

De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy día*

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA**

From home to the laboratory. The today's theory of kinship. This article analyzes the main trends that have been responsible for reconsidering the today's theory of kinship. It describes the reconstruction and repatriation processes that have transformed kinship into a more defiant field of analysis. Due to the application of concepts concerning *maison* and *société à maison*, the unified studies of kinship, gender and sexuality as well as the considerations that the new reproductive technologies generate, this work sets forth the possibility of determining the parental dimension within complex societies.

Key words: Kinship, home, reproductive technologies, homogamy, homo and mono-parental families, second-type incest.

Tras un periodo en que su estudio se mantuvo subsu-
mido por temas como el género y el enfoque centrado
en la familia, el parentesco vuelve a ocupar, por dere-
cho propio y con su nombre, un lugar central en la
discusión teórica contemporánea. Las causas de este
renovado interés pertenecen a distintos órdenes y, tal
como me propongo discutir en este artículo, la tras-
cendencia y profundidad de las aportaciones actuales
en esta materia inspiran a autores de las corrientes y
perspectivas teóricas más contrastadas a indagar en
contextos sociohistóricos inusitados. El presente artícu-
lo contempla la literatura en lengua inglesa y francesa,
me encuentro en la preparación del estudio correspon-
diente en lengua castellana.

Resulta significativo que después de 35 años, en el
año 2000, se vuelva a editar un número especial de
L'Homme dedicado al parentesco (*Question de parenté*).
El volumen 3-4 *Études sur la parenté* apareció en 1965
y, si bien celebraba el centenario de los estudios de pa-
rentesco, es posible que se encuentre ligado aún al

impulso heurístico ejercido por la publicación de *Las
estructuras elementales del parentesco* en 1949. Desde
esa fecha, la revista fundada por Lévi-Strauss, Benve-
niste y Gourou no volvería a dedicar sus páginas de
manera exclusiva a este tema.

Es cierto que no sólo el parentesco fue objeto de des-
plazamiento durante las décadas de 1970 y 1980, las
temáticas otrora clásicas, como la religión y la eco-
nomía, fueron igualmente opacadas por el relativismo
antipositivista enraizado en el escepticismo y la herme-
néutica de Geertz. No obstante, es notorio que a partir
de 1990 se asiste a un resurgimiento inesperado de los
estudios de parentesco, no sólo en la tradición francesa
—ligada a los nombres de Hérítier, Lamaison, Zonabend,
Godelier, Segalen, Bonte— donde efectivamente nunca
se abandonó del todo.

Llama aún más la atención el hecho de que sea en
Estados Unidos e Inglaterra donde se presencie tam-
bién este fenómeno. Vale la pena recordar que fue en ese
contexto académico donde la crítica sobre la pertinencia

* Artículo recibido el 19/09/02 y aceptado el 30/10/02.

** Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Av. San Rafael Atlixco no. 186, Col. Vi-
centina, Iztapalapa, C.P. 09340 México, D.F. Correo electrónico: ome@xanum.uam.mx

del parentesco como categoría autónoma fue tanto más precoz como radical, desde la década de los sesenta con Needham (1962) y Leach (1961) en Gran Bretaña y Schneider (1968) en Estados Unidos.

El propio Lévi-Strauss dedica dos de sus textos más recientes (2000a y 2000b) a precisar su posición respecto a antiguos debates sobre parentesco, la que en su opinión es a menudo malinterpretada por algunos autores contemporáneos. El primero de estos artículos constituye una auténtica reprimenda del maestro francés a quienes, bajo la influencia de los movimientos feministas y de lo que en Estados Unidos se llama *gender studies* —estudios del papel atribuido a las diferencias entre los sexos en la vida de las sociedades—, retoman con fuerza las hipótesis de inspiración matriarcal y se dejan tentar por lo que él llama “robinsonadas genitales” (2000a: 38). Cabe señalar que debió incluir en esta crítica a Maurice Godelier, quien en sus escritos más recientes cae en la trampa naturalista (1996: 27).

Lévi-Strauss la emprende contra el conjunto de hipótesis que sitúan en la pérdida del estro el origen de la cultura, puesto que detrás de estas vanas tentativas por asignar bases orgánicas simples a actividades intelectuales complicadas, como el pensamiento conceptual, el lenguaje articulado, la vida en sociedad, se percibe un arraigado naturalismo y empirismo. Al evocar a los antropólogos que también en Estados Unidos, desde hace más de un siglo, lucharon a brazo partido por introducir en su disciplina un poco de prudencia, seriedad y rigor, Lévi-Strauss sostiene: “la cultura modelaría la naturaleza, no al revés” (2000a: 39).

El segundo artículo es el postfacio al número de *L'Homme* arriba citado, en el que este autor afirma que los problemas del parentesco y de la alianza permanecen en el primer plano de las preocupaciones de los etnólogos. No obstante, no pierde la oportunidad, como en sus mejores tiempos, de establecer puntualmente su pensamiento alrededor de cuestiones centrales como el intercambio de mujeres, los tipos de intercambio y el átomo del parentesco. Estas cuestiones, como se verá más adelante, se sitúan en el centro de la obra de autores como Godelier, Bourdieu, Goody y Hérítier.

Lo que constituye un hecho es que las teorías y discusiones sobre lo que una vez fueron considerados los tabiques del edificio del parentesco —las reglas de filiación, alianza y residencia— no ocupan más el lugar protagónico que alguna vez tuvieron en el discurso antropológico. Otra consideración es que dicho desplazamiento del parentesco, desde la década de 1970, se debe más a un fenómeno de apreciación de la investigación antropológica, en términos de campos de estudios convencionalmente definidos, que a una realidad, ya que la exploración de las relaciones de parentesco ha sido

parcialmente subsumida bajo otros rubros tales como historia social, antropología jurídica y política y, por supuesto, estudios de género y de sexualidad.

Una muestra de ello es que los cursos de licenciatura que atañen a la filiación, adopción, infertilidad y nuevas tecnologías reproductivas, se imparten en algunas universidades del mundo anglófono bajo el rubro de *Sex and Gender*. Sin embargo, no se trata únicamente de un asunto clasificatorio, de haber subsumido la investigación de la institución de la reproducción humana bajo tal o cual etiqueta; de lo que se trata es de identificar los procesos sociales que han llevado a los antropólogos de las últimas décadas a visualizar de una manera distinta un ámbito de estudio clásico.

