

El Occidente, espejo roto. Una evaluación parcial de la antropología social combinada con algunas perspectivas*

Maurice Godelier**

Es tarea imposible dar en unas cuantas páginas una evaluación de la antropología social. Más bien ellas son un pretexto para plantear algunas preguntas sobre la práctica y el estatus teórico de las ciencias sociales. Nadie negará que las ciencias sociales, en su forma actual, nacieron poco tiempo ha en Occidente, por lo que necesariamente llevan el sello de su origen. Sin embargo, aunque surgieron en Occidente, sólo se convirtieron en ciencias de carácter científico cuando lograron, aun parcialmente, descen- trar sus análisis de la óptica del Occidente que las había visto nacer. Este es el carácter contradictorio del desarrollo de las ciencias sociales que trataremos de describir a través del ejemplo de la antropología.

Recordemos brevemente los orígenes de la antropología social, llama- da todavía ayer «etnología». Esta disciplina vio la luz como consecuencia de la necesidad experimentada en Occidente, a partir del siglo XVI, de conocer mejor dos tipos de realidad, en un principio totalmente desvinculados. Por una parte era menester conocer los modos de vida y de pensamiento de los pueblos de Africa, América precolombina y Asia, descubiertos por Europa y progresivamente sometidos a su comercio, su religión o simplemente al poder de sus armas. Sin embargo, para gobernar, para comerciar o para evangelizar, militares, misioneros, funcionarios debían al fin y al cabo ponerse a aprender idiomas, en su mayoría no escritos, y seguir costumbres extrañas para ellos, aun cuando sólo fuese para erradicarlas.

Pero por otra parte, en la misma Europa, por lo menos desde el siglo XVI, otros personajes al servicio de los Estados-Nación en formación em- prendieron la compilación de las costumbres de los vascos, los eslovenos, los

* Este artículo fue tomado de *Annales E.S.C.*, París, Armand Colin, núm. 5 septiembre- octubre, 1993, pp. 1183-1207.

**EHESS-París

valacos, etcétera, todo por motivos diversos pero en general relacionados con los «conflictos de derechos» que enfrentaron a comunidades locales o a grupos étnicos con las potencias dominantes, pequeños o grandes señores o representantes de Estados o de Iglesias.

Si se toman en cuenta estos dos ámbitos occidentales de desarrollo de la etnología, se percibe cómo la práctica etnológica siempre tuvo un trasfondo de estatus desiguales entre el observador y el observado, desigualdades asociadas a relaciones de dominio, en su mayor parte, entre la comunidad o el grupo social al que pertenecía el observador y el grupo o la comunidad del observado. Este trasfondo sigue pesando sobre la antropología, e incluso es el estigma ante muchos pueblos que, una vez independientes reivindican el ser, de ahora en adelante, objeto de estudios sociológicos y no ya etnológicos.

Si recordamos estos hechos no es para agobiar al Occidente. En China, la etnología se reserva al estudio de las minorías nacionales, a las etnias como los yao, los liou, etcétera, que para los chinos no han alcanzado aún el grado de civilización de los han y por ende tienen derecho a ventajas económicas y a condiciones políticas y culturales especiales. Estas por una parte presupondrían el respeto a sus costumbres, pero son, al mismo tiempo, el testimonio de la inferioridad cultural e histórica de estos pueblos en relación con los chinos. Ocurrió lo mismo en la India donde la etnología en un principio se reservó al estudio de grupos tribales que todavía permanecían fuera del sistema de castas.

Desde la Segunda Guerra Mundial, seguida de la emancipación política de la mayor parte de las colonias de Occidente, la antropología se liberó en parte de sus condiciones de origen. Pretende de ahí en adelante tener como única ambición la de descubrir el sentido y la razón de ser de los modos de vida y de pensamiento que hoy es posible observar en las diversas sociedades que coexisten en la superficie del planeta. Su proyecto se resume como sigue: conocer a cada una de esas sociedades para así compararlas y evidenciar los mecanismos y las lógicas no aparentes desde un principio. Pero esta ambición la comparten asimismo el historiador y el sociólogo y es claro que ninguna ciencia social basta por sí sola para dar cuenta de todos los hechos sociales que estudia.

En resumen, presenciamos un doble movimiento, en parte contradictorio. Con el perfeccionamiento de sus métodos, la antropología ha ampliado constantemente su campo de aplicación a todo tipo de ámbitos, inimaginables para ella en un principio, como la antropología urbana, la antropología industrial, la antropología médica, etcétera, mientras que su asociación de

antaño, incluso su complicidad inicial con las relaciones de poder que establecieron las sociedades occidentales con las demás culturas, tienden actualmente a excluirla de los campos que tradicionalmente había ocupado.

Morgan, el surgimiento de la disciplina y el primer descentramiento

En todo esto no hay ningún misterio y la obra de L.H. Morgan, uno de los padres fundadores de la antropología, muestra claramente las contradicciones presentes desde un principio en esta disciplina. Este abogado de Rochester, amigo y defensor de los indios, se apasionó por el estudio de sus costumbres. Durante sus investigaciones entre los indios seneca, descubrió que sus relaciones de parentesco manifestaban una lógica propia, pero diferente de la de los sistemas europeos de parentesco. Percibió que cuando los europeos aplicaban términos diferentes a un padre y a su hermano, llamándolos «padre» y «tío», los indios no hacían tal distinción y designaban a todos sus equivalentes con el término que L.H. Morgan tradujo como «padre». Así, L.H. Morgan hace aparecer, en el campo de la reflexión científica, la existencia de diferencias significativas entre sistemas de parentesco. Propone distinguir entre los sistemas clasificatorios, como el de los iroqueses, y los sistemas descriptivos como los de los europeos y los de los esquimales. Asimismo, muestra como entre los iroqueses la composición de grupos exógamos se explica por un principio de descendencia a través de la mujer y así diferencia los sistemas «matrilineales» de los «patrilineales». A estos grupos exógamos les da el nombre en latín de «gens» y no por casualidad.

L.H. Morgan acababa de descubrir que los términos de parentesco, los principios de descendencia y las reglas de residencia tienden a formar sistemas. Se dispuso a comparar otras diez sociedades indias que, cabe observar, en esa época ya vivían encerradas en reservas, separadas del mundo de los blancos pero expuestas así a su curiosidad científica.

Ante la diversidad de terminologías de parentesco entre las tribus indias que una tras otra, iba examinando, L.H. Morgan tuvo la idea de lanzar una encuesta sobre el parentesco a escala mundial. Se enviaron más de mil cuestionarios a misioneros, administradores coloniales, etcétera, y gracias a sus respuestas el investigador pudo reunir, por primera vez en la historia, la más amplia información conocida sobre el parentesco en la humanidad, de la que presentó la síntesis en *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, en 1811.

El tercer gran paso hacia adelante fue el mostrar como esos cientos de sistemas de parentesco se agrupan en torno a unas cuantas fórmulas «tipos»

que llamó «punaluan» o «turanian» que después de los trabajos de Murdock se llamaron sistemas «hawaiano», «dravídico», etcétera.

La obra de H.L. Morgan permite poner de manifiesto la diferencia que existe entre la etnografía de los misioneros, viajeros, etcétera, y la de los antropólogos profesionales. Esta diferencia se debe a la práctica implícita o explícita de varias hipótesis. La primera estipula que las relaciones sociales (en el caso de L.H. Morgan, las relaciones de parentesco) en cierta manera forman un «sistema». La segunda, establece que la inmensa diversidad empírica de los sistemas es el resultado de las variaciones y de la evolución de algunos tipos fundamentales de organización del parentesco a los que se puede «reducir» esta diversidad, después de haberse analizado. De paso, aclaremos que estos tipos fundamentales no son arquetipos platónicos o jungianos. Un arquetipo de parentesco, por ejemplo el arquetipo «iroqués», es una representación ideal de la terminología de parentesco caracterizada, en forma breve, por el principio de una equivalencia del padre y el conjunto de sus hermanos, de la madre y el conjunto de sus hermanas, de un término específico que designa a las hermanas del padre y otro a los hermanos de la madre. Esta estructura da origen a la distinción terminológica entre primos cruzados y paralelos, y a una clasificación específica de los individuos que pertenecen a la generación 1, hijos de primos hermanos del sexo opuesto equiparados a los hijos de primos paralelos y diferenciados de los hijos de primos cruzados. A esta terminología de consanguinidad se agrega un vocabulario específico para designar a los aliados. Lo anterior hace suponer que esta terminología no implica una regla descriptiva de matrimonio, como lo demostró Lounsbury. Esta estructura organiza idealmente cinco niveles de generaciones incluyendo la de ego, pero sólo existe parcialmente en tal o cual sociedad. Por este motivo, el concepto de arquetipo designa, propiamente dicho, la organización de parentesco de ciertas sociedades, sirviendo al mismo tiempo de referendo analítico para compararlas con todo un conjunto de sociedades que parecen ser «más o menos» de tipo iroqués. La tercera, plantea como la evolución de estas relaciones sociales y su transformación no son producto únicamente del azar sino manifiestan ciertas regularidades, que pudieran probar la existencia de leyes. Por lo menos es lo que creía L.H. Morgan de acuerdo con la manera de pensar de su tiempo.

