

Sobre la definición de los dominios transculturales

La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación*

AURORA GONZÁLEZ ECHEVARRÍA** Y OTROS***

Abstract

ON THE DEFINITION OF TRANSCULTURAL DOMAINS. THE ANTHROPOLOGY OF KINSHIP AS A SOCIOCULTURAL THEORY OF PROCREATION. Since the sixties the classic anthropology of kinship was severely criticized because the polysemic characterization of its contents and the uncritical repetition of XIXth century theoretical models. Although some of them are based on unsound science theories, we sustain in this article that based on the radical criticisms of Needham and Schneider, the anthropology of kinship in particular and anthropology in general, have to choose between carefully defining their analytical concepts and boundaries or dropping transcultural theory altogether. A comparative study of kinship should begin with an analytical and transcultural definition of its domain that is not only relevant but also fruitful and able to provide a comprehensive theoretical explanation of the differences and similarities of kinship patterns.

Keywords: Anthropology of kinship, kinship theories, theoretical definitions, analytical domains, cross-cultural comparison, ethnographic theoretical models, comparative theoretical models

Resumen

A partir de la década de los setenta, la antropología clásica del parentesco fue objeto de críticas radicales, que apuntaban al carácter polisémico de las categorías empleadas, a la condición de proyecciones etnocéntricas de muchos de sus contenidos y a la repetición de modelos teóricos del xix. Aunque algunas de ellas se hicieron desde teorías de la ciencia inadecuadas, en este artículo se sostiene que a partir de las críticas radicales de Needham y Schneider la antropología del parentesco y la antropología en su conjunto tienen que elegir entre definir con precisión los ámbitos y los conceptos analíticos o abandonar la teoría transcultural. Un estudio comparativo del parentesco debe empezar por una definición analítica transcultural de su dominio, que sea, primero, pertinente y, segundo, fructífera, para una explicación teórica comprensiva de las diferencias y las analogías culturales.

Palabras clave: antropología del parentesco, teorías sobre el parentesco, definiciones teóricas, dominios analíticos, comparación transcultural, modelos teóricos etnográficos, modelos teóricos comparativos

* Artículo recibido el 01/12/09 y aceptado el 26/08/10.

** Departamento de Antropología Social y Cultural, Facultad de Letras. Edificio B. Desp. B9-227, Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 (Barcelona), España <aurora.gonzalez@uab.es>.

*** Irina Casado, Virginia Fons, Jordi Grau, Carme Parramón, Anna Piella, Dan Rodríguez, Teresa San Román, Pepi Soto, Hugo Valenzuela y María Valdés. El Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (GETP) es un grupo de investigación de la Universidad Autónoma de Barcelona, el cual forma parte del Grupo de Investigación en Antropología Fundamental y Orientada (GRAFO), cuya coordinadora es Aurora González Echevarría. Aquí se recogen parte de los resultados de los proyectos del MCYT "El dominio teórico transcultural de la procreación" (BSO2000-0478, 2001-2003) y "Teoría transcultural de la reproducción de los grupos humanos" (SEJ2006-10864, 2006-2010), desarrollados por el GETP.

El mundo era tan reciente, que las cosas no tenían nombre y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo.

Gabriel García Márquez,
motto de Cien años de soledad

Introducción

En múltiples ocasiones, las teorías antropológicas transculturales han resultado insatisfactorias, y una de las razones que explica este hecho ha sido la indefinición de los fenómenos a explicar. Una y otra vez en el trabajo etnográfico se ha partido de conceptos propios de la lengua de la cultura del etnógrafo y han sido aplicados a culturas distintas. Se agruparon así bajo el mismo término fenómenos que parecían a primera vista semejantes a los de la cultura de partida, lo que llevó a hablar de la *brujería* azande, del *matrimonio* entre mujeres nuer, de las creencias *religiosas* de los indios de las praderas. En el lenguaje común, el significado de las palabras se adquiere en el proceso de enculturación y nos entendemos sin dificultad cuando hablamos de “brujería”, “matrimonio” o “religión”. Sabemos desde Wittgenstein que se trata de palabras polisémicas, que agrupan entre sí fenómenos que muestran un aire de familia, con las que nos comunicamos, e incluso hacemos informes etnográficos sin excesiva dificultad, aunque el riesgo de etnocentrismo es evidente. Pero el problema se plantea al tratar de establecer teorías transculturales sobre fenómenos agrupados de forma tan imprecisa.

La diferencia entre los conceptos folk y los conceptos teóricos me interesó desde que hice la tesis de doctorado. A partir de ese momento he trabajado con tres hilos conductores: la construcción teórica en antropología, los procedimientos de comparación transcultural y la aplicación de estos análisis a dos ámbitos teóricos específicos: las teorías sobre la *brujería* africana y las teorías del parentesco. Si las lecturas sobre *brujería* africana fueron la primera fuente de insatisfacción, la crítica de Needham en 1971, en *Rethinking Kinship and Marriage*, constituyó el mayor reto. Frente a su propuesta de abandonar las teorías sustantivas transculturales, el interés en la forma de establecer definiciones no etnocéntricas y precisas de ámbitos y conceptos transculturales ha guiado mi investigación.

En las páginas que siguen trataré de proponer una definición analítica del dominio de la antropología del parentesco. Para ello empiezo por revisar, en la primera parte, las críticas que han señalado de manera más

radical la carga etnocéntrica de los estudios del parentesco: las de Needham, Schneider y Sperber. No sigo las conclusiones de Schneider porque pienso que no todos los ámbitos de la antropología, ni todos los de la antropología del parentesco, estaban expuestos del mismo modo a los errores de un etnocentrismo conceptual. Cuando los antropólogos se encontraron con elementos culturales que no se daban en la cultura euronorteamericana, las definiciones teóricas fueron más precisas. Ése fue el caso de los grupos de filiación unilineal y de los sistemas elementales y semi-complejos de alianza matrimonial, lo que confiere un estatuto especial a las teorías de la alianza y de la filiación que contemplo en el segundo apartado.

