Introducción general

Robert Parkin y Linda Stone

La presente antología reúne una serie de artículos que analizan las líneas generales de desarrollo del pensamiento en un área clave de la antropología social: el parentesco. Ha resultado imposible, dentro de los límites permitidos, cubrir todas las tendencias y problemas de dicha área. Así pues, se trata de una selección de textos que representa la principal genealogía intelectual de este asunto: no pretende ser exhaustiva. Se centra en la relación del parentesco con ciertas formas de organización social y con el desarrollo de la teoría antropológica. Hay que explicar esto un poco más antes de seguir adelante.

Naturalmente, "organización social" significa muchas cosas: remite no sólo al parentesco, sino también a aquellas formaciones sociales que poco o nada deben al parentesco, salvo quizás metafóricamente, como por ejemplo el Estado, la comunidad, la división del trabajo, la amistad, las relaciones económicas, la esclavitud, etc. Pero durante buena parte de la existencia de la antropología, el parentesco se ha venido considerando constitutivo de la organización social de la mayoría de las sociedades que los antropólogos decidieron estudiar. Dado que los orígenes de la antropología residen en parte en la autoafirmación por parte de los intelectuales victorianos de su propio sentido de superioridad y civilización, era casi obligado que el estudio de los "primitivos" les resultara de sumo interés. Además, la idea de evolución, cuyas raíces –por lo que a las nacientes ciencias sociales se refiere– estaban tanto en la filología como en Darwin, había ampliado la profundidad temporal del sentido del pasado a la vez que había contribuido a estimular el interés por los "orígenes". Esta última motivación también la había estimulado el interés por la arqueología, que desde el siglo XVIII se venía desarrollando a título propio como disciplina mayoritariamente amateur. En esas circunstancias históricas, caracterizadas por un aumento de oportunidades y un cambio de perspectivas, el deseo general de saber más sobre los orígenes de la humanidad y de la vida social humana suscitó un interés por los pueblos "primitivos" contemporáneos de las Américas y de los imperios europeos de ultramar. El supuesto era que estos pueblos representaban a los supervivientes de un estadio anterior de la historia, del que al menos Europa occidental y América del Norte se habían alejado en virtud del "progreso". Por tanto, aquellos pueblos podían contarles a los "civilizados" victorianos algo sobre su propio pasado; en efecto, era

frecuente que se trazasen paralelismos explícitos, pero engañosos, entre los clanes de pueblos contemporáneos bajo el Imperio y los clanes de la Grecia y la Roma antiguas, por ejemplo. Y para las mentes más radicales de la época, los "primitivos", por atrasados e ignorantes que fueran en la actualidad, tenían muchas posibilidades de alcanzar el nivel de los "civilizados". Al menos esta perspectiva reconocía la unidad básica de la especie humana, postura ésta por la que a su vez hubo que luchar en la nueva ciencia de la antropología.

Éstas son las razones básicas de la importancia del parentesco en los primeros intentos de entender los fundamentos de la organización social "primitiva". Y aunque la antropología ha conseguido desembarazarse de los prejuicios vinculados a estas actitudes de mediados de la época victoriana, la centralidad del parentesco en la teoría antropológica duró hasta más o menos 1970, por un motivo muy similar: el parentesco parecía estar en el núcleo de la organización social de los pueblos que seguían siendo los más estudiados en antropología, y que en su mayoría no eran europeos. Por el contrario, durante mucho tiempo se tendió sigilosamente a descartar el estudio de las sociedades europeas por considerarlo un tema "blando" (cf. Cole 1977), y el parentesco euroamericano no aportó prácticamente nada a la teoría durante el siglo, aproximadamente, que media entre Morgan y Schneider.

El parentesco también ha sido importante en antropología en la medida en que muchos de los desarrollos fundamentales de la disciplina han estado vinculados a su estudio. El parentesco, a diferencia –pongamos por caso– de la religión, es uno de los relativamente pocos temas de los que la antropología ha conseguido adueñarse. En este sentido, solamente ha tenido que competir con la sociología y la historia de la familia, y éstas no han logrado convertirse en fundamentales para sus respectivas disciplinas. De hecho, la mayoría de las figuras clave que han hecho aportaciones a la antropología lo han hecho en el área del parentesco. Esperamos que esto quede claro en los textos seleccionados y en las introducciones que los preceden, así como en la breve historia del tratamiento antropológico del parentesco ofrecida en esta introducción. Pero antes debemos hacernos una idea de qué es y qué no es el parentesco.

LA IDEA DE PARENTESCO EN ANTROPOLOGÍA

El parentesco, evidentemente, involucra relaciones, lo cual, desde la perspectiva occidental, cuasi-científica, significa habitualmente relaciones basadas en los vínculos biológicos creados por medio del sexo y el nacimiento, o de la concepción y el parto. En cualquier caso, la perspectiva convencional que predomina en la parte occidental del mundo desarrollado es que los hijos son el fruto biológico de ambos padres (*parents*) –es decir, del padre y de la madre por igual–, y que los grupos de hijos (*children*) que constituyen la descendencia de una determinada pareja son her-

manos (*siblings*)[i]. Pero incluso entre nosotros hay ciertas relaciones de parentesco, cada vez más en algunas zonas del mundo occidental, que sólo cabe calificar de sociales, ya que se reconoce abiertamente que en lo esencial están sustituyendo a una relación que suele definirse en términos biológicos, como ocurre con la adopción, con la acogida familiar (*fosterage*)[ii] y con las *step-relations* o relaciones de parentesco resultantes de nuevas nupcias ("padrastro", "madrastra", "hermanastro", etc.). Asimismo, la opinión popular que se tiene en Occidente del parentesco dista de ser completamente científica, puesto que incluso hace referencia a sustancias corporales de manera metafórica. El uso frecuente de la sangre para indicar cierto tipo de relación, por ejemplo, es en última instancia arbitrario, y por consiguiente está determinado culturalmente: otras sociedades escogen la carne o los huesos. Otro aspecto de esto es la idea de que un niño pueda "salir a" uno de los padres más que al otro; de nuevo, esto es totalmente arbitrario en lo que respecta a la relación biológica. Hay también una aceptación convencional de que la crianza es tan importante como la naturaleza (*nurture* tan importante como *nature*), de que además de la biología es necesaria una educación adecuada. Incluso en este mundo nuestro liberal, se suele entender que los niños necesitan algún tipo de disciplina tanto para su propio bien como para el de la sociedad, ya sea a través de la persuasión o del castigo, en casa o en la escuela. Se considera que esta "socialización", como se la denomina académicamente, forma parte de la crianza y educación a idéntico título que el cuidado y la protección de los niños hasta que adquieren la suficiente madurez como para valerse por sí mismos, que es lo que un enfoque biológico tendería a subrayar. Incluso se ha afirmado que la genealogía, entendida como el cálculo de las relaciones de parentesco por medio de los vínculos diádicos individualizados ("uno a uno") entre parientes, en la que tanto se han basado los antropólogos como método de análisis, no se ajusta en absoluto con exactitud a las ideas americanas sobre el parentesco, a pesar de las suposiciones generalizadas en sentido contrario (cf. el artículo de Schneider, Capítulo 14).

Además está el matrimonio, una institución importante en prácticamente todas las sociedades que a menudo se considera el fundamento de la legitimidad del nacimiento y la crianza de los hijos. Se puede entender, por tanto, que el matrimonio legitima las actividades biológicas, especialmente las relaciones sexuales, que subyacen a aquéllos. Pero por lo general el matrimonio se entiende como una relación

---

[i] *Nota del Traductor*. Ver *parents*, *children*, *siblings*, en *Sobre algunos problemas de traducción con implicaciones teóricas*.

[ii] *Nota del Traductor*. El *American Heritage Dictionary of the English Language* da como acepciones del verbo *to foster* las siguientes: 1. Criar; 2. Cultivar; 3. Nutrir; y como adjetivo (por ejemplo, en *foster-parent*, *foster children* o *foster home*), "que proporciona o recibe cuidados paternos y nutrición a o de alguien no relacionado con uno por vínculos parentales ni de sangre ni legales". La práctica del *fosterage*, y sobre todo su institucionalización social y legal, ha sido y es más frecuente en los paises anglosajones que en los latinos, y es una forma de acoger a alguien en una familia, de forma más o menos temporal o duradera, sin llegar a adoptarle legalmente como miembro permanente y de pleno derecho de la misma.

contractual más que como una relación en sí misma biológica, incluso en sociedades con matrimonio entre primos cruzados, en las que la propia relación de afinidad (es decir, el matrimonio) puede considerarse heredada. La ambigua posición del matrimonio supuso que durante mucho tiempo la antropología lo separase de la consanguinidad (o del "parentesco" –*kinship*– en su sentido más estrecho de lazos literalmente de "sangre") en tanto que categoría analítica, antes de que los teóricos de la alianza de los años 50, 60 y 70 incluyeran ambas categorías (consanguinidad y matrimonio o afinidad) en la categoría común de "parentesco" (*kinship*)[iii]. Esto, junto con los otros factores no-biológicos que acabamos de mencionar, reforzó el viejo argumento, que se remonta al inicio del moderno tratamiento antropológico del parentesco en las décadas de 1850 y 1860, de que la naturaleza del parentesco es esencialmente social.

Para el antropólogo social, por consiguiente, es mucho lo que se pierde y se malinterpreta cuando se enfoca el parentesco sólo como si fuese biología. Ciertamente, diversos antropólogos han señalado en repetidas ocasiones que la biología debe estar involucrada en el parentesco, ya que sólo así se explica la continuidad física de la población humana como un todo. Un ejemplo de esto sería el filósofo convertido en antropólogo Ernest Gellner (1957, 1960), cuya argumentación en este sentido fue rechazada por Needham (1960), J. A. Barnes (1961) y Beattie (1964), que escribían desde un punto de vista antropológico más puramente social. El debate, analizado por Harris (1990: 27-39), llevó a que Beattie prácticamente descartase el parentesco como campo de estudio independiente, basándose en que el parentesco sólo aparece en el contexto de otra cosa distinta, que suele ser política, económica o ritual. Este punto de vista fue criticado a su vez por Schneider (1964), que ya empezaba a desarrollar su planteamiento del parentesco como culturalmente específico (véase su artículo más adelante). Además, señalaba que tan cierto era que se podía aprender algo sobre política, economía y ritual a partir del parentesco, como lo contrario. Pero el rechazo por parte de Schneider del parentesco como categoría antropológica que permite la comparación (véase su artículo más adelante; también 1968, 1984) ha llevado a su vez a que el argumento básico de Gellner haya sido repetido más recientemente por Scheffler (1991) y Stone (2001: 8), por ejemplo. De hecho, ni siquiera los biólogos que estudian a los humanos en general, y mucho menos ninguno de los antropólogos citados, negarían la existencia o la importancia de los aspectos sociales del parentesco. Lévi-Strauss representa lo que cabría llamar la postura ortodoxa en antropología social (véase su artículo más adelante, Capítulo 8), a saber, que el parentesco es característicamente social o, dicho en sus términos, cultural, precisamente en la medida en que se desvía de lo biológico. Para el antropólogo social, no cabe negar los aspectos biológicos; pero, al ser uniformes, no pueden explicar la variación cultural y por tanto no aportan ninguna información relativa a las cuestiones que más conciernen a los antropólogos sociales.

[iii] *Nota del Traductor*. Ver *kinship* en *Sobre algunos problemas de traducción con implicaciones teóricas*.