La antropología se instauró realmente como disciplina científica cuando personas como L.H. Morgan se propusieron descubrir, como meta específica de sus actividades, estas lógicas, así como reducir la diversidad empírica a tipos y encontrar el porqué de la necesidad de estas variaciones en medio de los vaivenes de la historia. Al enunciar estos objetivos se ve

inmediatamente que el marco epistemológico de la antropología es totalmente idéntico y paralelo a lo que se proponía la sociología en la misma época. Lo que finalmente diferencia a estas disciplinas, es ante todo el método empleado para recopilar los datos, es decir la observación participante en el caso de los antropólogos, en segundo lugar las características particulares de las sociedades o de los hechos sociales por los que se inclina cada disciplina: las sociedades «primitivas» o «no capitalistas» son analizadas por la antropología, las sociedades occidentales, industriales y urbanas por la sociología.

Ahora bien, cabe subrayar la diferencia, o más bien, la ruptura que se instaura con L.H. Morgan entre la etnografía de los misioneros, de los administradores, etcétera, y la práctica de los antropólogos, como un efecto del descentramiento con los modos de pensamiento del Occidente, instaurado por sus análisis. De ahí en adelante, los sistemas occidentales de parentesco sólo podían aparecer como una de las posibles formas del ejercicio humano del parentesco dotadas con una lógica propia que las coloca en oposición a otras, más exóticas, a las que asimismo se les ha reconocido una lógica original. Sin embargo —y con esto se ilustran las contradicciones de la antropología occidental— L.H. Morgan, tras haber dado a la antropología un objeto, un método y sus primeros resultados científicos, se dedicó inmediatamente a emplear sus descubrimientos para construir una visión especulativa de la historia de la humanidad en *Ancient Society*,¹ donde se le veía recorrer largas etapas del «salvajismo primitivo» y de la barbarie, antes de dar cabida a la «civilización». En su opinión, esta última se había abierto camino primero en Europa occidental y posteriormente en América anglosajona, republicana y democrática, liberada de las secuelas feudales que continuaban marcando a las sociedades del antiguo continente, de donde partía la mayoría de quienes inmigraban a América.

De esta manera, en el momento mismo en que L.H. Morgan creó las condiciones para descentrar el pensamiento respecto al Occidente e instauró una nueva disciplina científica, la puso al servicio de una visión de la historia que continúa haciendo del Occidente el espejo donde la humanidad entera podía contemplar sus orígenes y medir todos sus avances. Por este motivo, al descubrir L.H. Morgan la existencia de clanes matrilineales entre los iroqueses, los bautizó con el nombre latín de «gens». A partir de ese momento, los iroqueses se constituían en testigos vivientes de la etapa de organiza-

¹ L.H. Morgan, *Ancient Society or Researchers in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, E. B. Leacock, ed. Reprint, Cleveland-New York, The World Publishing C., 1963.

ción «gentilicia». ¿Por qué?, porque para L.H. Morgan, el concepto de paternidad se había construido lentamente en la etapa del salvajismo primitivo cuando reinaban los sistemas matrilineales. Así, la relación de dominación entre el Occidente y el resto del mundo, presente en segundo término en el trabajo de L.H. Morgan, venía a integrarse al corazón mismo de su trabajo teórico. En cierta forma este último abría la posibilidad de un descentramiento crítico del análisis científico en relación con el universo cultural de referencia del antropólogo.

En esto reside todo el problema. Es necesario descentrar la práctica científica del etnocéntrico universo cultural de referencia de los antropólogos. Lo anterior es posible y así lo demostró L.H. Morgan. Pero lo que también evidenció — en contra de sí mismo — es que la ciencia deja de existir en cuanto se dedica a legitimar una dominación cultural. Esta no es simplemente cuestión de ideas, sino por lo general va acompañada de otras formas de dominación, menos intangibles, menos ideales.

Todas las escuelas de antropología que vieron la luz después de L.H. Morgan coincidieron en repudiar su evolucionismo por ser éste el punto débil de su teoría y el obstáculo que se debía eliminar para avanzar. Pero ninguna pudo sustraerse a las contradicciones presentes, desde un principio, en la práctica del análisis etnológico. Quizá se deba a que el Occidente rompió de manera singular con su propio pasado en el siglo XIX, ruptura que lo colocó a una distancia ya irreversible (y con mayor frecuencia intransitable) de los otros universos culturales que continuaban existiendo a su alrededor. Esta ruptura fue llamada por Max Weber «el desencanto del mundo», fórmula que expresa en otra forma lo ya escrito por Marx al principio del *Manifiesto*. Por doquier en Occidente donde la economía de mercado y el uso del dinero se generalizaban y donde las estructuras políticas y religiosas del Antiguo Régimen transmutaban, parece ser que, tal como lo decía Marx, en esa época se rasgaron los velos que rodeaban las relaciones sociales, los grandes sentimientos y las religiones para dar cabida al frío espectáculo de alcanzar los intereses privados y de la acumulación del dinero. La sociedad ya sólo era un instrumento al servicio de los intereses y de las metas de los individuos.

En este contexto, todas las religiones, universales o tribales, todas las costumbres, locales o nacionales, parecían ilusiones o complicaciones creadas por la humanidad en el transcurso de su desarrollo pero ahora convertidas en un obstáculo para alcanzar su progreso. Es sobre el fondo de esta visión crítica de la sociedad, de sus instituciones y de su evolución que se

constituyeron las ciencias sociales y prosiguieron su desarrollo con esta visión. Las instituciones occidentales aparecieron forzosamente como las más racionales y como el fin de la marcha de la humanidad.

Esta visión de desencanto del mundo no plasma totalmente la manera en que el Occidente llegó a representarse la sociedad. Un paradigma antiguo más allá del siglo XIX le servía asimismo de referencia, el de que toda sociedad puede concebirse como una totalidad orgánica que sólo existe porque diversas instituciones asumen ciertas funciones y subsiste mientras las transformaciones que esta sociedad produce desde el interior, o experimenta desde el exterior, sean compatibles con la reproducción de dichas instituciones y de esas funciones. Es una opinión que se encontrará de diversas maneras tanto en Hegel como en Auguste Comte o en Marx. Aun si el carácter «organicista» de esta visión de la sociedad fue objeto de críticas pertinentes, sigue siendo uno de los paradigmas subterráneos de las ciencias sociales. Pues en esta visión abstracta, formal de toda sociedad real o posible, se encuentra algo del esquema particular de la organización actual de las sociedades.

En efecto, en Europa, en los países donde la economía de mercado capitalista se desarrolló con mayor fuerza para finalmente imponerse, se presenció una separación y una autonomización progresivas, más o menos rápidas, de las actividades y de las relaciones económicas en comparación con las actividades e instituciones políticas y religiosas. En resumen, en el Occidente capitalista más desarrollado, funciones sociales que antaño asumían la mayor parte de las veces las propias instituciones —por ejemplo, el parentesco o la política— finalmente fueron asumidas por instituciones diferentes. Es la tesis de K. Polanyi, pero cuyo origen se remonta al siglo XVIII y se encuentra tanto en Quesnay como en Adam Smith, así como en Marx o en Weber.

Ahora bien, este desencanto de la sociedad y esta separación de las funciones no existían en Occidente en otras épocas de su historia y todavía no es un proceso concluido en muchas sociedades de Africa, Asia u Oceanía donde relaciones, no económicas en nuestra opinión, como las relaciones de parentesco o las religiosas, asumen funciones como la movilización de la fuerza laboral, el control de las tierras, la redistribución de los productos del trabajo, etcétera, que en Europa pertenecen, por definición, a lo económico. Es por ejemplo el caso de las instituciones religiosas en el antiguo Tibet lamaísta.

Este proceso histórico de separación de funciones que en Occidente antaño encajaban unas en otras, al parecer generó una especie de luz epistemológica, favorable —pero también de manera contradictoria— al desarrollo de las ciencias sociales. El Occidente se creyó capaz de definir «la

política», «lo religioso», «el parentesco», «lo económico», basándose en la separación de esas funciones dentro su universo cultural: la fábrica de la familia, la familia de la Iglesia, ésta del Estado, etcétera, y era posible comprenderlas en su propia esencia, universal.

De esta manera se constituyó una tabla para analizar los hechos sociales que aparentemente permitían la comparación de todas las sociedades. Lo que diferenciaba a las sociedades no eran ya las funciones, sino la manera en que éstas revestían formas institucionales particulares, ocupaban sitios específicos y se expresaban en sistemas ideológicos y simbólicos originales.