Después de Needham y de Schneider, la antropología del parentesco siguió dos grandes caminos. Uno, centrarse en el estudio de singularidades culturales, en especial en ámbitos emergentes del parentesco folk: las nuevas tecnologías reproductivas, las adopciones internacionales, el parentesco homosexual, las familias monoparentales y reconstituidas, las consecuencias conceptuales y políticas de la biotecnología. El otro, esbozar nuevas perspectivas transculturales. En la medida en que en esa línea se inscribe la definición analítica del dominio del parentesco que propongo he querido considerar en la tercera parte a tres autores que me parecen particularmente interesantes: Carsten, Galvin y Meillassoux.

En el cuarto apartado desarrollo la propuesta con la que estamos trabajando. En él se hace una doble propuesta de definición, sustantiva y enumerativa, no de lo que *es* el dominio de la antropología del parentesco sino de lo que *entendemos* por dominio de la antropología del parentesco.

Como sucede con toda propuesta teórica, los criterios de validez iniciales son dos: que sea plausible y que sea fructífera. En este texto se ha prestado especial atención a la definición del dominio y a su esclarecimiento mediante las definiciones complementarias de intersecciones, conexiones o articulaciones y límites. Se diría que se trata de una definición plausible. Su aplicación a las intersecciones y articulaciones entre parentesco y género se ha explorado en González Echevarría (2010a). En cuanto a su capacidad analítica, depende de su aplicación empírica a la construcción de modelos teóricos etnográficos y de modelos teóricos comparativos. Estos aspectos se desarrollan más exhaustivamente en dos textos que también aparecerán este año: un capítulo de R. Díaz Cruz y A. González Echevarría (eds.) 2010, y otro de J. Grau, D. Rodríguez y H. Valenzuela (eds.). Este último libro recoge el resultado de trabajos etnográficos a los que se ha aplicado su propuesta. Una primera prueba de su fecundidad.

Las críticas radicales a la antropología del parentesco

La antropología del parentesco se ha desarrollado desde hace siglo y medio señalando con el dedo fenómenos e instituciones que se parecían a los nuestros,¹ en lugar de tratar de definir una perspectiva desde la cual analizar un fenómeno, y ha utilizado 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 daban interminables discusiones, como sucedió respecto al *taravad* nayar o al *kibutz* israelí, o, más recientemente, a los matrimonios homosexuales o a ciertas formas de reproducción asistida. Pero si el aire de familia era más evidente, por ejemplo entre el parentesco "occidental" y el nuer, la perspectiva holista resaltaba, o al menos lo intentaba, 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 para la antropología lo que el desnudo para el arte, o que el parentesco era a la vez infraestructura y superestructura.

Needham y Sperber se han ocupado muy bien de la consecuencia del uso en la antropología de los términos propios de la cultura de los antropólogos. Me detendré en estos autores. En 1971, Needham, al revisar los conceptos entonces clave de la antropología del parentesco (parentesco, 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 (Needham, 1977: 127), o que no existe nada como el parentesco, de modo que no puede haber una teoría del parentesco (Needham, 1977: 107).

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

Si un etnógrafo decide hablar de matrimonio, se sabe al menos de entrada que no se va a precipitar sobre el pro-

blema de la construcción de presas. [El término "matrimonio"] es por tanto una palabra "para todo uso", muy cómoda en cualquier tipo de descripción, pero más que engañosa en el uso comparativo y desprovista de toda utilidad para el análisis (Needham, 1977: 108).²

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:

Cuando un término no tiene una traducción directa, se abren tres posibilidades: uno puede aproximarse a su significado mediante un término que tenga implicaciones pragmáticas comparables, lo que equivale a malinterpretarlo de algún modo (como cuando la *yihad* árabe se presenta como "guerra santa"); puede tomar prestado el término más que traducirlo (como "visir" o "guru" en inglés); o puede presentarlo como una palabra despojada de su significado habitual y empleada con un significado estipulado (como, por ejemplo, cuando el antropólogo utiliza "hermano de la madre" para referirse no sólo a los hermanos reales de la madre sino también a algunos de sus primos varones). La diferencia entre estos tres usos no siempre aparece de forma nítida. Las aproximaciones pueden reconocerse como tales y rectificarse mentalmente [...] Este vocabulario técnico no sólo se usa en la traducción sino también en formas libres de interpretación (Sperber, 1985: 25).

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 políticas. Los dos 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 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:

¹ Treinta años después sigue teniendo el mismo valor el *motto* de García Márquez con el que inicié mi tesis de licenciatura sobre el concepto "ordalía".

² La traducción de las citas es nuestra.

La antropología recibe de la etnografía conceptos inapropiados y cuestiones irrelevantes. Una parte importante de su energía se invierte en tratar de responder a cuestiones como: ¿qué es el totemismo? ¿La monarquía divina? ¿Cuál es el sentido del sacrificio? ¿Cuáles son las partes respectivas de filiación y alianza en el parentesco? ¿Tienen mitos todas las culturas? ¿Se trata de una forma de ciencia? ¿Cuál es la función de la brujería? ¿Qué diferencias hay entre la religión y la magia? ¿Posesión y chamanismo? Todas estas cuestiones están mal planteadas. Están enmarcadas en términos interpretativos. No hay razones a priori para asumir que estos términos se correspondan con clases distintas y homogéneas de problemas, i.e. con objetos potenciales de investigación científica (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 las sociedades europeas donde se originó. En el más concreto, afirmando que el “linaje” nuer (el *thok dwiel*) y el “linaje” yap (el *tabinau yap*) eran incomparables. Y lo eran, 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 ninguna manera corresponderse en cada uno de sus contenidos, incluso si comparten una adscripción normativa unilineal. La técnica de señalar con el dedo, unida a la extensión al análisis teórico de la perspectiva holista propia del trabajo de campo, le llevó inexorablemente a 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*.

Alianza y filiación: los programas de la antropología clásica

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. La primera sigue siendo aplicable en estudios etnográficos recientes, como el de los gitanos españoles estudiados por San Román (1994) y el de los *ndowé*

de Guinea Ecuatorial abordados por Fons (1997), o en clásicos, como el de los *nuer*. El análisis de Evans-Pritchard sigue siendo coherente si además de *The Nuer* se lee *Kinship and Marriage among the Nuer* y a Murdock respecto a las comunidades locales como resultado de un compromiso entre filiación, exogamia y restricciones de la residencia. Otra cuestión es que el desarrollo de una teoría supone también la delimitación de su dominio de aplicación y la teoría de la filiación no tiene alcance universal.