En todo caso, cuanto más nos alejamos de las modernas sociedades occidentales y nos acercamos al resto del mundo, menos pertinente es la aplicación de este modelo. En primer lugar, las ideas sobre el nacimiento y la concepción pueden discrepar radicalmente de la perspectiva cuasi-científica del discurso occidental popular, modificando los papeles que desempeñan los respectivos padres (*parents*: el padre y/o la madre) en la creación de una nueva vida o negando toda participación a uno de ellos o incluso a ambos. Como ya hemos dicho, puede que varíen la sustancia o sustancias que se considera que vinculan a padres e hijos, o a hermanos, y puede que se crea en algún tipo de intervención sobrenatural. Puede que haya diferencias radicales en la organización familiar, por no hablar de las ideas acerca de para qué sirve la familia: el antiguo ideal occidental de la familia nuclear monógama "de por vida" dista mucho de ser uniforme para toda la humanidad, y de hecho ni siquiera en Occidente se corresponde ya con una práctica uniforme, sobre todo dados los desafíos ideológicos a que está siendo sometido desde los años 60.

En muchas partes del mundo hay también estructuras más amplias basadas en ideas sobre el parentesco, especialmente los grupos de descendencia (*descent groups*)[iv], concebidos a menudo como largas cadenas de vínculos paterno-filiales que se remontan a muchas generaciones atrás. No obstante, es probable que ni siquiera estas estructuras sean representaciones perfectas de relaciones que se dan efectivamente en la realidad: es posible que se fusionen algunas generaciones intermedias o que se prescinda de ellas, que se olvide o mitologice a los antepasados y que se haya perdido el registro de líneas colaterales. Algunas de estas estructuras pueden ser muy frágiles y es posible que la gente apenas si recuerde a sus abuelos. Además, puede haber diferencias radicales en la manera de trazar esas relaciones, lo cual supone consecuencias importantes para la constitución de estos grupos: puede que dichos grupos sean patrilineales y tracen las relaciones únicamente a través de vínculos masculinos; puede que sean matrilineales y lo hagan sólo a través de vínculos femeninos; o puede que sean cognaticios y tracen vínculos a través de cualquiera de los dos géneros indistintamente (y tampoco esto agota por completo las distintas variantes con que se han topado los antropólogos). Otra fuente más de diversidad es lo que hacen, si es que hacen algo, estos grupos: puede que regulen el matrimonio, que canalicen la herencia o que simplemente sean una forma de clasificación que aporta un mapa cognitivo del universo del parentesco. Alternativamente, a muchos antropólogos les ha parecido que, de hecho, estos grupos tal vez se basan en la co-residencia y no en el parentesco, o al menos no en la descendencia *per se*, o que tal vez haya una mezcla de esos principios. El primer grupo de artículos de esta antología se ocupa fundamentalmente de la cuestión de la descendencia: qué significa y si existe realmente o no.

El matrimonio es otra fructífera fuente de variación. Aparte de cierta percepción de que regula las relaciones sexuales para fines concretos, apenas hay consenso teó-

---

[iv] *Nota del Traductor*. Ver *descent* y *descent groups* en *Sobre algunos problemas de traducción con implicaciones teóricas*.

rico sobre el objetivo que cumple en las sociedades humanas. Así, cabe pensar que legitima los hijos o las relaciones de propiedad; que proporciona un canal para la comunicación, y para otros dones y servicios, entre grupos sociales enteros; que proporciona ayuda y compañía mutua, y así sucesivamente. Al menos no se discute la variedad de sus formas. Las sociedades pueden reconocer los matrimonios plurales o polígamos (la poliginia de un hombre con más de una mujer, o su contrario, la poliandria), así como los monógamos; puede que esté prescrito casarse dentro de ciertos grupos (la endogamia de las castas indias, de grupos étnicos enteros) y/o fuera de otros (la exogamia de muchos grupos de descendencia, aunque ciertamente no de todos); puede que se requiera casarse con una determinada categoría de parientes, lo que se define típicamente en la literatura antropológica como matrimonio entre primos cruzados; puede que haya permiso o prohibición de divorcio; puede haber diferentes tipos de pago matrimonial, ya sea el precio o riqueza de la novia (*bridewealth*) a cambio de una esposa o bien una dote (*dowry*) que se da junto con ella; en algunas sociedades se practica el servicio de la novia (*bride service*), es decir, el novio trabaja para el grupo de la novia, etc. Los sistemas de alianza entre parientes afines basados en el matrimonio entre primos cruzados –un tema antropológico básico durante años, aunque también polémico y difícil– son un asunto fundamental de muchos de los artículos del segundo grupo de esta antología.

Dicho brevemente, si bien la antropología siempre ha tenido sus grandes sintetizadores y comparativistas, son las variaciones las que más han llamado la atención de los profesionales, además de darle interés y relevancia a la cuestión. En parentesco, ha sido esta diversidad extrema, junto con el fracaso de la biología e incluso de la genealogía a la hora de explicar todos sus aspectos, lo que ha llevado a dos tipos fundamentales de sugerencias. Una es que no hay tal cosa como el parentesco, hablando en términos teóricos (por ejemplo, Beattie 1964; Needham 1971: 3-5; Schneider 1984, cada uno de ellos con sus propias razones para llegar a esta conclusión), y que debería prescindirse del parentesco como categoría analítica. La otra es que deberíamos sustituir *kinship* –"parentesco"– por *relationship* –"relación"– (opinión característica de los años 60, vinculada a los teóricos de la alianza y a su mayor atención al matrimonio, aunque parte de la obra de Rivers ya la prefiguraba cincuenta años antes) o, más recientemente, por *relatedness*, algo así como "condición de estar relacionado"[v] (Carsten 2000). La respuesta estándar a estas sugerencias es que emborronan la línea divisoria entre las relaciones basadas en el parentesco y las que no lo están, como la amistad, la ciudadanía, las relaciones entre empleado y empleador, etc. (cf. Holy 1996: 168). Lo cual remite a una distinción original, publicada en la temprana fecha de 1861 por Sir Henry Maine, entre el parentesco como un *estatus* que uno posee porque nace con él y el *contrato* como algo que es preciso negociar, o cuando menos afirmar. Con todo, esa falta de nitidez puede estar justificada, dado que se nace ciudadano a la vez que hijo, y puede que ni siquiera el parentesco se con-

[v] *N. del T.* Ver *kinship*, *relationship* y *relatedness* en *Sobre algunos problemas de traducción con implicaciones teóricas*.

sidere una condición permanente en todas las sociedades sino que también tenga que negociarse y afirmarse, o al menos desarrollarse en el tiempo (cf. el artículo de Carsten, Capítulo 17). Así pues, la idea tradicional que los antropólogos occidentales se hacían del parentesco como una estructura fija de relaciones (enraizada a su vez, se ha afirmado, en el modelo popular cuasi-científico occidental [cf. Schneider, Capítulo 14]) ha sido sustituida por la idea del parentesco como proceso, al menos en algunos casos (cf. Carsten, Capítulo 17). Ésta y otras perturbadoras cuestiones están representadas por el tercer grupo de artículos de esta selección.

UNA BREVE HISTORIA DEL PARENTESCO EN LA ANTROPOLOGÍA: SUS RAÍCES EN MORGAN

No puede decirse con exactitud que Henry Lewis Morgan inventara el estudio antropológico del parentesco: incluso si pasamos por alto a precursores que van desde Herodoto a Joseph Lafitau, misionero francés del siglo XVIII entre los iroqueses, hubo muchos estudiosos en el siglo XIX que hicieron aportaciones en este campo, con algunos de los cuales nos encontraremos más adelante. No obstante, la de Morgan fue la primera gran teoría, y en buena medida la historia posterior del tratamiento del parentesco en antropología ha consistido en desentrañar sus descubrimientos, iluminaciones y errores. Teniendo esto en cuenta, así como el hecho de que el primer artículo de cada una de las tres secciones en que se divide esta antología aborda en uno u otro sentido las ideas de Morgan, será pertinente empezar analizando con cierto detalle esas ideas. Están encerradas en sus dos obras principales, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana), de 1870, y *Ancient Society* (La Sociedad Antigua), de 1877.

La historia de Morgan se ha contado en numerosas ocasiones, y hay buenas versiones modernas tanto de su trayectoria como de las polémicas en las que se vio envuelto, versiones a las que recurro libremente aquí (véase Service 1985, Kuper 1988, Trautmann 1984, 1987). Morgan, un abogado nacido en 1818 en el norte del Estado de Nueva York, por aquel entonces una zona de Estados Unidos que todavía no había entrado de lleno en el desarrollo moderno, había empezado a interesarse por los Iroqueses, una tribu local de americanos nativos, siendo estudiante, a través de su pertenencia a una asociación estudiantil que los tomaba como modelo y que por tanto recopilaba información etnográfica sobre ellos. Más adelante, Morgan habría de representar a los Iroqueses en casos de derechos a la propiedad de la tierra, lo cual probablemente le llevó a darse cuenta claramente de que tenían una organización social matrilineal. Pero a lo largo de su relación con ellos, Morgan también descubrió (o mejor dicho, redescubrió, dado el trabajo que ya había hecho Lafitau entre los Iroqueses) que su "sistema" de parentesco era muy distinto del de los blancos "civi-

lizados". Por sistema de parentesco (*kinship system*) entendía Morgan lo que hoy se llamaría terminología de parentesco (*kinship terminology*), o inventario de términos para parientes, así como las pautas o "patrones" (*patterns*) que esos términos crean. Este descubrimiento fue el fundamento de la distinción básica que estableció Morgan entre los sistemas de relación de parentesco (*systems of relationship*)[vi] llamados "clasificatorio" y "descriptivo".

A pesar de que desde el principio estos dos rótulos se malinterpretaron a menudo (cf. White 1958), y de que lo acertado de ambos se ha cuestionado con idéntica frecuencia, hoy en día apenas cabe discrepar sobre lo que quería decir Morgan con ellos. Una terminología clasificatoria, típica de sociedades "primitivas" según Morgan, mezclaba a los parientes lineales (es decir, los parientes en la línea directa de descendencia de *ego*) con los parientes colaterales que estaban vinculados mediante los mismos tipos de lazo, y los distinguía de los colaterales que no lo estaban. Dicho de otro modo, mientras que el "hermano del padre" (FB) es clasificado junto con el "padre" o como un "padre" (F) –al tener ambos los mismos lazos a través de varones–, el "hermano de la madre" (MB) era designado por un término distinto –al estar relacionado por una vía diferente–. Igualmente, mientras que los **primos paralelos**, FBC y MZC (vinculados a *ego* mediante lazos parentales entre personas del mismo sexo, a saber, el "hermano del padre", FB y la "hermana de la madre", MZ) se clasificaban junto con los hermanos/as (G: germanos, *siblings*), los **primos cruzados**, FZC y MBC (vinculados a *ego* mediante lazos parentales entre personas de sexo opuesto, a saber, la "hermana del padre", FZ y el "hermano de la madre", MB) tenían términos diferentes. Y mientras que los hijos/as (C: *children*) de los hermanos/as (G: germanos, *siblings*) del mismo sexo que *ego* (los "hijos/as del hermano", BC, para un *ego* varón; los "hijos/as de la hermana", ZC, para un *ego* mujer) se clasificaban con los propios hijos/as (C) de *ego*, los hijos/as (C) de los hermanos/as (G) de sexo opuesto al de *ego* (ZC para *ego* varón, BC para *ego* mujer) se clasificaban asimismo de forma separada.