La premisa que rige el presente artículo es que tal percepción diferencial responde justamente a un cambio en la ubicación misma del parentesco en el seno de lo social. La fundación de los estudios de parentesco a finales del siglo XIX por Lewis Henry Morgan no se debió a una elección personal; fue impulsada por el imperativo de conocer y clasificar los sistemas-tipo terminológicos, por constituir éstos la clave de la organización social iroquesa. En la actualidad, el análisis de las terminologías sigue siendo importante, pero no en el sentido que lo fue para Morgan. A inicios del siglo XXI, Françoise Hérítier sostiene que no se trata únicamente de clasificar y entender la lógica interna de cada uno de los sistemas-tipo terminológicos, o de reconocer lo que socialmente describen en términos de obligaciones, derechos, actitudes o reglas de alianza, sino de comprenderlos como un todo diferenciado. En esta medida, el núcleo duro de la organización lógica de los sistemas-tipo terminológicos es la relación de germanidad. La relación hermano-hermana es el sitio privilegiado donde se expresa la identidad y la diferencia, en el interior de una situación de equivalencia: los germanos comparten el estatus frente a sus padres (equivalencia), el orden de nacimiento implica el establecimiento de ciertas relaciones de anterioridad, superioridad y jerarquía (diferencia), y el reconocimiento de la diferencia sexual determina su identidad. La diferencia sexual no es un dato *a priori*, sino un efecto de la valencia diferencial de los sexos. Hérítier demuestra cómo los principios de la identidad y de la diferencia sexual en el plano de los pares de germanos, y la inclusión de la diferencia en un modelo jerárquico padre/hijo o mayor/menor, son los motores últimos de la diferenciación estructural de los grandes sistemas-tipo de parentesco.

En realidad, hay temas dentro del extenso campo del parentesco que no pueden ser sustituidos, por ejemplo el de los sistemas-tipo terminológicos (Godelier, 2000: 119). Pero es un hecho que en la última década pueden distinguirse tres grandes tendencias que obligan a repensar qué es la teoría del parentesco hoy día: 1) el

nuevo rostro que ha adquirido la historia social gracias a los estudios históricos en torno a la familia y las “sociedades de casa”; 2) las recientes discusiones sobre la articulación de las distintas esferas del poder y la dominación han tenido que echar mano del instrumental teórico con que la antropología cuenta desde hace más de un siglo para entender las relaciones entre los sexos, las generaciones y los grupos, y 3) el reconocimiento, a finales de los ochenta, en el sentido de que sexualidad, género y parentesco forman un único tema de estudio: el que se refiere a la institución de la reproducción humana.

Las siguientes páginas están dedicadas a delinear críticamente estas tendencias y a plantear cómo en este proceso el parentesco se ha reconstituido, se ha reparado y al mismo tiempo se ha recompuesto: es decir, ha devenido otro objeto de análisis aún más desafiante.

La *maison* y los enfoques históricos

El final del periodo “clásico” de la teoría del parentesco sobrevino con el agotamiento de la teoría de las sociedades de linajes. Su desplome definitivo fue provocado por causas intrínsecas así como por el múltiple cuestionamiento proveniente, por un lado, de la interpretación marxista del modo de producción segmentario y la explicación alternativa de Marshall Sahlins, y la crítica contundente de Adam Kuper y la noción de *maison* de Lévi-Strauss, por el otro.

En efecto, son los conceptos de *maison* y *société à maison* los que comportan —entre las nociones formuladas en el periodo posterior a la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco*— el mayor valor heurístico.¹ Prueba de esto es que, a partir de que Lévi-Strauss propusiera en su curso del Collège de France en 1977-1978 intentar comprender las sociedades de Indonesia mediante las nociones de *maison* y *société à maison*, provocó un interés que rápidamente sobrepasó esa área geográfica. Actualmente existen trabajos centrados en la noción de casa en Borneo, Filipinas, Java y Malasia (Macdonald *et al.*, 1987); Melanesia y Polinesia (Kirch en Joyce y Gillespie, 2000), Micronesia (Parmentier, 1984), Polonia (Pine, 1996) Mesoamérica (Amaya, 1995, Lamas, 1995 y Joyce y Gillespie, 2000), Madagascar (Bloch, 1995), Cataluña (Gullestad y Segalen, 1995), México colonial (Chance, 2000) y norte de Ghana (Drucker-Brown, 2001).

El enfoque dominante en tales estudios es la investigación diacrónica que demuestra cómo las casas echan a andar estrategias a largo plazo para adquirir, mantener o reemplazar recursos que son la base del estatus y del poder, los cuales conllevan el establecimiento de jerarquías y cambios históricos. Dichas estrategias, tejidas con los hilos de la consanguinidad y la afinidad, tienen que ver con la producción, la religión, el género, el estatus y, sobre todo, con el poder, por lo que ninguna casa es equivalente a otra. El contexto de su interacción competitiva es inherentemente asimétrico y corresponde a una fórmula simbólica conocida como *connubium* asimétrico indonesio, descrito por primera vez por F.A.E. van Wouden en 1935.

Este interés por la noción de casa provocó, así, el retorno a un antiguo problema de la etnología del siglo XX, en el sentido de que algunas de las nociones de la teoría de la alianza de Lévi-Strauss ya habían sido descubiertas con anterioridad por la escuela de Leiden. En particular, las de *connubium* circular y *connubium* asimétrico, que corresponden a la fórmula del intercambio generalizado y del régimen de casa. La pregunta es, por qué si tales conceptos ya habían sido formulados no encontraron en su época el eco que recibió años más tarde el modelo de Lévi-Strauss. La respuesta se encuentra en el hecho de que van Wouden (1968) aisló el *connubium* circular como una forma de alianza y la redujo a un caso particular del intercambio restringido, banalizando así su propio descubrimiento, mientras que el modelo levistrossiano sitúa al intercambio generalizado como una de las dos posibilidades de expresión de un principio general de reciprocidad y con ello da cuenta del sistema de transformaciones en su conjunto. A pesar de los intentos por negarle la paternidad de este concepto, Gillespie afirma que “un solo académico —Claude Lévi-Strauss— desarrolló la idea de ‘casa’ (*maison*) como una categoría analítica específica de utilidad comparativa que coincide con un concepto indígena” (Gillespie, 2000: 7).

La noción de *société à maison* demuestra, además, que son más las similitudes organizativas entre pueblos occidentales y no occidentales y que no hay tal abismo entre unos y otros, como la teoría de la filiación pretendía tender.

Si bien las *société à maison* están desapareciendo, las *maison* han probado ser mucho más resistentes: las fraternidades y sororidades, por ejemplo, así como otras organizaciones que se mantienen a largo plazo en torno

¹ Traduzco los términos de *maison* (casa) para referirme a las personas morales, asociadas a un nombre y una sede, tal como las caracterizó Lévi-Strauss (1981) y *société à maison* para denotar no sólo a las sociedades que las poseen, sino aquellas cuya organización social está basada en ellas.

a un patrimonio material o espiritual, “usan el lenguaje del parentesco” para “emparentar” a sus miembros.

Estas consideraciones conducen a otra de mayor relevancia para las investigaciones en los nuevos contextos en que se desee probar este concepto, ya que el énfasis analítico debe ser puesto en las prácticas, discursos y negociaciones más que en las prohibiciones y prescripciones matrimoniales. Su valor interpretativo radica en sus aspectos dinámicos y procesuales y no basta con emplearlo en un sentido meramente taxonómico (sustituir la palabra linaje por casa) o de simple fetichización (en el sentido de identificar la casa con un objeto).