¿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 San Román lo formuló a partir de Murdock en 1994 y tal como 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 principios de los noventa? Confundir el final de un proceso, la completud de un programa, con su falta de validez.

Lo que sí me parece una idea central es que la antropología clásica del parentesco ya ha terminado su trabajo. Las teorías sobre la alianza matrimonial y los grupos de filiación ya están hechas. En palabras 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 (Latour y Woolgar, 1995: 91 y ss.)

Puesto que la teoría de la filiación y la de la alianza están completas, trabajar con ellas es hacerlo en un programa que puede dar ya pocos frutos, aunque siempre se puede mostrar su adecuación a un nuevo grupo o precisar sus conceptos. 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 campo de aplicación de la teoría) y de los grupos de filiación endogámicos (parentesco árabe, gitanos), que lo refinó. Por su parte, la teoría de la alianza fue completada en los noventa con 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. Pero quedaron cosas por hacer, como el estudio de los sistemas dravidianos en la Amazonia o las diversas formas y significados y usos sociales de la endogamia y la exogamia, renovados ahora en los estudios sobre migraciones internacionales.

Esta diferencia en los tiempos hizo que las críticas al parentesco de Schneider cuestionaran el parentesco entendido como filiación, o que Kuper no fuera consciente de que Héritier no estaba trabajando en una ilusión sino completando una teoría. Tanto Schneider como Kuper se equivocan cuando confunden teorías completadas con teorías no válidas, porque piensan que no son más que proyecciones etnocéntricas (Schneider) o reelaboraciones de modelos del siglo xix (Kuper). Si en el caso de Schneider la pregunta debió ser si la teoría de la filiación se podía aplicar a la etnografía de los yap, en el de Kuper habría sido de utilidad la aplicación no de los supuestos epistemológicos hipercríticos de la sociología de la ciencia postkuhniana de los setenta, sino de modelos de desarrollo teórico posteriores al de "programa de investigación" de Lakatos, o los propios de la concepción estructural de las teorías con los que Kuhn estuvo de acuerdo (véase Kuhn, 1977; Valenzuela, 2001; González Echevarría, 2003).

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 viable una antropología científica; que, en antropología, es imposible 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 del parentesco. No así la antropología de la religión, donde términos como "poder místico" o "brujería" –este último 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 nociones como "economía de mercado" o "monarquía absoluta", permitió y obligó a la antropología económica y a la antropología política a definir sin ambigüedad los conceptos que le eran propios, por ejemplo "reproducción igualitaria, jerarquizada o generalizada" o "sistema de linajes segmentarios". No sucedió lo mismo con fenómenos como la religión y el parentesco. Así, Meillassoux afirmaba en fechas recientes:

En su estado actual, me parece pues que pese a la enorme cantidad de trabajo realizado, el estudio del parentesco, realizado siempre a partir de analogías terminológicas, representa el campo más impregnado de etnocentrismo y el peor desbrozado de la etnología (Meillassoux, 2001: 10).

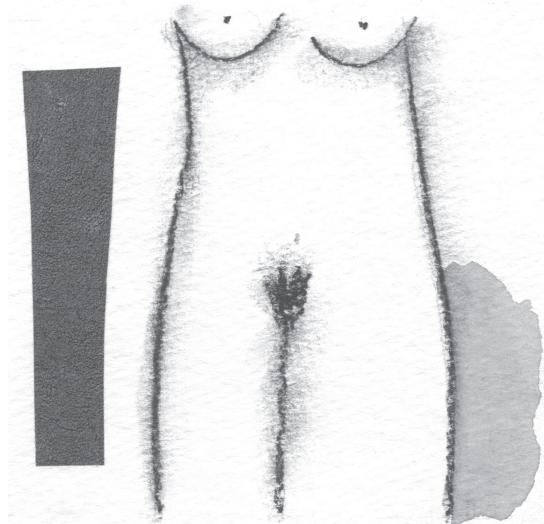
Desde esta perspectiva es significativo que la antropología del parentesco clásica no desarrollase conceptos teóricos en los ámbitos culturales donde las

sociedades que iba 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, campo desarrollado por casi la totalidad de los autores. Su destino parece ligado a la crítica del concepto de "parentesco". Sin la existencia universal de un espacio genealógico en el que se generen y extiendan las relaciones sociales básicas, no tenemos ninguna garantía de que esos "suegros", o esos "hermanos" clasificatorios no sean vecinos, o miembros del mismo subgrupo social, o corresponsales. Aquí parece pertinente la temprana crítica de Leach (1958) y las más recientes de Geffray (1990) y Meillassoux (2001).

Aproximaciones transculturales posteriores a Schneider

El trabajo de Schneider sobre *American Kinship* fue fundamental para los nuevos estudios sobre parentesco europeo, pero también lo fue su posterior crítica a las proyecciones etnocéntricas realizadas por la antropología, porque 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. En efecto, un camino emprendido en los noventa por quienes aceptaron la crítica de Schneider fue el reestudio del parentesco euroamericano, dando lugar a trabajos como el de M. Strathern (1992a y 1992b), Bouquet (1993) o Edwards (2000) y al



proyecto europeo “Public Understanding of Genetics” (PUG).³ El punto de partida es la conceptualización occidental de las relaciones de parentesco, caracterizada a la manera de Schneider (1968) por la idea de la posesión de una sustancia común, la sangre en sentido literal o metafórico, y una obligación difusa de solidaridad. Un tema esencial es la forma en que cambia esa conceptualización como resultado de fenómenos emergentes o en expansión, por ejemplo las nuevas tecnologías reproductivas y las adopciones, en particular las internacionales. Sin albergar ninguna duda sobre el interés de estos enfoques, el problema está en que, dado el contexto cultural en el que se desarrollan, pueden pasar sin acuñar conceptos teóricos comparativos. En general, se siguen utilizando los conceptos folk, aunque se tiene una conciencia creciente de que han cambiado –y continúan cambiando– y de que su ámbito no es “la cultura occidental”, sino que, en este respecto, hay en ellos múltiples variaciones históricas, de nación o de clase.⁴

Sin tratar de revisar la antropología del parentesco de las dos últimas décadas, voy a detenerme en los tres desarrollos de mayor interés desde la perspectiva transcultural en la que se sitúa la propuesta que haré en este artículo.

