentido a las relaciones de parentesco. Esta sustancia compartida no tiene que ser necesariamente el producto de la reproducción sexual; puede ser el alimento que se comparte, la leche

que alimenta a los recién nacidos, la tierra que se trabaja, la casa que se habita, o la tumba donde se entierra a los muertos, es decir, distintos símbolos que constituyen a la persona en tanto que ser social. Como dice Holy (1996, pág. 171), «el parentesco tiene que ser entendido como una noción culturalmente específica de relación, que deriva de una sustancia corpórea y/o espiritual y de su transmisión». Esta sustancia no tiene que entenderse necesariamente como biológica ni, por tanto, como lógicamente anterior a lo social. Por el contrario, esta dicotomía entre lo natural y lo social está claramente ligada a la cultura europea moderna, y no interviene en la conceptualización de las relaciones de parentesco de otras culturas, ni siquiera en la de la cultura europea tradicional. Como indica Carsten al referirse a la naturaleza del parentesco en la isla de Langkawi en Malasia:

las ideas sobre el emparentamiento en Langkawi muestran claramente hasta qué punto resultan culturalmente específicas la separación entre lo «social» y lo «biológico» y la reducción de esto último a la reproducción sexual. En Langkawi, el emparentamiento deriva tanto de los actos de procreación como del hecho de vivir y comer juntos. Sin embargo, tiene poco sentido, en términos indígenas, caracterizar algunas de estas actividades como sociales y otras como biológicas y, ciertamente, nunca escuché que la gente de Langkawi lo hiciera. Si la sangre, que es la materia del parentesco y hasta cierto punto de la persona, se adquiere durante la gestación en el útero y, después del nacimiento, en la casa, a través del alimentarse juntos —como la gente de Langkawi afirma—, ¿se trata, entonces, de algo biológico o social? La imposibilidad de contestar a esta cuestión tan sólo subraya la naturaleza insatisfactoria de la distinción (1997, pág. 291).

Atribuir un significado social a los hechos biológicos de la procreación supone una distinción previa entre naturaleza y cultura, y también entre persona y sociedad. Tales distinciones son construcciones culturales que tienen una historia clara en la concepción moderna del parentesco. No podemos atribuirles capacidad analítica universal sin antes analizar las concepciones culturales de persona, sociedad y naturaleza, tres conceptos centrales en el estudio del parentesco.