Paralelamente, el enfoque histórico del parentesco ha probado que los modelos del parentesco primitivo se han proyectado sobre las grandes civilizaciones de Asia y de otras partes del mundo, provocando la “primitivización” del Oriente, reforzando así una visión eurocéntrica que establece un contraste entre Occidente y “el resto”.

La obra monumental de Goody (1983 y 1990) constituye una referencia obligada sobre el parentesco de las sociedades preindustriales de Eurasia y un ejemplo

de investigación transdisciplinaria. Sus estudios sobre el parentesco, la familia y la herencia en Europa Occidental entre 1200 y 1800 y sobre historia social en general, coincidieron con la creciente disponibilidad de archivos y ayudaron a conformar una nueva perspectiva que hace hincapié en el papel de las ambigüedades y las contradicciones en los cambios históricos. Al analizar las similitudes y diferencias entre los sistemas de parentesco orientales y occidentales, reacciona ante los modelos abstractos del álgebra del parentesco y, en particular, manifiesta su desacuerdo con la noción de intercambio de mujeres ya que implica, según él, la completa incorporación de la mujer en el grupo de parientes de su marido, lo que contraviene su información histórico-etnográfica. A pesar de esta interpretación instrumentalista de un concepto abstracto, uno de los méritos de este autor radica en su compromiso con la investigación comparativa de largo aliento.

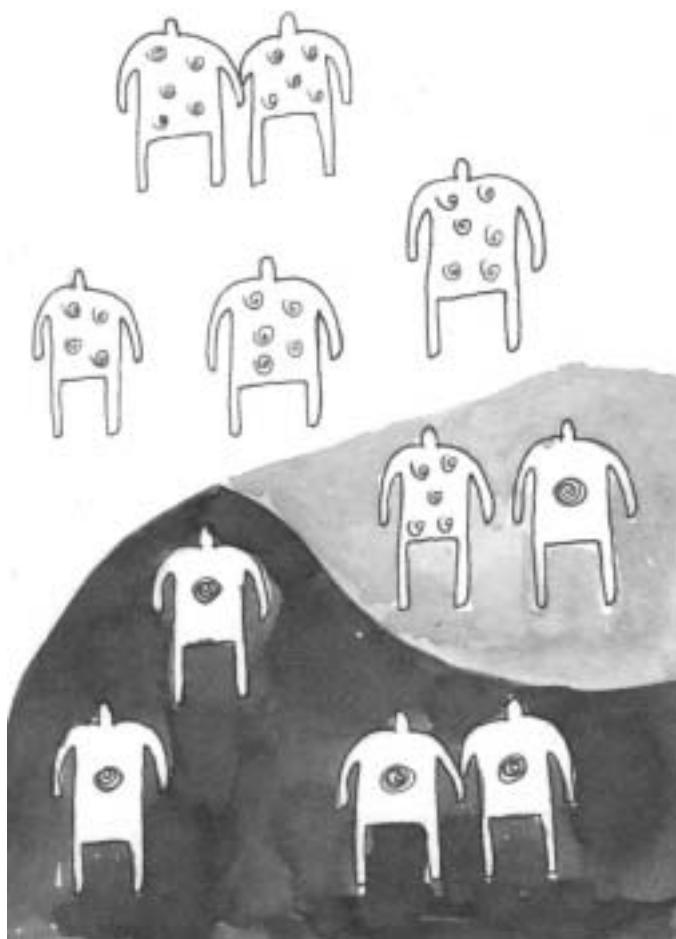
Tanto los estudios de Jack Goody como los de Martine Segalen (1987 y 1995) se abocan, desde una perspectiva histórico-demográfica-etnológica, a la comprensión de los procesos de perpetuación de las familias en Europa y superan la división disciplinaria del trabajo entre sociólogos que investigan familias y los antropólogos que estudian el parentesco.

Cuerpo, fluidos e incesto de segundo tipo

En el último tercio del siglo XX, la obra de Françoise Héritier se reconoce como la más importante en amplitud, profundidad y trascendencia, no sólo por continuar y complementar la teoría de la alianza fundada por Lévi-Strauss, sino también por el despliegue de un cuerpo conceptual original que le permite encarar tanto antiguos problemas no resueltos como nuevas situaciones y contextos sociohistóricos.

Esta autora tomó en serio la recomendación de su maestro en la Huxley Memorial Lecture de 1965 en el sentido de que el futuro de los estudios de parentesco se encontraba ligado al desciframiento de los sistemas *crow omaha* (Lévi-Strauss, 1966), y emprendió el acercamiento a estos sistemas-tipo entre los samo de Alto Volta. A ella y a su equipo les tomó años de investigación llegar al motor último de su diferenciación estructural y responder a la pregunta ¿cuáles son las condiciones de existencia, como tipo estructural en diferentes regiones del mundo, de las terminologías tipo *omaha*? (Héritier y Copet-Rougier, 1990, 1991, 1993 y 1994).

En estos sistemas de tipo semicomplejo, cada matrimonio cambia el modelo de realización, es decir, transforma el modo de operación para las generaciones subsecuentes. Cada elección de cónyuge no se hace



por prescripción sino por exclusión, de manera que para representarlo gráficamente haría falta un modelo multidimensional.

Entre los samo, el ser humano se percibe como un compuesto de múltiples sustancias características cada una de una cepa agnaticia, de desigual importancia. La elección del cónyuge consiste esencialmente en evitar la presencia simultánea de dichas cepas en el mismo individuo, puesto que en la teoría samo tanto la “acumulación de lo idéntico” como la “diferencia extrema” resultan perjudiciales, mientras que lo deseable es elegir cónyuge a una “sana distancia”.

Con base en estas observaciones, Héritier desarrolla la hipótesis relativa a que las concepciones sobre el cuerpo humano constituyen una lógica simbólica fundada en los principios de diferencia y de valores contrastados sobre los que se montan los sistemas-tipo terminológicos. En virtud de ello, su teoría del parentesco es también una teoría del cuerpo, puesto que es en éste donde tiene lugar la “observación de la diferencia”. Su noción de parentesco implica, entonces, conocer las etnoteorías sobre la concepción de la persona, la representación de la reproducción y las relaciones entre el hombre y la mujer en la constitución de un nuevo ser humano.

Como toda teoría del cuerpo y la persona, la de Héritier lleva implícita, asimismo, una teoría de la diferencia sexual. Es a partir de la observación del dato natural y no del dato natural en sí mismo que se derivan las nociones abstractas de femenino y masculino, idéntico y diferente. Cada cultura dota a esta categorización de un espesor semántico específico (alto/bajo; caliente/frío; positivo/negativo) y de una valoración jerárquica (superior/inferior). Esta valoración aparece, por efecto de la simbolización, como causa y no como producto de la diferencia sexual. Al ser la masculina la categoría no marcada, dicha categorización funciona negativamente para el polo femenino: “La relación conceptual orientada se traduce en desigualdad vivida”.

