

Introducción

1. ETNOCENTRISMO Y ANTROPOLOGÍA

En Antropología se entiende por **etnocentrismo** una posición teórica y una actitud práctica que no sólo juzga los valores de la cultura propia como superiores a los valores de las otras culturas, sino que considera sus axiomas, categorías y principios teóricos básicos como los únicos válidos, propios de la naturaleza humana y adecuados a la realidad de las cosas. En la medida en que todos los seres humanos somos, además de seres “naturales”, criaturas culturales, es decir productos “cultivados” en una u otra cultura, estamos condenados inicialmente a ver el mundo, y dentro del mundo las otras culturas, desde la específica perspectiva ideo-axiológica de aquella en la que hemos sido *enculturados*, es decir desde una perspectiva etnocéntrica.

Los antropólogos, al estudiar –entre otras cosas– las semejanzas y diferencias entre las distintas sociedades y las diversas culturas, se plantean como uno de sus imperativos metodológicos la superación de ese etnocentrismo espontáneo de todos los seres humanos al enfrentarse a ideas, valores, costumbres y conductas diferentes de las suyas. En qué medida lo consiguen, e incluso si tal empeño puede o no cumplirse del todo, ha sido siempre y sigue siendo objeto de polémica entre los antropólogos, pero hay algo al menos que la mayoría de ellos estarían dispuestos a suscribir: que hay *grados de etnocentrismo* y que la superación progresiva de sus manifestaciones más obvias a lo largo de la historia de la disciplina (es decir, el intento cada vez más radical de *distanciarse* de los presupuestos ideológicos básicos de la cultura propia) ha ido produciendo, como resultado de la inevitable y en ocasiones deliberada utilización de las otras culturas como espejo de la propia, el desvelamiento de crecientes “áreas oscuras” de ésta, su autoconocimiento y autocrítica.

Pese a ello –o quizá por ello– algunos de los primeros y meritorios esfuerzos antropológicos por “salir” de los axiomas y valores de nuestra cultura les siguen pareciendo, a una buena parte de los antropólogos contemporáneos, todavía etnocéntricos. Ese es el juicio que para muchos merecería, por ejemplo, la aproximación a los principales términos, conceptos y símbolos de las teorías “clásicas” del parentes-

co que en este texto vamos a exponer, aproximación que –en la medida en que sabe que adolece de un cierto, quizá inevitable, grado de etnocentrismo– se presenta aquí, explícitamente, como provisional e hipotética, y destinada a ser sometida más adelante, en este mismo texto –a veces de forma simultánea o paralela a su exposición– a una severa revisión crítica.

Tanto la exposición inicial como su posterior revisión crítica será en ocasiones explícita o implícitamente irónica, consciente de que el desarrollo de la Antropología ha deparado más de una paradoja por lo que se refiere a la crítica del etnocentrismo en relación con el parentesco. Quizá la ironía más llamativa es que, durante el período “clásico” de desarrollo de la Antropología del Parentesco, hasta la década de los 70 del siglo XX, era habitual que los antropólogos insistieran en que la inexistencia de reglas prescriptivas del matrimonio y de grupos corporativos de descendencia en la sociedad moderna y la reclusión del parentesco en el ámbito privado y doméstico de la familia generaban prejuicios etnocéntricos al respecto que nos impedían a los occidentales contemporáneos entender la importante función económica, política y religiosa desempeñada por las relaciones de parentesco en las sociedades sin Estado, campesinas y de pequeña escala; mientras que por el contrario, desde la década de los 80 y sobre todo en los 90 –especialmente después de *A Critique of the Study of Kinship*, de David Schneider– la mayoría de los antropólogos insisten precisamente en lo contrario: el prejuicio etnocéntrico por antonomasia parece ser ahora pretender que el parentesco es un universal cultural, algo existente e importante en todas las sociedades, únicamente porque nuestra propia sociedad está y ha estado siempre obsesionada con la familia, las genealogías y las relaciones “de sangre”.

Enfrentado a esta paradoja, el lector-estudiante sólo tiene un medio para decidir cuál de estas dos tesis contrapuestas sobre *su* etnocentrismo es más plausible: conocer las distintas teorías y las críticas a las mismas para poder juzgar por sí mismo.

1.1. Emic y Etic

En las páginas que siguen aludiremos con frecuencia a ese problema del etnocentrismo teórico desde la perspectiva de lo que en Antropología se conoce como relación entre un enfoque **emic** y un enfoque **etic**.

Esta distinción entre dos maneras teóricas de abordar la descripción etnográfica y la conceptualización antropológica proviene de la Lingüística: de la distinción entre el análisis fonético y el análisis fonémico de los significantes de una lengua, entre Fonética y Fonología. Un estudio fonémico o fonológico analiza la estructura de los *fonemas* de una lengua, dilucidando cuáles son las oposiciones pertinentes entre los rasgos distintivos de los “sonidos” que son responsables de su valor significativo para los hablantes de *esa* lengua (y que pueden ser irrelevantes para los hablantes de otra lengua con otra estructura fonemática). Un estudio fonético de esa misma lengua, o de cualquier otra, estudia los fonemas como *sonidos*, analiza su articulación, su

recepción acústica y su realidad física como ondas sonoras desde una perspectiva “objetiva” igualmente válida para todas las lenguas.

Haciendo una extrapolación de dudosa legitimidad teórica desde el estudio de las lenguas al estudio de las culturas, se distingue de forma análoga en Antropología entre un enfoque *emic*, que analiza una determinada cultura “desde el punto de vista nativo”, dilucidando cuáles son las categorías y las oposiciones lógicas pertinentes para los nativos (desde las que ellos conciben el mundo y otorgan significación a su experiencia) y un enfoque *etic*, que analiza todas las culturas desde una misma perspectiva “objetiva” preocupada por desvelar aquellos rasgos “objetivos” comunes a todas las culturas, a los que, por ello, cabe suponer un carácter universal.

La escuela antropológica que introdujo y difundió esta distinción, bautizada inicialmente como Etnosemántica, dedicó buena parte de sus esfuerzos teóricos al estudio *emic* del parentesco, especialmente al análisis semántico de las terminologías de parentesco, en un intento deliberado por superar lo que denunciaban como etnocentrismo de los enfoques *etic* anteriores y por convertir la etnografía en una tarea *científica*; difícilmente aceptarían por tanto los introductores de esa perspectiva las connotaciones de oposición entre enfoque *relativista* y enfoque *científico* que con el tiempo ha ido adquiriendo la distinción entre *emic* y *etic*. No obstante, muy a su pesar, así ha sido –sin duda, mucho ha tenido que ver en ello el fracaso de la empresa teórica de los Etnosemánticos– y hoy en día la mayoría de los antropólogos suscribiría que, por ejemplo, un estudio de las prohibiciones sexuales entre los Ashanti que analice el significado y la referencia de términos nativos como *mogyadie*, *atwe-benefie*, *di obi yere*, y las sanciones prácticas que merecen los actos así designados por los Ashanti, tiene un enfoque *emic*, mientras que otro que analice esos mismos fenómenos con las categorías supuestamente universales y científicas de *incesto* y de *adulterio*, es un estudio *etic*.

Incesto, *adulterio*, *familia*, *matrimonio*, *paternidad*, *descendencia*, *consanguinidad*, *filiación*, *linaje*, etc. son algunos de los términos *etic* que vamos a ir definiendo y que forman parte de los conceptos básicos de las teorías “clásicas” del parentesco que aspiran a ser consideradas científicas y a tener, en cuanto tales, una validez universal para el estudio *etic* de todas las culturas. No obstante, difícilmente se nos oculta que tales conceptos con pretensiones *etic* son también, al mismo tiempo, categorías *emic* de nuestra cultura a las que quizá los antropólogos les adjudicaron esa validez universal de forma un tanto abusiva y *a priori*, antes de comprobar su presencia o ausencia en otras culturas y su fecundidad o esterilidad para el análisis de otras sociedades.

Es cierto que, casi siempre, la definición teórica *etic*, en Antropología del Parentesco, de esas categorías *emic* tomadas de nuestra cultura ha alterado en mayor o menor medida su significado habitual en el habla cotidiana –y ese cambio de significado de términos *emic* de nuestra cultura, términos que están ideológica y emocionalmente muy cargados, es el primer ejercicio teórico que debe realizar el lector–, pero aún así, aún académicamente reelaborados y depurados, no es fácil que esos términos y categorías pierdan todo su aroma etnocéntrico, toda la carga semán-

tica proyectada sobre ellos por los usos lingüísticos corrientes. Esforzarse por detectar y “depurar” ese aroma y esa carga es la segunda tarea que se espera y solicita del lector-estudiante, al mismo tiempo que se le invita a que intente, al reflexionar sobre sus conceptos *emic* acerca del parentesco y al compararlos con informaciones etnográficas de otras culturas, convertirlos en categorías científicas *etic* adecuadamente definidas.

Ese intento de tránsito desde categorías *emic* de la cultura occidental moderna a categorías *etic* con pretensiones científicas se enfrenta además a un problema adicional del que el lector-estudiante debe ser consciente desde el principio y sobre el que hemos de volver en distintas ocasiones: el espinoso problema de la traducción.

1.2. Problemas de traducción

La principal dimensión de este problema es, obviamente, la dificultad de traducir categorías nativas muy lejanas –términos de lenguas africanas o polinesias por ejemplo– a términos y categorías de las teorías antropológicas del parentesco: ¿es correcto, pongamos por caso, traducir el término fang *ayong* por el término castellano *clan*, enmendando la plana a los colonos españoles que lo tradujeron como *tribu* y a los propios Fang hispanohablantes de Guinea Ecuatorial que, bajo el influjo de aquellos, adoptaron ese uso?; o lo que es lo mismo: ¿está etnográficamente justificado postular que el grupo social que los Fang denominan *ayong* es un grupo de descendencia patrilineal que encaja conceptualmente en la categoría que la teoría del parentesco define como *clan*?

El problema aquí es doble: se trata, en primer lugar, de traducir de la lengua fang a la lengua castellana, y los españoles en Guinea Ecuatorial traducen hoy indistintamente *ayong* como tribu o como clan; pero para un antropólogo español que aspire a diferenciar teóricamente entre tribu y clan, se trata por añadidura de traducir un término fang a los términos y categorías de la teoría del parentesco *formulada en castellano*.

En esa teoría los términos “tribu” y “clan” tienen una significación diferente porque han sido convencionalmente definidos de modo diferente con propósitos científicos, pero esa definición teórica no ha sido elaborada inicialmente en castellano sino en inglés, lo cual suscita otra dimensión –secundaria, pero en modo alguno irrelevante– del problema de la traducción. Pues resulta que, aunque un antropólogo español y un antropólogo británico concuerden en la definición teórica precisa del concepto de *clan* como categoría *etic* en Antropología del parentesco, en sus usos cotidianos –e incluso a veces en su uso teórico– el término “clan” (que es un término de origen gaélico) tiene probablemente distintas connotaciones *emic* para un español que para un irlandés o un escocés, pues con ese nombre designaban los antiguos escoceses, según Robin Fox (1996 –1ª ed. 1967–, p.50), a “los descendientes cognaticios de un antepasado epónimo”, y los antiguos irlandeses, según Paul Bohanan (1963, p.142), un “grupo

de descendencia matrilineal”; en tanto que “grupo de descendencia patrilineal”, el *ayong fang* no es, digámoslo de paso, ninguna de las dos cosas.

Un resultado paradójico de la traducción *etic* como *clan* del término gaélico “clan” perteneciente a la cultura escocesa *emic* es que, para aquellos antropólogos que definen *clan* como “grupo de descendencia unilineal”, uno de los primeros referentes empíricos históricamente conocidos de la palabra “clan” –el clan escocés, que es un grupo cognaticio– no sea teóricamente un *clan*: el primer “clan” *emic* no era un clan *etic*. Más allá de esa paradoja y otras muchas análogas –por ejemplo, la primera “familia” *emic*, la romana antigua, no era una familia *etic*– lo que queremos destacar aquí es que el subsuelo *emic* del que se despegan las categorías teóricas de la Antropología del Parentesco para adquirir una significación *etic* con pretensiones científicas no es con frecuencia el mismo en castellano que en inglés, en España que en Gran Bretaña o EEUU.

Lo cual tiene cierta importancia porque, por motivos históricos que no vienen al caso, el *corpus* teórico principal de la Antropología del Parentesco ha sido concebido, desarrollado y expuesto en inglés británico o americano y, en mucha menor medida, en francés. Si ésto es relevante en el caso de términos teóricos *etic* cuya raíz lingüística es común al inglés, al francés y al castellano (como *clan* o *familia*), más aún lo es en el caso de otros términos de traducción más imprecisa: el término *kinship*, por ejemplo, puede traducirse al castellano tanto como *parentesco* en general (*parenté* en francés), cuanto, más apropiadamente, como *consanguinidad*; y han sido innumerables las polémicas teóricas sobre la significación *etic* que, con independencia de sus connotaciones *emic* en la cultura de habla inglesa, debe atribuirse al término *descent*, cuya variable traducción al castellano (como *descendencia* por unos autores, como *filiación* por otros) ha sido influenciada, muy probablemente, por su previa traducción francesa como *filiation*. En francés corriente *filiation* tiene aproximadamente los mismos usos lingüísticos que *descent* en inglés corriente, y sólo tardíamente introdujeron algunos antropólogos franceses el término *descendance* para traducir, por ejemplo, *descent groups* como *groupes de descendance* y no, del modo en que inicialmente se hizo y siguen haciendo muchos, como *groupes de filiation*; en la literatura antropológica en castellano puede encontrarse como traducción del inglés *descent groups* pasada por el francés, en distintos autores y a veces en el mismo, tanto *grupos de descendencia* como *grupos de filiación*.