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 tienen las relaciones de parentesco en Europa occidental y en Estados Unidos. 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, en la que precisamente las relaciones personales más fuertes podían no darse entre parientes, sino entre compadres, vecinos o amigos, y como lo empleó Carsten en 1995 y 1997 en su etnografía de los pescadores de la isla de Langkawi, en Malasia. 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 término polítetico, según señaló de inmediato Holy, en 1996.

Este carácter aproximativo y polítetico inicial no parecería 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 básicas en cada sociedad. Si hubiera sido así, plantear como alternativa a la antropología clásica del parentesco el estudio de la organización y la conceptualización sociocultural de la procreación, como hice en 1994 y 1995, o proponer el estudio de los modelos de relaciones privilegiadas en cada sociedad, constituirían diferentes alternativas para estudiar aspectos distintos de la sociedad y de la cultura. Aunque tuvieran en común derivar de las críticas de Needham y de Schneider y aunque eventualmente otras sociedades, además de las angloamericanas, privilegién las relaciones procreativas de cualquier forma que las conceptualicen.

Pero en estos años parece que el uso ha seguido el criticado tempranamente por Holy. La noción de parentesco se ha subsumido en la de *relatedness*, como ya aparecía en Bouquet: “*relatedness*, que es lo que es el parentesco después de todo...” (1993: 19), o, simplemente, el término “*kinship*” se ha sustituido por el de “*relatedness*”, como acentúa Carsten:

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 (2004: 82).

Si analizamos el índice de *After Kinship* (Carsten, 2004), nos encontramos con estos temas: “Houses of Memory and Kinship”, “Gender, Bodies, and Kinship”, “The Person”, “Uses and Abuses of Substance”, “Families into Nation: The Power of Metaphor and the Transformations of Kinship”, “Assisted Reproduction”. Sobre ellos Carsten concluye:

si conseguimos situar en paralelo la tabla ouija y la casa Malaya, la socialidad de la anonimia y la comida ecuatoriana, o la persona tallensi y la donación de órganos en el Reino Unido, podríamos estar en el camino de conseguir una nueva comprensión comparativa del parentesco (2004: 189).

³ Este proyecto sobre la comprensión pública de la genética, que ha sido dirigido por Edwards y Bestard y en el que han participado, entre otros equipos internacionales, los encabezados por Bestard, Melhuus, Howell y Cadoret, está dando lugar a publicaciones muy interesantes.

⁴ Bouquet (1993) discutió el significado de “*kinship*” para un lector portugués, poniendo de manifiesto las variaciones nacionales.

Sin duda, los temas han cambiado, y algunos de los que Carsten subrayó en 1997 y desarrolló en 2000 y 2004 son muy novedosos y sugestivos. Pero no parece que se modifique la forma de tratarlos: la yuxtaposición de casos etnográficos que constituyen ilustraciones de la diversidad cultural en ámbitos que no se definen de manera precisa, sino que presentan entre sí un aire de familia. Lo incomprensible de algunas propuestas alternativas para la antropología del parentesco (puesto que Carsten -2004: xi- concluye que “*after Kinship... more Kinship*”) es que, tras las críticas de Needham y de Sperber, se siga trabajando del mismo modo. Un estudio comparativo del “parentesco” debe empezar por una definición teórica transcultural de su dominio que sea, en primer lugar, pertinente y, en segundo término, fructífera para una explicación teórica comprensiva de las diferencias y las analogías culturales.

Pero hay algo más. No deja de sorprender que los nuevos modelos de parentesco oceánico (A. Strathern, 1968; Labby, 1976; Schneider, 1984; Carsten, 1995 y 1997) y de parentesco occidental (Marilyn Strathern, 1992a y 1992b; Bouquet, 1993; Edwards, 2000) se parezcan tanto entre sí. O, mejor dicho, no es nada sorprendente. Estamos ante una práctica vieja en antropología: la proyección acrítica de modelos folk o de modelos teóricos. Que sea una proyección acrítica no la hace necesariamente errónea, pero si no se argumentan las condiciones de la extensión será imposible evaluar si la extensión es adecuada o si distorsiona los datos etnográficos. Como comenté en otro lugar a propósito del libro editado por Carsten en 2000:

No es una práctica nueva. Pienso en la proliferación de estudios sobre la brujería africana que siguieron a la publicación del trabajo de Evans-Pritchard sobre los azande, en la proliferación de estudios sobre sistemas de parentesco semicomplejos que siguieron al trabajo de Héritier sobre los samo, en la proliferación de estudios sobre el contenido específico del parentesco que derivan del estudio de Schneider sobre el parentesco americano. Lo que sorprende de esta práctica es su actualidad y su fuerza. Los trabajos de Schneider sobre parentesco norteamericano, de Bouquet sobre parentesco portugués, de Carsten sobre parentesco malayo, están dando lugar a una nueva Antropología del Parentesco que redescubre en Alaska, o en Manchester, o en el Norte de China, lo que hemos aprendido de Chicago o de Lisboa o de la isla Langkawi (González Echevarría, 2002: 416 y s.).

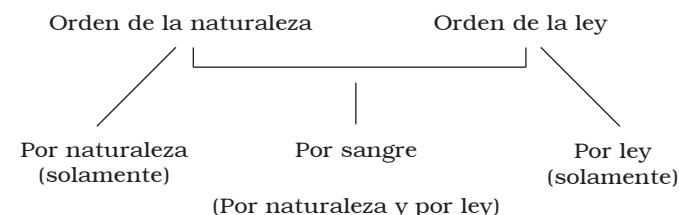
La dificultad de evaluar la pertinencia teórica de estas proyecciones se hace insalvable si tenemos en cuenta la imprecisión del propio modelo. Tras la lectura de Carsten (2004), no hay qué añadir a la crítica

de Holy (1996) ni tampoco a las de Needham (1977 [1971]) y Sperber (1985).