Es a lo largo de este complejo proceso cognitivo —donde intervienen operaciones de clasificación, oposición, calificación y jerarquización— que se instituye la *valencia diferencial de los sexos*. La construcción social del género sólo puede entenderse en el marco de una teoría general del simbolismo, como propone Héritier. La valencia diferencial de los sexos es resultado de elaboradas simbolizaciones, nunca epifenómeno de procesos biológicos, y se ubica a la misma altura de artefactos culturales universales como el tabú del incesto, la división sexual del trabajo y el matrimonio.

Como si no bastaran aportaciones de este calibre, en 1994, presenta los resultados de sus indagaciones sobre los textos jurídicos de los hititas, hebreos, el mundo clásico y la Francia de hoy, alrededor de las prohibiciones sexuales dirigidas a aliados. El título de esta obra *Les deux soeurs et leur mère* se debe a que, en la mayoría de los textos sagrados y jurídicos analizados, las prohibiciones están orientadas a un ego masculino, siendo las prohibiciones más obvias las que conciernen a mujeres en tres situaciones particulares: una madre y su hija, dos hermanas y algunas veces dos hermanas y su madre. El tipo de relaciones clasificadas como incestuosas pueden variar de cultura a cultura, sin embargo, lo que es universal es la reflexión metódica sobre el contacto entre cuerpos, secreciones y sustancias iguales o diferentes.

Si el incesto se entiende como la unión ilícita entre personas que son parientes o parientes por matrimonio en un grado prohibido por la ley, y si los fluidos corporales constituyen signos metonímicos del cuerpo humano; entonces el incesto se concibe como un medio para regular la circulación de fluidos entre cuerpos.

Su noción de incesto de segundo tipo complementa la teoría del Lévi-Strauss en tanto explica un problema que no había sido abordado por él: la serie de prohibiciones que atañen a parientes por alianza. El incesto de segundo tipo se basa en el principio de *una caro* (una carne) o de consubstancialidad, el cual se hace evidente en las representaciones que emanan de la observación de los pares de gemelos, dos hermanos, dos hermanas, padre hijo, madre hija.

Entiende por incesto de segundo tipo la unión ilícita de dos parientes consanguíneos del mismo sexo provocada por compartir un mismo compañero sexual. No se basa en la idea de que los consanguíneos posean “la misma sangre”, sino en que la intermediación de un aliado efectúa una conjunción extrema entre parientes consanguíneos, como se observa en los siguientes tipos de relaciones: a) intermediación directa de un cónyuge: hermano del esposo, esposa del hermano, marido de la hermana, hermana del esposo b) por la intermediación de uno de sus genitores o parientes aliados: esposa del padre, hijo del marido, esposo de la madre, hija de la esposa, madre de la esposa, esposo de la hija, padre del marido, esposa del hijo y c) entre hermanos del mismo sexo por compartir una pareja común.

En numerosas culturas etnográficas cuando un hombre tiene relaciones sexuales con la hermana de su padre, su propia hija o su hermana, existe una identidad de “sangre”² pero hay una diferencia de género,

² La sangre como representación de las relaciones de descendencia y germanidad agrupadas en la noción de consanguinidad.

por tanto, no existe una identidad total. Sin embargo, el incesto con la esposa del padre, del hermano o del hijo resulta intolerable porque existe una representación subyacente de homosexualidad consanguínea, una intensificación de la identidad a través del género y la sangre. Es decir, un hijo y su padre que comparten compañera sexual entrarían, de manera virtual, en una relación de extrema conjunción idéntica, lo que en el pensamiento simbólico equivale a un incesto homosexual. Esta extendida representación se basa en el hecho de que la identidad de género, es decir, las relaciones paralelas, son “más idénticas” que las cruzadas. Este “exceso de identidad” es lo que resulta aberrante, pues lo que a toda costa se busca prevenir es el intercambio simétrico paralelo.

La combinación de características idénticas es tomada, en algunas culturas, como vehículo de efectos adversos sobre los individuos y sobre el cuerpo social. O bien, de manera inversa, si la combinación de lo idéntico se concibe como vehículo de buenos efectos, se vetará la combinación de elementos diferentes. En esta gramática de las categorías cognitivas, cada cultura construye las categorías de lo idéntico y lo diferente y se posiciona respecto a su atracción o aversión:

Idéntico + idéntico = se busca, se prescribe o se prohíbe
Idéntico + diferente = se busca, se prescribe o se prohíbe
Diferente + diferente = se busca, se prescribe o se prohíbe

Con base en estas fórmulas discretas y dado que existe un número limitado de posibilidades de organización conceptual, se explica la convergencia de estructuras simbólicas en distintos tiempos y espacios expresada en cinco normas fundamentales:

- 1) Existe una continuidad entre el cuerpo y sus funciones vitales socializadas —reproducción y digestión— con su medio natural meteorológico y social. Estos ámbitos son transferibles entre sí, de tal forma que una transgresión social produce efectos en el cuerpo y en el entorno natural, y recíprocamente.
- 2) Esta homología se expresa en contenidos simbólicos que varían según la cultura, pero que están regidos por las mismas leyes formales.

- 3) La circulación de sustancias debe mantenerse en equilibrio. La mecánica de la pérdida y la acumulación funciona sobre la base de varias series analógicas en las cuales ciertos elementos —idénticos o diferentes— son concebidos como “atractivos o repulsivos”.
- 4) Esta mecánica de la atracción/repulsión de fluidos se piensa en pares opuestos. Estas oposiciones binarias están articuladas por la oposición fundamental idéntico/diferente.
- 5) Estas oposiciones duales evocan orden y jerarquía.

Estas cinco reglas constituyen el sustrato lógico en que se basan todas las ritualizaciones, prescripciones, prohibiciones y reparaciones. Estas acciones producen *efecto* (acumulación, contagio y cortocircuito) al mismo tiempo que *sentido* (el sentido es un efecto) y si bien la mecánica de fluidos es un sistema riguroso, nunca es absolutamente determinista.

Al hablar de una serie de prohibiciones sexuales agrupadas bajo la categoría de incesto de segundo tipo, Héritier no plantea un orden de prevalencia en el que el incesto de primer tipo aparece antes —entre consanguíneos o grados prohibidos por la ley local— y después el de segundo tipo, constituido por otras formas de relaciones sexuales prohibidas en un contorno más extenso. Aunque, a diferencia del de primer tipo, el incesto de segundo tipo no está explícitamente prohibido en todas partes, siempre operan juntos. De hecho, lo que Héritier plantea es que el de segundo tipo provee la única explicación antropológica del de primer tipo. Y, de paso, explica por qué a otro tipo de relaciones como el parentesco de leche en el mundo musulmán,³ y entre padrinos, compadres y ahijados en el católico, les atañe el tabú del incesto.