Lo que debe retenerse, como conclusión de este breve repaso de algunos problemas de traducción, es lo siguiente:

1. La significación que debe asignarse a los términos *etic* de las teorías del parentesco es la que establece su *definición convencional* por el autor que los propone, elabora y utiliza (hay que decir que, desgraciadamente, no hay un consenso generalizado sobre ese significado, que es por lo tanto, con frecuencia, diferente para distintos autores).
2. Aunque esa significación *etic* de los términos de la teoría del parentesco es fruto de una definición que “depura” y, con frecuencia, altera, su significado *emic* en la lengua y la cultura de las que se toma, la mayor parte de los auto-

res procura que esa delimitación y clarificación semántica no se aparte en exceso de los usos lingüísticos habituales del término en la lengua y cultura de origen.

3. El hecho de que buena parte del *corpus* teórico central de las teorías antropológicas del parentesco esté formulado en una lengua natural (casi siempre el inglés) y que, por lo tanto, sus categorías *etic* no puedan desprenderse por completo de las implicaciones y connotaciones *emic* que las arraigan en la cultura de la que se han tomado, permite –y en cierto modo hace inevitable– que, como resultado de la problemática adecuación etnográfica de los conceptos teóricos *etic*, se produzca una reflexión antropológica sobre los condicionamientos *emic* que pesan sobre ellos y sobre sus consiguientes limitaciones etnocéntricas.

2. CULTURA Y SOCIEDAD: CATEGORÍAS CULTURALES Y GRUPOS SOCIALES

En opinión de Roger M. Keesing, una de las mayores fuentes de confusión en las polémicas habidas entre teóricos del parentesco ha sido la frecuente incapacidad de establecer la necesaria “diferencia entre grupos sociales y categorías culturales” (Keesing, 1975: 9), distinción que no es sino una particularización de la diferencia conceptual entre cultura y sociedad.

Desde que Tylor ofreciera en 1871 su famosa definición de cultura (“ese todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, costumbres, y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”) y aún después de las decenas de definiciones antropológicas de cultura recogidas, comentadas y analizadas por Kroeber y Kluckhohn en 1952, todos los antropólogos que han creído realizar alguna aportación teórica a la disciplina se han sentido obligados a especificar lo que entendían por cultura; el resultado ha sido un elevado grado de desacuerdo acerca de la definición de cultura, acerca de la definición de sociedad, acerca de la relación entre ambas y acerca de cuál de ellas (si es que se acepta la distinción) debe ser el objeto prioritario de estudio de los antropólogos.

Pese a tal desacuerdo, Keesing cree encontrar –más allá de las divergencias entre ellos, que son en su opinión de carácter más filosófico que sustantivo– “un consenso general acerca de los principios generales entre teóricos tales como Geertz, Lévi-Strauss, Victor Turner y Goodenough... Esta aproximación teórica contempla el reino de las ideas, la fuerza de los símbolos, como algo de importancia central en la conformación de la conducta humana, no simplemente como reflejos de las condiciones materiales de la vida social” (Keesing 1998: 14).

Goodenough (1957, 1961) señaló que todas las definiciones de cultura anteriores tendían a difuminar una distinción crucial entre “patterns for behavior and patterns of behavior”¹.

“En primer lugar, se ha utilizado el término ‘cultura’ para referirse a el ‘patrón de vida dentro de una comunidad, las actividades regularmente recurrentes y las ordenaciones materiales y sociales’ características de un grupo humano particular. En este sentido, cultura se refiere al reino de los fenómenos observables, de las cosas y acontecimientos ‘ahí fuera’ en el mundo. En segundo lugar, se ha utilizado ‘cultura’ para referirse al sistema organizado de conocimientos y creencias por medio del cual la gente estructura su experiencia y sus percepciones, formula sus actos y elige entre alternativas. Este sentido de cultura se refiere al reino de las ideas...Nosotros [escribe Keesing] restringiremos el sentido del término *cultura* a un sistema **ideacional**. Las culturas en este sentido comprenden sistemas de ideas compartidas, sistemas de conceptos y reglas y significados que subyacen a los modos en que viven los hombres y son expresados por ellos. Cultura, así definida, se refiere a lo que los seres humanos *aprenden*, no a lo que hacen. Tal y como lo expresa Goodenough (1961: 522), ese conocimiento suministra ‘standards para decidir qué es lo que hay, ...para decidir lo que puede ser,...para decidir cómo se siente uno acerca de ello,...para decidir qué hacer en relación con ello, y...para decidir cómo apañárselas para hacerlo’ (Keesing 1998: 16).

En el dominio de las cosas y acontecimientos de “ahí fuera”, entre “las actividades regularmente recurrentes y las ordenaciones materiales y sociales” –ámbito que deja “fuera” la *cultura* entendida como un sistema ideacional– nos encontramos a la gente actuando e interrelacionándose con arreglo a determinadas capacidades, asumiendo ciertas *identidades sociales*, desempeñando ciertos *roles* y formando *grupos* o colectividades de individuos que interactúan de forma recurrente en un conjunto de *relaciones sociales*. Si contemplamos una comunidad, un segmento de ella o un conjunto de comunidades como un sistema de grupos y de relaciones de identidad, lo describimos como un *sistema social*, y la organización de un sistema social en grupos y en relaciones sociales de identidad es lo que –adecuadamente abstraído– denominamos su *estructura social*.

En palabras de Clifford Geertz:

“Cultura es el tejido de significados en términos de los cuales los seres humanos interpretan su experiencia y guían su acción²; la estructura social es la forma que adopta la acción, el tejido de las relaciones sociales. Cultura y estructura social son...diferentes abstracciones extraídas del mismo fenómeno” (Geertz 1957: 33-34).

Desde la perspectiva un tanto ecléctica y conciliadora de Keesing –que difícilmente estarían dispuestos a compartir, por motivos opuestos, un materialista cultural

¹ La traducción literal sería “patrones *para* la conducta y patrones *de* conducta”, pero puesto que “pattern” significa “patrón” o “pauta” tanto en el sentido de “norma” ideal como en el de “regularidad” empírica, una traducción castellana más adecuada sería: “normas de conducta y hábitos de conducta”.

² En tanto que sistemas simbólicos, las culturas –dirá Geertz– son al mismo tiempo “modelos *de*” y “modelos *para*”.

y un simbolista posmoderno, por tomar dos ejemplos de antropólogos contemporáneos en las antípodas teóricas— la cultura y la estructura social son sólo dos formas distintas de abstracción (construida la primera a partir de las concepciones y significados que un grupo de gente comparte, y construida la segunda a partir de las relaciones sociales efectivamente establecidas en su interacción) que sirven a propósitos complementarios y que son teóricamente conciliables: la diferencia teórica entre las distintas escuelas y corrientes de la Antropología habría sido principalmente de énfasis; los antropólogos americanos prefirieron desde el principio la cultura como objeto de estudio y los británicos se especializaron en la estructura social. Autores como Goodenough, Lévi-Strauss, Geertz y Turner habrían logrado la síntesis de ambas tradiciones y permitido abordar teóricamente de modo fructífero las relaciones entre cultura y sociedad³.

Cuando hablamos de relaciones de parentesco o de relaciones económicas entre A y B por ejemplo, hay dos modos distintos —culturalista y sociologista, podríamos decir— de entender y estudiar esas “relaciones”: la perspectiva sociológica *observa*, describe y analiza los modos en que A y B interactúan, las cosas que hacen y dicen en el trato entre ellos; la perspectiva culturalista *indaga*, describe y analiza las ideas que A y B tienen acerca de su interacción, las concepciones que tienen el uno del otro y de su relación, las consideraciones, estrategias y expectativas que guían su conducta. Tanto los hábitos de conducta como los sistemas simbólicos tienen “estructura”, en el sentido de que no son caóticos o azarosos, pero se trata de diferentes clases de estructura. Tanto Keesing (1998) como Schneider (1980) recurren para explicar esa diferencia a un ejemplo sencillo:

“Imagínese un cruce de calles en el que el tráfico está dirigido por un semáforo. Si lo observamos durante un rato podremos registrar la ‘conducta’ de los coches en términos de la densidad de tráfico en varias direcciones en diversos períodos de tiempo, así como el número de coches que paran, arrancan, aceleran, disminuyen la velocidad, etc. de acuerdo con la secuencia de los cambiantes colores de las luces del semáforo. A partir de esos registros cristalizarían patrones de regularidad, la ‘estructura social’ de ese cruce de calles. Probablemente encontraríamos que la estructura social de un cruce de calles en Norteamérica es muy diferente de la de otro en Sudamérica. Pero alternativamente podríamos también describir los principios que utilizan los conductores para tomar decisiones

³ “La Antropología americana, que ha trabajado durante décadas siguiendo las huellas de Franz Boas y liderada por sus discípulos, Kroeber, Linton, Sapir, Benedict, Mead, Lowie, Herskovits y Kluckhohn, puso desde el principio su énfasis primario en las culturas en tanto que herencia ideacional de las comunidades. Por el contrario, la Antropología británica, al concebir su tarea como una sociología comparativa, puso su énfasis primario en la estructura social en tanto que andamiaje organizativo de la teoría. Más recientemente, el parcial aislamiento intelectual de las dos comunidades académicas ha sido ampliamente transcendido para beneficio de ambas; y las dos han sido profundamente afectadas por tendencias de la Antropología francesa que asumen como un problema central la relación entre las estructuras de la mente y las estructuras de la sociedad, particularmente en la obra de Claude Lévi-Strauss. Cultura y estructura social han sido colocadas en el lugar que les corresponde como abstracciones complementarias y mutuamente reforzadoras de la compleja realidad” (Keesing 1998 —1ªed.1976—: 23)

cuando atraviesan una encrucijada –no sólo las reglas que están escritas, sino también las que no lo están acerca de tocar la bocina y cruzar mientras las luces están cambiando–. Estas reglas tienen también una estructura, pero es bastante diferente a los patrones de regularidad del flujo circulatorio: consiste en *conocimiento* organizado” (Keesing, 1998: 176).

En los pasajes siguientes de esta Introducción, vamos a reflexionar sobre lo que quienes hemos sido educados (en la jerga antropológica diríamos *enculturados*) en la cultura española pensamos y creemos saber acerca de la familia y el parentesco, acerca de las ideas, símbolos, significados, creencias y normas de conducta que estructuran culturalmente ese ámbito de nuestra experiencia, sin detenernos sin embargo por ahora en describir o analizar datos sociales sobre la conducta efectiva de los españoles en ese ámbito o sobre su estructura socio-familiar efectiva: tipos de familia, índices de matrimonio y divorcio, madres solteras, hogares uniparentales, uniones homosexuales, porcentajes de familias “atípicas”, cambios en la estructura de la familia, etc. No porque uno y otro aspecto (la estructura cultural y la estructura social) no se influyan mutuamente y sean por tanto ambos pertinentes desde cualquier punto de vista, sino sólo porque lo que aquí y ahora nos interesa –para adoptarlo como punto de partida de nuestra exposición– es *nuestra* concepción del parentesco, lo que de forma más o menos confusa creemos y pensamos de la familia y del parentesco –antes de ponernos a estudiar Antropología del Parentesco– por el mero hecho de ser miembros de nuestra cultura.

En esta Introducción nos referiremos, a la familia como una *categoría cultural* más que como un *grupo social*, distinción ésta de suma importancia a la hora de estudiar cualquier aspecto del parentesco y que depende de las distinciones más arriba establecidas:

“La distinción entre sociedad y cultura nos capacita para establecer un contraste entre *categorías culturales* y *grupos sociales*. Una categoría cultural es un conjunto de entidades en el mundo (gente, cosas, acontecimientos, seres sobrenaturales) que son clasificadas como similares para algunos propósitos porque tienen en común uno o más atributos culturales relevantes. Así por ejemplo, árboles, semillas, solteros y pitchers zurdos de baseball son categorías de la cultura americana. En tanto que categorías, existen en los mundos *conceptuales* de la gente; la categoría ‘vaca’ no come hierba. Nótese también que no todas ellas tienen rótulos de una sola palabra en nuestro lenguaje, ni son conjuntos de entidades que mantengamos en ‘trozos’ separados en nuestro mundo conceptual. Más bien son conjuntos *alrededor de los cuales trazamos líneas mentales* en contextos particulares. ‘Las mujeres que visten trajes de la talla siete’ constituye una categoría relevante en sólo unos pocos contextos (principalmente para aquellos que fabrican o venden trajes cuando están trabajando). Por consiguiente, cualquier entidad singular puede ser clasificada, en contextos variables, como perteneciente a docenas de diferentes categorías culturales. A una categoría de seres humanos conceptualmente agrupados en virtud de algunos rasgos sociales relevantes que comparten en común (como ‘hombres’ o ‘guerreros’ o ‘descendientes del antepasado X’) la podemos llamar una *categoría social*. Por otra parte, un *grupo social* consiste en seres humanos reales ‘de sangre caliente’ que interactúan de forma recurrente en un conjunto interconectado de roles. De tal modo que los grupos pueden distinguirse de las meras formas de agregación, tales como multitudes o reuniones, cuya interacción es temporal y limitada...Lo que define un grupo es su organización interna, la articulación de sus miembros en un conjunto de roles interconectados” (Keesing 1998: 9-10).