El sistema descriptivo de Morgan, a la inversa, clasificaba a todos los colaterales juntos y los mantenía separados de los parientes lineales. Esto se corresponde, entre otros, con el sistema inglés (y con el castellano), en el que los padres (*parents*: padre y madre) se distinguen de todos los parientes colaterales, los cuales a su vez tienen términos comunes al margen de la línea de descendencia (a saber, en inglés: *uncle, aunt, cousin, nephew, niece*; en castellano: tío, tía, primo o prima, sobrino, sobrina) y en el que los primos (*cousins*) más lejanos tienden a ser olvidados o a ser tratados ambiguamente como parientes (*kin*)[vii]. Para Morgan y sus coetáneos, éste era el sistema "natural", ya que expresaba el conocido hecho científico de que los hijos (*children*) eran la prole o progenie de ambos padres (*parents*), es decir del padre y de la

---

[vi] *N. del T.* Sobre *kinship system*, *kinship terminology* y *system of relationship*, ver *Sobre algunos problemas de traducción con implicaciones teóricas*.

[vii] *N. del T.* Ver *kin* y *relative* en *Sobre algunos problemas de traducción con implicaciones teóricas*.

madre. El sistema clasificatorio, por el contrario, mezclaba relaciones de una manera que no sólo era confusa, sino también, para muchos de los contemporáneos de Morgan –en especial para su amigo y seguidor el Reverendo Joshua McIlvaine–, incivilizada y fundamentalmente inmoral. Parece que fue McIlvaine quien convenció a Morgan, a pesar de los evidentes recelos de éste, de que ese sistema estaba asociado a la promiscuidad primitiva –otra forma de "confusión" y de ausencia de discriminación. De hecho, ésta es la primera versión de la idea de que, en sociedades con éste y parecidos sistemas, la tribu entera se concibe a sí misma como emparentada, al margen de la relación genealógica. En realidad, claro está, todos los sistemas terminológicos discriminan; de lo contrario no tendrían ninguna razón de ser. Sencillamente, lo hacen de diferentes maneras. Hace mucho tiempo que la antropología desechó, por etnocéntrica, la idea de que estos sistemas reflejan confusión.

Las investigaciones de Morgan podrían haber concluido en este punto, en una época en que parecía más preocupado por sus obligaciones profesionales con los Iroqueses que por la erudición. Sin embargo, un breve encuentro con un indio ojibwa durante un viaje de negocios al Oeste le permitió ver que esa tribu tenía una terminología similar a la iroquesa, a pesar de que hablaban lenguas carentes por completo de relación. Esto significaba, en términos modernos, que la pauta (*pattern*) era estructural, no histórica ni, menos aún, aleatoria, y que por tanto podía representar un "tipo primitivo" que también se encontrase en otras partes del mundo. Este descubrimiento le sirvió de estímulo para ampliar sus investigaciones comparativamente, a Asia y también al resto de América del Norte. Su objetivo en aquella época consistía, sencillamente, en demostrar el origen asiático de los indios americanos mediante la identificación de terminologías similares en Asia. Llevó a cabo sus investigaciones de forma magnífica, en el sentido de que terminó reuniendo unas doscientas listas de términos de parentesco de esas áreas, conseguidas en parte a través de cuestionarios enviados a colaboradores locales y en parte a través de sus propias investigaciones durante cuatro veranos en regiones del Medio Oeste americano.

A la larga, estas investigaciones habrían de tener un impacto mucho mayor sobre la antropología de la organización social a escala mundial que sobre la arqueología de las migraciones prehistóricas de los nativos americanos desde Asia. Un importante descubrimiento fue el de que las poblaciones Tamil y Telugu del sur de la India tenían terminologías de parentesco muy parecidas a las de los Iroqueses y los Ojibwa. Más adelante esto habría de llamarse "parentesco dravidiano", por la familia lingüística a la que pertenecían estas dos lenguas del sur de la India (véase Trautmann 1981 para un moderno informe de conjunto sobre el parentesco del sur de la India). Al menos tan significativo para el desarrollo teórico de Morgan fue el descubrimiento de una "variación" del tipo clasificatorio, a la que Morgan denominó malaya pero que la antropología moderna denomina hawaiana o generacional. Este tipo se ha relacionado en especial con Polinesia, pero de hecho descansa en un principio bastante extendido, al menos en partes de algunas terminologías. En este tipo, todos los varones de cada generación tienen un término y todas las hembras tienen otro (puede haber términos diferentes para los afines, o parientes por matrimonio). En otras palabras, no hay distinción de línea entre parientes patrilaterales o "patriparientes"

(*patrikin*) y parientes matrilaterales o "matriparientes" (*matrikin*), ni entre lineales y colaterales, únicamente distinciones de generación y, posiblemente, de género (aunque puede que el género no se distinga, especialmente en generaciones más jóvenes que la de *ego*).

Al ver estas variaciones en los sistemas de parentesco, Morgan se propuso darles una explicación global en términos de su evolución a partir de una supuesta forma anterior de promiscuidad primitiva, que a su vez ya no era evidente en ningún lugar del mundo. La promiscuidad primitiva se veía en esencia como una situación primordial en la que la población humana estaba dividida en hordas amorfas carentes de cualquier modalidad de matrimonio o de restricción a las relaciones sexuales. Esto, supuestamente, creaba una situación en la que los hijos podían identificar a sus madres con relativa seguridad, pero en modo alguno a sus padres, en la mayoría de los casos. El inmediato resultado evolutivo de esta situación era, para Morgan, su sistema malayo. Aquí hay todavía confusión terminológica entre todos los varones de las generaciones superiores, por una parte, y entre todas las mujeres de las generaciones superiores por otra, de tal manera que resulta imposible distinguir al padre de los tíos y a la madre de las tías, pero ahora hay lo que Morgan llamó la "familia consanguínea", basada en el matrimonio comunal (por lo tanto, el matrimonio hace aquí su aparición de alguna forma) entre grupos de hermanos y grupos de hermanas. Como señala Service (1985: 40 n. 5), es probable que lo que Morgan estaba identificando aquí fuera lo que la literatura moderna llama sororato y levirato, esto es, el matrimonio de hermanas con un mismo hombre o de hermanos con una misma mujer, no necesariamente de modo simultáneo.

Otro estadio clave para Morgan –en este repaso estoy prescindiendo de algunas de sus fases menos significativas– estaba ligado a los sistemas de cuatro secciones en Australia, como la versión kamilaroi a la que él se refirió o el "tipo" kariera de la literatura posterior. Hay aquí una doble distinción dentro del sistema de parentesco, proyectada a la vez en sentido vertical y horizontal, que arroja como resultado cuatro clases, dos en una generación (A y B, pongamos por caso) y dos en la siguiente (X e Y; repitiéndose después A y B, y así sucesivamente). El sistema funciona sobre el supuesto de que las personas nacidas en A se casarán con un cónyuge perteneciente a B, y sus hijos pertenecerán bien a X o bien a Y, dependiendo de a qué sección pertenezcan sus respectivos padres (su padre y su madre). De modo similar, los cónyuges de X y de Y se casarán entre sí, y los hijos de esas uniones pertenecerán bien a A o bien a B. Esto, por consiguiente, produce una progresión de generaciones cíclica, no lineal (cf. el artículo de Allen, Capítulo 13). Lo cual es también una manera de mantener de forma continua el matrimonio bilateral entre primos cruzados (véase el artículo de Good, Capítulo 11; aunque el pueblo que estudia carece de secciones) sin referirse a la genealogía. Fue en este estadio, según Morgan, cuando se introdujo la evitación del incesto entre hermano y hermana.

El propio Morgan se resistió a que se atribuyera el matrimonio entre primos cruzados a estos sistemas "primitivos", tal vez, entre otras cosas, porque él mismo –un representante de la "civilización"– se había casado con su propia prima cruzada

(Trautmann 1984). En cambio, esos sistemas australianos indicaban, a juicio de Morgan, un desarrollo del matrimonio de grupo, de tal manera que un grupo de cónyuges estaba formado por germanos (*siblings*) pero el otro no. De hecho, lo más probable sería que todos los parientes de una misma generación en una misma sección fueran clasificados como germanos, y que sus contrapartes en la misma generación de la sección opuesta fueran clasificados como primos cruzados con los que deberían casarse. Antropólogos posteriores, culminando en Radcliffe-Brown (en especial 1931), determinaron finalmente que, aunque las secciones podían estar implicadas en el matrimonio y las categorías terminológicas siempre lo estaban, los matrimonios efectivos eran asuntos individuales, no asuntos de grupo en el sentido de Morgan.

En la secuencia de Morgan venían a continuación los Iroqueses, que tenían exogamia de clan, con la que Morgan relacionaba el sistema clasificatorio tal y como él lo había encontrado por primera vez (y como se ha descrito antes). A estas alturas, Morgan consideraba con toda razón que la distinción "cruzado vs. paralelo" asociada a terminologías clasificatorias como la iroquesa era de un tipo diferente al de la malaya o hawaiana. El hecho de que los clanes iroqueses fuesen matrilineales también le parecía significativo, ya que pensaba que estos clanes eran el tipo más antiguo de organización política, anterior a la patrilinealidad. Al cabo de unas cuantas variantes más, incluida la poliginia "patriarcal" –de la cual podemos perfectamente prescindir aquí–, Morgan llegó al tipo moderno, "civilizado", de matrimonio monógamo en el seno de la familia nuclear, cuya perfección procedía de que era "natural" (estando integradas las familias nucleares tan sólo por los padres y sus hijos). La historia del estímulo que supuso para Marx y Engels la sugerencia de Morgan de que fue la llegada de las relaciones de propiedad lo que produjo este último cambio se halla entre las más famosas de la antropología.

Una cuestión de gran envergadura para Morgan y para muchos de sus primeros comentaristas e interlocutores fue la relación entre la terminología de parentesco y la organización social. Morgan reconocía el caracter cultural de muchos aspectos del parentesco, como por ejemplo el componente de elección en el modo de descendencia unilineal –que implicaba acentuar los vínculos a través de un género y subordinarlos o suprimirlos a través del otro– y en las diferentes formas de matrimonio. En otros respectos, sin embargo, Morgan probablemente dependiese más de ideas genealógicas y biológicas que ninguno de sus sucesores, más incluso que sus contemporáneos, la mayoría de los cuales reconocía plenamente el aspecto social del parentesco. No reconoció, como se han visto obligados a hacer antropólogos posteriores, la distinción entre padres genéticos (*genitor*, *genetrix*) y padres sociales (*pater*, *mater*). Además, según Morgan la terminología de parentesco existía para denotar relaciones biológicas y de afinidad reales, efectivamente existentes, no categorías o clases, como en buena parte de la antropología posterior. En otras palabras, en su opinión tanto la terminología de parentesco como la estructura de la familia reflejaban las relaciones biológicas efectivas que los diferentes tipos de matrimonio generaban. Había, por consiguiente, una base *jural* de la diversidad que tenía, no obstante, consecuencias biológicas.