Este cuerpo teórico original está inspirado en la noción de consubstancialidad. Durkheim fue el que inició el tema de los fluidos corporales, enmarcados en el ámbito del totemismo. La prohibición del incesto, derivada del principio de la exogamia, estaba relacionada con el miedo a la sangre menstrual. Este temor se extendía en realidad a la sangre en general, concebida como el lazo de identidad entre los miembros de un clan entre sí, y de éstos con su tótem. La identidad compartida o consubstancial genera diferentes clases de organización social: filiación, alianza, apelaciones,

³ Este tipo de parentesco se refiere a una de las tres relaciones prohibidas por el Corán, las primeras se refieren a la prohibición de matrimonio entre ascendentes, descendentes o descendientes de un lateral; las segundas aluden a la prohibición de alianza con la esposa de un ascendente o descendente (incesto de segundo tipo) y las terceras tienen que ver con los parientes de leche. Desde el momento que la leche materna se concibe como una sustancia que proviene del semen, un niño que es amamantado por una mujer se considera, por ese hecho, hijo del esposo de esa mujer y debe observar las prescripciones de ese grupo.

conductas, agrupaciones, reglas de etiqueta y sistemas globales de representación que se reducen a escasos temas con una base lógica invariante.

Tal vez lo más interesante de esta perspectiva es que las relaciones que implican parentesco: consanguinidad, afinidad, filiación, adopción, se pueden apreciar vinculadas a la idea de sustancias comunes que viajan de un cuerpo a otro a través de la generación, la inseminación y la copulación; pero también a través del amamantamiento (parentesco de leche), la comensalidad (como símbolo de adopción), la ritualidad (parentesco espiritual y hermandades de sangre), la participación en el alumbramiento (parentesco por comadrona), los lazos afectivos y la vida en común (parentesco de crianza). Así, desde esta perspectiva, la esencia de la filiación sería la transmisión de fluidos de un cuerpo a otro (la sangre o el esperma del antepasado), el reconocimiento social (atribución de un nombre) y los tabúes alimenticios.

Lógica del parentesco y lógica del poder

El diálogo entre los enfoques marxistas y los estudios de parentesco es hasta cierto punto natural pues ambos tienen que ver con las formas de organización política, la producción económica y el poder. Este diálogo se inició muy temprano entre Engels y Morgan y no sería reestablecido sino hasta la segunda mitad del XX, cuando en Francia surgió una corriente de marxistas formados en la teoría de la alianza asociada a los nombres de Godelier, Meillasoux, Bonte, Terray y Rey. A ellos se debe la teoría del modo de producción segmentario o de linajes desarrollada en los setenta. Linaje y parentesco operaban como infra y superestructura, es decir, como relaciones de producción, pero también como la base de las ideologías y de los sistemas normativos.

La crítica marxista a la teoría de la filiación también tuvo su vertiente inglesa con la polémica entre Leach y Friedman (1977) y en esta tradición se inscribe la obra reciente de Maurice Bloch (1995), quien en su trabajo sobre los merina de Madagascar asume que el parentesco es un sistema de signos que no sólo organiza la producción y la reproducción, sino que transfiere el excedente de determinada categoría de individuo a otra. Para Bloch los sistemas de ideas como el parentesco existen con cierta independencia de la economía política y evolucionan conforme su propia racionalidad, desconectándose a menudo de “la base”. Bloch encuentra y demuestra cómo las representaciones del género y del parentesco nunca son estáticas y unitarias sino que expresan contradicciones que se sitúan francamente en el terreno de la lucha ideológica.

En esta vertiente, la obra de Maurice Godelier, otro marxista, pretende avanzar en varios frentes. En un primer momento, Godelier asumía prácticamente en su conjunto los principios de la teoría de la alianza de Lévi-Strauss, mientras que hoy expresa abiertamente su desacuerdo en cuestiones fundamentales como la primacía de lo simbólico (1998: 35), el origen del tabú del incesto (1997: 34) y el intercambio de mujeres (2000: 10). La polémica desatada en torno a este último punto servirá para ilustrar cómo, a pesar de que —como mostraré más adelante— el alumno ha hecho importantes contribuciones en muchos sentidos, la razón asiste al maestro (por lo menos hasta el momento y en lo que respecta a este tema).

En su estudio sobre los distintos tipos de matrimonio entre los baruya de Nueva Guinea, Godelier (1982) demuestra la coexistencia en un mismo contexto cultural, de los dos tipos de intercambio, el generalizado y el restringido. Con ese sustento, desarrolla su idea de la equivalencia de mujeres y proporciona una interpretación general de la dominación masculina. Pretende con ello “corregir” el modelo levistrossiano, aludiendo a la coexistencia de ambos tipos de intercambio cuando en realidad nunca han sido considerados como excluyentes.

La propuesta de Lévi-Strauss consiste en una reducción de la multiplicidad de reglas de alianza y filiación, desprovistas en sí mismas de inteligibilidad, a un número discreto de tipos simples, cada uno dotado de un valor explicativo, a partir de los cuales se pueden deducir tipos más complejos entre los que se establecen relaciones de transformación. Por lo que, antes que refutar, el caso analizado por Godelier ilustra el modelo general de intercambio desarrollado en *Las estructuras elementales del parentesco*.

Casi dos décadas más tarde, Godelier pretende igualmente “corregir” la noción de intercambio de mujeres al postular que no sólo existe la posibilidad de que los hombres intercambien mujeres, sino también que las mujeres permuten hombres y que hombres y mujeres se intercambien entre sí (2000: 10). El concepto de intercambio de mujeres, central en la teoría del matrimonio, ha sido malinterpretado como si se tratara de una evidencia empírica (Rubin, 1975), reciclado acriticamente (Bourdieu, 1998), o bien, en el caso de Godelier (1982 y 1997), objeto de crítica simplista, fruto de concepciones estrechas. A todas vistas, hartado de esta situación, Lévi-Strauss se pregunta “¿Cuántas veces tendré que repetir que el hecho de que los hombres sean quienes intercambien mujeres o a la inversa, resulta indiferente a la teoría?” (2000b: 717, traducción mía). Refiriéndose obviamente a que, desde su formulación en 1945, la noción de átomo de parentesco contempla las tres posibilidades a que alude Godelier:

...que en esta construcción sean los hombres o las mujeres quienes se desplacen no cambia nada, puesto que basta con invertir los signos, y el sistema de relaciones permanecerá incólume. Es de suponer que, en ese caso, ambos sexos hayan alcanzado la equidad [y añade:] Yo no he decretado que los hombres fueran agentes y las mujeres sujetos del intercambio. Los datos de la etnografía simplemente me han mostrado que en la gran mayoría de las sociedades, los hombres hacen o conciben las cosas de esta manera... (Lévi-Strauss, 2000b: 717, traducción mía).

A quienes pretenden negar la existencia del intercambio en las estructuras complejas habría que recordarles que las reglas de matrimonio expresadas en términos negativos no refutan la realidad del intercambio y que el mismo no implica necesariamente la existencia de unidades intercambiantes. De manera que el intercambio generalizado, considerado a este nivel, funciona de manera aleatoria, representable sólo mediante modelos estadísticos.