Cuando tratemos de los grupos de parentesco y los grupos de descendencia hemos de volver sobre estas distinciones y sobre otras (entre grupos primarios y grupos secundarios, entre categoría social y grupo social, entre grupo de acción y grupo corporativo) que por el momento no nos interesan. Sí nos interesa sin embargo una distinción adicional relacionada con ésta, muy importante en todo el ámbito de los estudios de parentesco y claramente formulada, entre otros, por Barnard y Good (1984): la distinción entre categorías, reglas y conducta.

2.1. Categorías, reglas y conducta: el Derecho y lo jurar

En el ámbito del parentesco no basta la distinción entre lo cultural y lo social, que para muchos autores equivale a la distinción entre “ideología” y “conducta” efectiva. Para introducir claridad en muchos de los problemas que han embrollado las polémicas teóricas en Antropología del Parentesco es preciso introducir una distinción adicional en el seno de lo cultural, estableciendo una subdivisión de la “ideología” del parentesco en sus componentes *categorico* y *jural*, lo cual arroja tres tipos o niveles distintos de datos del parentesco de una sociedad a tener en cuenta por el antropólogo.

“En resumen, parece que hay *tres* niveles de datos que, puesto que pueden variar de forma independiente, necesitan ser examinados y analizados de forma independiente. El primero (en orden descendente de abstracción, no en orden decreciente de importancia) es el *sistema de categorías* por medio del cual la gente conceptualiza y clasifica el mundo de su entorno. En el campo del parentesco, ese sistema consiste, de forma preeminente aunque no exclusiva, en su terminología de parentesco. A continuación está el conjunto de preceptos y *preferencias* normativos o *jurales*. Estas reglas y valores legal o moralmente vinculantes, se formulan en términos del sistema de categorías terminológicas. Mientras que los términos individuales que configuran cada sistema de clasificación se dan ampliamente por supuestos y no se analizan, las reglas jurales transmiten la ideología explícitamente reconocida de la gente concernida. Ejemplos en el campo del parentesco son las reglas que gobiernan la elección de un cónyuge ideal. La dificultad es que las reglas jurales pueden adoptar un número indefinidamente amplio de ropajes culturales, de tal forma que su estudio, en particular su estudio comparativo, es muy difícil. En parte por esta razón, tales datos son especialmente problemáticos. Finalmente, está el nivel de la *conducta*, que es conceptualizada por los actores en términos de sus sistemas de categorías, y total o parcialmente justificado por ellos por referencia a las normas jurales prevalecientes. Es necesario distinguir la *conducta colectiva*, es decir las tendencias generales expresables en términos estadísticos, de la *conducta individual*, que necesita ser explicada a la luz del contexto social único en que ocurre. Aunque, como dijimos, estos tres niveles tienen un cierto grado de independencia, no son *completamente* independientes entre sí. Cualquier análisis satisfactorio de un sistema de parentesco dado debe finalmente dar cuenta adecuada de todos ellos” (Barnard and Gould, 1984:13).

Es preciso que aclaremos un poco más en qué consiste el componente *jural* de una ideología del parentesco porque, como veremos, son muchos los antropólogos

para los cuales el “contenido” del parentesco es principalmente, cuando no exclusivamente, jural.

Para Goodenough la conceptualización cultural de las relaciones sociales tiene siempre una predominante dimensión jural, siendo los aspectos jurales de las relaciones sociales aquéllos que involucran *derechos y deberes*:

“Defino como una *relación jural* aquella relación en la que una de las partes –sea un individuo, un grupo, o la comunidad– puede hacer una demanda o solicitud dirigida a la otra parte y hay acuerdo público en que ésta última está obligada a cumplir o satisfacer esa demanda. Dicho acuerdo acerca del derecho de demanda y del deber de atenderlo puede derivar de la tradición oral (como en el caso de la ley consuetudinaria), de un arreglo o disposición contractual escrito o no, de un decreto oral o escrito emitido por una autoridad reconocida, o de una decisión judicial (escrita o no) que sienta precedente. Considero que la naturaleza del sistema de sanción por medio del cual se imponen los derechos sobre los que hay acuerdo público es irrelevante para la definición de las relaciones jurales. La existencia de relaciones jurales y la efectividad de la *maquinaria institucional* para administrarlas son asuntos relacionados pero diferentes” (Goodenough 1970: 22, n.14).

En las sociedades modernas y en todas las sociedades con Estado la principal, aunque no la única, *maquinaria institucional* que administra las relaciones jurales y sanciona los derechos y deberes sobre los que hay acuerdo público es el Estado y lo hace, en gran medida, por medio de un poder coactivo basado en última instancia en el monopolio de la violencia física y regulado y legitimado en grado variable por las distintas tradiciones culturales de lo que conocemos como Derecho.

Aunque no hay una correlación necesaria entre Estado y escritura (ha habido Estados sin escritura y sociedades sin Estado con escritura), desde el surgimiento de los cinco Estados prístinos en Egipto, Mesopotamia, China, Mesoamérica y los Andes, casi todas las sociedades humanas con Estado han dispuesto de uno u otro sistema de escritura (logográfico, silábico o alfabético) como instrumento fundamental de administración de su poder y han *transcrito* las reglas, normas, precedentes o “leyes” orales con arreglo a las cuales administraban sus *relaciones jurales*, dando así origen a distintos sistemas de Derecho con un grado variable de *codificación escrita* y de atención o respeto a las tradiciones jurales oralmente transmitidas.

Como resultado final de esos procesos históricos, los *Códigos Jurídicos* de las sociedades con Estado acaban por recoger sólo una parte variable de las regulaciones sociales de las relaciones jurales y, en consecuencia, la maquinaria institucional del Estado se ocupa de administrar *sólo* esa parte, dejando en manos de otras instituciones no-estatales la regulación del *ámbito jural no-codificado*.

Lo que en consecuencia queremos destacar aquí es que, incluso en las sociedades con Estado y con Derecho escrito, incluso en nuestras sociedades modernas, *el ámbito de “lo jural” es más amplio que el ámbito de “lo jurídico”* e involucra en su administración a otras instituciones sociales además de al Estado. El lector cometería por tanto un burdo y empobrecedor error etnocéntrico si concibiera *lo jural* en las sociedades orales sin Estado –a cuyo estudio prioritario se dedicaron inicialmente los antropólogos– como equivalente de *lo jurídico* en las sociedades con Estado y escri-

tura. Y aún más erróneo sería concebir el sistema de sanción de los derechos y deberes mutuos sobre los que hay acuerdo público –en sociedades donde no se registra monopolio de la violencia física por grupo alguno ni instituciones sociales con poder coactivo– de modo análogo a los procedimientos de la maquinaria institucional estatal, es decir como procedimientos de carácter jurídico-penal.

3. EL PARENTESCO PARA NOSOTROS

“Nosotros” somos aquí los ciudadanos españoles actuales, hablantes de la lengua castellana⁴ y sometidos –lo queramos o no– a la legislación vigente. Contestar adecuadamente a la pregunta ¿qué es el parentesco *para nosotros*?, nos exigiría disponer de un estudio etnográfico sobre ese asunto análogo al que permitió a David Schneider en 1968 contestar a la pregunta ¿qué es el parentesco *para los americanos*⁵? Que yo sepa no hay nada semejante a tal estudio y por eso –así como por las similitudes históricas entre la cultura española y la cultura americana, intensificadas por la progresiva hegemonía de esta última en nuestro país y en el mundo entero– vamos a utilizar la obra de Schneider sobre *American Kinship* como punto de referencia de nuestras consideraciones sobre el parentesco *para los españoles actuales*, mejor dicho como contrapunto comparativo para resaltar las analogías y las diferencias del *parentesco español* con el *parentesco americano*.

Las dos únicas “fuentes” que he utilizado para diagnosticar esos hipotéticos rasgos específicos del parentesco español son el Derecho y los Diccionarios de la Lengua. Esa parte del Código Civil conocida como Derecho de Familia establece las leyes con arreglo a las cuales los españoles de cualquier sexo, género, orientación sexual y condición étnica, religiosa o profesional nos casamos o no, tenemos o no hijos legalmente reconocidos, nos divorciamos o no, heredamos o no, disponemos o no de derechos de diverso tipo sobre nuestros familiares y parientes, y cumplimos o no con nuestros deberes y obligaciones para con nuestros familiares y parientes; y esas leyes llevan implícita una concepción del matrimonio, la descendencia, la familia y la

⁴ Sobre lo inadecuado de llamar lengua *española* a la lengua *castellana*, ver Rafael Sánchez Ferlosio, “El castellano en la Constitución”, en *El alma y la vergüenza*, Ed. Destino, Barcelona, 2000.

⁵ Cf. David Schneider, *American Kinship. A Cultural Account*, The University of Chicago Press, 1968. Por más que los sudamericanos, los mesoamericanos y los canadienses sigan indignándose con razón cada vez que un *estadounidense* se designa a sí mismo y a sus compatriotas como *americanos*, todos sabemos que cuando un ciudadano de los EEUU dice o escribe *americanos*, quiere decir *estadounidenses*: el significado del término “americanos” depende en gran medida de la nacionalidad del emisor, y David Schneider –descendiente de judíos políticamente emancipados, culturalmente asimilados, laicos, comunistas y antisionistas– fue hasta su muerte ciudadano de los EE.UU.

herencia, más o menos clara y definida, discutible y discutida, compartida o cuestionada, que constituye lo que podemos llamar la *cultura legal española del parentesco*, cultura *jurídica* que –como antes dijimos– no es equivalente punto por punto con la cultura *jural*.

Con un mayor o menor grado de acuerdo o desacuerdo con las concepciones implícitas en esa cultura legal –que regula, querámoslo o no, nuestra *conducta* en la esfera del parentesco, tanto si respetamos las leyes como si las violamos o las “ignoramamos”, pues ellas no nos ignoran–, la *significación* del parentesco para los hablantes del castellano se manifiesta también, en parte, en el significado del léxico acerca de y en torno a la familia y el parentesco. Y esos *significados* se hallan recogidos con mayor o menor acierto –es decir, con mayor o menos adecuación al variable significado que los hablantes dan a las palabras que usan– en los distintos *Diccionarios de la Lengua* de que disponemos⁶.

3.1. Usos lingüísticos del léxico castellano sobre parentesco y familia

En sus usos escritos, tal y como los recoge el *Diccionario del Español Actual* de M. Seco, O. Andrés y G. Ramos (Aguilar, Madrid, 1999), el término castellano **parentesco** tiene tres significados principales:

1. “Relación entre personas que descienden unas de otras o de un tronco común, o están ligadas por vínculos matrimoniales”.
2. “Vínculo espiritual que contraen el ministro y los padrinos con el sujeto, en los sacramentos del bautismo y de la confirmación” (*parentesco espiritual*).
3. “Relación entre cosas que tienen un mismo origen o son muy semejantes entre sí”⁷.

⁶ Los iré citando a medida que los vaya utilizando, pero es preciso que haga desde el comienzo una nítida declaración de principios. He usado sobre todo –casi exclusivamente– *Diccionarios de usos*, de usos en el habla (María Moliner) y de usos en la escritura (Seco, Andrés y Ramos), con sólo una mirada complementaria y marginal al *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* por su absurda, ridícula y nefasta pretensión de legislar sobre la Lengua, imponiendo inútilmente fronteras y peajes nacionalistas a las “emigraciones” e “hibridaciones” del léxico. También he consultado *Diccionarios etimológicos* (Corominas), *Ideológicos* (Casares) y *Enciclopédicos* (Espasa), pues no creo que haya una frontera entre conocimiento lingüístico y conocimiento enciclopédico: creo, como Umberto Eco, que todo *Diccionario* es siempre, en alguna medida, una *Enciclopedia*.

⁷ El *Diccionario Enciclopédico Espasa* expone en la voz PARENTESCO: “Vínculo, conexión, enlace por consanguinidad // fig. Unión, vínculo o liga que tienen las cosas // *Parentesco civil*: conexión o relación que se contrae por la adopción // *Parentesco espiritual*: vínculo que contraen en los sacramentos de bautismo y confirmación el ministro y padrino con el que los recibe y sus padres”.