Extensión del modelo de Schneider

Por su parte, Galvin (2001) exploró la posibilidad de extender transculturalmente el modelo construido por Schneider (1968) para el parentesco americano. Schneider hablaba de dos órdenes, el de la naturaleza, basado en la transmisión de sustancia 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.

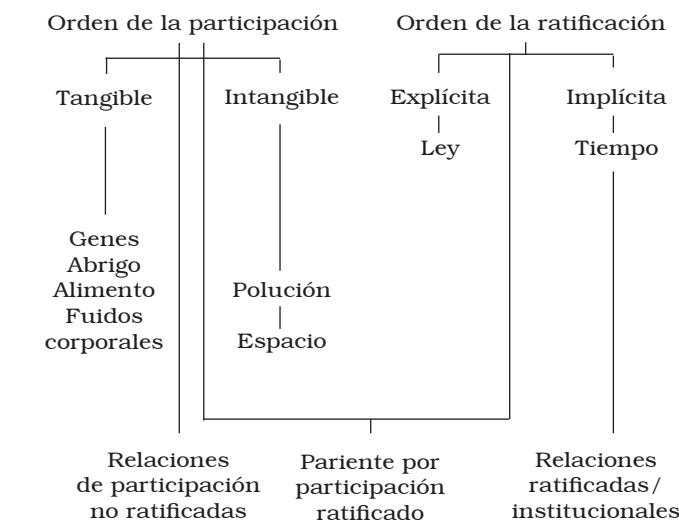
Modelo de Schneider según Galvin



Fuente: Galvin (2001: 111).

Galvin modifica el modelo para dar cabida a la obra de Weismantel (1995), Parish (1994) y Carsten (1997):

Modelo general



Fuente: 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 como la que propondré más adelante. 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 raro 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.

Los modelos de parentesco de Meillassoux

Meillassoux (2001) recupera las tesis evolucionistas centrales de *Femmes, Greniers et Capitaux* (1975), cuando investigaba la sucesión de sociedades de cazadores y recolectores, sociedades ginecoestáticas y sociedades ginecomóviles. En aquel momento, tomando como modelo los pigmeos estudiados por Althabe, hablaba de los cazadores y recolectores en cuanto sociedades donde no existía el parentesco, entendido como filiación, en las que niños y adultos se unían a los grupos libremente. Sin detenerse en el análisis de las sociedades ginecoestáticas, que dejó para otros estudiosos, presenta el parentesco de las sociedades ginecomóviles, basándose en su propio trabajo sobre los guru de Costa de Marfil, y caracterizándolo por el control de los viejos sobre los jóvenes y sobre las mujeres, que los mayores acumulan e intercambian entre sí. En 2001 sostiene que la consanguinidad y la filiación son constructos históricos ligados a las sociedades aristocráticas.⁵

⁵ En notable coincidencia con las tesis que sostengo desde 1994 sobre la diferenciación entre el parentesco 1 (folk) y el parentesco 2 (teórico), entendido 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”.

⁶ Mis desacuerdos con Meillassoux (2001) se deben, al igual que con respecto a Meillassoux (1975), a su evolucionismo unilineal y a su práctica de construir modelos evolutivos a partir de uno o pocos casos etnográficos concretos (González Echevarría, 1987: 246-259).

En ese mismo año Meillassoux construye la crítica y la alternativa a la antropología del parentesco en dos partes. En la primera 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, al utilizar un vocabulario mínimo que se considera universal y que reposan sobre la definición de un padre “que ha engendrado” y una madre “que ha dado la vida”, ocultan otras funciones parentales: nutricia, educativa, protectora, etcétera. 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 el estructuralismo que, “prisionero en su intemporalidad, no puede percibir el fundamento histórico de la consanguinidad y en consecuencia su función ideológica” (Meillassoux, 2001: 80).

En efecto, 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.

A partir de aquí construye tres modelos de parentesco sin comillas, de *parentesco 2* en mis términos, tres modelos teóricos evolutivos. Se sucederían las sociedades de adhesión, las adélicas y las aristocráticas. Pero los tres modelos están construidos y explicitados de manera diversa.⁶

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, Meillassoux habla de las “células sociales consagradas al mantenimiento cotidiano de la vida y a su reproducción (es decir, a lo que generalmente se denomina parentesco)” (2001: 172) o de las instituciones que presiden “las relaciones sociales más íntimas y duraderas, aquellas que se asocian al parentesco” (2001: 173). Sin una especificación concreta de los elementos que integran este dominio, los datos (llenos de interés) que se aducen sobre los inuit no se pueden contrastar con los datos, de carácter distinto, que se aducen sobre las sociedades adélicas ni sobre las sociedades aristocráticas.



Y, como en 1975, los inuit, que sustituyen a los pigmeos, se convierten en modelo teórico 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 macua. En esencia, 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 donde (al menos en el caso inuit) el lazo no se establece con el nacimiento, sino con la salvaguarda (alimentar, cuidar, vestir, transportar, educar). Lo fundamental de las sociedades adélficas es el papel del anciano, gestor de los graneros y de los matrimonios, como en el caso de los guru, nutricio, como en el caso (de la anciana) macua, 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, 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 de forma individual la carga nutricia sobre su, ahora sí, progenie. De la alianza de sangre entre gue-

rreros se pasa a la lealtad de los lazos de sangre entre el padre genitor y el hijo engendrado.

Como apostilla crítica, es difícil sostener que en las sociedades adélficas encontramos un único modelo reproductivo. El *atta* indoeuropeo quizá se parezca al “padre” trobriandés, cariñoso y próximo, pero desde luego no al “padre” macua, 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, muy heterogéneo; sin referencia a Roma, donde se opera la distinción entre consanguíneos y uterinos, y con datos de etnografía africana 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. Pero, como sostengo desde 1987, no basta con que los modelos se coordinen entre sí, es menester también que se adecuen a los datos etnográficos.