Algunas de las “objeciones” de Godelier son insostenibles, como aquella que dirige a Lévi-Strauss por el uso del término *estructuras complejas*, aduciendo que “en Francia muchos historiadores y etnólogos tienden a asociar sociedades complejas de tipo occidental con estructuras complejas de parentesco” (Godelier, 2000: 120) ¡como si él fuera responsable de los problemas de comprensión de algunos de sus lectores!

No obstante, como señalé al principio, vale la pena detenerse en los aportes de Godelier en lo que respecta a su concepto de traducción del orden social por el cuerpo. Este proceso tiene que ver con lo que él llama doble metamorfosis. A través de las relaciones de parentesco, que son relaciones personales y entre generaciones, que pasan de individuo a individuo y de generación en generación, se transmiten riquezas, recursos, que son, a su vez, las condiciones materiales y sociales de existencia. Esta transmisión del patrimonio está regida por leyes de herencia y sucesión determinadas por el género y el orden de nacimiento; es decir, son reglas de parentesco, y no son las mismas cosas las que pasarán de generación en generación, de sexo en sexo:

Así, aparecen unas relaciones económicas y políticas transmitidas de generación en generación que traspasan las relaciones de parentesco, volviéndose atributos de tal o cual relación de parentesco, de filiación patrilineal o matrilineal y, después de esta primera metamorfosis de lo político o económico en parental, finalmente se reduce a una diferencia de estatuto entre los sexos. Los cuerpos de los individuos, según su sexo, absorben de alguna manera esas relaciones sociales y a finales de cuentas todas las diferencias parentales provienen de las diferencias sexuales...

...cómo un orden social, económico y político, que no tiene nada que ver con un sistema de parentesco, se caracteriza por unas relaciones políticas, económicas y religiosas que pasan por el parentesco, hasta llegar al individuo, estigmatizándolo diferentemente según su sexo. Es lo que he llamado doble metamorfosis (Godelier, 1997: 20).

Esta doble metamorfosis consiste entonces en la traducción de lo político o económico en parental y de lo parental en diferencias de estatuto entre los sexos; por lo tanto, las relaciones sociales son diferencias sexuales: “todo orden social es, a la vez, un orden sexual” (Godelier, 1997: 24). Con esta interpretación se distancia del mecanicismo de algunas afirmaciones de tipo materialista y de la falsa disyuntiva de intentar “ubicar” los lazos parentales como infra o superestructura. Godelier reconoce en el parentesco un dispositivo mediador, una especie de codificador o traductor de las relaciones sociales básicas.

Otro aspecto que no deja de ser interesante en este autor es el que se refiere al reconocimiento del parentesco como una expresión más de la lucha ideológica. Si en determinados momentos su descripción de la sociedad baruya dibuja una situación extrema, en la que parece no haber salida a la dominación, también observa una sociedad donde los hombres invierten una gran cantidad de energía, realizan un enorme trabajo sobre las conciencias y sobre los cuerpos, en ceremonias de iniciación para producir hombres. Esta inversión no se dirige hacia las mujeres reales, porque ellas no poseen poder, sino contra las mujeres imaginarias, las del mito, que poseen poderes de los cuales es preciso reapropiarse. No puede haber dominación masculina sin el reconocimiento de un poder femenino, pero también es necesario que al menos una parte de las representaciones imaginarias sea compartida por ambos géneros, ya que ahí radica el consenso de los dominados alrededor de su dominación.

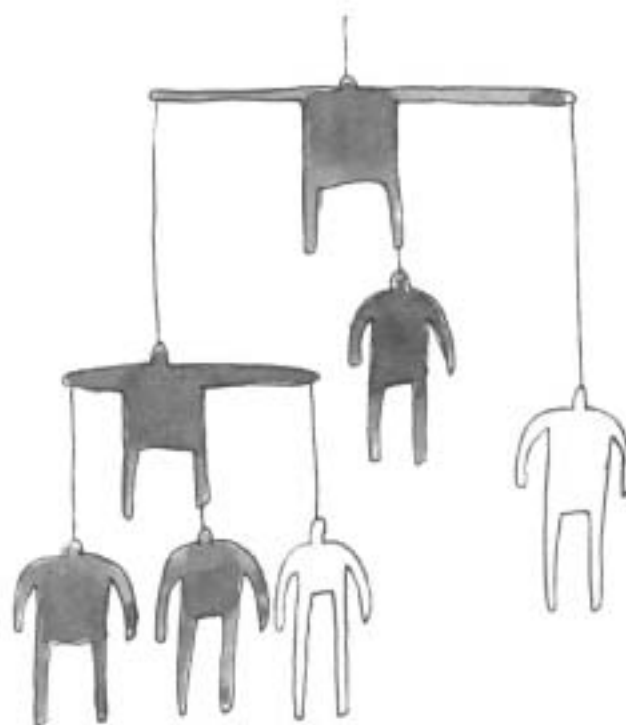
No hay que olvidar que fue en el terreno del parentesco donde se originó la polémica con Lévi-Strauss que sirvió a Bourdieu de fundamento para su “teoría de la práctica”. Apoyado en sus datos sobre el matrimonio entre primos paralelos en el norte de África, Bourdieu (1980) establece que para entender a los actores y sus contextos es necesario observar sus estrategias, es decir aquellas prácticas encaminadas a la obtención de valores localmente definidos. Tales estrategias están condicionadas por dispositivos culturales implícitos y por intereses materiales y simbólicos; que no son meras expresiones del modelo, ni estructuras prescriptivas, lo que lo llevó a distinguir entre parentesco práctico y parentesco oficial, que son diferentes por el referente genealógico principalmente, pero también por su capacidad

de movilización en torno al trabajo de mantenimiento. A partir de ahí, el camino de Bourdieu fue largo y variado, hasta volver, en 1998, a ocuparse de temas afines.

En *La dominación masculina* pretende ir más allá de la unidad doméstica para hacer el “socioanálisis del inconsciente androcéntrico” en el contexto de lo que él llama el sistema de la ultramasculinidad mediterránea. Propone hacer el recorrido inverso a los procesos de construcción social del cuerpo para desmontar el esquema de aplicación universal masculino/femenino, que se registra como “natural” y objetivado. Este esquema se encuentra inscrito en un sistema de diferencias (discontinuo/continuo; extraordinario/ordinario; fecundación/gestación; público/privado; grandes decisiones/rituales domésticos) confirmado por los ciclos cósmicos y biológicos. Insertos en este sistema de oposiciones homólogas, los actos sexuales están sobrecargados de determinaciones cosmológicas (vg. simbolismo de los eclipses y la comida).

Explica cómo la relación social de dominación que se halla en la base de la dominación masculina permanece oculta y cómo por una inversión de causa/efecto aparece como la aplicación de un sistema de relación de *sentido* independiente de las relaciones de *fuerza*. La fuerza del orden masculino se refleja en el hecho de que no necesita justificación; pasa por neutral. La construcción simbólica del cuerpo no se reduce a una operación estrictamente performativa de “nominación”: se trata de un proyecto social que tiene lugar sobre *el cuerpo en sí mismo*, de una transformación profunda y durable del cuerpo socialmente diferenciado: la *hexis* corporal. La identidad masculina/femenina constituye así la *naturalización de una ética* en la que el parentesco opera como bisagra “socializando lo biológico/biologizando lo social”.