Podríamos decir por tanto que, en castellano, la palabra *parentesco* parece tener un significado primaria y primordialmente *biológico-legal*⁸ (relación de consanguinidad)⁹

⁸ El *Diccionario Enciclopédico Espasa* resuelve así esta paradójica unión de contrarios: “Los tratadistas distinguen el parentesco *natural*, fundado en los vínculos de la sangre, del *legal* u originado por los actos que imitan el engendramiento. Esta distinción, propia del Derecho Romano, no es admisible hoy al pie de la letra, pues todo parentesco es *natural* por fundarse en la naturaleza humana (animal, espiritual y social a un mismo tiempo) y el basado en los vínculos de la sangre es *legal* en cuanto está reconocido por la ley; debiendo entenderse en el sentido de que el primer parentesco se funda de tal modo en la naturaleza que este fundamento es el que descuellos, siendo el reconocimiento por la ley positivo-humana como una consecuencia obligada del mismo; mientras que, por el contrario, en los otros casos el principal fundamento de la relación es la ley humano-positiva (eclesiástica o civil), aunque esta se apoye para sancionarla en motivos de orden natural: por lo que el parentesco llamado natural debería denominarse *natural-legal*, y el llamado legal, *legal-natural*, indicando el orden de colocación de estos términos su relativa importancia. El parentesco *natural-legal* se funda en el hecho de la generación y tiene dos aspectos, uno *propio e inmediato* que se llama *consanguinidad*, y otro, imitación del primero, *mediato o de derivación*, que se denomina *afinidad*... El parentesco *legal-natural* puede ser religioso y civil, según la ley que lo establezca. El *parentesco religioso*, llamado más comúnmente *espiritual o sacramental*, es el originado por la administración y recepción de los sacramentos del Bautismo y la Confirmación... *Parentesco civil* es el originado por la adopción entre adoptante y adoptado y entre éste y la familia de aquel. Se funda en que la adopción imita a la naturaleza”. Compárese lo aquí recogido con las consideraciones de Schneider, a las que más adelante nos referiremos, acerca de las relaciones entre el *orden de la naturaleza* y el *orden de la ley* en la cultura americana sobre el parentesco.

⁹ Según el citado *Diccionario del Español Actual*, **consanguinidad** significa “condición de consanguíneo” y se designa como **consanguíneo/a** a una persona “que tiene parentesco *natural* con otra por descender del mismo tronco”. Es decir, la consanguinidad se fundamenta en la descendencia común: decimos que dos personas tienen “la misma sangre” (son “hermanos de sangre”) en la medida en que descienden de unos mismos progenitores; decimos también que tienen “la misma sangre” (son consanguíneos) que su padre y “la misma sangre” que su madre, de los que descienden, y “la misma sangre” que sus hijos, que descienden de ellos. El significado de todas esas expresiones se relaciona sin duda, en sus orígenes, con las teorías *folk* de la procreación vigentes en Occidente antes del tardío descubrimiento biológico del espermatozoide, el óvulo y el embrión resultante de la fecundación, teorías que –pese a postular en su mayoría que el nuevo ser se formaba por fusión de los fluidos seminales masculino y femenino y se desarrollaba alimentándose de la sangre de la mujer embarazada cuya menstruación cesaba– defendían sin embargo que un hijo tenía también “la misma sangre” que su padre y consideraban “la sangre” como la sustancia vital definitoria de la identidad personal. No obstante, el hecho de que hoy –aunque los científicos nos digan que no es la sangre ni partícula alguna de la sangre, sino los genes, lo que se transmite en el proceso de procreación y lo que los progenitores comparten con su prole– sigamos hablando de “consanguinidad” y diciendo que tenemos “la misma sangre” que nuestros hermanos, nuestros padres y nuestros hijos, nos indica quizá que también en el pasado, como en la actualidad, “la sangre” era más un símbolo de la “esencia natural” de una persona que un mero líquido corporal con una función biológica. Hoy en día, “tener la misma sangre”, ser consanguíneo, *significa* ciertamente compartir en mayor o menor proporción la *misma sustancia biogénica* tal y como ésta es descrita y categorizada por los científicos, pero también, más en general, “tener una *identidad común*”. El valor puramente simbólico de “la sangre” compartida como generadora de parentesco se revela en el acto de “mezclar la sangre” para sellar un vínculo de “hermanadad ritual”, aunque sólo sea la hermandad, y no por ejemplo la paternidad o la maternidad, la relación de parentesco que puede crearse de ese modo. Tanto un vínculo de hermandad ...

o de matrimonio¹⁰) y un significado derivado de carácter más abstracto y genérico (relación de semejanza o resultante de un origen común). Exactamente lo inverso a lo que ocurre en la semántica castellana con uno de los principales sinónimos de la acepción genérica de “parentesco”¹¹, la palabra **afinidad** (en francés *affinité*, en inglés *affinity*) cuya significación primera y primordial es “cualidad de afín” y “aspecto en que dos personas o cosas son afines”, teniendo **afín** las siguientes acepciones: “persona o cosa que tiene aspectos o rasgos en común con otra” y “cercano intelectual o afectivamente (a una persona o a sus ideas)”; sólo en la terminología especializada del Derecho pasa *afinidad* a significar “parentesco entre un cónyuge y los parientes del otro”¹², de modo semejante a como, en la terminología especializada de la Química, *afinidad* significa “tendencia de un elemento a combinarse con otro” y “fuerza que mantiene unidos los átomos”.

Mientras que las acepciones de *parentesco* van desde un significado biológico-legal restringido y especializado hasta un sentido amplio y genérico (semejanza y origen común), las acepciones de *afinidad* siguen el camino contrario y van desde un sentido amplio y genérico (aspectos en común, cercanía, proximidad) hasta un significado jurídico muy restringido, especializado y preciso: parentesco por matrimonio, relación de **alianza** (en francés y en inglés *alliance*, obviamente con distinta pronunciación).

Con el término *alianza* se designa comúnmente el anillo matrimonial –un objeto concebido como símbolo del matrimonio– y tanto en prosa jurídica como religiosa se designa también con frecuencia al *matrimonio* mismo como alianza; como *alianza*

... como de maternidad, pero no de paternidad, podía crearse en nuestra concepción tradicional del parentesco, antes de la desaparición de las “amas de cría”, por compartir una sustancia corporal distinta de la sangre: la leche materna; dos recién nacidos amamantados por la misma mujer, aunque hijos de distintos padres, pasaban a ser “hermanos de leche” de una misma “madre de leche”, revelando así en el seno de nuestra cultura un leve indicio de algo que, en otras culturas, es mucho más general: la atribución al hecho de “compartir comida” de la capacidad de generar relaciones de parentesco.

¹⁰ El término francés *parenté* tiene los mismos significados que el castellano *parentesco*: incluye las relaciones de consanguinidad (derivadas de la descendencia común) y de alianza (derivadas del matrimonio) y es frecuente hablar de *parenté spirituelle* para referirse a las relaciones establecidas en los sacramentos del bautismo y la confirmación. Sin embargo, *kinship* –el término inglés que suele traducirse por “parentesco” y por el que se suele traducir al inglés “parentesco”– designa únicamente las relaciones de consanguinidad derivadas de la descendencia y no incluye las relaciones de alianza establecidas por matrimonio o derivadas del matrimonio. De ahí que, casi siempre, la traducción más adecuada de *kinship* al castellano sea *consanguinidad* y la traducción al inglés más adecuada de *parentesco* (y del francés *parenté*) sea *kinship and marriage*.

¹¹ El *Gran Diccionario de Sinónimos y Antónimos* (Espasa-Calpe, Madrid, 1987) da como sinónimos de *parentesco*: afinidad, analogía, consanguinidad, proximidad, semejanza, unión y vínculo; y como sinónimos de *pariente*, afín, análogo, deudo, familiar, parecido, próximo, relacionado, semejante, unido, vinculado y asociado.

¹² No es habitual incluir al propio *cónyuge* entre los *parientes afines*, aunque obviamente es el primero y más importante de los “parientes por matrimonio” ya que es el matrimonio el que convierte en afines del marido a los parientes consanguíneos de la esposa y viceversa.

*matrimonial*¹³ –se aclara en ocasiones–, revelando así que se trata también en este caso (como en el caso del término *afinidad*) de la especificación concreta de algo inicialmente concebido de forma más amplia y genérica: la *alianza* en general, entendida como “la acción de unir o combinar una cosa con otra con un fin determinado”.

Basándose en estos usos, aunque precisándolos y para ello alterándolos al matizarlos o suprimir ambigüedades, la terminología especializada de la Antropología designa como *relación de alianza* a la relación de parentesco establecida por medio del matrimonio, incluyendo la propia relación conyugal (para los antropólogos anglosajones *kinship and marriage* equivale a *kinship and alliance*, cuya traducción correcta sería “parentesco consanguíneo y parentesco por alianza”) y se designa como parientes *afines* a los parientes consanguíneos del cónyuge y al propio cónyuge.

A la luz de lo visto, cabe preguntarse si –para alguien que se muestre sensible a los distintos usos semánticos castellanos de los términos “parentesco”, “afinidad” y “alianza”– una **teoría del parentesco** debe concebirse como una *teoría de la consanguinidad y el matrimonio* entendidos como realidades biológico-legales cuyo significado se extiende después metafóricamente a otros ámbitos socio-culturales, o si por el contrario cabe entenderla como una *teoría general de las relaciones lógicas de semejanza*, “*descendencia*” (*origen común*), *proximidad*, *afinidad* y *alianza*, con aplicaciones específicas en el ámbito biológico (procreación) y social (formación de grupos, sucesión en cargos y roles, herencia de bienes, etc.). Lo primero conduce a poner el énfasis en el *contenido* del parentesco y a interrogarse por su *naturaleza* (¿biológica?, ¿legal?, ¿social?), lo segundo lleva a privilegiar un enfoque *formal* de las relaciones de parentesco y a preocuparse más por sus propiedades lógicas o éticas que por su esquiva “esencia”. La historia de la Antropología del Parentesco ha oscilando entre ambos polos desde sus comienzos hasta hoy.

Lo cierto es que, a diferencia de “afinidad” y “alianza”, cuyo significado primario y principal es, para cualquier hablante castellano, de carácter abstracto, “parentesco” convoca de forma inmediata y espontánea, como su primera y primaria denotación, “descendencia, consanguinidad y matrimonio”.

Es más: aunque su significado, como el del término francés *parenté*, incluya –a diferencia del término inglés *kinship*– el parentesco consanguíneo y el parentesco por alianza (así como también el parentesco por adopción y el parentesco espiritual), en

¹³ En nuestra concepción del parentesco, el matrimonio establece una relación de alianza entre los cónyuges y entre cada uno de los cónyuges y la familia del otro, que pasa a ser su “familia política”. Un asunto más confuso, ambiguo y variable es si las familias respectivas de los cónyuges pasan o no a considerarse, globalmente, “parientes políticos”. Entre nosotros (no en todas las culturas), una de las principales diferencias entre la relación matrimonial entre los cónyuges y el resto de las relaciones de alianza es que, en la primera, la relación sexual está prescrita y en las segundas está proscrita: la relación conyugal es, en nuestra cultura, la única de las relaciones de alianza, de “parentesco por matrimonio” que tiene una dimensión biológica (para nosotros –las cosas son distintas en otras culturas– el cónyuge es el único pariente por matrimonio con el que se puede y se debe tener relaciones sexuales).

sus connotaciones simbólicas predomina claramente el significado *biológico* (la consanguinidad) sobre el significado *legal* (la alianza) y el significado *espiritual*.

Lo cual resulta coherente con la etimología del término, que parece resonar simbólicamente en sus usos actuales: según Corominas¹⁴, tanto “parentesco” (h.1275) como “pariente” (h.1140; pl. “parientes”), “emparentar” (h.1142) y “parentela” (h.1490), derivan del plural latino *parentes* (“padres” en el sentido de “padre y madre”), participio activo del verbo *parere* (“producir”, “proporcionar”, “dar a luz”) del que deriva también el término castellano “parir” (cuyos equivalentes franceses –“enfenter”, “accoucher”, “mettre au monde”– o ingleses –“to bear”, “to give birth”, “to beget”– carecen de relación etimológica con *parere* y *parentes*).

Es decir, del plural latino *parentes* (que designa en la sociedad romana al grupo formado por *pater et mater* y significa “los que producen, proporcionan o dan a luz” un niño) derivan en castellano –con otra significación derivada de aquella: “personas unidas por una relación de parentesco”– tanto el plural *parientes* como su singular correspondiente, *pariente* (cada una de esas personas emparentadas).

En francés, el derivado singular, *parent*, significa, como en castellano, “un pariente cualquiera” (excepto, paradójicamente, *le père ou la mère*) mientras que el plural, *parents*, significa “padres” (*le père et la mère*); *nos premiers parents* son “nuestros primeros padres”, *grands-parents* significa “abuelos” y *parents spirituels* se traduce como “padrinos”, mientras que para referirse a los “parientes” en plural se utiliza el colectivo *la parenté* (el conjunto de parientes: la “parentela”) o *les apparentés* (“los emparentados”).