Fue esta tabla, esta representación de las sociedades diseñadas como combinaciones particulares de funciones universales, la que originó la división del trabajo que reina en todas las ciencias sociales. Pues si bien la antropología se dividió rápidamente en antropología política, antropología religiosa, antropología económica, etcétera, la sociología y la historia hicieron lo mismo así como todas las demás disciplinas de las ciencias sociales.

Esta tabla se convirtió en el marco analítico utilizado por toda ciencia social para reunir y clasificar los datos recopilados en cualquier sociedad. Pero surgió el mismo dilema cada vez que se comprobó que dicho marco, a decir verdad era útil, pero «esto» no correspondía realmente a las representaciones que los miembros de estas sociedades tenían sobre sus propias relaciones sociales ni con las lógicas que inspiraban sus acciones.

Muy rápidamente, la antropología se vio obligada a realizar dos análisis paralelos, uno que partía de las representaciones de la sociedad propias de los actores indígenas, la otra que interpretaba los mismos hechos y las representaciones indígenas, pero esta vez a través de instrumentos conceptuales de un observador extraño que pretendía explicarlas «científicamente».

Hoy, cualquier antropólogo que se respete combina un análisis «émico» (representaciones indígenas) con un análisis «ético» (representaciones «científicas»). Retomaremos más adelante estos puntos, pero antes recordemos que en el siglo pasado y principios de este siglo, las ciencias sociales, emulando otras ciencias, querían alcanzar un último estadio, el del descubrimiento de las relaciones de causalidad que introducen un orden en la sucesión de los hechos sociales y por ende, finalmente, el descubrimiento de las «leyes», es decir según la célebre fórmula, de las «relaciones necesarias que se desprenden de la naturaleza de las cosas». En esta búsqueda de factores con mayor peso en la formación y en la transformación de las sociedades, que en el plano metodológico debieran seleccionarse como punto de partida para la interpretación de los hechos sociales, se vio como unos

antropólogos optaron por lo económico como factor principal y otros, como E.E. Evans-Pritchard por lo político; otros más como Louis Dumont, por la religión. Cada uno de ellos presentó su perspectiva como aquella capaz de explicar la configuración global de una sociedad y su dinámica. ¿Finalmente, cuál es la situación de la antropología, qué resultados parecen haber sido alcanzados? ¿Cuáles otros parecen ser impugnables?

Las relaciones de parentesco

Ha llegado el momento de seleccionar, pues evidentemente no se trata de hacer un inventario exhaustivo de los resultados de la antropología. Como ejemplo, para esclarecer el tipo de procedimientos de los antropólogos, el alcance de sus resultados y destacar algunos de los puntos que los oponen entre sí, optamos por tratar de evaluar el ámbito preferido de los antropólogos desde L.H. Morgan, el del análisis de las relaciones de parentesco.

La naturaleza del parentesco

Cuando L.H. Morgan puso de manifiesto que en ciertos sistemas clasificatorios se llamaba «padre» a una clase de individuos que con el «ego» se encontraban en una relación equivalente, no se indicaba nada preciso sobre lo que los miembros de una sociedad piensan en lugar de lo que nosotros llamamos «paternidad» o «maternidad», etcétera, Los etnólogos trataron de conocer las representaciones que las diversas culturas tenían de la paternidad o de la maternidad. Con este motivo surgieron algunos problemas, que en dos ocasiones en el transcurso de un siglo suscitaron enardecidos debates. La primera vez, en la década de 1880, cuando L. Firson y otros afirmaron que los aborígenes australianos no conocían el vínculo entre las relaciones sexuales y la concepción de los niños y la segunda vez, en la década de 1970, después de la famosa «Henry Miers Lecture» impartida en 1966 por Edmund Leach sobre la «Virgin Birth», la inmaculada concepción.

En la primera fase, los trabajos de L. Firson y A. Howitz entre los aborígenes australianos y posteriormente los de B. Malinowski entre los habitantes de las islas Trobriand desempeñaron un papel importante. Para resumir brevemente los datos de B. Malinowski complementados y corregidos por Annette Weiner sesenta años después, citaremos el caso de las Trobriand. Ahí la mujer se embaraza cuando un espíritu-niño perteneciente a la reserva de espíritus de su clan matrilineal, que residen en una pequeña isla a la altura de Kiriwina, penetra en ella y se mezcla con su sangre menstrual. Por lo tanto, un niño se concibe sin la intervención directa del

padre. Sin embargo, él desempeña un papel indirecto, pues abre el camino al espíritu-niño y sobre todo, después de la concepción del niño, alimenta al feto con su esperma y modela la forma. Por este motivo con frecuencia los niños se parecen a su padre aun si éste no los engendra.

Resulta evidente que el concepto de paternidad en las islas Trobriand nada tiene que ver con el concepto vigente en Occidente y cabe concluir que el concepto de «consanguinidad», es decir la idea de que un niño comparte la misma sangre con sus dos progenitores no tiene la universalidad que le confieren espontáneamente los europeos.

En cambio, si se toma el ejemplo de una sociedad fuertemente patrilineal como la de los baruya de la Nueva-Guinea donde el dominio de los hombres se ejerce de manera colectiva sobre las mujeres a través de grandes iniciaciones masculinas y de la segregación general de los muchachos del mundo materno y femenino, se llega a otra teoría del proceso de la concepción. El niño nace del esperma del hombre que produce los huesos y la carne del embrión y lo alimenta después. En este caso el esperma engendra y alimenta al feto. Sin embargo, el esperma del padre no basta para formar completamente al niño. Es el Sol, concebido como el padre de todos los baruya, quien termina de conformar al niño en el vientre de la madre. El fabrica las extremidades de sus miembros, los dedos de las manos y de los pies, así como la nariz, sitio donde reside el espíritu.

Estos dos ejemplos muestran la existencia de una cierta correspondencia entre la naturaleza de las relaciones de parentesco y la naturaleza de las representaciones de la persona humana. El diferente papel que cada una de estas dos sociedades hace desempeñar al esperma, es prueba de la existencia de dicha correspondencia. Pero la información que hoy se multiplica sobre las representaciones del cuerpo en diversas sociedades muestra que dicha correspondencia jamás es mecánica.

En efecto, algunas sociedades patrilineales no enfatizan para nada el esperma. Los paici de Nueva Caledonia, a quienes estudió Alban Bensa, piensan que la carne y los huesos de un niño proceden de la madre y que el niño se concibe por efecto de las magias del hermano de la madre. Si es un varón, el padre transmite su nombre, sus tierras, además de la fuerza totémica de sus ancestros. Al morir un hombre, se entrega su cadáver a los parientes maternos que una vez descompuesta la carne del muerto, dan los huesos a los parientes paternos para que los entierren en el cementerio de su clan. Pero suponen que los espíritus de los muertos y su carne van a un sitio propio del clan materno, situado en algún lugar debajo del mar, para esperar otra reencarnación. En esta sociedad patrilineal se hace el silencio en torno al esperma.

Las diferencias entre estos ejemplos muestran que el cuerpo no sólo está marcado por las relaciones de parentesco sino también por otras relaciones sociales, políticas, religiosas, etcétera. Entre los baruya, es el uso político-religioso del esperma que circula entre los iniciados puros de cualquier contacto con las mujeres durante las iniciaciones masculinas, lo que explica en parte por qué se destaca tanto el esperma en las representaciones del cuerpo.

Pero si bien las relaciones de parentesco y otras relaciones sociales se imprimen en el cuerpo, esto no implica que todos los aspectos de estas relaciones se encuentren impresos. Por ejemplo, entre los baruya, el cuerpo no explica para nada las reglas de alianza u otros aspectos de la vida social. Retomaremos estos puntos cuando se examine cómo la sexualidad funciona como una máquina ventrilocua por la que la sociedad habla de sí misma. De manera permanente, el cuerpo constituye una prueba del orden o del desorden que reina en la sociedad, o va a favor o en contra de uno de ellos. Por lo tanto, en este caso no es el cuerpo, la sexualidad la que fantasea sobre y en la sociedad, es la sociedad la que fantasea sobre sí misma en el cuerpo.