Asimismo, al definir diferentes tipos de matrimonio y de familia, a menudo Morgan extrapolaba a partir de las terminologías de parentesco, que eran en su opinión más resistentes al cambio que el matrimonio o que el tipo de familia. Esto se basaba en parte en argumentos filológicos entonces en boga acerca de la mayor lentitud con que las palabras cambian de forma en comparación con los cambios de sus significados o de las situaciones que los producen. Los términos de parentesco, al fin y al cabo, son palabras, y el evolucionismo de Morgan parecía basarse en estas ideas predarwinianas más que en la forma estrictamente biológica de la doctrina asociada con el propio Darwin. Llegado el momento, sin embargo, esto le proporcionó simplemente un puñado de formas de organización social, muy alejadas de la promiscuidad primitiva, para las que no había pruebas ni siquiera en la exigua etnografía de la época, y mucho menos después. Aun así, este enfoque fue resucitado unos cincuenta años después por Rivers (véase su artículo, Capítulo 7). No es necesariamente erróneo –por ejemplo, en el caso del matrimonio entre primos cruzados– pero incluso aquí debe utilizarse con cuidado, y pronto se vio que no era viable como explicación exhaustiva de la variación dentro de la organización social. Morgan también reconoció la naturaleza ego-céntrica de las terminologías de parentesco, en comparación con la naturaleza ancestro-céntrica de los grupos de descendencia en particular, focalizados en los antepasados y no en ego. Esta postura fue abandonada provisionalmente por aquéllos que prefirieron ver la terminología del parentesco precisamente como la expresión de los grupos de descendencia (por ejemplo, Radcliffe-Brown). A este respecto, la teoría posterior ha preferido, correctamente, la postura de Morgan (cf. el artículo de Dumont y el diálogo adjunto con Radcliffe-Brown, Capítulo 10).

Puede verse, por tanto, que Morgan inició la discusión sobre muchos de los temas definitorios del parentesco, a saber, la descendencia, el matrimonio, la terminología de parentesco, las relaciones entre todo esto y la naturaleza del parentesco como fenómeno social. No aportó todas las respuestas, ni fueron correctas todas las respuestas que sí aportó, pero echó cimientos importantes para la discusión posterior. En este sentido su contribución ha sido significativa, y sin duda representa un gran logro personal.

LA REACCIÓN A MORGAN, CA. 1860-1925

Morgan no fue el único que planteó la hipótesis matrilineal ni su vínculo con la "promiscuidad primitiva". En este punto había una clara convergencia con las ideas de un abogado suizo, Johann J. Bachofen (1861), al que Morgan no conoció hasta después de haber desarrollado sus ideas de forma independiente. Bachofen postuló un "matriarcado" original en el que las mujeres gobernaban la sociedad, antes de que un "patriarcado" que era su imagen especular surgiese a consecuencia del modo en

que evolucionaron el matrimonio y la familia. También sostenía esta idea básica otro abogado, el escocés John McLennan, para quien los indicadores significativos eran "vestigios" o supervivencias (*survivals*) –en realidad, expresiones rituales sobre todo– del rapto de la novia y del infanticidio femenino en el registro etnográfico contemporáneo (1865). El razonamiento era que, entre los antiguos cazadores recolectores, las mujeres eran un lastre como hijas pero un activo como esposas. Mataban a las hijas, lo cual, supuestamente, llevaba a la competición por las esposas, aligerada por la práctica de la poliandria –otra situación en la que supuestamente habría más certeza en torno a la identidad de las madres que a la de los padres–. Sólo con la llegada de la agricultura sedentaria y los derechos de propiedad sobrevino el patriarcado, fundamentalmente porque los hombres estaban más involucrados en esa forma de actividad económica.

No es difícil desechar las hipótesis de McLennan recurriendo a etnografías más recientes. En la práctica, la poliandria no reduce necesariamente la certeza de la paternidad (cf. Stone 1997: 186-94). El infanticidio femenino tiende a practicarse más en grupos patrilineales que se preocupan en extremo por la pureza de las hijas en circunstancias en las que puede ser difícil casarlas a todas (por ejemplo, los Rajputs del norte de la India). En cuanto al matrimonio por rapto, si bien puede ser operativo en algunos casos y ciertamente ocurre en contextos rituales, no es precisamente el modo de casarse de la mayoría de los pueblos del mundo. Sin embargo, McLennan se ha hecho igualmente famoso por criticar la interpretación de Morgan según la cual la terminología de parentesco refleja aspectos de la organización social, como las prácticas matrimoniales o el modo de descendencia. Para McLennan, los términos de parentesco eran meros "saludos", esto es, modos de dirigirse a los parientes, fórmulas de apelación. Aunque la antropología posterior ha prestado más atención a los términos de referencia que a los términos de apelación como tales, McLennan inició una tendencia alternativa a la de Morgan, a saber, una tendencia a interpretar los términos de parentesco por derecho propio (sobre todo como sistemas de clasificación) más que en relación con factores externos como la organización social. Esta idea habría de ser retomada más de cuarenta años después por el boasiano Alfred Kroeber (1909; véase más adelante).

En relación con el matrimonio y con la prioridad de un determinado modo de descendencia, la tendencia opuesta, la "patriarcal", contra la que en parte escribía McLennan, fue reivindicada por otro abogado, el muy conservador Sir Henry Maine, que con el tiempo habría de adquirir experiencia administrativa en la India (1861). Basándose en antiguos datos indoeuropeos, Maine sostenía que la forma más antigua de organización social era la familia patrilineal bajo la autoridad absoluta del padre-marido. A partir de aquí se desarrollaron después los grupos de descendencia, en parte a través de vínculos directos padre-hijo, pero también en base a incorporaciones adicionales; es decir, a menudo estos "grupos de descendencia" eran en realidad ficciones legales, como las unidades sociales de ese tipo en la Grecia y la Roma antiguas y como el clan en Escocia. Maine reconoció desde el principio que gran parte del "parentesco" era social, puesto que incluía por ejemplo reglas de herencia a través de la línea masculina exclusivamente, la adopción, etc.; es decir, incluía una

variación cultural que no se podía reducir a lo biológico. Los añadidos posteriores fueron siendo de naturaleza cada vez más política, hasta que se llega al Estado. A estas alturas el parentesco, entendido como un *estatus* con el que se nace, empieza a ocupar un lugar secundario por detrás del *contrato*, esto es, subordinado a la negociación y a la afirmación de relaciones sobre nuevas bases que no son ya las del parentesco, como el territorio, la ciudadanía, la lealtad, el acuerdo económico o el sometimiento (esclavitud o servidumbre).

Así pues, Maine situó a la familia al comienzo de la evolución social, y vio cómo crecía hasta llegar a sistemas políticos mucho más amplios como el Estado, aunque también pensaba que paralelamente a este proceso la familia se iba volviendo cada vez más pequeña, así como menos puramente patrilineal y más cognaticia. Esto contrasta con Morgan y con otros matrilinealistas al menos en dos sentidos. En primer lugar, no hay ningún "estado de naturaleza": Maine empieza de golpe con una forma de organización social claramente autoritaria, y la libertad humana sólo se desarrolla con la llegada del Estado. Los matrilinealistas, por el contrario, empezaban con grupos grandes y amorfos y paulatinamente reducían el tamaño de los grupos sociales a medida que se iban haciendo más discriminaciones, situando así a la familia nuclear al final del proceso. También para ellos la familia, al ser más "moral", ofrecía menos libertad que formas anteriores de organización social, aunque aquella libertad, por supuesto, estaba más cerca de la anarquía. En la medida en que comienza con una estructura que supone la discriminación cultural –algo que está ausente en la idea alternativa de una horda– Maine tal vez sea más realista, aunque quién sabe si su elección de la familia patriarcal fue o no la correcta. La pregunta clave aquí es en qué punto empezó la sociedad humana a hacer distinciones entre diferentes tipos de parientes y a demarcar internamente diferentes grupos sociales. Dada la capacidad de las especies primates existentes más cercanas a los humanos de reconocer al menos a los parientes próximos, lo más probable es que esta capacidad fuese inherente a la evolución humana. La idea de hordas amorfas y promiscuas no es en realidad más que una versión decimonónica del estado de naturaleza que los teóricos sociales desde Rousseau hasta Morgan han presentado como espejo a la sociedad humana y, lo que resulta aún más inverosímil, del que han hecho derivar a ésta.

El debate sobre la prioridad histórica del clan o de la familia no desapareció, sino que persistió hasta bien entrado el siglo XX. A finales del siglo XIX, otro grupo de escritores entró en liza, incluidos de modo especial W. Robertson Smith (1885, 1889) y Sir James Frazer (1910) en Gran Bretaña, y en Francia Emile Durkheim (1912), que vinculaba el desarrollo de los clanes con antiguas formas de religión que involucraban sacrificios de sangre y el totemismo. Durkheim en particular relacionaba este último con antiguas formas de religión tal y como estaban representadas en aquel momento por los aborígenes australianos. Los totems son fundamentalmente emblemas, a menudo (pero no siempre) especies animales y por tanto sacadas de lo que el Occidente moderno llamaría mundo natural, que pueden utilizarse para identificar y diferenciar a un grupo de descendencia de otro. Como sabemos ahora, pueden existir para otros objetivos, y no todas las sociedades con grupos de descendencia los tienen. Pero en muchas sociedades australianas, afirmaba Durkheim, los totems eran el

centro de actitudes especiales y del culto, que, debido a la naturaleza representativa de los totems, consistía prácticamente en que el grupo se rendía culto a sí mismo –un punto clave en la sociología de la religión de Durkheim. El incesto, también, estaba conectado con el tabú de derramar la sangre de una mujer en su primer coito, puesto que se trataba de una sangre que era compartida por los miembros del clan (1898). En otra obra fundamental anterior (1893) Durkheim había comparado las sociedades divididas en clanes (solidaridad mecánica) con sociedades más modernas y desarrolladas organizadas en torno a una división del trabajo (solidaridad orgánica). Las primeras tenían unidades esencialmente similares, los clanes, de modo que de vez en cuando podían extinguirse sin perjudicar a la sociedad como un todo. En el caso de las segundas, cada gremio, grupo artesanal o clase política tenía funciones más limitadas y específicas, de manera que la desaparición de uno perjudicaba a la sociedad entera porque la privaba de una función clave.

Para cuando Durkheim escribió *Las formas elementales de la vida religiosa* en 1912, Alexander Goldenweiser, un seguidor de Boas en Estados Unidos (1910), ya había demostrado que las relaciones establecidas entre el totemismo y las formas de organización social eran etnográficamente poco sólidas. La interpretación de Durkheim no sobrevivió mejor a la larga. A pesar de que Radcliffe-Brown intentó resucitarla en una forma modificada (1952: 117-32), en tanto que teoría omnicomprensiva Lévi-Strauss la redujo finalmente a cenizas en un librito publicado en 1962. Para Lévi-Strauss, la búsqueda de la función del totemismo en términos de control u organización social es fútil: lo que se debate es la noción de clasificación y las relaciones entre las distintas categorías de un sistema de clasificación, por una parte, y los diferentes sistemas clasificatorios como totalidades, por otro. El totemismo y la organización clánica se relacionan por analogía, como series distintas dentro de ámbitos de discurso diferenciados: así, la relación del clan A con el clan B es análoga, pongamos por caso, a la relación del oso con el zorro en algunas tribus de América del Norte, o a la de la cobra con el tigre en Orissa, India (siendo estas especies totems ejemplares). Hay también una diferencia en el sentido de que las especies son endogámicas y los clanes son exogámicos. Si el totemismo tiene una función, por tanto, es una mera función cognitiva, al proporcionar una comprensión de los universos sociales (véase también Lévi-Strauss 1963) por analogía, y no mediante la formación de un modo de clasificación superpuesto a otro. Por supuesto, cabe aducir las mismas objeciones a esta interpretación, y partiendo de bases etnográficas muy parecidas a las más arriba alegadas; en este caso, además, los clanes no siempre son exogámicos.