Propuesta de dominio de la antropología del parentesco

Cuando en 1994 sostuve que se debía redefinir la antropología del parentesco como el estudio de la organización de la procreación, tenía en la cabeza un problema central que he tratado de exponer en este artículo: el que ha supuesto para el desarrollo teórico de la antropología la utilización de términos y conceptos que tienen su origen en las culturas de los antropólogos, como tales polisémicos y cambiantes. Por esta razón me parecía entonces necesario, y me sigue pareciendo ahora, realizar en la antropología del parentesco un corte epistemológico, en el sentido de Bachelard (1975 [1934]) y Bourdieu (1968), para adjudicarle un dominio teórico transcultural preciso.

La propuesta que se formula aquí sigue a Weber como modelo para salvar las críticas de Needham, Sperber y Schneider:

un fenómeno tiene la cualidad de “económico” sólo 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).

Procediendo de manera análoga, propongo como dominio transcultural específico de la antropología del parentesco la regulación sociocultural de la procreación, la adscripción y la crianza de los niños. Esta propuesta tiene dos precedentes clásicos. El primero es Engels:

De acuerdo con la concepción materialista, el factor determinante en la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de los esenciales inmediatos de la vida. Esto, de nuevo, presenta un carácter doble. Por un lado, la producción de medios para la existencia, de artículos de comida y ropa, vivienda y los instrumentos necesarios para su producción; por otro, la producción de los propios seres humanos, la propagación de la especie (Engels, 1884).

El segundo, Malinowski, que desde *The Family among the Australian Aborigines* (1913) hasta *A Scientific Theory of Culture* (1944) no dejó de enfatizar la importancia clave de las formas de reproducción de los seres humanos y de su preservación mediante la satisfacción de sus necesidades básicas. El supuesto central para pensar que a la antropología del parentesco se le puede atribuir un dominio analítico, sin que se trate de otra proyección etnocéntrica, es que ninguna cultura dejó al azar, a la creatividad, o a la improvisación de los individuos, su reproducción biológica. Aún más: ningún grupo humano dejó al azar la reposición de sus miembros, sea ésta por la procreación y crianza de niños o por la incorporación de adultos de otros grupos. Es la organización sociocultural de la reproducción por procreación, adscripción y crianza de los niños y las relaciones que a partir de estos procesos pueden desarrollarse a lo largo de la vida, la que pienso que constituye el dominio específico de la antropología del parentesco.

Para definir de manera precisa este dominio la clave está en lo que se entienda por "crianza". Los niños comparten con las crías de otras especies animales nacer indefensos, lo que exige que se les envuelva en cuidados perinatales y que después, de manera también continuada, se les alimente y preserve, y se garantice la satisfacción de sus necesidades básicas, y ello teniendo en cuenta que, en la especie humana, el entramado social y la cultura son muy complejos y el objetivo de la crianza no es la viabilidad de individuos aislados, sino su inserción en el grupo social, su "instalación en la vida" en los términos de los protocolos indios para la adopción.

Extender el ámbito de la crianza de todos los procesos de "cuidado" a todos los procesos de enculturación y socialización es imposible, sería extenderlo a todo el sistema sociocultural. Pero es necesario incluir la responsabilidad última sobre los procesos de encul-

turación y socialización hasta que los niños son "viables" socialmente. Esto lleva a proponer las siguientes definiciones sustantiva y enumerativa del dominio, de sus límites y de sus intersecciones con otros campos de la antropología.

Definición sustantiva

El dominio de la antropología del parentesco está constituido por los fenómenos socioculturales en tanto, y sólo 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.

Definición enumerativa

De este modo, el estudio de la procreación se ocuparía de:

1. Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo
 - a) Ideas respecto a la formación de los seres humanos
 - b) Ideas, normas y usos relativos a la sexualidad reproductiva y a las formas alternativas de procreación
 - c) Normas y usos concernientes al embarazo, el parto y el periodo perinatal
2. Adscripción de los niños
 - a) Normas y usos relativos a la adscripción de los niños a grupos sociales
 - b) Cambios en la adscripción: formas de circulación de niños
3. Cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social
 - a) Especificación social y cultural de madurez social
 - b) Personas, grupos o instituciones que se ocupan del cuidado de los niños o son responsables de ellos⁷

⁷ No se da por supuesto que las personas, grupos o instituciones implicadas en los cuidados son parejas casadas o no, madres, padres, etcétera, para no proyectar lo que conocemos del parentesco en nuestra sociedad. Pese al papel evolutivo que haya podido tener la configuración de parejas heterosexuales estables y el papel que históricamente ha tenido el matrimonio en la tradición occidental, su importancia transcultural es una cuestión empírica, no analítica.

- c) Personas, grupos o instituciones que son responsables últimos de su socialización y enculturación
 - d) Normas, usos y modelos de comportamiento referentes al cuidado de los niños y al ejercicio de la responsabilidad última sobre su socialización y enculturación
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

Intersecciones con otros ámbitos de estudio de la antropología

Aunque lo que define el dominio de la antropología del parentesco que se propone no es un conjunto de fenómenos, sino una perspectiva, son particularmente interesantes las intersecciones que se producen con otros ámbitos de estudio antropológico cuando los mismos fenómenos, o una parte de ellos, son estudiados desde otras posturas teóricas. Entre ellas destacarían:

- la representación y el ejercicio de la sexualidad;
- las instituciones especializadas en salud infantil y materno-infantil;
- el cuidado institucionalizado de adultos y ancianos;
- los sistemas de creencias;
- los sistemas de género, y
- los sistemas educativos.

Límites

De igual modo que la economía de Weber no trataría de estudiar los fenómenos económico-sociales sino los aspectos económico-sociales de los fenómenos, la antropología del parentesco entendida como estudio de la organización sociocultural de la procreación y la crianza de los niños deja fuera parte de lo que habitualmente estudiamos en antropología bajo “parentesco” e introduce otros aspectos del continuo socio-cultural, por ejemplo la legislación de los Estados respecto al cuidado de los niños hasta que alcanzan la mayoría de edad.

De manera particular, entre los límites externos de la antropología de la procreación se encuentran:

- la biología, en particular la biogenética y la etología;
- la representación y el ejercicio de la sexualidad desvinculada de los procesos reproductivos;
- las funciones económicas, políticas o rituales de los grupos de filiación y de la alianza matrimonial;
- los aspectos de los sistemas de género no vinculados a los procesos de procreación y crianza;
- los aspectos de los sistemas educativos no relacionados con los procesos de procreación y crianza;
- los procesos psíquicos que se desarrollan en cada individuo en el contexto de la procreación y la crianza.