Pero regresemos al campo de los estudios sobre el parentesco para analizar otras dimensiones y ver aparecer otras contradicciones. Por supuesto, lo anterior supone conocer una definición sobre parentesco. Proponemos la que nosotros utilizamos, o sea: es el conjunto de principios que definen las uniones legítimas entre individuos de los dos sexos y determinan la identidad y la filiación de los hijos que nacen de esas uniones. Esta definición no necesariamente ha sido aceptada por todos los antropólogos y David Schneider en *Critique of the Study of Kinship*² rechaza totalmente la idea de que el parentesco esté universalmente ligado a los procesos de concepción y de apropiación de los hijos. Aun si simpatizamos con los esfuerzos de D. Schneider de tomar como único punto de partida de nuestros análisis los símbolos y contenidos de las representaciones propias de cada cultura, no creemos que haya proporcionado pruebas para su crítica radical. D. Schneider tiene razón cuando afirma que en Yap, no se establecía tradicionalmente ninguna liga entre las relaciones sexuales y la concepción de los niños, pues supuestamente los fabrica un espíritu que fecunda a las mujeres para dar respuesta a las plegarias de los hombres que viven en la tierra donde, después del matrimonio, viene a residir y a trabajar la nueva esposa de uno de esos hombres. En Yap al igual que en otras partes, existen reglas precisas para definir las uniones legítimas y la apropiación de los niños nacidos de

² David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1984.

ese vínculo. Aquí la sexualidad quizá haya desaparecido completamente de la representación del proceso de concepción de los niños, pero el matrimonio, aunado a otras condiciones, sigue siendo el punto de partida de la aparición y de la apropiación de los hijos.

En toda sociedad existe pues un ámbito del parentesco, pero no hay motivo para que el parentesco tenga el mismo estatus en todas partes o una estructura similar a lo que llamamos «parentesco» en el mundo moderno occidental. Vamos a tratar de mostrar cómo en la práctica antropológica se vuelve a plantear incesantemente el problema del descentramiento con respecto al Occidente. Para ello se abordarán tres aspectos de análisis del parentesco que han sido, y siguen siendo, objeto de algunas polémicas encarnizadas.

El primer debate se refiere a la naturaleza de los términos de parentesco. ¿Designan en todos los casos las posiciones genealógicas de individuos situados en una organización centrada en su ego, o definen las categorías de individuos que entre sí se encuentran en la misma relación ante un ego o una clase de ego equivalentes, sin necesidad, ni siquiera posibilidad, de volver a trazar las conexiones genealógicas que los pueden unir con él? Es el debate entre A.M. Hocart, E.R. Leach y L. Dumont por una parte, y H.W. Scheffler, F.G. Lounsbury y los practicantes del análisis componencial por la otra. Estos últimos plantean la hipótesis de que una terminología se construye mediante una serie de ampliaciones a individuos en posiciones equivalentes ante ego, de términos que designan en su sentido primario al «padre» y la «madre», al «hermano» y a la «hermana», etcétera, en resumen los parientes más cercanos. Se parte de lo más cercano hacia lo más lejano y los caminos recorridos son relaciones genealógicas.

En cambio, para L. Dumont y muchos de los que han tratado los sistemas de parentesco australianos y dravídicos, los términos de parentesco aparecen como categorías que designan las relaciones entre clases de individuos. Ya no es el término «padre» que se extiende a los «hermanos del padre», es un término que designa desde un principio a una clase de hombres que se encuentran en una misma relación con ego. Entre esta clase aparece por ejemplo «el marido de mi madre», que designo como todos los demás individuos que pertenecen a esta misma clase con un término posible de traducir por «padre». Ya no es el término «padre» el que se «extiende», es un término más amplio que puede reducirse a designar únicamente al «marido de mi madre». Reducción, extensión, el debate es extremadamente violento. Es claro cuanto el modelo «extensionista» va de acuerdo con los sistemas europeos, pues estos son cognáticos, descriptivos y centrados en el ego. En nuestros países, se parte del «padre» para ir hacia el «padre del padre», llamado «abuelo», etcétera, y

proponemos a los antropólogos seguir el mismo proceso cuando realizan sus investigaciones de campo sobre las terminologías y las reglas de parentesco vigentes en la sociedad donde se han ido a sumergir.

Pero es evidente que esta hipótesis difícilmente expone las terminologías australianas de parentesco, por lo menos cuando se capturan en el juego de relaciones entre las clases matrimoniales que son las mitades secciones y subsecciones. Por ende, ninguna de las dos hipótesis tiene valor absoluto, universal. Para resumir, digamos que entre más nos acerquemos a los sistemas tipo australiano, más prevalecerá el aspecto de categoría de los términos de parentesco sobre su contenido genealógico y entre más nos aproximemos a los sistemas esquimal o europeo, más prevalecerá el aspecto genealógico sobre el carácter de categoría. Si se toma el término «*oncle*» (tío) en francés, o «*uncle*» en inglés, se designa tanto a los hermanos del padre como a los de la madre y en este sentido constituye una clase. Empero este término no puede extenderse a un número indefinido de individuos como en un sistema australiano, pues se construye a partir de dos relaciones, padre y madre, que no se refieren a dos clases sino a dos individuos que son únicos en relación con ego. En un sistema cognático europeo, el individuo sólo tiene un padre y una madre (aun si de acuerdo con las circunstancias puede tener un padre adoptivo, etcétera). El término «tío» que significa «hermano del padre» o «hermano de la madre» remite a una clase de individuos que cuenta con igual número de elementos como número de hermanos reales tengan mi padre y mi madre. El término «tío» se refiere a una clase construida por extensión.

Por lo tanto, detrás de este debate se encuentra la presencia de diferencias reales y objetivas en la organización del parentesco y no tanto oposiciones metodológicas o teóricas. En los sistemas europeos, la sociedad se divide en «parientes» (consanguíneos y aliados) y en «no parientes». En los sistemas australianos, como desde hace tiempo lo hizo notar A.R. Radcliffe-Brown, la categoría de los «no parientes» no existe. Todos los miembros de una misma sociedad se consideran parientes en diversos grados. En los sistemas europeos, el matrimonio va a transformar a «no parientes» en «parientes por alianza» que, para la siguiente generación, se transformarán en «consanguíneos». Por ende, el matrimonio crea el parentesco. En los sistemas australianos, el matrimonio no crea el parentesco, cambia de lugar a ciertos individuos en relación con otros que ya eran sus parientes. Si debo desposar a mi prima cruzada matrilateral, esta mujer ya era la hija del hermano de mi madre—por lo tanto una pariente—antes de convertirse en mi esposa, por ende una aliada. En este caso se transforman parientes en aliados, en el otro a no parientes en aliados.

Los principios del parentesco

Lo anterior nos conduce al segundo gran debate que divide a los antropólogos en el tema del parentesco. Abarca lo que pudiera llamarse intentos por definir «la esencia» o «el aspecto principal del parentesco». Algunos ven este aspecto principal en los principios de descendencia y las estructuras que inducen, otros en los principios de alianza y las estructuras que inducen. Por un lado están E.E. Evans-Pritchard y M. Fortes, por el otro C. Levi-Strauss y L. Dumont.

Para los primeros, el parentesco es ante todo las relaciones de filiación que existen entre individuos conectados por lazos genealógicos y reunido en un mismo grupo de afiliación, estirpe, clan, por un principio que da la preferencia a la descendencia por los hombres (sistema patrilineal) o a la descendencia por las mujeres (sistema matrilineal) o combina esos dos principios en diversos tipos de estructuras bilineales o finalmente reúne a todos los descendientes, tanto por los hombres como por las mujeres, de una pareja de ancestros o de un par de primos hermanos de sexo opuesto (sistemas no unilineales o indiferenciados). Esta última posibilidad corresponde a los sistemas cognáticos sobre los que Meyer Fortes observaba con razón que sólo pueden engendrar grupos cerrados de descendientes haciendo intervenir, además del parentesco, a otros principios como la coresidencia, un juramento político común, etcétera. Es porque el parentesco cognático no determinaba automáticamente la composición de los grupos locales que Meyer Fortes concluyó, en nuestra opinión sin acierto, que los grupos de descendencia cognática no eran verdaderos grupos de parentesco. Por otra parte, para Meyer Fortes el matrimonio, la alianza, desempeña un papel secundario en el ejercicio del parentesco. Es realmente la condición principal, dada la prohibición del incesto, de la reproducción de los grupos de descendencia, pero para Meyer Fortes la alianza no estructura profundamente el campo del parentesco.

En cambio para C. Levi-Strauss, basado en el ejemplo de los sistemas australianos o en el de los kachim, el parentesco en el fondo es alianza, intercambio y donde los hombres intercambian a las mujeres. Según se regule el intercambio de mujeres por principios positivos —que prescriben a cada uno el tomar como esposa o esposo a una persona de tal o cual categoría de parientes— o por el contrario negativos —que prohíben el desposar de nuevo a alguien en el linaje de su madre, en su propio linaje, en el de la madre de la madre, etcétera, para pasar así de estructuras elementales a estructuras semi complejas (sistemas crow-omaha) y complejos de parentesco (sistemas cognáticos), de sistemas cerrados a sistemas abiertos, de sistemas donde las

relaciones de parentesco unen a todos los miembros de la sociedad a sistemas donde sólo unen a fracciones. Para C. Levi-Strauss el aspecto principal del parentesco reside en esto y no en el hecho de que existen grupos de descendencia patri, matri, bi o no lineales.