El enfoque alternativo a la cuestión de cuál era prioritario, si el grupo de descendencia o la familia, tuvo su mejor ejemplo a comienzos del siglo XX en Bronislaw Malinowski. Según él, la familia nuclear era la unidad fundamental de la sociedad, y por esta razón tenía prioridad (1913, 1930ª). Esto reflejaba la influencia de Edward Westermarck, un estudioso finlandés colega de Malinowski en la London School of Economics. Había desarrollado una teoría según la cual la familia era universal en todas las sociedades y en todas las épocas, contradiciendo así explícitamente la tendencia de los evolucionistas a restringirla a uno u otro período de la his-

toria humana (1891). Malinowski llevó esta teoría aún más lejos al sustituir toda referencia a la historia por un enfoque funcionalista aliado a la revolución provocada por Durkheim (aunque a Malinowski le influyó Frazer al menos en la misma medida). Para Malinowski, la sociedad existía para satisfacer necesidades humanas básicas como la comida, el alojamiento y las explicaciones de la existencia. El lugar principal en el que se satisfacían estas necesidades era la familia nuclear, en la que ambos padres, el padre y la madre, jugaban un papel con independencia del modo de descendencia o de la naturaleza exacta de la creencia en el parto y en la concepción (Malinowski negó memorablemente que los matrilineales Trobriand tuviesen una creencia en la paternidad –*paternity*–[viii]). A pesar de que se pudieran reconocer unidades más amplias como el clan, éstas se basaban en extender ese reconocimiento hacia afuera a partir de la familia. Se suponía que en especial eran los niños los que hacían eso, como parte de la socialización y del aprendizaje. Esto implicaba reducir formas sociales que existían antes que el individuo a explicaciones psicológicas centradas en el individuo (otra influencia sobre Malinowski fue el psicólogo Wundt), y la mayoría de los antropólogos post-durkheimianos ha rechazado este tipo de interpretaciones por considerar que mezclan dominios que deberían mantenerse separados. El psicologismo de Malinoswki también queda reflejado en su interés por los motivos humanos y su puesta en práctica, y no sólo por los aspectos formales de la organización social y de la clasificación.

Malinowski también aplicó este "extensionismo" a las terminologías de parentesco, cuyo estudio por lo demás, a diferencia de Rivers, despreció, tachándolo de "álgebra del parentesco" (1930b). En última instancia, esta postura depende mucho de ideas sobre la genealogía que sin duda no son siempre etnográficamente adecuadas, y por esta razón ha sido descartada posteriormente por la mayoría de las autoridades en parentesco. No obstante, en la década de 1950 y después encontró algunos aliados en Estados Unidos, en especial en los análisis de semántica formal de términos de parentesco, que se basan en propuestas muy parecidas (véase más adelante). En concreto, los defensores fundamentales de esta escuela, Harold Scheffler y Floyd Lounsbury, han defendido a Malinowski frente a sus críticos más recientes, incluido Edmund Leach (véase el artículo de éste más adelante, Capítulo 9).

Malinowski, por tanto, no tenía mucha simpatía por la escuela de Morgan; divergía de ella por su funcionalismo antievolucionista, su acento en la familia en vez de en los grupos de descendencia y su rechazo de la importancia de la terminología de parentesco. Por la época en que escribía Malinowski, en Estados Unidos los boasianos ya llevaban un tiempo desbaratando la obra de Morgan. Se trataba principalmente de un ataque a las uniformidades evolucionistas de las décadas de 1860 y 1870, y se basaba en investigaciones etnográficas realizadas sobre todo en América del Norte, en aquel momento mucho más disponibles que en tiempos de Morgan. Más adelante veremos cómo refutaba Robert Lowie los estadios evolutivos de Morgan precisamente de esta manera. Más adelante, en el período de entreguerras, el rechazo boa-

---

[viii] *N. del T.* Ver *paternity*, *parenthood*, *maternity* en *Sobre algunos problemas de traducción...*

siano al evolucionismo también llegó a implicar el rechazo de la raza como determinante de la organización social o de la variación cultural. Esto era algo hacia lo que tendían a deslizarse algunos evolucionistas, por no decir que lo asumían explícitamente, aunque no tanto el propio Morgan. En los años 30 ese rechazo se estaba volviendo urgente, como resultado del ascenso del fascismo. Pero el evolucionismo también tendía a postular estadios fijos de un modo determinista. El paradigma boasiano sustituyó el determinismo evolucionista por el relativismo cultural, esto es, por la postulación de la contingencia de las formas sociales y culturales: circunstancias históricas conocidas pero extremadamente variadas e impredecibles pasaban a ocupar el lugar de las pulcras, bien asentadas e inevitables pautas de los evolucionistas. Los boasianos, por tanto, reconocían sin duda la importancia del pasado, pero lo veían en términos de historia variable, no de evolución uniforme. Parte del rechazo a Morgan se formuló, por consiguiente, como un rechazo a la prioridad que él y otros otorgaban a la descendencia matrilineal sobre la patrilineal, pero también se sugería que la descendencia era un principio de reclutamiento menos importante para los grupos sociales que la residencia o, más en general, el territorio. De hecho, esta propuesta no es mucho más sólida como principio general, aunque no cabe duda de que se corresponde con algunas realidades etnográficas (véanse los artículos de Good y Barnes, Capítulos 11 y 4). A menudo, la descendencia se dispersa territorialmente (véase el artículo de Good, Capítulo 11), y de hecho los que están emparentados mediante ella raramente viven juntos.

Entre los artículos de corte boasiano más importantes para el futuro estudio del parentesco estaba el de Alfred Kroeber de 1909 sobre la terminología clasificatoria de parentesco. Como demostró White (1958), Kroeber, al igual que muchos de sus colegas, malinterpretó lo que quería decir Morgan con esto, porque sostenía que todas las terminologías de parentesco denotan clases y que por tanto todas eran "clasificatorias" en uno u otro sentido. No obstante, al igual que McLennan antes que él, Kroeber sugirió que las terminologías de parentesco deberían estudiarse a título propio, haciendo referencia a su naturaleza general como clasificación en el lenguaje y a características internas como la edad, la generación, la lateralidad, etc. (enfoque éste retomado en los años 50 por Ward Goodenough; véase 1956). En concreto Kroeber, como buen escéptico boasiano, sostenía que las terminologías de parentesco no tienen que ver necesariamente con la organización social, aunque puede que en determinados casos haya una correlación.

Esto provocó en Gran Bretaña una réplica a lo Morgan por parte de W. H. R. Rivers, representada por el artículo que incluimos más adelante (Capítulo 7). Hasta su muerte en 1922, Rivers fue considerado el principal especialista contemporáneo en parentesco. Esto se debió en parte a su defensa del "método genealógico" de recopilación de términos de parentesco (cf. 1900, 1910), que él fue el primero en aplicar, en el Pacífico occidental, y a su cautelosa aproximación a la descendencia, que le llevaba a defender una separación rigurosa entre la descendencia como modo de reclutamiento para grupos sociales, por un lado, y la herencia de la propiedad y la sucesión a un cargo, por otro, puesto que las tres se pueden dar de diferentes maneras incluso en una misma sociedad. También era uno de los que sólo consideraban la des-

cendencia unilineal, y no la descendencia cognaticia, como descendencia verdadera, debido a la supuesta naturaleza amorfa de esta última y a la posibilidad de que alguien reclamase la pertenencia a diferentes grupos en el caso de que sus padres perteneciesen a grupos distintos (1924). En general, la propuesta anterior ha resultado más acertada que esta última (cf. Parkin 1997: 19-22).

Pero Rivers también merece que se le recuerde como un experimentador que, a pesar de ser en general deductivo en su razonamiento (cf. Kuper 1988: 166, 185 n. 24), tampoco tenía miedo a cambiar de enfoque teórico si los datos aportaban pruebas abrumadoras de que era necesario hacerlo. Originariamente un psicólogo interesado por la fisiología de los sentidos, intentó aplicar los principios de la ciencia natural a la antropología. Su "método genealógico" (cf. la crítica de Bouquet, 1993, 1996) fue concebido en un primer momento para obtener relaciones "verdaderas", esto es, biológicas, con el fin de que le ayudasen a entender la herencia de los rasgos psicológicos. Esto le llevó a interesarse por la antropología, y por la obra de Morgan. Sin embargo, a la vez que se quedaba con los métodos de Morgan revisó su interpretación del pasado, poniendo en duda la promiscuidad primitiva, considerando los sistemas Malayo y Hawaiano relativamente avanzados más que auténticamente primitivos como hiciera Morgan y sosteniendo que el matrimonio entre primos cruzados dependía del reconocimiento de la paternidad y por tanto no se podía vincular con ninguna forma de matrimonio de grupo. En verdad, al final de su vida abandonó las explicaciones estrictamente evolucionistas en favor de las difusionistas. Éstas se centraban en la influencia mutua de las sociedades mediante el comercio, las migraciones, etc., y en su forma extrema explicaban la totalidad de la historia y la sociedad humanas en términos de propagación de influencia desde los centros de la "civilización" como la antigua Mesopotamia o Egipto. El difusionismo, que gozó de una breve popularidad en la Gran Bretaña de la época, pronto fue víctima, al igual que el evolucionismo, del nuevo funcionalismo anti-histórico. La reputación de Rivers sufrió inmerecidamente como consecuencia, aunque, irónicamente, este cambio le acercó más a los boasianos, que siempre mantuvieron un mayor interés por las ideas difusionistas.

EL ALEJAMIENTO DE LA HISTORIA

Así pues, en un principio la concepción de la historia de Rivers fue evolucionista en el sentido convencional, y sólo más adelante fue difusionista. Ambas posturas quedaron desacreditadas con el funcionalismo, cuyos defensores consideraban que sólo representaban la "historia especulativa", sin ninguna utilidad para el análisis. Tanto Malinowski como Radcliffe-Brown –en tiempos alumno de Rivers–, cada uno a su manera, sustituyeron todas las perspectivas con base histórica por versiones del funcionalismo. Para Malinowski, como hemos visto, el funcionalismo de la sociedad consistía en gran medida en satisfacer necesidades humanas básicas, y estaba centra-

do en la familia nuclear más que en los grupos de descendencia. Para A. R. Radcliffe-Brown, mucho más influido por la sociología rigurosamente antipsicológica de Durkheim, la cuestión era el equilibrio mutuamente sustentador de las diferentes instituciones de una sociedad, desde la familia hasta los grupos de descendencia, de la brujería al totemismo, y del ritual a los estereotipos esperados de conducta (bromas, evitación de relaciones y avunculado).