En este diálogo soterrado, y por encima de la divergencia entre sus premisas epistemológicas que no cabe discutir aquí, se perciben algunos matices interpretativos entre los autores en cuestión. Frente a Lévi-Strauss, Bourdieu acota: en efecto, las mujeres “circulan”, pero de abajo a arriba. La naturaleza jerárquica del cuerpo social y la asimetría fundamental entre el objeto y el sujeto del intercambio, confiere al “intercambio de mujeres” el carácter de mercado. El matrimonio se concibe entonces como la pieza central de la economía de los bienes simbólicos y va más allá, al negarse a conceptualizar el parentesco únicamente como sistema de comunicación. Para Bourdieu, el parentesco configura una auténtica *economía política de la reproducción*. En este sistema las mujeres, sujetas al aparato médico y jurídico, se convierten en agentes pasivos de la reproducción, tal como ocurre en nuestra sociedad respecto al aborto y el uso de la reproducción asistida.



Frente a Hérítier, Bourdieu: “Lejos de afirmar que las estructuras de dominación son ahistóricas, [observa que] son el producto de un trabajo incesante de reproducción, al cual contribuyen las instituciones, familias, Iglesia, Estado” (1994: 3). La historia de las relaciones entre los sexos es la historia de las combinaciones sucesivas de mecanismos estructurales que atañen a la división sexual del trabajo, la cual exige una labor de reproducción a través de la familia, la Iglesia y la escuela. De manera que no es más una división sexual sino una *división sexuada*, que se expresa tanto en el ciclo agrícola como en el de la procreación, bajo una lógica mítico-ritual que privilegia la intervención masculina.

El parentesco reconstituido y repatriado

Desde su publicación en 1968, la monografía de Schneider sobre el parentesco estadounidense se ubicó como uno de los primeros ejemplos de la antropología interpretativa influenciada por Talcott Parsons y sin duda uno de los libros que más injerencia tuvieron en la crítica moderna al parentesco en el contexto anglosajón. Su idea de sistema cultural aplicada al parentesco resulta en una crítica al etnocentrismo implícito en muchas de las descripciones de los antropólogos, el cual los había llevado a pensar que, tal como la corriente posmoderna había desplazado a otros temas, el del parentesco estaba agotado.

Schneider (1968) juzgó que, en la medida en que el parentesco occidental está enraizado en lo biológico, esta idea se proyecta hacia los otros contextos socio-culturales, de suerte que las concepciones del parentesco como relaciones basadas en referentes biológicos o genéticos deben ser asumidas tan sólo como una etno-teoría más. No deriva de lo anterior que todas las concepciones occidentales del parentesco estén referidas a lo biológico y que, por definición, las no occidentales lo estén a lo cultural.

La asunción de la teoría clásica del parentesco, en el sentido de que los hechos del sexo, la procreación y la crianza constituyen únicamente el material universal bruto de los sistemas del parentesco, es reprobada por Schneider en tanto considera que la "naturalidad" de tales hechos es una construcción de la misma teoría del parentesco vista, simultáneamente, como una teoría folk de la reproducción biológica. De acuerdo con lo anterior, la pregunta que debiera plantearse es por qué algunos atributos y características de las sociedades son culturalmente reconocidos como naturales y otros no.

A partir de ese momento y por cerca de dos décadas, el mundo anglosajón estuvo prácticamente dominado por los estudios feministas y de género (femenino). Hasta que, a finales de los ochenta, descuellan la obra que Collier y Yanagisako (1987) desarrollaron en Estados Unidos y Marilyn Strathern (1990, 1991, 1992a y 1992b) en Gran Bretaña, en torno a la dialéctica entre el parentesco, el género y la salud.

En términos generales, según la perspectiva del género y de parentesco que domina en sus aproximaciones estos conceptos han sido definidos con base en nuestras propias concepciones folk: esto es, sobre los hechos biológicos de la reproducción sexual. De manera simultánea a su ubicación dentro del feminismo académico, su unificación del género y del parentesco va contra la idea de que la variabilidad en las categorías de género sean meras elaboraciones o extensiones de un mismo hecho natural expresadas en dicotomías tipo naturaleza/cultura, público/doméstico y reproducción/producción. Su crítica a las construcciones típicas de la antropología de ese periodo abarca la ingenuidad manifiesta en el hecho de que las antropólogas, por ser mujeres, están mejor equipadas para entender la experiencia subjetiva de sus informantes femeninos o que existe un "punto de vista femenino" universal. Llama la atención a estas autoras el hecho de que, por ejemplo, en la literatura feminista sobre maternidad se enfatizan las limitaciones que ésta ejerce en las vidas y en las mentes de las mujeres, mientras que en la literatura no feminista del parentesco el acento sea puesto en el lazo emocional positivo que la maternidad genera en las relaciones domésticas (Collier y Yanagisako, 1987: 32).

Los estudios de caso reunidos en varias obras colectivas proveen argumentos en el sentido de que la oposición naturaleza/cultura no hace justicia al rango de configuraciones simbólicas de significados genéricos encontrados en las sociedades, tal como lo muestra Strathern cuando analiza dos culturas en Nueva Guinea (1987). Asimismo, se declaran en contra del estudio de sistemas simbólicos separados de la acción social. Género y parentesco, afirman, no sólo van juntos como un solo cuerpo de teoría y metodología, sino que constituyen, por definición, un tema único de investigación. Las unidades fundamentales del género, hombres y mujeres, son las unidades fundamentales del parentesco, la red genealógica concerniente a los derechos y deberes, es decir, a relaciones que se establecen con base en la diferencia, son la misma cosa.

Esta idea común al posmodernismo, de que muchas de nuestras nociones del parentesco no pueden por sí solas proporcionar un sentido analítico desprovisto de ambigüedad, ha llevado a algunos autores a proponer aproximaciones cada vez más particularistas y relativistas y a preguntarse cómo cada sociedad define la diferencia. En este marco, los estudios del parentesco más recientes no se llaman como tales, si no que se orientan hacia un estudio comparativo de los *systems of social relatedness*:

Las relaciones de parentesco son relaciones sociales basadas en concepciones culturales referidas a los procesos mediante los cuales un individuo se convierte y se desarrolla como una persona socialmente completa. En estos procesos interviene la adquisición y la transformación tanto de componentes espirituales como corporales del ser. La reproducción sexual y la contribución materna y paterna son un componente importante, pero no el único. Lo anterior se basa en la evidencia etnográfica en el sentido de que numerosos componentes espirituales no derivan exclusivamente de los padres... El alimento puede constituir un ingrediente esencial en la integridad espiritual y corporal de la persona... y la madurez frecuentemente conlleva... la sustitución, la añadidura y/o suplantación de los componentes físicos o espirituales de la persona (Kelly, en Peletz, 1995: 348-349, traducción mía).