Sin pretender resolver con unas cuantas palabras este dilema, quisiéramos decir que no existe sistema alguno que deje de combinar los dos mecanismos de la descendencia y la alianza. La oposición entre estos dos principios no puede estar entre lo principal y lo secundario, porque estamos tratando con dos principios diferentes, pero complementarios. Es cierto que el matrimonio no tiene el mismo sentido cuando une a dos no parientes que cuando une a individuos que ya son parientes. Tampoco es lo mismo unir a parientes próximos o a parientes lejanos. Finalmente, entra en juego la elección pues no siempre es posible desposarse con alguien más lejano o con alguien más cercano. Esta es una objeción hecha a C. Levi-Strauss, dada la evidencia de que el intercambio entre dos grupos supone la existencia de esos grupos y no puede al mismo tiempo engendrarlos. Por lo tanto, en el parentesco hay algo que no se reduce únicamente al intercambio sino es la afirmación de una cierta continuidad, de una cierta identidad entre individuos de dos sexos pertenecientes a generaciones sucesivas. No es posible dejarse encerrar en la oposición «descendencia» contra «alianza». En parte es nuestro deseo mostrar cómo un punto esencial de la teoría expuesta por Meyer Fortes abre una amplia perspectiva sobre las relaciones de parentesco. Meyer Fortes distingue «filiación» de «descendencia». Afirma que en toda sociedad, sea cual sea el sistema de parentesco, un individuo nace «hijo» o «hija» de individuos que por adelantado tienen derechos sobre su persona —iguales o desiguales, parecidos o diferentes— que incluso antes de su nacimiento le confieren una parte de su estatus social. Meyer Fortes suponía poder aislar un estrato de relaciones bilaterales en torno a ego en cualquier sistema de parentesco. Bautizó esta capa como «el campo de filiación», identificándolo más o menos con el universo de la familia, unidad de procreación y de educación. Más allá de este estrato, si se atraviesa para remontarse al pasado y se prolonga en el futuro, existen conjuntos de parientes más o menos amplios, linajes, clanes, etcétera, contruidos sobre la base de reunir a todos los descendientes de un(a) ancestro común pasando por los hombres o por las mujeres o por los dos sexos, etcétera. En este último caso hay dos posibilidades: las mismas «cosas» pasan por un sexo o por otro o pasan cosas «diferentes». Linaje y clan aparecen como construcciones sociales abstractas, generadas por el manejo de ciertas partes del universo de las relaciones genealógicas, cognáticas, que parten de un

individuo —muerto o vivo— o conducen a él. ¿Pero qué impulsa a manejar esas relaciones, a seleccionar entre ellas, a destacar algunas o a esconder otras en las sombras, en lo virtual? La respuesta de Meyer Fortes es importante sin ser convincente.

Buscó la razón en dos direcciones. Por una parte, examinó la necesidad de construir comunidades de parientes, linajes, clanes, que trasciendan e integren a la familia y actúen en ciertas circunstancias como un solo cuerpo, es decir como una sola persona moral, lo anterior en nombre de una identidad común. Demostró cómo esas estructuras se edificaban tanto alrededor de la posesión común de la tierra como en torno de la posesión común de los mitos y de los ritos sagrados, de los poderes sagrados que se transmiten a las siguientes generaciones. Esta transmisión de tierras, de saberes o de poderes en beneficio de ciertos parientes y en exclusión de otros siempre se legitiman en el universo del parentesco en nombre de una identidad de sangre común o de huesos o de cualquier otra substancia o esencia, visible o invisible, tangible o intangible, compartida con ciertos descendientes de un(a) ancestro común y no por los demás.

Por otra parte, a M. Fortes le llamó la atención cómo diversas comunidades de parientes, clanes, linajes, etcétera, asumían con frecuencia funciones políticas esenciales dentro de la sociedad. En su enfoque africano, muy propio de él, linajes y clanes se presentaban como estructuras «segmentarias» capaces de conectarse o de asociarse generando así unidades sociales y políticas más amplias o, por el contrario, de ignorarse e incluso combatirse, de acuerdo con los ámbitos de la vida social y la naturaleza de los problemas por solucionar, guerras, subsistencia, comercio, ritual, etcétera. Es el modelo de los *nuer* de Evans-Pritchard. Así pues, linajes y clanes toman a su cargo el gobierno de la sociedad, ya sea solos, si ésta es acéfala y el poder se comparte entre todos estos grupos de parientes, o el de un Estado si el poder está concentrado en torno a un jefe o a un rey. Con este énfasis en las funciones políticas de los grupos de parentesco, M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard contribuyeron a impulsar vigorosamente las investigaciones sobre los sistemas políticos africanos y a descubrir su riqueza y diversidad. Pero estas investigaciones jamás mostraron la necesidad de algún lazo de correspondencia entre tal o cual sistema político, acéfalo o estatal, o tal o cual sistema de parentesco.

No obstante, el enfoque de Meyer Fortes abrió una perspectiva de gran alcance al demostrar que las relaciones de parentesco constituyen los soportes del proceso de apropiación y de uso de la tierra o de los títulos, de estatus, en resumen de realidades tanto tangibles como intangibles, que se presentan

ante los actores sociales como algo esencial para la reproducción de sí mismos y de su sociedad. Algunas relaciones de parentesco funcionan como vectores, canales a través de los que se transmiten y heredan esas realidades. Meyer Fortes mostró con toda claridad cómo las relaciones de parentesco se ven penetradas y dotadas con realidades sociales, que en su origen y su contenido nada tienen que ver con el parentesco y todavía menos con la sexualidad, ámbito donde las relaciones de parentesco son la primera institución que se debe manejar en el desarrollo de la vida de los individuos.

Inmediatamente, se percibe cuál es la formidable tarea ideológica a la que debe entregarse el espíritu humano para hacer que las representaciones de sangre, carne, huesos, esperma, etcétera, asuman dos funciones complementarias, indispensables para la reproducción del parentesco y para la reproducción de las realidades sociales, económicas, políticas y religiosas que le dan un significado desde el interior. En efecto, por una parte estas representaciones legitiman el excluir a muchos parientes, cercanos y/o lejanos del proceso de transmisión de estas realidades y por otra parte imponen la manera en que los herederos deben utilizarlas para así ser capaces de transmitir las a su vez a sus descendientes electos por el mismo principio de descendencia.

La idea medular es que sólo tienen acceso a esas realidades los individuos incluidos en la vía de parentesco por la que se tiene ese derecho. Si se lleva más lejos la sugerencia de Meyer Fortes, diremos que en toda sociedad se manifiesta una doble metamorfosis en el funcionamiento de las relaciones de parentesco: las realidades económicas, políticas o de otra índole, que no tienen mucho que ver con el parentesco y todavía menos con la sexualidad, experimentan una metamorfosis en aspectos, en atributos de ciertas relaciones de parentesco, de relaciones que pasan por los hombres o por las mujeres o por los dos sexos a partir de ancestros comunes. Pero el proceso no se detiene en este punto, a la primera metamorfosis se agrega otra, dado que todo lo que se transforma en elemento de parentesco marca a los individuos de acuerdo con su sexo, su edad, se transforma en atributos de su cuerpo de su persona. Doble metamorfosis que se opera en toda sociedad, en todo individuo sin enterarse. Lo social se convierte en parental (1ª metamorfosis). Y todo lo parental se vuelve sexual, pasa a los hijos de diferentes maneras si es hijo o si es hija (2ª metamorfosis).

Al poner el énfasis en la diferencia entre filiación y descendencia, M. Fortes abrió grandes perspectivas. Pero en su enfoque, la alianza y el matrimonio parecen reducirse a un aspecto secundario del parentesco, al servicio de la reproducción de los grupos de descendencia.

C. Levi-Strauss se encuentra en el otro extremo. En su reflexión no se halla consideración teórica alguna sobre la descendencia. En su opinión, los sistemas pueden ser patri o matrilineales, pero su estructura profunda sigue siendo la misma, aun si él mismo hace observar que un sistema matrilineal no es la inversión, como espejo, de un sistema patrilineal. Por otra parte, al hablar de los vínculos entre política y parentesco, C. Levi-Strauss se limitó a unos cuantos comentarios. Subrayó —pero no fue el primero ni el único— cómo los sistemas matrilineales de régimen disarmónico, es decir donde la residencia después del matrimonio es virilocal, plantean problemas para ejercer el poder masculino y para que los hombres controlen a sus hermanas, sobrinos y sobrinas uterinos que van a heredarles pero residen con el clan de su padre. Asimismo, sugirió que las estructuras del intercambio generalizado implican la superioridad de los donadores de mujeres sobre quienes las toman y pueden concordar con sociedades aristocráticas y estratificadas e incluso favorecer su formación.