En inglés, el derivado singular, *parent*, significa indistintamente *a father or a mother*, y el plural, *parents*, significa *a father and a mother*; el término castellano “pariente(s)” –en singular y plural– se traduce al inglés como *relative(s)* si queremos referirnos a todos los parientes, tanto a los parientes consanguíneos (en inglés *kin* o *blood relatives*) como a los parientes por alianza (en inglés, *relatives in-law*¹⁵, en castellano *parientes políticos*).

Ni en francés ni en castellano hay un término –equivalente al inglés *parent*– con el que designar, indistintamente, en singular, bien al padre bien a la madre y sólo el

¹⁴ Joan Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 1976.

¹⁵ Así son las cosas en el inglés de EE.UU. según el antropólogo David Schneider: “Los Americanos llaman *relatives*, *folks*, *kinfolk*, *people* o *family* a lo que los antropólogos llaman parientes (*kinsmen*)...La definición explícita que los Americanos ofrecen es que un *relative* es una persona que está relacionada por la sangre o por matrimonio. A los que están relacionados por medio del matrimonio se les suele denominar *in-laws*. Pero la palabra *relative* también puede ser utilizada por los Americanos, en un sentido más restrictivo, sólo para parientes de sangre (*blood relatives*), en directa oposición a pariente por matrimonio (*relative by marriage*). De ahí que se pueda decir, *No, she is not a relative; my wife is an in-law*; o que también pueda decirse con propiedad, *Yes, she is a relative; she is my wife*” (David M. Schneider, *American Kinship*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1968, p. 21).

inglés conserva, tanto para el padre como para la madre –para cada uno de ellos, en singular, y para el colectivo formado por ambos, en plural– términos derivados del latino *parentes*, es decir, términos alusivos al acto de *parir* o “producir” niños; el castellano, por su parte, extiende las connotaciones biológicas del *parere*, más allá de los padres, a la totalidad de los parientes: etimológicamente, el parentesco, en castellano, remite al hecho biológico del parto.

Sin embargo, al abrazar también las relaciones de alianza matrimonial, el término castellano *parentesco* (y el francés *parenté*) trascienden la sumisión semántica biológica a la *consanguinidad* en la que permanecen reclusos los términos ingleses *kinship* (traducido, como ya dijimos, unas veces como “parentesco” y otras, más correctamente, como “consanguinidad”) y *kindred* (habitualmente traducido, no sin graves ambigüedades, como “parentela”). El núcleo semántico de ambos términos proviene del inglés antiguo *cyn*, cuyo significado es precisamente “relación de sangre”¹⁶ y que proviene a su vez de la raíz *gen-*, “dar a luz, parir” (son múltiples los derivados de esa raíz que se refieren a distintos aspectos y resultados de la procreación).

Por lo tanto, el significado de *Kindred* (proveniente del citado *cyn* y de *ræden*, “condición”) coincide exactamente –en los usos comunes desde el siglo XII y, más tarde, en las definiciones legales del término– con el de *consanguinidad*, “relación entre personas que descienden de la misma estirpe o de un antepasado común”, y aunque el significado etimológico de *parentela* sea también ese mismo (derivado el uno de *gen-* y el otro de *parere*, es decir, del concepto de procreación en ambos casos), si por *parentela* entendemos –con arreglo a los usos comunes del castellano actual– “el conjunto de los parientes de alguien” (tanto consanguíneos como por alianza) no podremos equiparar sus límites con los del *kindred*, pues éstos se reducen claramente al conjunto de los parientes consanguíneos con exclusión de los parientes por matrimonio.

Como veremos más adelante, si en Antropología queremos traducir “*kindred*” por “*parentela*” y deseamos al mismo tiempo asignar un significado técnico preciso (el mismo significado) a ambos términos, éste no podrá ser otro que el de “conjunto de parientes consanguíneos”, es decir un significado que altera y precisa –limitándolo– el sentido quizás ambiguo que “*parentela*” tiene en sus usos castellanos comunes. Si así lo decidimos, esa alteración y limitación debe hacerse explícita, pues sólo confusión puede producir el olvido de que los *términos técnicos* a los que la Antropología intenta dar un sentido inequívoco y preciso, provienen de la lengua común y están cargados de los más diversos significados, usos, connotaciones y evocaciones.

Como escribe Freeman, el conjunto de parientes incluidos en el *kindred* de una persona coincide con aquellos que la ley romana designaba como los *cognati* de esa persona, es decir “todos aquellos que trazan su relación de sangre hasta el matrimo-

¹⁶ Según J.D.Freeman, “On the Concept of the Kindred”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.91, p.2, julio-dic. 1960. Cf. también, *The American Heritage Dictionary of the English Language*, New York, 1996.

nio legítimo de una pareja común” (Maine 1897, p.147). Lo cual tiene poco de extraño, pues el significado etimológico de *cognado* es, casi exactamente, *consanguíneo*: se es *co-gnatus* de alguien cuando se ha nacido (*natus*) *con*-juntamente de los mismos padres o de antepasados comunes. *Natus* es el participio pasivo de *nasci*, “ser nacido, dado a luz o parido”, verbo latino cuya raíz de origen (*gen-*) es la misma que la de *cyn*, de donde viene *kin*, de tal forma que puede decirse que lo que los *parentes* “paren, producen o dan a luz” (*gen-*) es un *gnatus*: si sólo se tiene en cuenta la línea de descendencia masculina, la relación del nacido con su padre y no con su madre, aquel será un *agnado* (*ad-gnatus*), un pariente por parte del padre; si se tienen en cuenta tanto la línea masculina como la femenina, tanto la relación del nacido con su padre como la relación con su madre, aquel será un *cognado* (*co-gnatus*), un pariente consanguíneo por ambos lados.

La legislación sobre la familia en la Roma antigua pasó desde una situación en que –a efectos tanto de identidad social como de estatus, sucesión y herencia– sólo se tenía en cuenta el parentesco *agnaticio* de las personas (quien era el *pater* del recién nacido) hasta otra en que *también* se tenía en cuenta el parentesco *cognaticio* (quien era el *pater* y quien era la *mater*). La novedad la constituyó la pertinencia del parentesco por parte de madre (al que los antropólogos designarán como *uterino* y/o *matrilíneo*) y en ese hecho nuevo puso su énfasis el Derecho Romano tardío, lo cual influyó sin duda –a través del Derecho Canónico heredero de aquel– en que la prosa jurídica castellana asignara a los términos “agnado” y “cognado” los significados contrapuestos que los Diccionarios actuales unánimemente recogen: “pariente que desciende por línea de varón” (*agnado*) y “pariente consanguíneo por línea femenina” (*cognado*).

La terminología especializada de la Antropología recuperará para *pariente cognaticio* el significado de “pariente por parte de padre (patrilateral) y/o por parte de madre (matrilateral)” y distinguirá –para los casos en que se prescinde de los parientes del lado del padre o de la madre– entre *parientes agnaticios* (“parientes trazados por línea de varón”) y *parientes uterinos* (“parientes trazados por línea de mujer”)

Pero lo realmente sorprendente de la evolución semántica de *cognado* en castellano es que haya terminado produciendo *cuñado/a*, cuyo significado (“hermano/a del cónyuge” y “cónyuge del hermano/a”) transforma un término con el significado primario de “consanguíneo” en la designación del pariente político por antonomasia. No obstante, fuera como fuere ese proceso de cambio semántico –que ilustra quizá la permeabilidad de las fronteras conceptuales entre los distintos tipos de parentesco– lo importante es que el significado de las palabras no depende de su origen sino de su lugar en un sistema léxico, y hoy por hoy, para un hablante castellano, para un jurista o antropólogo que utilice la lengua castellana y se acomode a los usos vigentes de su léxico, *un cuñado no es un cognado*, no es un pariente consanguíneo (un *kin*) sino un pariente político (un *relative in-law*), un afín.

Dado que en el seno de nuestra *familia* se disuelven de algún modo –bajo la común categorización de “relaciones familiares”– las diferencias entre los distintos tipos de parentesco (conyugal, agnaticio y cognaticio) quizá sea revelador que el *Diccionario*

Ideológico de la Lengua Española de Casares remita las entradas “parentesco” y “pariente” al vocablo *familia* y sus conexos.

Según el *Diccionario del Español Actual* de M. Seco, O. Andrés y G. Ramos, el significado más abstracto del término “familia” (“conjunto de cosas con origen o rasgos comunes que las diferencian de otros conjuntos”¹⁷) coincide prácticamente con la acepción más abstracta del término “parentesco” y también, como en el caso de éste –y a diferencia de lo que ocurre con “alianza” y “afinidad”– ese significado general parece proceder, por ampliación analógica, de un núcleo semántico primario presente en su uso más concreto para designar a un grupo de personas.

Seco, Andrés y Ramos escalonan así las distintas acepciones del término “familia”:

“1. Conjunto de personas que tienen parentesco entre sí; b) *Esp.* Conjunto de personas que tienen parentesco entre sí y *que viven juntas*; especialmente *padres e hijos*; c) *sagrada familia* (Rel.crist.) Conjunto constituido por San José, la Virgen María y el niño Jesús; 2. Hijos (“¿Todavía no tiene familia el matrimonio?”); 3. Conjunto de personas que pertenecen a un mismo grupo, a veces dentro de una colectividad mayor (“familia militar”, “familia socialista”); b) (*hist.*) Conjunto de siervos; 4. Conjunto de cosas con origen o rasgos comunes que las diferencian de otros conjuntos”.

Si esa jerarquía de usos revela de forma correcta el significado de “familia” en la cultura española actual hay que destacar varias cosas:

1. La sinonimia entre *familia* y *parentesco*: “un familiar” es “un pariente”, “ser familia de alguien” es lo mismo que “tener parentesco con él”, y la *familia* en su acepción más amplia (el conjunto de los “familiares”) coincide con la *parentela* (el conjunto de los “parientes”).
2. Desde la acepción amplia de “familia” como “parentela” hasta la acepción más reducida (lo que los antropólogos llaman *familia nuclear, elemental o conyugal*, formada por una pareja de cónyuges y sus hijos) la lengua castellana practica una serie sucesiva de restricciones. La primera y más importante viene dada por la nota “vivir juntos”, lo cual convierte a la *residencia común* en el principal rasgo distintivo de la *familia* respecto a la *parentela*; con ese significado de “grupo de parientes que viven juntos”, el término “familia” incluye tanto a la *familia extensa* (formada por varias generaciones y/o varias parejas conyugales) como a la *familia nuclear*. La segunda nota definitoria es la presencia de hijos, lo cual parece convertir en inadecuado el término “familia” para designar a una pareja casada sin hijos y convierte al “grupo formado por padre, madre e hijos viviendo juntos” (la *familia elemental*) en el referente mínimo, mas no por ello paradigmático, del término “familia”.

¹⁷ Acepción que se halla presente, por ejemplo, en los usos del término “familia” en Biología (“grupo taxonómico constituido por varios géneros que poseen numerosos caracteres comunes”) y en Lingüística (“conjunto de lenguas con un origen común”, “conjunto de palabras con una raíz común”) y que convierte a “familia” en sinónimo de términos como “linaje” o “raza”.

3. Entre los símbolos que la palabra “familia” evoca más directamente en la cultura española (¿actual?) se halla la imagen de la *sagrada familia* formada por San José, la Virgen María y el Niño Jesús, familia constituida por *relaciones de parentesco espiritual* que constituyen el modelo y fundamento del *parentesco sacramental cristiano* derivado del bautismo, la confirmación y la ordenación sacerdotal¹⁸.
4. Históricamente, el primer significado de “familia” fue “conjunto de siervos”. Casares da la siguiente jerarquía de acepciones:

“Gente que vive en una casa bajo la autoridad del señor de ella // Conjunto de criados de uno aunque no vivan dentro de su casa // Conjunto de ascendientes, descendientes, colaterales y afines de un linaje // Cuerpo de una orden religiosa // Parentela inmediata de uno”.

A este último respecto, Corominas ofrece la siguiente etimología:

“FAMILIA (1220-50). Tomado del latín *familia* id., primitivamente ‘conjunto de los esclavos y criados de una persona’, derivado de *famulus*, ‘sirviente’, ‘esclavo’. Derivados: *familiar* (1438), del latín *familiaris*; *familiaridad* (1374); *fámulo* (1732), del latín *famulus*, ‘criado’”.