Cuestiones a tener en cuenta en la construcción de los modelos etnográficos de parentesco

SOBRE LOS SUPUESTOS BÁSICOS

Tanto en la definición sustantiva como en la enumerativa, y en lo referente a la duración de las relaciones procreativas, se cruzan dos supuestos de distinto rango. El primero, que es posible el establecimiento de un concepto transcultural de madurez social. Las etapas que conducen a la madurez social se construyen en el proceso etnográfico atendiendo a los cambios en el cuidado y las responsabilidades hasta que se deja de ser dependiente; de manera que el concepto de madurez social puede corresponderse o no con un concepto folk.

El otro supuesto es que los lazos que se establecen durante esta situación de dependencia son particularmente fuertes y tienden a mantenerse después de alcanzar la madurez. Este supuesto debería considerarse como hipótesis y ponerse a prueba en el trabajo etnográfico.

SOBRE EL DESARROLLO DE LOS ÍTEMES QUE CONSTITUYEN LA DEFINICIÓN ENUMERATIVA DEL DOMINIO DE LA ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO

Para la construcción de los modelos etnográficos de procreación, adscripción y crianza de niños se deben desarrollar los ítems que constituyen la definición enumerativa del dominio. A título de ejemplo, el punto relativo a las ideas respecto a la formación de los seres humanos incluiría:

- las creencias sobre la formación de la persona;
- las condiciones necesarias para la procreación;
- las representaciones simbólicas sobre la fertilidad/infertilidad de la mujer y del hombre y maneras de corregirlas;
- los elementos necesarios, convenientes, peligrosos o prohibidos en relación con el proceso de gestación;
- las sustancias o elementos formativos;
- los procesos y momentos en que el ser se va completando.

SOBRE LA NECESIDAD DE TENER PRESENTES LAS VARIACIONES LOCALES Y LOS CAMBIOS TEMPORALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LOS MODELOS

Se trata en cada caso de modelos complejos susceptibles de variaciones internas y abiertos a procesos de cambio. Los procesos de transformación y diferenciación pueden ser más fuertes en situaciones de cambio acelerado y especialmente en procesos migratorios.

En los procesos migratorios hay que tener en cuenta las transformaciones socioculturales en el origen y el destino; las que se producen en la situación migratoria al hacer uso de estrategias culturales propias para acomodar las pautas y nociones originarias; los cambios debidos a la situación migratoria por aculturación, por necesidad de integración social o por imposición. De la misma forma, es necesario tener particularmente presentes las situaciones y procesos translocales vinculados o no a procesos migratorios internos o internacionales, de duración temporal variable.

Esto implica contemplar la fenomenología de la variabilidad temporal o espacial que incluye los procesos de mantenimiento, transformación, construcción o reinención sociocultural (hogar, estructura o valor parental, etcétera), los cuales también ocurren en espacios virtuales, imaginados o simbólicos.

SOBRE LA CONFRONTACIÓN ENTRE DISCURSOS EXPERTOS Y CONCEPCIONES Y REPRESENTACIONES FOLK

Es preciso tomar en consideración que en muchos de los ámbitos relativos a los procesos de procreación, adscripción y crianza se han desarrollado doctrinas religiosas, políticas y científicas que coexisten con concepciones y representaciones folk y que muchas veces se interrelacionan con ellas.

SOBRE LAS ARTICULACIONES CON ELEMENTOS EXTERNOS AL DOMINIO

No se debe perder de vista que, aunque el objeto inicial de estudio sean los elementos del dominio y sus relaciones, éstos entran en contacto con otros componentes de la cultura (en determinaciones más o menos fuertes, covariaciones, etcétera), 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 aquellas más importantes con elementos externos al dominio.

SOBRE LA IMPORTANCIA DE LAS RELACIONES 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 terreno 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, orientación y dedicación distintas si es niño/a...).

A su vez, el estudio del parentesco social que define el dominio muestra otra particularidad: 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. Así pues, 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.

Conclusión

Que la reproducción humana no necesariamente se hace a través de lo que en nuestra sociedad se entiende por parentesco “biológico” es una cuestión bien conocida en antropología, familiarizada de antiguo con fenómenos que se estudiaban dentro del llamado *parentesco ficticio*, como la adopción, el acogimiento

(*fostering*), el verdadero levirato (distinto a la herencia de viudas), los matrimonios “fantasma” y los ayudantes de procreación en caso de matrimonio “fantasma” de mujeres y de infertilidad. Pero aquí no se trata de empezar por el parentesco biológico y ver cómo el parentesco social se distancia de él, sino de considerar parentesco al parentesco social. Que algunas sociedades, como la nuestra, deriven de sus teorías sobre la fisiología de la procreación obligaciones o representaciones es un asunto empírico, como lo es que otras las deriven del trabajo o del alimento compartido. Pero que de un recién nacido inuit se ocupe la mujer que ha dado a luz o la que lo recoge mientras está expuesto, en la antropología del parentesco que proponemos tiene el mismo rango. La cuestión está en analizar quién asume la responsabilidad de ese cuidado, cuáles son las elaboraciones culturales al respecto y, si es posible, establecer el porqué de esa responsabilidad y de esas elaboraciones.