Para Radcliffe-Brown y sus seguidores y colegas, en especial para Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, el grupo de descendencia era un instrumento funcionalista fundamental de este tipo. Estos grupos se consideraban grupos discretos reclutados a través de la descendencia, tendentes a proliferar a medida que se iban expandiendo y segmentando a lo largo del tiempo y con segmentos que se desgajaban periódicamente para formar nuevos grupos. Se solía entender que se definían por su exogamia y por tener reglas de descendencia unilineales en vez de cognaticias. Habría que esperar a bien avanzado el período de posguerra para que la descendencia cognaticia y los grupos de descendencia cognaticios empezaran a verse como objetos dignos de estudio por derecho propio (por ejemplo, Goodenough 1955; Firth 1957, 1963; Davenport 1959; Murdock 1960), período que también vio la publicación del análisis de Freedman de las parentelas (*kindred*) bilaterales y centrados en ego (1960). Desde el punto de vista estándar de la teoría de linajes, puesto que los grupos de descendencia asignaban tanto derechos como deberes a sus miembros, para evitar reclamaciones encontradas tales grupos tenían que ser discretos y no solaparse, atributos éstos de los que carecían los grupos de descendencia cognaticia, que permitían a ego reivindicar derechos tanto en el grupo del padre como en el de la madre.

Este enfoque básico fue ampliado en una dirección por Fortes, que contrastó este aspecto "político-jural" de la organización social unilineal con el ámbito "doméstico" de la familia bilateral (1945, 1949). Desarrollaba así las ideas de Malinowski sobre la relación entre ambos (al igual que a Malinowski, a Fortes al principio le interesaba la psicología, y nunca fue tan durkheimiano como Radcliffe-Brown). Entre los Tallensi de lo que más tarde habría de ser Ghana, por ejemplo, el grupo de descendencia patrilineal era el lugar donde transcurrían las actividades políticas entre los hombres, mientras que la familia era fundamentalmente un instrumento bilateral de la crianza y el sustento cotidianos. Una consecuencia de este enfoque fue la tendencia que se desarrolló durante un tiempo a separar el "parentesco", concebido como la totalidad de las relaciones bilaterales de un *ego* en todas las direcciones, de la descendencia, vista como los vínculos de *ego* con los parientes de más edad en una línea directa. Esta separación quedó reflejada en letra impresa; tanto Fortes como Evans-Pritchard abordaron ambos temas en distintas etnografías (Fortes 1945, 1949; Evans-Pritchard 1940, 1951). Los grupos de descendencia también fueron llamados "corporativos" porque sobrevivían a la muerte de los miembros individuales, y esta etiqueta también se podía utilizar para sugerir que poseían propiedad en común, posiblemente alguna cosa intangible como la custodia de un determinado ritual.

Para Radcliffe-Brown, la doctrina de la "unidad del grupo de descendencia" se convirtió en algo parecido a un mantra. Estaba equilibrada por su doctrina paralela

de la "unidad del grupo de germanos", que supuestamente sobrevivía a la separación post-matrimonial de hermanos y hermanas en virtud de la exogamia (por ejemplo, 1950, 1952: 49-89). Encajaba con esta idea de la unidad del grupo de descendencia el hecho de que los grupos de descendencia, al estar tipificados como exogámicos, sólo dependieran los unos de los otros para obtener parejas para el matrimonio. Por lo demás, los funcionalistas tendían a minimizar la importancia del matrimonio, aunque quizás esto fuera menos cierto en el caso de Radcliffe-Brown que en el de Fortes o en el de Evans-Pritchard. Fortes, por ejemplo, interpretaba que las relaciones entre el grupo de descendencia de *ego* y el grupo de descendencia de la madre de *ego* entre los patrilineales Tallensi suponían la "filiación complementaria" de *ego*, o relación de *ego* con la madre. Para Dumont y otros "teóricos de la alianza" (véase más adelante, Capítulo 10), por otro lado, ésta era en realidad una relación de alianza entre grupos enteros, dado que el padre (F) de *ego* y el hermano de la madre (MB) de *ego* eran a su vez parientes afines. Incluso aquí, por lo tanto, Fortes anteponía una perspectiva de descendencia al hecho de que los padres de *ego* se hubieran casado (y hubiesen venido de grupos diferentes con ese fin). Sólo Evans-Pritchard escapó hasta cierto punto a este modelo estático y sustantivizado, y le dio a la vez dinamismo y una estructura relacional (véase su artículo más adelante, Capítulo 2). Lo hizo, no obstante, en referencia al funcionamiento de la vendetta (*feud*), no al matrimonio, y además en circunstancias etnográficas que muchos han cuestionado posteriormente. Kuper (véase su artículo más adelante, Capítulo 3) hace un recorrido por la repetida construcción y reconstrucción del modelo de descendencia, que, en la forma cuasi-universal que tan a menudo se le dio, finalmente parece haber sido enterrado.

La obsesión con la descendencia también se manifestaba en la reducción de al menos ciertos tipos de terminología de parentesco al estatus de epifenómenos o reflejos de la estructura social. Un ejemplo eran las llamadas terminologías Crow-Omaha, que se consideraba que reflejaban líneas de descendencia debido a las ecuaciones verticales que hacen en las que en realidad son líneas en la terminología de parentesco-matrilineal en el caso Crow, patrilineal en el caso Omaha. De hecho, hay una enorme variación en este tipo de terminologías, y en cualquier caso no coexisten necesariamente con el modo de descendencia que indican sus pautas; además, los sistemas de descendencia unilineal se dan con tipos de terminología muy distintos, no solamente con las Crow-Omaha (cf. Radcliffe-Brown 1952: 49-89). El rechazo de Needham a estos sistemas, por considerar que eran de un tipo discriminable (1971: 13-18; cf. también McKinley 1971), es bien conocido, aunque no sea la última palabra. Radcliffe-Brown también hizo muchos estudios etnográficos sobre los sistemas de matrimonio australianos (por ejemplo, 1931), del tipo que ya nos hemos encontrado al hablar de los estadios de Morgan. Si bien la relación entre la pauta terminológica y la organización social es más evidente en el caso del matrimonio entre primos cruzados, Radcliffe-Brown seguía considerando que la primera reflejaba a la segunda, que a su vez se basaba en una regla de matrimonio definida genealógicamente (véase su réplica al artículo de Dumont, capítulo 10).

Al menos Radcliffe-Brown reconocía que las secciones matrimoniales y las mitades no eran esenciales en los sistemas de ese tipo. Pero aun así, él y otros dieron con

un modo de interpretarlos en términos de descendencia, bajo la forma de mitades, bien patrilineales o bien matrilineales, que unían una sección de cada generación en la línea directa (padre a hijo o madre a hija), mientras que a su vez las mitades intercambiaban cónyuges continuamente. Esta concepción de una descendencia continuada generación tras generación contravenía la concepción indígena común según la cual las generaciones alternas se "reciclan" unas a otras mediante la reencarnación o alguna otra idea parecida (cf. el artículo de Allen, Capítulo 15). Y lo que es más, incluso ante una clara organización en mitades con un modo de descendencia (pongamos por caso patrilineal), las mitades del otro modo de descendencia (i.e., matrilineal) eran imaginadas como una línea de descendencia "sumergida" u "oculta". Los sistemas matrimoniales de este tipo se explicaban entonces como resultado de la intersección de los dos tipos de mitad, de la llamada "doble descendencia". Al evitar tanto a la mitad patrilineal como a la mitad matrilineal de *ego* en el matrimonio –rezaba el argumento– a *ego* sólo le quedaba una sección o clase matrimonial en la que podía casarse.

Este enfoque se asocia sobre todo a Radcliffe-Brown (1931) y a Lawrence (1937), pero también reaparece de forma modificada en la distinción que establece Lévi-Strauss entre sistemas armónicos e inarmónicos; en ambos, la regla sumergida de descendencia se convierte en una regla de residencia (1949; los regímenes "armónicos" se refieren a sociedades en las que tanto la descendencia como la residencia están conectadas con el mismo *parent* –padre o madre–, mientras que los regímenes "inarmónicos" las mezclan). Fue otro estructuralista, Dumont (1966), quien sostuvo muy convincentemente que esta particular versión de lo que él llamó "apoteosis de la descendencia" estaba demasiado anclada en factores supuestamente implícitos que en raras ocasiones, si es que en alguna, eran articulados por los informantes, y que la mejor manera de entender estos sistemas era en términos de alianza afín, no en términos de descendencia. Un último ejemplo de esta misma apoteosis es cómo se veían las interrelaciones entre pueblos enteros en el siglo XIX; a saber, como si hubieran "descendido" de pueblos anteriores en términos genealógicos (cf. Bouquet 1996).

Así, en los años 50 y después fueron muchos los que pensaron que, también aquí, Lévi-Strauss acudía a la llamada de auxilio al tratar de sustituir este enfoque funcionalista cada vez más superfluo y estéril por un enfoque más dinámico, estructural, que se centraba en las relaciones más que en la sustancia. Con todo, su obra principal en este campo, *Las estructuras elementales del parentesco* (1949, 1967, 1969), desarrolla una teoría que en parte también es evolucionista y funcional, no sólo estructural. Dicho brevemente, la necesidad que tenían los primeros grupos humanos de comunicarse llevó a complejas redes de intercambio, en las que el principal bien intercambiado eran las mujeres. En otras palabras, las hermanas de un grupo se intercambiaban por las hermanas de otro grupo, que se convertían en las esposas del primero. Como resultado, se introdujo el tabú del incesto para reforzar, incluso para mantener, esta regla de exogamia. Pero también, el intercambio regular de cónyuges asumió la forma del matrimonio entre primos cruzados, que a menudo se encuentra en el registro etnográfico contemporáneo y que, como hemos visto, continúa con un tema que se remonta, vía Rivers, hasta Morgan (a quien Lévi-Strauss dedicó su

libro). De hecho, como dejan claro los textos de Dumont, Good y Needham incluidos en esta selección, no se pueden entender esos sistemas como si implicaran simplemente el matrimonio entre primos cruzados en el sentido estrechamente genealógico, sino más bien como una categoría que incluye también cierto número de individuos distintos. También cabe observar aquí que, a pesar de que han llamado mucho la atención de los antropólogos, estos sistemas no los practica más que una pequeña parte de la población mundial, concentrada fundamentalmente en determinadas zonas como la Australia aborigen, Oceanía, Indonesia, las tierras altas del Sudeste Asiático, el sur y el centro de la India, el Himalaya, la Amazonia y partes de América del Norte (por tanto, ni en Europa, ni en África, ni en la mayor parte de Asia según las más modernas definiciones). Por consiguiente, son tan poco característicos de las poblaciones del "Tercer Mundo" o no–europeas como la descendencia.

No obstante, se trazó un vínculo importante y explícito entre estos sistemas y la organización social de las sociedades que los tenían. Lo que fundamentalmente le interesa a Lévi-Strauss es la naturaleza de la relación entre grupos de descendencia a través del intercambio de mujeres en el matrimonio, y no su composición interna ni la distribución de derechos y deberes entre sus miembros, como a los funcionalistas. Sobre estos intercambios se solía decir que eran el único aspecto en el que los grupos de descendencia se necesitaban unos a otros, si bien en la práctica también intercambiaban otras propiedades y servicios rituales. Eran considerados, por tanto, el "cemento" que mantenía unidas estas sociedades. Lévi-Strauss también admitía, como se venía reconociendo desde hacía mucho tiempo, la relación entre ciertos tipos de terminología de parentesco y diferentes variantes del matrimonio entre primos cruzados, pero, a diferencia de los evolucionistas y de los funcionalistas, se negó a reducir lo uno a lo otro. Esto era otro ejemplo de su estructuralismo, que también se encontraba en su aproximación al totemismo (véase más arriba). Básicamente, ambas cosas eran expresiones superficiales de un modo de pensamiento subyacente que funcionaba a través de oposiciones binarias, en este caso sobre todo entre grupos, posiblemente tomadores de esposas y donadores de esposas, y entre hermanas y esposas.