¹⁸ Para un cristiano católico el paradigma teórico y ético de familia, el modelo de la *familia cristiana*, es la formada por San José, la Virgen María y el Niño Jesús tal y como la presentan los Evangelios y la *Tradición*, y como la repite y remacha la abundante iconografía sobre el tema y la dramatización litúrgica periódica, especialmente en la fiesta de la Natividad, lo cual quiere decir que *símbolos* tales como la “Virgen-Madre” concebida sin pecado (Inmaculada Concepción) y progenitora sin relación sexual previa (Virginidad de María), la doble relación conyugal de María (con el Espíritu Santo como *genitor* de Jesús y con San José como su *pater* o “padre social”) y la doble naturaleza (divina y humana, humana y divina) del Niño Jesús, su doble relación de filiación con respecto a sus dos padres (el terrenal, San José carpintero, y el celestial, Dios-Padre creador), configuran poderosamente la imagen católica de la familia cristiana, dotándola de rasgos definitorios tales como la subordinación y ocultación —cuando no la inexistencia— de la sexualidad matrimonial, el anclaje de la familia en la maternidad y la natividad (en la relación “madre-hijo”), el predominio en la mujer del rol de madre sobre el rol de esposa (del que se difumina, e incluso se suprime, el rol de amante) y la subordinación general de las funciones naturales, terrenales, de la familia a sus funciones religiosas, sobrenaturales (el logro de la salvación eterna para sus miembros). El generalizado rechazo protestante de la *mariolatría* debilitó enormemente, en los países en que triunfaron las distintas variantes de la Reforma, la fuerza ideológica y las consecuencias morales de los símbolos católicos centrados en el culto a la Virgen-Madre. A lo cual hay que añadir, en las culturas protestantes, el rechazo a los *sacramentos*, que suponen —para los católicos— la intromisión de un orden sagrado, trascendente, sobrenatural, espiritual, en el seno mismo del orden profano, natural, terreno, material: la anulación de la dimensión sacramental del Bautismo y la supresión de la Confirmación suponen la devaluación protestante de las relaciones de *parentesco espiritual* (“padrinazgo”, “compadrazgo”, etc.) establecidas en esos ritos, y la abolición del *sacerdocio*, de las Órdenes Religiosas y del celibato como estado espiritual superior, lleva a la desaparición, en las culturas protestantes, de todos los “parientes espirituales” (Padres, Madres y Hermanos *en religión*) que desempeñan un papel fundamental en las culturas católicas. Ello revaloriza moralmente, entre los protestantes, la relación conyugal y la sexualidad matrimonial, en comparación con su previa devaluación espiritual, para los católicos, frente al celibato y la castidad sacerdotal, pero al mismo tiempo, al perder su condición de sacramento, el matrimonio protestante deja de ser una relación de parentesco *indisoluble* (la Reforma acepta el divorcio) y los cónyuges dejan de ser —desvanecida la magia sacramental— “una sola carne para toda la eternidad”.

Así como el término “parentesco” evoca etimológicamente, a través de *parere*, el hecho biológico del parto, su sinónimo castellano “familia” no remite etimológicamente al ámbito biológico de la reproducción sino al ámbito económico-legal de la producción doméstica. Con el término *familia* se designaba inicialmente, en la Roma antigua, el patrimonio o bienes que un varón adulto, el *pater-familias*, reunía bajo su autoridad en un mismo *domus* (casa): dentro de ese patrimonio se encontraban, en primer lugar, los esclavos, la propia casa en su materialidad y los distintos bienes de su propiedad (según Thomas, 1986:204, “la idea de tropa servil era la principal”); en segundo lugar figuraban los descendientes y sólo en último lugar la esposa (que era con frecuencia, pero no siempre, la progenitora o *genetrix* de algunos de esos descendientes; algunos eran retoños de otras mujeres legalmente reconocidos por el *pater-familias*, que podía o no ser su *genitor*, y otros eran descendientes por adopción).

Es decir, la noción romana de “familia” asociaba “cosas y personas en una serie continua” (Thomas, 1986:204), remitía a la idea de *domus* o residencia común (casa: *oikós* en griego) y tenía más que ver con la *economía* (tanto en el sentido clásico griego de “regulación o administración de la casa”, *nomos* del *oikós*, como en el sentido moderno de “optimización de los bienes o propiedades”) que con el parentesco biológico, con las relaciones derivadas de la procreación.

En realidad, como veremos más adelante, esa doble referencia a la residencia común (a la familia como un grupo de parientes y no-parientes que “viven juntos”) y a la economía (a la familia como unidad económica de producción y/o de consumo; o simplemente, hoy en día, de fiscalidad) sigue poderosamente presente en nuestra concepción moderna de la familia y en muchas definiciones antropológicas de la familia como grupo de parentesco, aunque –según la opinión de Schneider– ninguno de esos rasgos sean determinantes de la “familia” como símbolo en la cultura americana.

4. “LO BIOLÓGICO” Y “LO CULTURAL”

Entre las múltiples polémicas que han marcado este campo de estudio antropológico una de las más constantes e intensas ha versado sobre la propia naturaleza o esencia del parentesco, sobre la *definición del objeto* de la Antropología del Parentesco, es decir sobre la *delimitación* precisa de su campo de estudio (su distinción o su solapamiento con respecto a otros campos limítrofes) y sobre su más adecuada *conceptualización*.

Aunque ni mucho menos el único, uno de los principales problemas debatidos en esas polémicas ha sido el respectivo peso de “lo biológico” y “lo cultural” en la definición de los vínculos de parentesco en las distintas sociedades conocidas.

Al afrontar las múltiples manifestaciones de este problema, hay que tener en cuenta, además, que esa oposición conceptual (“lo biológico” vs. “lo cultural”), como

cualquier otra de las que *nuestra cultura* maneja como equivalentes (“naturaleza” vs. “sociedad”, “animal” vs. “humano”, “material” vs. “espiritual”, etc.), no es un dato bruto común a todas las culturas, sino una polaridad categorial propia de la nuestra –quizá, incluso, sólo de una determinada época histórica de la “cultura occidental”– que no todas las demás comparten.

En *otras culturas* esa oposición puede hallarse ausente o, aunque se halle presente, puede segmentar la experiencia de modo diferente, considerando “biológico” o “natural” lo que nosotros consideramos “cultural” o “social”, o bien, con mayor frecuencia, a la inversa. En definitiva, no debemos olvidar que *naturaleza* y *vida* son, primordialmente, *conceptos* propios de nuestra cultura no siempre adecuadamente traducibles a otras culturas, conceptos que, en cuanto tales, tienen una específica genealogía y una determinada historia: aún limitándonos a la cultura occidental, las oposiciones categoriales que dan sentido a esos conceptos han ido variando a lo largo del tiempo, tanto en su mutua articulación como en los ámbitos referenciales que respectivamente abrazan.

Para complicar aún más las cosas, las disciplinas científicas que actualmente se ocupan de problemas situados en la frontera entre “lo biológico” y “lo cultural” –la Psicología Evolutiva, la Sociobiología, la Genética, la Paleoantropología, etc.– tienden a relativizarla cada vez más o, cuando menos, a registrar una tal imbricación e interrelación de ambos factores que se hace extraordinariamente difícil trazar una línea de separación.

La dificultad se vuelve extrema cuando se representa esa oposición como contraste entre “lo animal” y “lo humano”. El espectacular desarrollo de la Primatología en los últimos decenios, es decir un mejor conocimiento de las sociedades de Primates y de su diversidad cultural, ha ido derruyendo todas las fronteras que supuestamente nos separaban a los humanos de nuestros más cercanos “parientes” en el mundo animal: ni la presencia de cultura con su consiguiente diversidad, ni la existencia de organización social, ni la fabricación de instrumentos, ni la utilización de sistemas de comunicación simbólica, ni la evitación del incesto –rasgos todos ellos presentes entre los Primates– pueden ser ya reivindicados como distintivos de la especie humana. Y no deja de ser una curiosa paradoja que el descubrimiento por algunos antropólogos de sociedades humanas “sin parentesco” haya ido acompañado en las últimas décadas por el estudio intensivo del parentesco en las sociedades de Primates por los sociobiólogos.

No obstante, aunque Robin Fox, por ejemplo, no tiene inconveniente en escribir que “lo que llamamos *sistemas de parentesco* son esencialmente los sistemas de organización del apareamiento (*the assortative mating systems*) de la especie *Homo sapiens sapiens*”¹⁹, la mayoría de los antropólogos seguiría suscribiendo hoy el comentario de Louis Dumont a la polémica sobre la naturaleza del parentesco en que

¹⁹ Robin Fox, *Preface* (1983) a la Cambridge University Press Edition de *Kinship & Marriage. An Anthropological Perspective*, 1ª Edición en Penguin, 1967.

se enzarzaron, en los años 60, Gellner, Beattie, Needham, Schneider y otras lumbres de la disciplina:

“En varias publicaciones, E.Gellner puso en tela de juicio lo que se ha convertido en el credo antropológico sobre la materia (*la naturaleza esencialmente social de las relaciones de parentesco*) e insistió sobre el *aspecto biológico* que, ineluctablemente contenido en dichas relaciones, debía finalmente proporcionarnos su clave. A esto se respondía de forma decisiva, y desde hacía tiempo, que el aspecto biológico es universal y no puede fundar las diferencias observadas que, recordemos, son considerables, según los tipos de sociedades o, si se quiere, culturas, diferencias que aparecen inmediatamente como convencionales, “arbitrarias”, sociales en una palabra, pertenecientes, como diría Lévi-Strauss, a la cultura y no a la naturaleza. Gellner siempre puede replicar que todas las sociedades basan el parentesco, en mayor o menor grado, sobre un dato biológico, pero, siguiendo a Lévi-Strauss una vez más, lo que las constituye como sociedades es la manera en que se apartan, interpretan y modifican ese dato, y no el residuo biológico que persiste en todas sus construcciones”²⁰.

La postura anti-biologista de Dumont (“el parentesco es un asunto social o convencional, cualesquiera sean sus lazos con la reproducción humana”) aparece aún más enfatizada en Lévi-Strauss, que llega a proclamar que *el parentesco es un lenguaje*:

“No hay idea más peligrosa que aquella según la cual la familia biológica constituye el punto a partir del cual toda sociedad elabora su sistema de parentesco...Sin duda, la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana. Pero lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza: es el movimiento esencial por el cual el parentesco se separa de ésta. Un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre los individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres, es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho...los sistemas de parentesco son sistemas de símbolos...el sistema de parentesco es un lenguaje”²¹.

En un sentido diferente, también Beattie afirmó que el parentesco era puro lenguaje o pura forma, y que el contenido de este lenguaje, lejos de ser biológico, era de orden totalmente distinto: político, económico, etc. No obstante, para Beattie, aunque “lo biológico” no sea el contenido del lenguaje del parentesco, sí es, en cierto modo, el modelo del sistema clasificatorio que, entre otras cosas, todo lenguaje es:

“En todas las comunidades humanas, incluso en las más simples tecnológicamente, *las categorías de relaciones biológicas están disponibles como medios de identificación y de ordenación de relaciones sociales*. Esto es así aun cuando algunas de estas categorías pueden ser definidas de modo muy diferente en diferentes culturas. En todas partes los seres humanos son engendrados por hombres y paridos por mujeres, y la mayoría de las sociedades reconocen el vínculo de paternidad y los vínculos de apoyo y dependencia mutua que aquél implica. Eso lleva al reconocimiento de otros lazos, tales como los que se dan entre hermanos y entre abuelos y sus nietos. De tal modo que incluso en las socie-

²⁰ Louis Dumont, *Introducción a dos teorías de la Antropología social*, Ed.Anagrama, Barcelona, 1975.

²¹ C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural I*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968, pp.46 y 49.

dades más simples *el parentesco pone al alcance de la mano categorías para distinguir a la gente entre la que uno ha nacido* y para ordenar las relaciones con ellos. Aparte del sexo y la edad, que son también de primordial importancia, no hay otro *procedimiento de clasificar a la gente* que esté tan engranado a la condición humana”²².

No estamos todavía en condiciones de abordar adecuadamente este problema sobre el que volveremos una y otra vez y que se nos manifestará de múltiples maneras a lo largo de este texto. Con las citas anteriores sólo hemos querido familiarizar al lector-estudiante desde el principio con algunas opiniones características dentro de la amplia gama de divergentes posiciones de los antropólogos sobre el asunto.

Aunque a veces le desesperen los radicales desacuerdos entre antropólogos acerca de este asunto central (y de muchos otros) el estudiante debe tener siempre presente al adentrarse en el estudio del parentesco que, como escribe Keesing, “en este campo del parentesco y la estructura social, los expertos difieren en los primeros principios, no simplemente en detalles” (Keesing 1975:14).

5. EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO

Una de las pocas afirmaciones que suscribiría la inmensa mayoría de los antropólogos de ayer y de hoy es que la Antropología del Parentesco comienza con la publicación, en 1871, del libro del jurista norteamericano L.H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*.

Es cierto que suelen invocarse distintos antecedentes y precursores del **descubrimiento** por Morgan de las terminologías clasificatorias del parentesco (el más citado es el jesuita Lafitau, que le precedió en el estudio de los Iroqueses) y que la polémica entre “patriarcalistas” y “matriarcalistas” sobre la que incide decisivamente *Ancient Society* (1877), la obra posterior en que Morgan desarrolla y amplía su interpretación teórica de los descubrimientos de *Systems*, insertándola en un marco explicativo evolucionista más general, se inicia una década antes con la publicación, entre 1861 y 1865, de las respectivas obras de otros tres juristas e historiadores del Derecho: *Ancient Law* (1861) del inglés Henry Maine, *Das Mutterrecht* (1861) del suizo Johannes Bachofen y *Primitive Marriage* (1865) del escocés J.F. McLennan.