Pero para C. Levi-Strauss, el aspecto principal del parentesco no reside en esto. Tal como se ha dicho, está en la idea del parentesco como intercambio, intercambio que se desprende de la prohibición del incesto y adquiere la forma del intercambio de mujeres entre los hombres y por los hombres. Detengámonos un momento en esta tesis que ha hecho correr mucha tinta. Sin preguntarnos por ahora cual es el fundamento de la prohibición del incesto, deseo mostrar como C. Levi-Strauss se excedió en su análisis.

Lógicamente, la prohibición del incesto abre simultáneamente tres posibilidades: los hombres intercambian entre ellos a las mujeres y esto supone que los hombres dominan a las mujeres en la sociedad; las mujeres intercambian entre ellas a los hombres y esto presupone que desempeñan un papel dominante en la sociedad; o los grupos de parentesco intercambian entre sí a hombres y mujeres y *a priori* esto no implica dominación alguna de un sexo o de otro. Por supuesto, C. Levi-Strauss no ignora la existencia de estas tres posibilidades, pero sólo opta por una: los hombres hacen el intercambio de mujeres y considera a las dos otras posibilidades como «ilusiones que a la humanidad le gustaría tener sobre sí misma». Para él, la dominación masculina es un hecho transhistórico resultado del surgimiento de la capacidad de los hombres para los símbolos y la cultura. C. Levi-Strauss afirma en *Structures élémentaires de la parenté*: «el surgimiento del pensamiento simbólico exigió que las mujeres, al igual que las palabras, fuesen cosas que se intercambian».

Entiéndase bien. No negamos la existencia de la dominación masculina, pero al contrario de C. Levi-Strauss y de F. Héritier, no pensamos que sea un principio constitutivo del parentesco. Para demostrar que la dominación

masculina no pertenece al fondo indestructible del parentesco basta con presentar un contraejemplo. No es necesario ir muy lejos para encontrarlo. Tan sólo con observar la práctica del matrimonio en muchos estratos de las sociedades europeas y americanas donde se ve a hermanos y a hermanas dejar a su familia e instalarse con su cónyuge sin que ninguno o ninguna los haya intercambiado con quienquiera que sea. Tenemos una práctica, la del matrimonio, en donde en muchos casos no interviene la dominación masculina (o ya no interviene), aun si está presente en Europa en muchos ámbitos de la vida social. En esta práctica no se aplica el concepto de intercambio de mujeres. Lo anterior no implica en absoluto que no exista la dominación masculina en la vida familiar después del matrimonio.

Así, en los hechos, la fórmula «el parentesco está basado en el intercambio de las mujeres realizado por los hombres» no tiene la validez universal que le da C. Levi-Strauss. Por una parte, como se acaba de demostrar, en muchas sociedades sobre todo las cognáticas, se ve a hombres y mujeres dejar a su familia para casarse sin que se pueda decir que se intercambien unos por otros. Las familias intercambian a sus miembros, no es el intercambio de un sexo por otro. Por otra, también conocemos ejemplos de sociedades matrilineales y matrilocales donde son los hombres quienes circulan entre las mujeres con motivo de su matrimonio (los tetum de Timor, los rades de Vietnam, los nagovisi de las islas Salomón, etcétera).

¹ Pero la crítica a C. Levi-Strauss no se limita a la falta de validez universal de su hipótesis, tal como él se la confiere. Se debe ir más lejos, hasta la raíz de la teoría. Se encuentra en el artículo publicado por C. Levi-Strauss en 1956, intitulado «The Family». Ahí el autor retoma la fórmula de Tylor, que ya había servido a Freud en 1909 en *Tótem y Tabú*, para explicar cómo la humanidad primitiva no tuvo más que un camino «either marrying out or being killed out» (o casarse o perecer) para liberarse de su lucha salvaje por la existencia. La visión de C. Levi-Strauss sobre la humanidad primitiva toma en cuenta a familias biológicas aisladas, dominadas por los hombres, oprimidas por el miedo y la ignorancia, conscientemente obligadas a ayudarse mutuamente con el intercambio de mujeres. De este contrato social nació lo que llama «la sociedad humana auténtica sobre la base artificial de los lazos de alianza». Es interesante observar como en esta visión de nuestros orígenes, la familia existe pero no la sociedad, y la familia se perpetúa por sí misma mediante la práctica de relaciones sexuales incestuosas entre sus miembros. Al instituir la prohibición del incesto, la humanidad primitiva inventó la sociedad y creó la cultura en oposición a la naturaleza.

Producir una sociedad para vivir

Hoy, se ha visto la posibilidad de que nuestros ancestros no vivieran en familias aisladas sino en bandas de multihombres y multimujeres con control sobre un territorio determinado como ocurre con las sociedades más complejas de primates, como la de los chimpancés. Pero el problema no reside en esto. Es difícil pensar cómo el hombre tuviera que haber inventado la sociedad para establecer límites a su «lucha salvaje por la existencia». Vivir en sociedad no nace de un contrato. Es el modo de existencia propio de nuestra especie o de otras especies y es un efecto de la evolución de la naturaleza. Pero de todas las especies, únicamente el hombre no sólo es capaz de vivir en sociedad, sino también de transformar la sociedad en la que vive, por lo tanto producir una sociedad para vivir. En lugar de concebir como C. Levi-Strauss una forma de vivir de los hombres en familias aisladas e incestuosas, impulsadas a inventar la sociedad prohibiéndose el incesto y obligándose a intercambiar a las mujeres, partimos del hecho de que la humanidad ya vivía en sociedad y que algo obligó al hombre a intervenir en su sexualidad para manejarla socialmente. ¿Qué pudo haber obligado a la humanidad a intervenir en su propia sexualidad durante su evolución biológica y social? Un aspecto de la evolución del hombre que ponía en peligro la reproducción de la sociedad humana. Vemos este aspecto en el surgimiento de la posibilidad, para la especie humana, de entrar en una relación sexual ya no sujeta a un ritmo estacional ni a restricciones impuestas por la naturaleza, así como en la aparición de la sexualidad generalizada posterior a la desaparición del estro en la hembra humana. Ahora bien, en las sociedades de primates la sexualidad es fuente de tensiones y de competencia y cuando las hembras están en celo, el estro, es el momento de mayores tensiones y competencia obstaculizando durante un periodo la cooperación entre los miembros de la banda. La aparición de esta sexualidad generalizada ocurrió en el seno de una especie asimismo caracterizada por el tiempo de maduración de los hijos, el más largo de todas las especies de primates. Ahora bien, esta maduración tardía provoca la presencia, en los grupos familiares, de jóvenes que en el momento de la pubertad pueden entrar también en el juego de la sexualidad generalizada.

Es con esta perspectiva como se plantea la hipótesis sobre una sexualidad humana, cerebralizada y ya no encadenada a periodos estacionales de celo, convertida en fuente permanente de conflictos potenciales dentro de una comunidad y que entró en pugna con las necesidades de la ampliación de la cooperación material y social entre los humanos de las que son testigo las últimas etapas de

la formación del *Homo Sapiens* y volvieron posible el desarrollo de sus capacidades de abstracción y de simbolización. Es factible imaginar que cada vez que grupos humanos alcanzaban esa etapa de desarrollo biológico y social, la propia situación al emerger exigía la intervención consciente de los hombres para regular una sexualidad «desvirtuada» de manera que no pusiese en peligro la reproducción de la sociedad y se subordinase a ésta última. Con esta perspectiva, la prohibición del incesto no estaba ligada desde un principio al parentesco sino más bien al proceso de producción-reproducción de la sociedad. Desde sus orígenes, trascendió el campo del parentesco y resumió en sí a toda la condición humana que entra en la fórmula de que el hombre no sólo vive en sociedad sino produce una sociedad para vivir.

Por lo tanto fue necesario sacrificar algo de la sexualidad humana, es decir amputar y reprimir algo que depende del deseo y de la relación con el otro, ya sea del mismo sexo o del otro, para que la vida social pudiera seguir existiendo. Pero en cuanto el hombre fue capaz de intervenir en su propia sexualidad para subordinarla a la reproducción de la sociedad, ya no se reprodujo la misma sociedad, fue otra diferente donde el hombre se había convertido en coautor, junto con la naturaleza, de su propio desarrollo. En mi opinión, la prohibición del incesto no tuvo como razón de ser la de crear la sociedad o la de crear el parentesco. Sino tuvo como consecuencia el hacer emerger relaciones sociales de un nuevo tipo que se interpusieron entre los individuos y sus familias de origen y la sociedad como un todo, como totalidad que se reproduce a través de la reproducción de las familias y más allá de éstas. Estas nuevas relaciones sociales son las relaciones de parentesco que tienen la particularidad de tener un origen puramente social y de controlar socialmente el proceso biológico de la reproducción de la vida.