La teoría de Lévi-Strauss también tenía sus aspectos evolucionistas, pero a diferencia de la obra de Morgan y sus coetáneos, no tenía en ellos sus raíces. Entre los distintos tipos de matrimonio entre primos cruzados, vio que lo que llamó "intercambio generalizado" era menos estable que el "intercambio restringido" en el que aquél se transformaba al desmoronarse. El primero, el "intercambio generalizado", adopta la forma de matrimonios no-recíprocos, unilaterales, en un círculo que involucra grupos sucesivos de donadores de esposa y de tomadores de esposa que practican el matrimonio entre la "hija del hermano de la madre" (MBD) y el "hijo de la hermana del padre" (FZS): por lo tanto, hay al menos tres grupos implicados (véase el artículo de Needham, Capítulo 12). El segundo, el "intercambio restringido", adopta la forma de matrimonios recíprocos, bilaterales, entre dos grupos solamente, que intercambian esposas repetidas veces mediante matrimonios entre individuos que están emparentados entre sí como "hija del hermano de la madre" (MBD) e "hija de la hermana del padre" (FZD) simultáneamente, de un lado, y como "hijo del hermano de la madre" (MBS) e "hijo de la hermana del padre" (FZS), también a la vez, del

otro (véanse los artículos de Dumont y Good, Capítulos 10 y 11). Éstas son interpretaciones formales, en el nivel del modelo, y de hecho en ambos casos puede haber muchos más grupos y ciclos de intercambio.

Lévi-Strauss llamó a ambas variantes "estructuras elementales", porque se podían expresar a través de una simple regla de matrimonio (llamada por Dumont "regla positiva de matrimonio"). Las contrastaba con las llamadas "estructuras complejas", que carecen de ese tipo de reglas de matrimonio y que más tarde situó en un marco formulado en términos de evolución mundial. En medio está la clase de las "estructuras semi-complejas", en general asociadas a los "sistemas Crow-Omaha" de los funcionalistas. Lévi-Strauss entendía que las estructuras semi-complejas carecían de reglas positivas de matrimonio en el sentido de imponer con quién hay que casarse, pero que mantenían la práctica de formular algunas de las prohibiciones matrimoniales al prohibir que se pudiese recurrir a determinados grupos de descendencia en busca de un cónyuge para *ego*. De hecho, considerados como sistemas para dispersar las alianzas de un grupo cualquiera intercambiador de esposas entre varios grupos del mismo tipo, las teminologías Crow-Omaha no son en absoluto necesarias (así ocurre en el norte de la India, por ejemplo). A pesar de los esfuerzos de una discípula de Lévi-Strauss, Françoise Héritier, por desarrollar el concepto de estructuras semi-complejas en el caso de los Samo del Alto Volta (1981), no se puede decir que tales estructuras formen una clase clara de sistema de parentesco en mayor medida que los sistemas Crow-Omaha.

Lévi-Strauss fue acompañado o seguido por figuras como Edmund Leach, Louis Dumont y Rodney Needham, a los que abordaremos más adelante. Todos ellos, sobre todo Needham en términos puramente cuantitativos, se inspiraron en el modelo de Lévi-Strauss, utilizándolo para aclarar muchas dificultades e incertidumbres respecto a cómo "funcionan" de hecho los sistemas de parentesco. Leach incluso se adelantó a Lévi-Strauss en un aspecto, al escribir un informe etnográfico sobre el matrimonio matrilateral entre primos cruzados entre los Kachin de la Alta Birmania a finales de los años 40 (1951; cf. Leach 1961: Capítulos 2, 3), y también analizó el tipo comparativamente en torno a la misma época (1951; ambos publicados en Leach 1961). Aunque en ciertos aspectos Leach era un funcionalista recalcitrante, aquí adoptaba a grandes rasgos el enfoque estructuralista de Lévi-Strauss, así como cuando discutió los puntos más sutiles de la nueva teoría de la alianza y de la más antigua teoría del linaje o de la descendencia con Fortes, su acérrimo colega funcionalista de Cambridge (Leach 1957, 1962; Fortes 1959; Forde 1963).

Desde los boasianos, por consiguiente, los estudios sobre parentesco se habían concentrado en Europa, aunque no versaran sobre Europa. Sin embargo, después de la segunda guerra mundial las cosas empezaron a moverse también en Estados Unidos. Ahí estaba la obra de George Murdock, hoy recordado fundamentalmente por la elaboración de un Atlas Etnográfico Mundial que codificaba datos de todo el mundo, y que fue aprovechado, entre otros, por Jack Goody (véase su artículo en el Capítulo 6). El enfoque de Kroeber, al defender el estudio de las terminologías de parentesco por derecho propio, resurgió con el análisis componencial de Goodenough, como ya

hemos visto. A menudo catalogados con él, aunque sus obras difieran en los detalles, están los analistas de semántica formal Harold Scheffler y Floyd Lounsbury, y seguidores varios que, como también hemos visto ya, partieron del "extensionismo" de Malinowski para desarrollar una forma muy genealógica de análisis terminológico. Este enfoque también se vio influido por la moda vigente en la época de las estructuras lingüísticas profundas iniciada por el lingüista transformacional Noam Chomsky, que guarda ciertos paralelismos con el estructuralismo de Lévi-Strauss.

Al igual que la lingüística transformacional, los análisis de semántica formal dependían de las supuestas propiedades lógicas de las relaciones entre los términos y, más concretamente, de la composición semántica interna de los términos de parentesco individuales en su relación con los tipos de pariente a los que representaban. Muy ridiculizado por los partidarios de los enfoques tradicionales, el análisis de semántica formal puede enorgullecerse de un logro significativo con el descubrimiento de Lounsbury, a partir de un nuevo examen de los datos de Morgan, de que la terminología de parentesco de los Seneca iroqueses no era de tipo "Iroqués" en el sentido en que lo había definido Morgan (cf. Lounsbury 1964). Éste también ha sido el destino de otros "tipos" asociados a determinados grupos étnicos, como por ejemplo los "Esquimales" y los "Omaha" (White 1958: 383 n. 30; Barnes 1976, 1984), lo cual indica que mejor sería evitar el uso de etnónimos en tales casos. No obstante, el descubrimiento de Lounsbury hizo que a partir de entonces el Iroqués de Morgan se definiera por su nombre alternativo de "Dravidiano", término ya en uso para representar un tipo "puro" de primos cruzados bilaterales. A partir de entonces, el "Iroqués" pasó a verse como un tipo que no explota la distinción cruzado vs. paralelo de forma sistemática, sino sólo en el caso de los parientes cercanos (cf. Trautmann 1981: 82-9). En general, sin embargo, la creencia de que los términos de parentesco denotan categorías enteras y no posiciones genealógicas prolongables hacia el exterior desde un *ego*, ha tendido a predominar, a pesar del ataque de Lounsbury (1965) al texto de Leach incluido en esta antología (Capítulo 9) y de varias tentativas de Scheffler de defender la tesis extensionista (1977, 1984, 1985ª; cf. Good 1985). La propuesta de Scheffler de sustituir "grupo de descendencia" por "categoría de descendencia" en aquellos casos en los que no hay grupos identificables o importantes pero en los que la descendencia, en el sentido de vínculos intergeneracionales, sigue estando presente como idea (1966, 1985b) ha sido objeto de una aceptación algo mayor.

EL GIRO SCHNEIDERIANO

El cambio más radical desde Morgan, sin embargo, vino de otro americano, el ya fallecido David Schneider, con frecuencia rechazado como figura heterodoxa empeñada en desbaratar todo lo posible (cf. su artículo de 1965 que destruía casi todo), pero que en la actualidad ha sustituido a Lévi-Strauss como nuevo gurú del paren-

tesco (véase en especial 1968, 1984; también su artículo más adelante, Capítulo 14). La obra inicial de Schneider era de corte absolutamente tradicional, en el sentido de que aceptaba las categorías convencionales del análisis del parentesco (por ejemplo, Schneider y Gough 1961; Schneider 1953). Incluso más adelante, había un aspecto en el que Schneider no era nada radical sino que se enmarcaba dentro del relativismo cultural de Boas, con una fuerte dosis de sociología parsoniana añadida. Pero a la larga su postura básica fue mucho más allá de cualquier homenaje de boquilla a la naturaleza social del parentesco. Empezó por afirmar que todos sus predecesores y contemporáneos sin excepción estaban atrapados en un modo de pensar fundamentalmente genealógico que se apoyaba, aunque sólo fuera tácitamente, en la idea de que el parentesco es en última instancia biológico. Schneider sugirió que en lo esencial este modelo era un etnomodelo occidental, basado vagamente en los fundamentos de ciencia natural del pensamiento occidental moderno, que no guardaba ninguna relación con muchas concepciones indígenas de otras partes del mundo. En su *American Kinship* (1968) afirmó incluso que eso mismo era cierto de las ideas sobre el parentesco sostenidas por muchos americanos modernos. Esta postura relativista extrema le llevó con el tiempo a rechazar en otro libro publicado en 1984 buena parte de su obra inicial, más convencional, sobre la isla de Yap en el Pacífico occidental. Aunque su relativismo cultural tardó un tiempo en hallar cobijo y arraigo en el campo del parentesco, tradicionalmente bastante técnico, ya a comienzos de los años 80 era la suya una de las aproximaciones estándar al parentesco, con una enorme y creciente influencia. Puede que a ello contribuyese, sobre todo en Estados Unidos, el predominio más general de Clifford Geertz, otro antropólogo cultural innovador influido por Parsons y, a través de este último, por el sociólogo alemán del siglo XIX Max Weber. Pero no todo el mundo ha querido seguir a Schneider hasta el final, hasta su rechazo del parentesco como categoría analítica útil. Aunque hay diferencias respecto a cuánta importancia se ha de conceder a los fundamentos biológicos del parentesco, hay un mayor grado de acuerdo en torno a que su estudio debería ser, y puede ser, comparativo (por ejemplo, Carsten 2000, Stone 2001, Galvin 2001). Ahora, el relativismo consumado debe frenarse mediante la búsqueda de los aspectos comunes y de las diferencias articuladas convenientemente.

De idéntica importancia para la continuación de los estudios de parentesco han sido los nuevos desarrollos teóricos en la antropología feminista. De manera más destacada, Sylvia Yanagisako y Jane Collier (1987, incluido aquí como Capítulo 15) adoptaron una perspectiva schneideriana para señalar que el "género", como el "parentesco", ha sido un concepto transculturalmente inadecuado en antropología debido a que tiene sus raíces definitorias en concepciones de la biología culturalmente específicas de Occidente. Sugerían que el parentesco y el género deben estudiarse conjuntamente, prestando atención a las concepciones indígenas acerca de ambos.

Además de una mayor sensibilidad hacia las ideas locales de parentesco, o de los distintos modos o condiciones de estar relacionado (*relatedness*)[ix], los estudios

[ix] *N. del T.* Ver *relatedness* en *Sobre algunos problemas de traducción...*

de parentesco contemporáneos también pasaron a centrarse en temas como las nuevas tecnologías reproductivas y las reformulaciones del parentesco que proceden de los índices crecientes de divorcio y de matrimonio repetido o "rematrimonio" (*remarriage*), como se ve en varios de los artículos aquí incluidos. La mayoría de este tipo de estudios se ha llevado a cabo en Estados Unidos y Gran Bretaña, pero también se incluye aquí el estudio de Susan Kahn (2000) de la reproducción asistida en Israel (Capítulo 19). Los estudios sobre el parentesco en relación con la economía política constituyen otro foco de atención de los estudios de parentesco, que refleja inquietudes más amplias de la antropología por el poder, la desigualdad social y la historia.