Es cierto también que hay una innegable línea de continuidad teórica, aunque sea polémica, entre Maine y Morgan, entre *Ancient Law* y *Ancient Society*; es cierto que

²² Beattie J., *Other cultures; aims, methods and achievements in social anthropology*, London, Cohen and West, 1964. Versión española en Fondo de Cultura Económica, México.

el estudio de aspectos cruciales de lo que constituirá uno de los objetos privilegiados de análisis de la Antropología del Parentesco –la historia de las distintas formas del matrimonio, de la familia y de los sistemas de herencia– se inicia en el marco de la historia comparada del Derecho y prolonga una antiquísima reflexión política y filosófica, iniciada en la antigua Grecia, sobre los orígenes, fundamentos y desarrollo de las distintas instituciones sociales de la humanidad.

Tiene por tanto buena parte de razón Adam Kuper, en *The Invention of Primitive Society* (1988), cuando sitúa el nacimiento de la Antropología del Parentesco (en realidad, de la Antropología Social *tout court*) en la matriz ideológica de la polémica política sobre la “sociedad primitiva” concebida o imaginada como contrapunto de la “sociedad moderna”.

No obstante, aun aceptando esa continuidad, y con independencia de las tesis teóricas que cada uno de ellos defiende en la polémica que les enfrenta (Maine postula la primacía del patriarcado y Morgan, Bachofen y McLennan le contraponen el matriarcado primitivo) y de las coincidencias o divergencias parciales entre ellos, hay que destacar una importantísima **diferencia** entre Morgan, por una parte, y los demás –Maine, Bachofen y McLennan– por la otra. La argumentación de éstos tres últimos acerca de la historia del matrimonio y de la familia constituye una reinterpretación especulativa más o menos original o novedosa de datos y de fuentes escritas ya conocidos y “descubiertos” por otros y que versaban casi en exclusiva sobre sociedades y culturas “civilizadas”, es decir con Estado y con escritura; mientras que, por el contrario, la argumentación de Morgan en *Ancient Society* (1877) se fundamenta en una interpretación de carácter igualmente especulativo, aunque en su caso la base empírica de sus análisis es, además de los datos “históricos” que manejan sus rivales, una ingente cantidad de **datos nuevos** sobre las culturas sin escritura de los nativos de América. Datos descubiertos en su mayoría por el propio Morgan y constitutivos de un **ámbito nuevo de problemas** previamente descritos, sistematizados, analizados e interpretados por él en *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family* (1871): los distintos sistemas amerindios de clasificación de los parientes a los que Morgan denominó *sistemas clasificatorios de consanguinidad y afinidad* y a los que la posteridad antropológica designó como **terminologías clasificatorias**. Abusando de la metáfora geográfica, Althusser podría haber dicho con razón que Morgan descubrió “un continente teórico nuevo”, los distintos sistemas terminológicos del parentesco.

Ni Morgan ni tampoco Maine, Bachofen o McLennan fueron ni pudieron ser antropólogos desde el punto de vista académico o profesional, pues cuando ellos pensaron, escribieron y polemizaron la Antropología no gozaba aún de institucionalización académica en ningún país; todos ellos fueron juristas, profesionales del Derecho. Ahora bien, considerados como iniciadores de la teoría antropológica y juzgados desde el punto de vista de lo que en el siglo XX había de ser la Antropología como disciplina académica institucionalizada, hay entre ellos una importante diferencia: mientras que Maine, Bachofen y McLennan fueron durante toda su vida “antropólogos de sillón” al estilo de Frazer, Morgan empezó trabajando como etnógrafo del pue-

blo en el que descubrió el tipo clasificatorio de terminología del parentesco, los Iroqueses, continuó recopilando –él mismo directamente entre los amerindios e indirectamente, por medio de encuestas elaboradas por él y enviadas a sus colaboradores, en el resto del mundo– un impresionante volumen de información nueva acerca de las terminologías del parentesco de pueblos de todo el mundo, y sólo después utilizó esa información etnográfica nueva –buscada, obtenida y elaborada por él– para intentar resolver dos problemas teóricos que le obsesionaban y que, desde el principio, habían orientado y guiado su investigación empírica:

1. La relación histórico-genealógica entre los nativos de América y los pueblos de Asia.
2. La secuencia evolutiva de las distintas formas de matrimonio y de familia adoptadas a lo largo del tiempo por los distintos pueblos en que se ha dividido y divide la humanidad.

La respuesta que Morgan ofreció a esos dos problemas antropológicos, así como la teoría general de la evolución social que elaboró en *Ancient Society*, se fundamentaron en última instancia en su análisis de las terminologías de parentesco recopiladas en *Systems*, en su clasificación de las mismas en dos tipos principales (descriptivo y clasificatorio) y en su interpretación de la relación existente entre dichas terminologías y las relaciones reales de parentesco efectivo, entendido éste como el reconocimiento cultural de las relaciones sociales arraigadas en el proceso de procreación.

Lo cual quiere decir que, sea cual sea la opinión que se tenga acerca de la teoría de Morgan sobre la “sociedad primitiva” y su evolución o acerca de su interpretación de la relación entre terminología del parentesco y estructura real del matrimonio y de la familia, (y hay que decir que la opinión al respecto de la mayoría de los antropólogos posteriores fue y es muy negativa) arrojar a la basura la totalidad de la teoría del parentesco de Morgan junto con su versión del “mito de la sociedad primitiva” –como en cierto modo hace Kuper– implica olvidar, ningunear, invalidar o desvalorizar la voluminosa información etnográfica aportada por *Systems*; implica considerar (con Malinowski y los malinowskianos como Kuper) que la existencia de diferentes modos de clasificar a los parientes en distintas sociedades es una cuestión antropológicamente irrelevante o secundaria, o bien incluso (con Schneider, el profeta más radical de “la muerte del parentesco”) que las terminologías de parentesco son una **invención** etnocéntrica de Morgan.

Si podemos decir que **la Antropología del Parentesco nace con los Systems de Morgan** es porque, con independencia de las teorías que Morgan construye sobre los datos que ese texto ofrece, esa obra constituye a la vez el descubrimiento de un “continente teórico” nuevo, los sistemas terminológicos del parentesco, y la primera recopilación y análisis sistemático de información etnográfica sobre el parentesco en sociedades sin escritura, sociedades que constituirán el objeto definitorio de la Antropología durante la mayor parte del siglo XX.

La información de *Systems* versa exclusivamente sobre terminologías de parentesco, pero las teorías de *Ancient Society* utilizan además las informaciones etnográficas

ficas sobre otros aspectos del parentesco entre los “primitivos” contemporáneos de Morgan (formas del matrimonio, estructura de la familia, grupos más amplios de parientes, actitudes entre parientes, etc.) recogidas de forma asistemática por misioneros, administradores coloniales y “proto-etnógrafos” dirigidos por “antropólogos de gabinete” (Frazer, Tylor) y por el propio Morgan. Sumados a los datos sobre terminologías que *Systems* aporta, esa nueva masa de información etnográfica sobre reglas matrimoniales, formas de familia, clanes, mitades, etc., lega a los antropólogos del parentesco de finales del siglo XIX y principios del XX un problema teórico fundamental: **¿cuál es la relación entre esos diferentes aspectos del parentesco en una misma sociedad?**

Desde la perspectiva inaugural de Morgan en *Systems*, ese problema puede descomponerse en dos y formularse como sigue:

1. ¿Son las terminologías del parentesco un fenómeno puramente lingüístico, sin relevancia social alguna, o registran una correlación significativa con algún otro aspecto de las relaciones sociales de parentesco?
2. En el segundo supuesto, ¿qué aspecto de las relaciones sociales de parentesco (descendencia, residencia, alianza, etc.) registra una correlación significativa mayor o menor con el tipo de terminología?

Entre los antropólogos de la inmediata posteridad de Morgan se registran tres respuestas principales:

- a) Kroeber se inclina por un análisis exclusivamente lingüístico de las terminologías (abriendo el camino a las interpretaciones semánticas, cognitivas y simbólicas del parentesco).
- b) Rivers interpreta las terminologías a la luz de las formas de matrimonio.
- c) Radcliffe-Brown ve en ellas un reflejo del sistema de descendencia.

Hay también posturas más eclécticas y más radicales: Murdock, por ejemplo, dedica *Social Structure* (1949) a medir estadísticamente el peso respectivo de cada uno de los distintos “factores” del parentesco (descendencia, residencia, forma de matrimonio, etc.) y los índices de correlación entre ellos, mientras que Malinowski desprecia olímpicamente el análisis de las terminologías, bautizándolo como “Álgebra del parentesco”, y la pareja teórica formada por Fortes y Evans-Pritchard sientan las bases de una de las dos teorías “clásicas” del parentesco –la llamada **teoría de linajes**– sin conceder a las terminologías excesiva atención.

La **teoría de la alianza** de Lévi-Strauss, por su parte, que dedica a Morgan *Les Structures Elementaires de la Parenté* (1949) y reivindica a su modo la “perspectiva matrimonial” de Rivers, devuelve nuevamente toda su importancia, especialmente en manos de Needham y Dumont, al análisis de las terminologías del parentesco.

Nada más lógico por tanto que cuando David Schneider se propone en *A Critique of the Study of Kinship* (1985) terminar de una vez con el estudio antropológico del parentesco tenga que empezar por el asesinato simbólico de quien inició el embrollo, Lewis Henry Morgan.

6. TRES ETAPAS EN LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO

Tanto *Social Structure*, de Murdock, como *Les Structures Elementaires de la Parenté*, de Lévi-Strauss, aparecen en 1949. *African Systems of Kinship and Marriage*, con un prólogo de Radcliffe-Brown en el que el patriarca del funcionalismo estructural británico desarrolla “una introducción al estudio general comparado y teórico de la organización del parentesco”, se edita en 1950, y en 1953 publica Meyer Fortes su artículo “La estructura de los grupos de descendencia unilineal”, en el que se formula por vez primera de modo sintético y sucinto la llamada teoría de linajes. Es decir, los textos básicos en los que se pretende ofrecer una solución a los distintos problemas teóricos suscitados por los *Systems* de Morgan y en los que se formulan los fundamentos de lo que podemos llamar **teorías clásicas del parentesco** se publican todos ellos a mediados del siglo XX.

No parece arbitrario por tanto delimitar, desde un punto de vista teórico, un primer período en la historia de la Antropología del Parentesco que comienza con la publicación de *Systems* de Morgan en 1871 y se cierra con las síntesis teóricas divergentes de Murdock, Lévi-Strauss y Radcliffe-Brown en 1949-50. Ese primer período está marcado por varios debates y desarrollos teóricos sucesivos y entrecruzados:

1. La polémica inicial entre defensores del patriarcado (Maine) o el matriarcado (Bachofen, McLennan, Morgan) como estadio primitivo de la humanidad y punto de partida de su evolución hacia la civilización, polémica sobre la que pronto se superpondrá –declarándola caduda e irrelevante– la crítica general del evolucionismo especulativo por parte de Boas y discípulos en EE.UU. y por parte de los funcionalistas en Gran Bretaña. En su versión más técnica fueron objeto de intenso debate dos problemas principales que pasaron a la posteridad de forma más o menos modificada: a. La relación entre parentesco y Estado: el problema del origen del Estado y de la relación diacrónica y/o sincrónica entre sociedades con Estado y sociedades sin Estado o “gentilicias” (supuestamente organizadas en base a grupos de parentesco); b. La relación diacrónica y/o sincrónica, dentro de las sociedades fundadas en el parentesco, entre sociedades “matrilineales”, sociedades “patrilineales” y sociedades sin grupos de descendencia unilineal.
2. La polémica entre la atribución por Morgan de relevancia social e histórica a las terminologías del parentesco y la interpretación de McLennan, para quien no eran otra cosa que “códigos de cortesía”. Ecos de esta polémica inicial perduran en el más sonado e influyente debate posterior entre Kroeber, que sólo ve las terminologías como fenómenos lingüísticos y/o psicológicos, y Rivers, que lee y descifra a su través la evolución de las formas de matrimonio.
3. La crítica de Malinowski a la prioridad del clan sobre la familia entre los “primitivos” por antonomasia (los aborígenes australianos) y su distanciamiento

múltiple, en el análisis etnográfico de los Trobriand, de la problemática inaugurada por Morgan: desprecio del “Álgebra del parentesco” (el análisis de las terminologías), teoría de la “extensión” de las relaciones de parentesco desde la familia a grupos más amplios, etc.

4. La polémica entre quienes, como Kroeber y Murdock, asignan a la **residencia** un papel esencial en la definición de los grupos sociales y quienes, como Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Fortes, atribuyen a la **descendencia** una función determinante en la articulación de la estructura social.
5. La revisión crítica por parte de Robert Lowie de las distintas hipótesis teóricas propuestas por las distintas escuelas a la luz del material etnográfico disponible y los intentos de Rivers de definir con rigor un conjunto de categorías teóricas útiles para el análisis del parentesco y la estructura social.

No sería exagerado decir que, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XX, la historia (polémica) de la teoría antropológica se confunde con la historia de las teorías antropológicas del parentesco y que es en el ámbito teórico de la Antropología del parentesco donde se formulan y se dirimen los debates teóricos fundamentales entre evolucionistas, difusionistas, particularistas históricos y funcionalistas, entre los discípulos y seguidores más o menos críticos de Morgan, Boas, Malinowski y Radcliffe-Brown.