Al llegar a este punto nos encontramos fuera de la antropología. Nos situamos en un sitio donde convergen los datos etnológicos, los datos etológicos y la visión crítica sobre los conceptos (por ejemplo, el de contrato social) utilizados en las ciencias sociales y en la filosofía. No se pretende negar que las hipótesis que proponemos para dar sentido a esto, proceden asimismo de un proceso teórico especulativo. Sólo tienen la ventaja de permitir la crítica y de ahorrarnos ideas evidentes en Occidente, o sea que la familia precedió a la sociedad, que la sociedad está basada en un contrato, etcétera.

La evolución de los sistemas de parentesco

Se concluirá este rápido examen de las investigaciones sobre el parentesco con un último punto, objeto asimismo de grandes debates y de difícil interpreta-

ción. ¿Evolucionan los sistemas de parentesco? si así es ¿qué los impulsa a hacerlo y cuáles son las consecuencias? Primero, es necesario ponerse de acuerdo sobre el llamado «sistema de parentesco». Los sistemas de parentesco son en primer lugar conjuntos de relaciones sociales designadas por términos, o sea terminologías de parentesco. Ahora bien, desde L.H. Morgan y a partir de las clasificaciones realizadas por W.H.R. Rivers, autores como G.P. Murdock y F.G. Lounsbury, etcétera, comprobaron como centenares de terminologías de parentesco recopiladas en trabajos de campo por los antropólogos son fundamentalmente variaciones o combinaciones de siete grandes tipos de terminologías que se distinguen entre sí tan sólo si se hace la diferenciación o no entre primos hermanos, primos paralelos y primos cruzados y si el parentesco en línea directa se distingue o no del parentesco en líneas colaterales, etc. Estos siete tipos reconstruidos se bautizaron con los nombres de hawaiano, esquimal, dravídico, iroqués, sudanés, crow y omaha. Estos dos últimos se presentan como transformaciones del tipo iroqués (los sistemas de parentesco europeos proceden del tipo esquimal). La diferencia entre dravídico e iroqués, que no había hecho A.R. Radcliffe-Brown se impone actualmente después de los análisis realizados por L. Dumont, T.R. Trautman y muchos otros. Estos dos tipos de sistemas se diferencian por la manera de definir los parientes paralelos y los cruzados y por conservarse esta distinción a lo largo de varias generaciones en el caso de los sistemas dravídicos.

Por otra parte vimos que existe un número limitado de fórmulas de descendencia. Esta puede ser unilineal, bilineal o no lineal. En el primer caso, es patri o matrilineal, en el segundo puede dar lugar a combinaciones paralelas o cruzadas, en el tercero se trata de sistemas cognáticos.

De esta manera se confirman los primeros descubrimientos de L.H. Morgan. En verdad, la tabla de sistemas de parentesco es mucho más compleja en la actualidad, pero sigue reducida a un número finito y muy limitado de tipos y de principios básicos, a pesar de la gran diversidad de sistemas observados en el terreno. Con toda seguridad, hay menos diversidad entre los sistemas de parentesco que entre los sistemas económicos o políticos y por supuesto que entre los sistemas filosóficos y religiosos. La presencia de un reducido número de tipos de parentesco interpela a todas las ciencias sociales y sugiere al pensamiento teórico que debe haber un motivo para la existencia de estas combinaciones, como también debe haberlo para explicar por qué la historia humana no presenta un número infinito de tipos.

Heos aquí de nuevo ante importantes preguntas especulativas. ¿Existe una correlación entre uno u otro de los siete principales tipos de termino-

logía y uno u otro de los principios de descendencia? Actualmente sólo cabe destacar la frecuencia de sistemas cognáticos en los tipos hawaiano y esquimal, mientras que los dravídicos, iroqueses y sudaneses muchas veces resultan ser patri o matrilineales pero pueden ser en ocasiones fuertemente cognáticos como en los sistemas dravídicos de la Amazonia. Finalmente, las dos transformaciones que son los crow y los omaha tienden a distribuirse entre matri (crow) y patri (omaha). En cuanto a los sistemas australianos, de corte dravídico, en su mayor parte no se pueden considerar como unilineales o bilineales porque introducen simultáneamente un principio de descendencia por los hombres y un principio de descendencia por las mujeres para generar así ciclos masculinos y femeninos con ritmos regidos por diferentes temporalidades. El parentesco se diferencia según los sexos y presenta una estructura totalmente opuesta a los sistemas cognáticos indiferenciados que se encuentran en Indonesia o en Polinesia.

Sigue siendo tema de discusión cómo descubrir qué factores han favorecido o favorecen la elección de un principio patrilineal o uno matrilineal o un principio cognático de descendencia. Las investigaciones en este ámbito no han llegado a ningún resultado. Hay quienes han expuesto la hipótesis de una correspondencia de los sistemas matrilineales con sociedades basadas en una agricultura extensiva donde las mujeres desempeñan un importante papel y utilizan una tecnología sencilla, por ejemplo el bastón para sembrar que asimismo es un apero para la recolección. Como ejemplo se mencionaba a las sociedades pertenecientes al llamado cinturón matrilineal de Africa o a las zonas matrilineales de los indios de América del Norte. Pero al mismo nivel de tecnología y con base en sistemas hortícolas se encuentra un número igual de sistemas patrilineales o cognáticos. Asimismo, se ha notado que las sociedades basadas en una economía pecuaria nómada, donde los hombres desempeñan el papel principal en la cría y protección de los animales, son todas patrilineales, quizá con excepción de los touaregs donde existe un sistema político de rasgos matrilineales. Pero no se ha avanzado más allá de estas observaciones como tampoco se han evidenciado los mecanismos generadores de estas correlaciones.

Con frecuencia se ha planteado la pregunta de si los sistemas de parentesco evolucionan y si entre éstos existen relaciones en cierto modo «genealógicas», es decir que ciertas transformaciones de un tipo de sistema generarían otro tipo de sistema ya conocido. Se han hecho varios intentos teóricos muy interesantes para construir un árbol genealógico de todos los sistemas conocidos, por ejemplo el de H. W. Scheffler, basado en un análisis componencial

o el de Nick Allen y otros que utilizan un enfoque matemático. Lo anterior brinda la oportunidad de aclarar que la antropología utiliza desde hace mucho tiempo las matemáticas y la lingüística para abordar el parentesco y que los resultados no han sido inútiles ni estériles, dígame lo que se diga. La terminología del parentesco es ante todo conjuntos de palabras en un idioma que designan ciertas relaciones sociales características de una sociedad. Es normal que la lingüística esclarezca las reglas de construcción de estos conjuntos terminológicos. Y dado que estos términos designan las relaciones generadas por principios de descendencia y de alianza con su propia lógica, también es normal que un análisis matemático de la terminología de parentesco revele la arquitectura abstracta de estos conjuntos de relaciones socialmente privilegiados así como sus condiciones de reproducción de acuerdo con las limitaciones internas que las definen. Desde los análisis de Courrège, Weil, Guilbaud, suscitados por C. Levi-Strauss, se ha presenciado un desarrollo importante de los estudios matemáticos y lógicos del parentesco a través de los trabajos de A.K. Romney, J.P. Boyd, P.A. Ballonof, D.R. White, P.H. Jorion, F.E. Tjon Sie Fat, etcétera, sin olvidar los del matemático chino de Taiwan, Liu Pin-Hsiung.

En nuestra opinión el intento más interesante de construcción de un árbol genealógico para ilustrar las posibles transformaciones de los sistemas de parentesco es el de Nick Allen de Oxford. En su hipótesis plantea que se pueden generar todos los tipos de sistemas partiendo de sistemas de tipo australiano y que, eliminando diversos rasgos de estos sistemas uno tras otro, se generarían sistemas dravídicos y luego sistemas iroqueses, etcétera. Para dar un ejemplo, se pasaría de sistemas totalmente cerrados, donde se anula el tiempo porque se repliega en sí mismo y se pone en cero cada dos o tres generaciones (existencia de sistemas de generaciones alternas), a sistemas cada vez más abiertos donde las relaciones de parentesco no son coextensivas a toda sociedad, donde los grupos de descendencia se reducen a los parientes más próximos de un ego y donde los individuos que se desposan no están ya determinados en el sistema. Son sistemas donde la alianza está totalmente abierta, salvo en algunas relaciones para las que hay prohibición como el incesto. Al concluir esta evolución, se alcanzan sistemas cognáticos como los que se encuentran entre los esquimales, en Europa o en Borneo. N. Allen no presenta esta evolución como algo necesario, sino como algo lógico y posible. Por otra parte, deja abierta la pregunta sobre la posibilidad de transformaciones reversibles. Pero prácticamente no da ejemplos.

Sea lo que sea, el cambio en las relaciones de parentesco es un hecho, así como la evolución de los sistemas a causa de múltiples motivos. Pero el

resultado de la evolución de un sistema de parentesco es siempre la aparición de otro sistema de parentesco que resulta ser una variante de tipo ya considerado. Un sistema matrilineal se vuelve bilineal, un sistema cognático se convierte cada vez más en uno patrilineal o a la inversa. A estas alturas del juego se conocen ejemplos de transformaciones de reglas de descendencia de un sistema a otro. Al evolucionar, un sistema de parentesco jamás se transforma en un sistema de castas o de clases.