Aunque el parentesco post-schneideriano ha seguido separando el parentesco de la biología, hay otra corriente en antropología que pretende integrar el parentesco con la biología en un marco evolucionista. Como ejemplo de esta corriente, se incluyen en la antología un artículo de hace ya algún tiempo de Robin Fox (1975) que aborda la evolución del parentesco humano desde una línea de fondo primate (Capítulo 23) y un texto reciente de Maurice Bloch y Dan Sperber (2002) que interpreta el avunculado desde la perspectiva de las disposiciones psicológicas humanas evolucionadas (*evolved human psychological dispositions*) (Capítulo 24).

Así, a pesar de sufrir un bajón de popularidad en los años 80 y 90, debido en parte a la indigestión producida por los extremos del formalismo de Lévi-Strauss, que iba pareciendo cada vez más irreal a un número creciente de jóvenes investigadores, el parentesco sigue siendo un tema de estudio de vital importancia. Un aluvión reciente de recopilaciones lo ha dotado de una cobertura y un estímulo teórico renovados (por ejemplo, Carsten y Hugh-Jones 1995; Godelier, Trautmann y Tjon Sie Fat 1998; Birdwell-Pheasant y Lawrence Zúñiga 1999; Carsten 2000; Schweizer 2000; Stone 2001). Su persistente importancia para la antropología, así como para las vidas de aquéllos a quienes estudia la antropología, parece asegurada. (Para una panorámica detallada de los desarrollos recientes, véase Peletz 1995. Para interpretaciones de la actual postura teórica post-schneideriana en relación con el parentesco, véase Carsten 2000: 1-14; Stone 2001: 1-10).

BIBLIOGRAFÍA

Bachofen, Johann J., 1861 Das Mutterrecht. Stuttgart: Krais & Hoffman.

Barnes, J. A., 1961 Physical and Social Kinship. Philosophy of Science 28: 296-299.

Barnes, R. H., 1976 Dispersed Alliance and the Prohibition of Marriage: Reconsideration of McKinley's Explanation of Crow-Omaha Terminologies. Man (n.s.) 11: 384-399.

— 1984 Two Crows Denies It: A History of Controversy in Omaha Sociology. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Beattie, John, 1964 Kinship and Social Anthropology. Man 64: 101-103.

Bloch, Maurice, and Dan Sperber, 2002 Kinship and Evolved Psychological Dispositions: The Mother's Brother's Controversy Reconsidered. Current Anthropology 43 (5): 723-748.

Bouquet, Mary, 1993 Reclaiming English Kinship: Portuguese Refractions of British Kinship Theory. Manchester and New York: Manchester University Press.

— 1996 Family Trees and Their Affinities: The Visual Imperative of the Genealogical Diagram. Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.) 2: 43-66.

Carsten, Janet, ed., 2000 Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship.

Cambridge: Cambridge University Press.

Cole, John W., 1977 Anthropology Comes Part-Way Home: Community Studies in Europe.

Annual Review of Anthropology 6: 349-378.

Davenport, William, 1959 Nonunilineal Descent and Descent Groups. American Anthropologist 61: 557-572.

Dumont, Louis, 1966 Descent or Intermarriage? A Relational View of Australian Section Systems. Southwestern Journal of Anthropology 2: 231-250.

Durkheim, Emile, 1995 [1912] The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Free Press.

— 1963 [1898] Incest: The Nature and Origin of the Taboo. New York: Lyle Stuart.

— 1984 [1893] The Division of Labour in Society. London: Macmillan.

Evans-Pritchard, E. E., 1940 The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press.

— 1951 Kinship and Marriage among the Nuer. Oxford: Clarendon Press.

Firth, Raymond, 1957 A Note on Descent Groups in Polynesia. Man 57: 4-8.

Forde, Daryll, 1963 On Some Further Unconsidered Aspects of Descent. Man 63: 12-13.

Fortes, Meyer, 1945 The Dynamics of Clanship among the Tallensi. Oxford: Oxford University Press.

— 1949 The Web of Kinship among the Tallensi. Oxford: Oxford University Press.

— 1959 Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr Leach. Man 59: 193-7, 206-212.

Fox, Robin, 1975 Primate Kin and Human Kinship. *En* Biosocial Anthropology. Robin Fox, ed. pp. 9-35. New York: John Wiley.

Frazer, James G., 1910 Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Sorcery, 4 vols. London: Macmillan.

Freedman, Derek, 1960 On the Concept of the Kindred. Journal of the Royal Anthropological Institute 91: 192-220.

Galvin, Kathey-Lee, 2001 Schneider Revisited: Sharing and Ratification in the Construction of Kinship. *En* New Directions in Anthropological Kinship. Linda Stone, ed. Lanham: Rowman & Littlefield.

Gellner, Ernest, 1957 Ideal Language and Social Structure. Philosophy of Science 24: 235-242.

— 1960 The Concept of Kinship. Philosophy of Science 27: 187-204.

Goldenweiser, Alexander, 1910 Totemism: An Analytical Study. Journal of American Folklore 23: 179-293.

Good, Anthony, 1985 Markedness and Extensions: The Tamil Case. Man (n.s.) 20: 545-547. Goodenough, Ward, 1955 A Problem in Malayo-Polynesian Social Organisation. American Anthropologist 57: 71-83.

— 1956 Componential Analysis and the Study of Meaning. Language 32: 195-216.

Harris, C.C., 1990 Kinship. Milton Keynes: Open University Press.

Héritier, Françoise, 1981 L'Exercice de la parenté. Paris: Gallimard.

Holy, Ladislav, 1996 Anthropological Perspectives on Kinship. London and Chicago: Pluto Press.

Kahn, Susan Martha, 2000 Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Reproduction in Israel. Durham, NC and London: Duke University Press.

Kroeber, Alfred, 1909 Classificatory Systems of Relationship. Journal of the Royal Anthropological Institute 39: 77-84.

Kuper, Adam, 1988 The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion.

London and New York: Routledge.

Lawrence, William Ewart, 1937 Alternating Generations in Australia. *En* Studies in the Science of Society. George Murdock, ed. New Haven: Yale University Press.

Leach, Edmund, 1951 The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage.

Journal of the Royal Anthropological Institute 81: 23-53.

— 1957 Aspects of Bridewealth and Marriage Stability among the Kachin and Lakher. Man 57: 50-55.

— 1961 Rethinking Anthropology. London: Athlone Press.

— 1962 On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems. Man 62: 130-134.

Lévi-Strauss, Claude, 1962 Totemism. London: Merlin Press.

— 1963 The Bear and the Barber. Journal of the Royal Anthropological Institute 93: 1-11.

— 1969 [1949, 1967] The Elementary Structures of Kinship. London: Eyre & Spottiswoode.

Lounsbury, Floyd, 1965 Another View of the Trobriand Kinship Categories. *En* Formal Semantic Analysis. E. A. Hammel, ed. Washington: American Anthropologist Special Publication.

— 1969 [1964] The Structural Analysis of Kinship Semantics. *En* Cognitive Anthropology.
Stephen Tyler, ed. New York: Holt, Rinehart & Winston.
McKinley, Robert, 1971 A Critique of the Reflectionist Theory of Kinship Terminology: The Crow/Omaha Case. Man (n.s.) 6: 228-247.
McLennan, John F., 1865 Primitive Marriage, Edinburgh: Adam & Charles Black. Maine, Sir Henry, 1861 Ancient Law. London: John Murray.
Malinowski, Bronislaw, 1913 The Family among the Australian Aborigines. New York: Schocken.
— 1930a Parenthood: The Basis of Social Structure. *En* The New Generation. V. F. Calverton and S. D. Schmalhauser, eds. London: Macaulay.
— 1930b Kinship. Man 30: 19-29.
Morgan, Lewis Henry, 1870 Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington: Smithsonian Institution Press.
— 1877 Ancient Society. New York: Holt.
Murdock, George P., 1960 Cognatic Forms of Social Organisation. *En* Social Structure in Southeast Asia. George P. Murdock, ed. New York: Wenner-Gren Foundation.
Needham, Rodney, 1960 Descent Systems and Ideal Language. Philosophy of Science 27: 96-101.
— 1971 Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. *En* Rethinking Kinship and Marriage. Rodney Needham, ed. London: Tavistock.
Parkin, Robert, 1997 Kinship: An Introduction to Basic Concepts. Oxford: Blackwell. Radcliffe-Brown, A. R., 1931 The Social Organisation of the Australian Tribes. Sydney: Oceania Monographs 1.
— 1950 Introduction. *En* African Systems of Kinship and Marriage. A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds. London: Oxford University Press.
— 1952 Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen & West.
Rivers, W. H R., 1900 A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics.
Journal of the Royal Anthropological Institute 30: 74-82.
— 1910 The Genealogical Method of Anthropological Enquiry. Sociological Review 3: 1-12.
— 1924 Social Organisation. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
Robertson Smith, W., 1885 Kinship and Marriage in Early Arabia. Cambridge: Cambridge University Press.
— 1889 Lectures on the Religion of the Semites. Edinburgh: A & C Black.
Scheffler, Harold, 1966 Ancestor Worship in Anthropology: or, Observations on Descent and Descent Groups. Current Anthropology 7**:** 541-551.
— 1977 Kinship and Alliance in South India and Australia. American Anthropologist 79: 869-882.
— 1984 Markedness and Extensions: the Tamil Case. Man (n.s.) 19: 557-54.

— 1985a Markedness and Extensions: the Tamil Case. Man (n.s.) 20: 547.
— 1985b Filiation and Affiliation. Man (n.s.) 20: 1-21.
— 1991 Sexism and Naturalism in the Study of Kinship. *En* Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era. Micaela di Leonardo, ed. Berkeley: University of California Press.

Schneider, David, 1953 Yap Kinship Terminology and Kin Groups. American Anthropologist 55: 215-26.
— 1964 The Nature of Kinship. Man 64: 180-1.
— 1965 Some Muddles in the Models: Or, How the System Really Works. *En* The Relevance of Models for Social Anthropology. Michael Banton, ed. London: Tavistock.
— 1980 [1968] American Kinship: A Cultural Account. Chicago: University of Chicago Press.
— 1984 A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schneider, David, and Kathleen Gough, eds., 1961 Matrilineal Kinship. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Service, Elman, 1985 A Century of Controversy: Ethnological Issues from 1860 to 1960. London: Academic Press.

Stone, Linda, 1997 Kinship and Gender: An Introduction. Boulder: Westview Press.
— ed., 2001 New Directions in Anthropological Kinship. Lanham: Rowman & Littlefield. Trautmann, Thomas, 1981 Dravidian Kinship. Cambridge: Cambridge University Press.
— 1984 Decoding Dravidian Kinship: Morgan and McIlvaine. Man (n.s.) 19: 421-431.
— 1987 Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship. Berkeley: University of California Press.

Westermarck, Edward A., 1891 The History of Human Marriage. London: Macmillan.

White, Leslie A., 1958 What is a Classificatory Kinship Term? Southwestern Journal of Anthropology 14: 378-385.

Yanagisako, Sylvia J., and Janet F. Collier, 1987 Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. *En* Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis. Janet F. Collier and Sylvia J. Yanagisako, eds. Stanford: Stanford University Press.