Con la publicación a mediados del siglo XX de las síntesis teóricas divergentes de Murdock, Fortes y Lévi-Strauss se abre un nuevo período teórico en la historia de la Antropología del Parentesco, caracterizado por tres rasgos:

1. La entrada en liza de dos nuevas corrientes teóricas de análoga inspiración lingüística, el estructuralismo europeo y la entosemántica norteamericana.
2. La confrontación polémica entre **teoría de linajes** y **teoría de la alianza**.
3. Un creciente rigor teórico, sofisticación técnica y formalización de los análisis del parentesco, tanto de las terminologías como de los grupos de descendencia o los sistemas de alianza.

Pese a que en ningún momento llegó a establecerse en la disciplina nada parecido a un único paradigma teórico incuestionado y unánimemente aceptado (como mucho, se podría hablar de al menos tres paradigmas rivales) gran parte de los antropólogos que durante los años 50, 60 e incluso 70 se dedicaron al estudio del parentesco mostraban una notable autosatisfacción teórica y un mal disimulado desdén por el inferior nivel científico de las aportaciones de sus colegas dedicados a otros ámbitos de estudio.

Nadie se escandalizó cuando, en 1967, Robin Fox escribió, en el prólogo a *Kinship and Marriage*, que “el parentesco es a la Antropología lo que la lógica a la Filosofía o el desnudo al arte: la disciplina básica del tema”; o cuando Ira R. Buchler y H.A.Selby proclamaron, en 1968, en la introducción a *Kinship and Social Organization*: “La tradición de estudio en el área de los sistemas de parentesco es comparativamente larga para una ciencia social, y la continuidad del esfuerzo ha sido productiva en la medida

suficiente como para permitirnos declarar que el estudio del parentesco y de la organización social es el área de la Antropología social que ha alcanzado un desarrollo más elevado”.

Bien podría decirse que las décadas de los 50 y los 60 fueron la “edad de oro” de la Antropología del Parentesco: la teoría de linajes, la teoría de la alianza y la etno-semántica de las terminologías de parentesco se desarrollaron y adoptaron su forma clásica durante esas dos décadas. Aunque también es cierto que en el interior de cada uno de esos “paradigmas”, algunos antropólogos –como Barnes, Leach y Schneider– ya empezaron en los sesenta a sembrar semillas de discordia que producirían frutos disolventes en las décadas posteriores.

Todavía en 1983, Alan Barnard y Anthony Good se atrevían en el prólogo a *Research Practices in the Study of Kinship* a proclamar que “Ningún trabajador de campo, y en verdad ningún antropólogo social, puede atreverse a ignorar el estudio del parentesco. El parentesco es central tanto en las vidas de las gentes que estudiamos como en el desarrollo teórico de la disciplina que practicamos”.

Hay sin embargo un perceptible acento defensivo en esa proclamación, un claro indicio de que ya a comienzos de los 80 empezaba a haber antropólogos sociales que se permitían ignorar el estudio del parentesco, pero estamos aún muy lejos de la actitud de A.F. Robertson en 1991 acusando a los antropólogos, en *Beyond the Family*, de haber “castigado a generaciones de estudiantes con las complejidades del ‘parentesco y matrimonio’ en comunidades tribales y campesinas”.

La prudente actitud “conservadora” de Barnard y Good es hija del impacto teórico que produjo en los antropólogos europeos la Conferencia de la *Association of Social Anthropologists of the Commonwealth* sobre *Kinship and Marriage*, celebrada en abril de 1970 bajo la dirección de Rodney Needham²³, en la que éste no tuvo empacho en decir que “El término ‘parentesco’ (*kinship*) es un término falaz y un criterio erróneo para la comparación de los hechos sociales. No designa ninguna clase distinta de fenómenos ni ningún tipo distinto de teoría”.

La imprudente actitud “revolucionaria” de Robertson y otros muchos en la década de los 90 es hija del impacto teórico que produjo en los antropólogos de EE.UU. la publicación en 1984 de *A Critique of the Study of Kinship*, el libro en que David Schneider desarrolló e intentó fundamentar su provocadora proclamación de 1971 ante la *Anthropological Society of Washington*: “el parentesco (*kinship*), como el totemismo, el complejo matrilineal y el matriarcado, es un no-tema puesto que no existe en ninguna cultura conocida por el hombre”.

La crítica de Needham profundizaba algunas de las críticas a las teorías “clásicas” del parentesco (tanto a la teoría de linajes como a la teoría de la alianza y al análisis semántico de las terminologías) formuladas por Edmund Leach desde los años 50 y

²³ Las actas de la misma se publicaron al año siguiente en A.S.A. Monographs 11, con el título de *Rethinking Kinship and Marriage*, Ed. by Rodney Needham. Versión francesa, con el título de *La Parenté en question*, en Ed. du Seuil, Paris.

recogidas en *Rethinking Anthropology* (1961). Tanto Leach como Needham formularon sus críticas negativas en el marco de un intento de reformular positivamente y perfeccionar la teoría de la alianza de Lévi-Strauss y son muchos los antropólogos (Barnard y Good entre otros) que han hallado en esas críticas una clarificación de problemas y un acicate para perfeccionar el estudio del parentesco, no para abandonarlo.

La crítica final de Schneider es mucho más incondicionalmente negativa y sus consecuencias fueron mucho más corrosivas: el abandono por numerosos antropólogos del estudio del parentesco o, cuando menos, el olvido o total menosprecio de las teorías “clásicas” del parentesco, de la larga tradición teórica en Antropología del Parentesco.

A diferencia de lo que ocurre con Leach y Needham, los antecedentes de la crítica radical de Schneider difícilmente pueden rastrearse en su etnografía de los Yap o en sus primeras contribuciones teóricas, enteramente “clásicas”, lo cual convierte en un misterio teórico el porqué del abrupto giro simbolista de *American Kinship* (1968), primer paso de su posterior itinerario crítico, y ha dado pie a interpretar su iconoclasta revolución en términos psicoanalíticos y de conflictividad intra-académica.

Lo cierto es que la revolución schneideriana sólo puede entenderse a la luz del previo reparto académico de “reinos” acordado por Parsons y Kroeber (la sociedad para los sociólogos, la cultura para los antropólogos) que generó la Antropología Simbólica y a la luz de las complejas relaciones “fraternales” de Schneider con Goodenough en su común pero radicalmente distinto enfrentamiento a “papá” Murdock.

En 1970, un año antes de que Schneider proclamara por primera vez que el parentesco no existe en ninguna cultura conocida por el hombre, publicaba su amigo Ward H. Goodenough un libro, *Description & Comparison in Cultural Anthropology*, que es una exposición clara, sistemática y rigurosa de las mejores aportaciones de la corriente etnosemántica y contiene a la vez una crítica respetuosa pero demoledora de la obra de Murdock, de los conceptos centrales de *Social Structure* (1949) y de los presupuestos teóricos de todo el proyecto de los *Human Relations Area Files*. Se podría decir que Goodenough es a la tradición teórica que parte de Murdock lo que Leach y Needham son a las tradiciones teóricas que parten de Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss: tanto aquél como éstos proceden a una crítica radical y rigurosa desde dentro de las tradiciones teóricas en que se insertan y, a diferencia de Schneider, sin verse impelidos a arrojar por la borda la totalidad del corpus teórico construido desde Morgan.

Además de los libros ya citados de Fox, de Buchler-Selby y de Goodenough, a finales de los 60 y primeros 70 se publican varias recopilaciones de artículos cruciales en la ya larga historia de la Antropología del parentesco (Bohannan y Middleton 1968a, 1968b, Goody 1968, Graburn 1971), una importante recapitulación del desarrollo teórico de la disciplina, *Kinship and the Social Order* (1969), escrita por uno de sus principales protagonistas, Meyer Fortes, y tres valiosas síntesis teóricas realizadas desde diferentes perspectivas: *Tribesman* (1968) de M.Sahlins, *Groupes de filiation et alliance de mariage* (1971) de L. Dumont, y *Kin Groups and Social Structure* (1971), de R.M. Keesing.

Es decir, aunque ya desde comienzos de los 70 se inician las críticas radicales de Needham y Schneider (ambos llegarán a proclamar que “el parentesco no existe”, pero hay entre ellos diferencias muy importantes) es justamente durante esa década cuando cristaliza en un grupo de textos un corpus teórico de conocimientos que, más allá de los intensos debates y serias divergencias de perspectiva, se estructura en torno a un tronco lo bastante común como para configurar algo muy cercano a un *canon* con el que todo aspirante a antropólogo debe familiarizarse.

Ese corpus canónico deriva en línea recta –aunque con frecuencia lo haga por vía polémica– de los textos fundacionales publicados a mediados de siglo por Murdock, Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Fortes y Evans-Pritchard y lo sustancial del mismo reaparece a finales del siglo XX y comienzos del XXI, ya muy amortiguados los ecos de la revolución schneideriana, en algunos nuevos textos introductorios como *Anthropological Perspectives on Kinship* (1996) de Ladislav Holy, *Kinship* (1997) de Robert Parkin o *Kinship and Gender* (2000) de Linda Stone. Por no hablar de las últimas obras de autores ya clásicos aunque aún vivos, como Jack Goody (*The Oriental, the Ancient and the Primitive. Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*, 1990), Harold W. Scheffler (*Filiation and Affiliation*, 2001) o Maurice Godelier (*Métamorphoses de la parenté*, 2004), a quienes ni Schneider ni Needham parecen haber turbado lo más mínimo y cuya obra registra una notable continuidad teórica durante las últimas décadas.

Por eso es complicado decidir cuando se cierra el período “clásico” de la historia de la Antropología del Parentesco que se abre inequívocamente a mediados del XX. Se diría que para unos pocos antropólogos, aunque ciertamente no de los peores, aún sigue abierto, mientras que para un número importante de antropólogos de EE.UU. y Gran Bretaña, fuertemente influidos por David Schneider y Marilyn Strathern, en la década de los 80 del pasado siglo no sólo se cerró una fase en el estudio antropológico del parentesco, sino que se acabó con el parentesco y quizá también –para los más posmodernos de los schneiderianos– con la mismísima Antropología como disciplina.

En algún lugar intermedio entre unos y otros, para la gran mayoría de los antropólogos europeos y norteamericanos la crisis teórica cada vez más aguda que padece la Antropología del Parentesco en las últimas décadas del siglo XX no es sino una manifestación más –quizás la más perceptible y espectacular porque se cae desde más alto– de la crisis general de la Antropología como disciplina académica.

Desde la década del 70 la Antropología del Parentesco y la Antropología en general se han visto sacudidas por la irrupción del marxismo y, sobre todo, del feminismo, por la creciente asunción de planteamientos darwinistas y bio-sociales, por la progresiva hegemonía ideológica de la llamada Antropología Simbólica, por la confusión con los *Cultural Studies* y la “crisis posmoderna” de la práctica y la escritura etnográfica, por la autocrítica de las complicidades políticas con el colonialismo y por la práctica desaparición, como efecto de la globalización capitalista, de cualquier cosa mínimamente parecida al objeto tradicional de la Antropología clásica (el “salvaje”, el “primitivo”, el “otro” por antonomasia). En definitiva, por una aguda “crisis de identidad” cuya manifestación teórica más preocupante es una extrema dis-

persión, la desaparición de un mínimo centro teórico de referencia común, la pérdida de un lenguaje común en el que disenter, la ausencia total de diálogo entre las distintas corrientes.

Esa sería la característica distintiva de un hipotético tercer período, de incierto y variable comienzo, en la historia de la Antropología del Parentesco: la dispersión, la ausencia de centro, la incomunicación.

A la hora de redactar este texto introductorio he procurado tener en cuenta dos cosas:

1. Que la Antropología del Parentesco sólo puede entenderse desde una perspectiva histórica.
2. Que, para poder orientarse en la actual situación de dispersión y poder evaluar las distintas corrientes teóricas que se rechazan mutuamente o, lo que es peor, se ignoran por completo, es preciso empezar por conocer las teorías “clásicas”, sus méritos y sus deficiencias.

Una aclaración más: el principal destino de este libro es servir de texto de referencia a los estudiantes de Antropología de Parentesco de la UNED, es decir ser útil para el estudio de la materia “a distancia”, en solitario, sin el concurso inmediato de un profesor que lo explica periódicamente en clase y aclara las dudas según van surgiendo.

Para lograr ese objetivo he procurado no dar por supuesto ningún conocimiento especializado por parte del lector y he intentado explicar las cosas detalladamente de principio a fin, sin temor a ser prolijo, repetitivo e incluso condescendiente. He procurado asimismo dejar hablar lo más posible a los autores mismos, multiplicando sus citas y patentizando sus divergencias.

Sin embargo, creo que el objetivo pedagógico del texto no debe ser una excusa para evitar que el lector se introduzca en las críticas a lo que aprende a la vez que lo aprende, y por eso con frecuencia los capítulos se cierran con la cuidadosa demolición del edificio teórico previamente construido con esmero. Así han ocurrido las cosas en Antropología del Parentesco y no sería teóricamente honesto esconderlo.