Bibliografía

- ALTHABE, GÉRARD
1965 “Changements sociaux chez les pygmées baka de l’Est-Cameroun”, en *Cahiers d’Études Africaines*, vol. 4, núm. 20, pp. 561-592.
- BACHELARD, GASTON
1975 *Le nouvel esprit scientifique*, Presses Universitaires de France, París [1934].
- BENVENISTE, ÉMILE Y JEAN LALLOT
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, París.
- BOUQUET, MARY
1993 *Reclaiming English Kinship. Portuguese Refractions of British Kinship Theory*, Manchester University Press, Manchester.
- BOURDIEU, PIERRE, JEAN-CLAUDE PASSERON Y JEAN-CLAUDE CHAMBOREDON
1968 *Le métier de sociologue*, Mouton, París.
- CARSTEN, JANET
1995 “The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi”, en *American Ethnologist*, núm. 22, pp. 223-241.
1997 *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malayan Fishing Community*, Clarendon Press, Oxford.
2004 *After Kinship. New Departures in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CARSTEN, JANET (ED.)
2000 *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EDWARDS, JEANETTE
2000 *Born and Bred. Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*, Oxford University Press, Oxford.
- ENGELS, FREDERICK
1884 *Origins of the Family, Private Property, and the State. Preface to the First Edition, 1884* <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1884/origin-family/preface.htm>>.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN
1951 *Kinship and Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford.
1977 *Los nuer*, Anagrama, Barcelona [1940].
- FONS, VIRGÍNIA
1997 *Vora el mar. Organització de la procreación i estructures demèstiques dels naduwé de Guinea Equatorial*, Publicacions d’Antropologia Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra.
- GALVIN, KATHY-LEE
2001 “Schneider Revisited: Sharing and Ratification in the Construction of Kinship”, en Linda Stone (ed.), *New Directions in Anthropological Kinship*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, pp. 109-124.
- GEFFRAY, CHRISTIAN
1990 *Ni père ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa*, Éditions du Seuil, París.
- GOLDENWEISER, ALEXANDER
1913 “The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture”, en *Journal of the American Folklore*, núm. 26, pp. 259-290.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, AURORA
1987 *La construcción teórica en antropología*, Anthropos, Barcelona.
1994a *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*, Eudema, Madrid.
1994b “Kinship Theory. Ethnocentric Projection or Theoretical Elaboration?”, III Congreso EASA, Oslo.
1995 “Hacia una antropología de la procreación”, en *Familia y Sociedad*, núm. 3, pp. 95-110.
2002 “La concepción estructural de las teorías y el concepto de ‘relatedness’”, en Aurora González Echevarría y José Luis Molina (eds.), *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, pp. 396-421.
2003 *Crítica de la singularidad cultural*, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Barcelona y México.
2010a “Parentesco y género. Intersección y articulaciones”, en V. Fons, A. Piella y M. Valdés, *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, PPU, Barcelona [en prensa].
- 2010b “Jardines analíticos de coral. La naturaleza y la cultura en el parentesco occidental y en la teoría antropológica”, en R. Díaz Cruz y A. González Echevarría (eds.), *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*, UAM / Juan Pablos, México, pp. 45-80.
2010c “Parentesco. Definiciones analíticas, modelos teóricos etnográficos y modelos teóricos trans culturales”, en J. Grau, D. Rodríguez y H. Valenzuela (eds.), *Parentescos: modelos culturales de reproducción*, PPU, Barcelona [en prensa].
- HÉRITIER-AUGÉ, FRANÇOISE Y ÉLISABETH COPET-ROUGIER (EDS.)
1990 *Les complexités de l’alliance. Vol. I. Les systèmes semi-complexes*, Éditions des Archives Contemporaines, París.
- HOLY, LADISLAV
1979 “The Segmentary Lineage Structure and its Existential Status”, en Ladislav Holy (ed.), *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*,

- Queen's University (Papers in Social Anthropology, 4), Belfast, pp. 1-22.
- 1996 *Anthropological Perspectives on Kinship*, Pluto, Londres.
- KUHN, THOMAS SAMUEL
- 1971 *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México [1962].
- 1977 "El cambio de teoría como cambio de estructura: comentarios sobre el formalismo de Sneed", en *Teorema*, vol. VII, núm. 2, pp. 141-165.
- KUPER, ADAM
- 1988 *The Invention of Primitive Society. Transformations of a Illusion*, Routledge, Londres.
- LABBY, DAVID
- 1976 *The Demystification of Yap: Dialectics of Culture on a Micronesian Island*, The University of Chicago Press, Chicago.
- LATOUR, BRUNO Y STEVE WOOLGAR
- 1995 *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Alianza, Madrid [1979].
- LEACH, EDMUND R.
- 1958 "Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu", en Jack Goody (ed.), *The Development Cycle in Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 120-145.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
- 1944 *A Scientific Theory of Culture and other Essays*, Oxford University Press, Oxford.
- 1963 *The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study*, Schocken, Nueva York [1913].
- MEILIASSOUX, CLAUDE
- 1964 *Antropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, París.
- 1975 *Femmes, greniers, capitaux*, Maspero, París.
- 2001 *Mythes et limites de l'anthropologie: le sang et les mots*, Éditions Page Deux, Lausana.
- MURDOCK, GEORGE P.
- 1949 *Social Structure*, MacMillan, Nueva York.
- NEEDHAM, RODNEY
- 1977 "Remarques sur l'analyse de la parenté", en Rodney Needham (dir.), *La parenté en question*, Éditions du Seuil, París, pp. 103-131 [1971].
- PARISH, STEVEN M.
- 1994 *Moral Knowing in a Hindu Sacred City*, Columbia University Press, Nueva York.
- SAN ROMÁN, TERESA
- 1994 *La diferència inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels gitans*, Fundacion Serveis de Cultura Popular/Altafulla, Barcelona [trad. castellana en Madrid, Siglo XXI de España, 1996].
- SCHNEIDER, DAVID M.
- 1968 *American Kinship. A Cultural Account*, Prentice-Hall, Nueva Jersey.
- 1984 *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- SNEED, JOSEPH
- 1971 *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht.
- SPERBER, DAN
- 1985 *On Anthropological Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STRATHERN, ANDREW
- 1968 "Descent and Alliance in the New Guinea Highlands: some Problems of Comparison", en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 37-52.
- STRATHERN, MARILYN
- 1992a *After Nature. English Kinship in the late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1992b *Reproducing the Future. Anthropology Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester University Press, Manchester.
- SUPPE, FREDERICK (ED.)
- 1979 *La estructura de las teorías científicas*, Alianza, Madrid.
- VALENZUELA, HUGO
- 2001 "Crítica a los estudios sociales de la ciencia", trabajo de máster, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- WEBER, MAX
- 1973 "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- WEISMANTEL, MARY
- 1995 "Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions", en *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 4, pp. 685-709.