En muchas ocasiones se observa como un sistema de parentesco puede sobrevivir a grandes cambios sociales y lograr convivir durante siglos —al precio de acondicionamientos internos— con estructuras económicas y políticas muy diversas sucesivamente presentes durante un largo periodo. Si creemos lo dicho por Jack Goody, desde hace siglos la mayor parte de los sistemas europeos de parentesco son cognáticos con una inflexión patrilineal. Se han adaptado a la aparición y al desarrollo del feudalismo, luego a la aparición y al desarrollo del capitalismo con sus fenómenos de industrialización y de urbanización masivas así como de individualismo económico y social.

Se observa que el intento de Nick Allen por relacionar los tipos de sistemas de parentesco entre sí, engendrándolos unos de otros por medio de transformaciones estructurales sucesivas, no deja de ser parecido a la manera en que C. Levi-Strauss clasificó todos los sistemas de parentesco de acuerdo con los grados de complejidad de la alianza.

C. Levi-Strauss destaca los sistemas elementales donde las reglas de alianza son positivas y donde es posible practicar el intercambio de manera recíproca, directa, pero restringida, o en forma no recíproca pero generalizada. Designa como «semi complejos» a los sistemas en donde el cónyuge ya no es prescrito por el sistema, sino puede tomarse en cualquier sitio fuera de un cierto número de grupos de descendencia proscritos. Por ejemplo, los del padre, de la madre del padre, de la madre, de la madre de la madre, como es costumbre en ciertos sistemas omaha. Los sistemas complejos empiezan ahí donde las reglas negativas de la alianza no rigen más que a los individuos unidos a ego por unos cuantos grados de parentesco sometidos a interdicciones de matrimonio por la prohibición del incesto.

C. Levi-Strauss nunca ha presentado esta tipología como una ley de evolución y sobre todo jamás ha buscado relacionar la existencia de estos sistemas con la de sistemas económicos y sociales particulares ni con ciertas épocas de la historia. En esto tiene razón, pero algunos de los términos que emplea llegan a provocar gran confusión. Por lo menos en Francia, muchos

historiadores y etnólogos tienden a asociar «sociedades complejas» de tipo occidental con «estructuras complejas» de parentesco. Muchos esperan que un antropólogo descubra un día la clave todavía oculta del juego de las alianzas matrimoniales dentro de las estructuras complejas y arroje algo de luz sobre las toneladas de archivos donde se registran las prácticas matrimoniales del campesinado, la burguesía o la nobleza desde hace siglos.

En nuestra opinión, esta expectativa es totalmente ilusoria y la expresión «estructuras complejas» nos parece inadecuada. Para que una estructura sea compleja se requiere que los axiomas y los principios que la engendran también sean complejos. Ahora bien, los sistemas europeos de parentesco son cognáticos y muy sencillos. Con esta perspectiva axiomática, en nuestra opinión únicamente los sistemas bautizados por C. Levi-Strauss como «elementales» resultan ser complejos. Pues de hecho en Europa no es el parentesco lo complejo, sino las estrategias matrimoniales inducidas por otros principios distintos al parentesco y que tienen como finalidad la de conservar, a través de una sucesión de matrimonios, cierta posición económica y política dentro de la comunidad local o regional, o adquirir otra, por lo general más elevada.

Finalmente, todos estos análisis convergen siempre hacia la pregunta más importante ¿existen relaciones de causalidad, o simplemente de correspondencia entre tal o cual sistema de parentesco, o tal o cual sistema económico y social, entre tal modo social de reproducción de la vida y tal modo social de producción de recursos materiales de existencia y de riqueza? Nos encontramos en un campo donde se erigen y se enfrentan grandes teorías, las de Marx, las de Max Weber, etcétera.

Con respecto a las de Marx y a su hipótesis en la que las condiciones sociales y materiales de la producción, lo económico en el término más amplio, serían el fundamento general de la vida social y la causa principal de su evolución, diremos que los trabajos de los antropólogos, para citar tan sólo a esta ciencia social, nos obligan a observar que no se encuentra ninguna correlación directa ni necesaria entre tal modo de producción y tal modo de reproducción. Por otra parte, sería posible demostrar lo mismo con respecto a la religión y mostrar que el cristianismo, cuyos dogmas originales cristalizaron hace más de dos mil años en el Cercano Oriente, se asoció posteriormente a la evolución del feudalismo y luego a la del capitalismo con los que evidentemente no tenía nada que ver en sus orígenes ni en sus dogmas. Precedió a uno con más de diez siglos y al otro con más de dieciseis. Pero al asociarse a estos sistemas sociales dicha religión tuvo que coevolucionar

junto con ellos y cambiar varias veces, no sus dogmas, pero sí por lo menos su manera «ortodoxa» de interpretarlos y sacar sus conclusiones para organizar la Iglesia y actuar en el mundo.

Aun cuando las relaciones del parentesco o de la religión con la economía resultaran ser así ¿acaso quiere decir que la historia es pura casualidad y que todo el pensamiento de Marx se debe tirar a la basura? No lo creemos pues falta explicar por qué las sociedades cambian de principios de organización, por qué desaparecen, por qué hay historia. La historia no explica nada, dado que todavía no ha sido aclarada.

Además, no son los cambios sociales los que plantean el problema. Siempre se debe cambiar un poco para poder reproducirse más o menos como se es. El cambio de la sociedad no plantea problemas, sino el cambio *de* sociedad. Ahora bien, en cierta manera parece haberse demostrado que los motivos y las fuerzas principales que hacen cambiar a la sociedad no se encuentran ni en el arte ni en las relaciones de parentesco, quizá ni siquiera en la religión, aun cuando las grandes religiones universales hayan desempeñado un papel muy importante, y sigan desempeñándolo, en la evolución de ciertas sociedades. Estas fuerzas existen y me parecen originarse en dos campos de la práctica social que mantienen entre sí lazos de afinidad estructural que trascienden el proceso recíproco de adaptación. Estos campos son, las actividades orientadas hacia la producción de medios de subsistencia y de riquezas materiales, y las actividades orientadas al gobierno de la sociedad y al control de los hombres. Lo que hoy ha perecido definitivamente del pensamiento de Marx es la metáfora que describe la sociedad como el apilamiento de una infraestructura económica y de una serie de superestructuras en cuya cumbre se encuentra posado el pensamiento y sus ideas, sus ideologías, es decir Marx vuelto a ver por Althusser.

Una sociedad no tiene ni altos ni bajos y cuando se busca la «principal» causa, sólo significa indagar cómo determinar cuáles son las actividades humanas con mayor peso que otras en el proceso de producción/reproducción de esta sociedad, lo que en modo alguno significa que sean la causa de la existencia de esas otras actividades. Por ejemplo, las relaciones de parentesco tienen su propio fundamento, aquel referido a la fabricación y a la apropiación socialmente legítima de los hijos. La sociedad tiene varios fundamentos y no sólo uno. Pero no significa que todos tengan el mismo peso en su reproducción. Finalmente, para analizar procesos tan complejos como la transición de un sistema social a otro, parece ser que no había que orientarse hacia una sola causa, sino hacia un par de fuerzas, aquellas

asociadas a las formas de producción y a las formas de poder. Marx no se reduce a la hipótesis del papel determinante de lo económico en última instancia. Destacaba la explotación y la dominación en el funcionamiento y en la evolución de las sociedades. Mostraba asimismo que los sistemas de ideas travisten esas realidades o las omiten. Travestimiento que consiste en hacer aparecer las relaciones de dominación y de explotación como relaciones de intercambio recíproco.

Hemos llegado al final del recorrido. Por haber escogido evaluar a grandes rasgos los procesos y los resultados de la antropología, pero limitándonos a un solo ámbito, clásico es cierto, de los trabajos sobre el parentesco, nos parece haber abordado algunos de los principales problemas epistemológicos planteados por las ciencias sociales, y demostrado cómo la antropología con frecuencia ha logrado realizar un verdadero descentramiento con respecto al universo cultural occidental donde nació y donde continúa desarrollándose con amplitud. Se habrá comprendido que la antropología no está en tan mala situación, que experimenta crisis como todas las ciencias sociales y que está destinada a desempeñar un papel indispensable durante mucho tiempo.

Si hubiese alguna lección que aprovechar de su evolución en el pasado, sería simplemente la de asimilar los principios que deben constituir la ética y la regla de oro de la práctica científica en las ciencias sociales: rigor crítico, descentramiento sistemático de las hipótesis y de los conceptos en relación con la propia cultura, pragmatismo razonado pero sin eclecticismo y finalmente algo obvio, prudencia y reserva en las conclusiones que siempre son provisionales.

Traducción: Luz María Santamaría