Algunas de estas aproximaciones no nomotéticas del parentesco prefieren no hacer generalizaciones:

...se adscribe por nacimiento y persiste a través de la vida, se inicia por matrimonio... se explica o justifica en términos de lenguaje biológico... asigna a los involucrados en una categoría o grupo en oposición a aquellos no asignados... establece copropiedad,... uso, herencia de patrimonio o re-

cursos, sirve como mediador para la asignación de posiciones sociales hereditarias, o involucra la crianza de niños... (Barnard y Good, en Peletz, 1995: 349, traducción mía).

Los estudios empíricos que se emprendan bajo estas perspectivas deberán considerar que, nomológicos o no, los enunciados de la teoría clásica del parentesco dotan de un marco de referencia del que no pueden sustraerse. Definir las relaciones de alianza, filiación y germanidad como simples “conexiones” o “asociaciones” es dejar de lado la trascendencia, en términos de significados culturales concretos, que conllevan las prohibiciones sexuales y matrimoniales. El parentesco no es una más de las posibles formas de “relacionarse socialmente” (*social relatedness*). Mantiene una especificidad en todas las sociedades, conferida por la presencia del tabú del incesto. Dicha prohibición es una clave fundamental para entender los límites de lo parental, soslayarla significa llamar parentesco a todo o a nada.

Por otro lado, Godelier ha llegado a señalar que:

...existe en toda sociedad un ámbito del parentesco, pero no hay razón alguna de que éste ocupe en todas el mismo estatus o la misma estructura de lo que nosotros llamamos parentesco en el mundo moderno occidental (2000: 103).

¡Como si existiera consenso sobre lo que es el parentesco en el mundo moderno occidental! Sin duda, Malinowski resultó ser más reflexivo que él, cuando se preguntaba perplejo cómo definir el parentesco en el terreno de las Trobriand (cit. en Bestard, 1998: 47).

A estas alturas de la crítica disciplinaria ya no es válido preguntarse si existe en el mundo occidental actual, o en cualquier otro contexto, un ámbito específico o un apartado estanco que pueda ser llamado parentesco, sino ¿cuál es la dimensión parental de los fenómenos sociales?

En la búsqueda de respuesta, hay que reconocer en el proceso de “repatriación” uno de los vuelcos más importantes que ha llevado a los estudios de parentesco a su nueva faceta (Peletz, 1995: 362). Este proceso consiste en mirar hacia las propias sociedades con vistas a la construcción comparativa de teorías relevantes para comprender el campo reconstituido del parentesco. Tal repatriación ha dado lugar a un significativo *corpus* etnográfico sobre parentesco occidental: británico (Edwards *et al*, 1993), griego (Loizos, 1991), alemán (Sabeau, 1990), irlandés (Schepher-Hughes, 1979), francés (Segalen y Zonabend, 1987) y estadounidense (clases trabajadoras: Stacey, 1991; ricos y famosos: Marcus, 1992).

Por otra parte, Europa y Estados Unidos se convirtieron en el nuevo laboratorio de experiencias etnográficas cuando en la década de los noventa emergieron

con todas sus consecuencias cambios drásticos en la nupcialidad y se abrió la discusión civil, jurídica y religiosa sobre procesos que se venían gestando desde la segunda mitad del siglo XX, tales como el incremento de familias mono y homoparentales, el uso comercial de nuevas tecnologías reproductivas, la posibilidad cercana de prácticas eugenésicas gracias al proyecto genoma humano, la necesidad de regulación de la eutanasia, los nuevos significados que la pandemia del VIH-SIDA trajo consigo en términos de concepciones acerca del cuerpo y la sexualidad y, finalmente, las nuevas preguntas que en términos culturales plantea la clonación.

Frente a este panorama, se abrieron dos brechas en las que se reconocen los tintes particulares de las escuelas antropológicas tradicionales. A Hérítier no le sorprende ninguna de estas “novedades”. Afirma que se quiere innovar lo que no se puede y reconoce en todas estas prácticas, de apariencia novedosa, el lenguaje natural de la ley de grupo: la inseminación artificial *post-mortem* encuentra su paralelo en el principio bíblico del levirato; una solución a la esterilidad femenina es la mujer-hombre entre los Nuer; los úteros subrogados existieron en la Roma antigua mediante la institución del *ventrum locare*... (Hérítier, 1996: 253).

Por su parte, Anthony Giddens fue tomado por sorpresa, pues se declara abrumado por los profundos cambios que tienen lugar hoy día en el terreno de la sexualidad, la vida emocional, el matrimonio y la familia y los reconoce como los más importantes de la vida moderna. “Está ocurriendo una revolución global en la manera en que nos concebimos y nos relacionamos con los otros” (Giddens, 2001: 17, traducción mía).

Sin duda el fenómeno de la repatriación del parentesco tiene que ver con todo lo que las nuevas técnicas reproductivas, que no significan nada en sí mismas, han sacado a flote en términos de la obsesión biologicista de nuestras sociedades. Es sorprendente que en un país como México ya se estén discutiendo las reglamentaciones sobre reproducción asistida y se inauguren clínicas e institutos donde se practican esas tecnologías reproductivas, cuando hay miles de infantes esperando ser adoptados. ¿Por qué en una cultura como la nuestra se busca a toda costa el hijo “biológico”, mientras que la gran mayoría de las culturas, desde tiempos inmemoriales, recurre al parentesco por adopción? ¿Por qué en nuestra sociedad la falta de hijos se concibe como un problema que amerita desarrollar investigación científica, técnicas, clínicas y laboratorios de gran alcance? ¿Por qué las recientes tecnologías reproductivas se presentan como una “cura” a la infertilidad, cuando en realidad lo único que posibilitan es el acceso a la fertilidad de otros en la búsqueda de descendencia?

No se pueden entender las nuevas tecnologías reproductivas desarrolladas a partir de los ochenta sin hacer referencia a las tecnologías contraceptivas desplegadas a finales de los cincuenta. En el segundo volumen de *Masculin/Féminin*, Héritier (2002: 144) revela la trascendencia de la píldora en lo que respecta a la disolución de la jerarquía en la valencia diferencial de los sexos. Los anticonceptivos orales establecieron una de las condiciones de existencia para lo que puede denominarse la liberación entre sexualidad y procreación. Las técnicas de reproducción asistida hacen de esta liberación metafórica una disociación literal.

Pero no debe olvidarse que un artefacto cultural, ya sea técnico o científico, no adquiere su total inserción en lo social hasta que las prácticas y los contextos no revelan la totalidad de sus posibilidades y significados. De manera que la independencia entre el ejercicio de la sexualidad y del control de la reproducción que posibilitó la píldora anticonceptiva no desencadena automáticamente una autonomía reproductiva femenina. Es decir, la existencia en sí de la píldora no determina que el control de la capacidad reproductiva pase a ser patrimonio exclusivo de las mujeres o de las parejas. A diferencia del contexto francés descrito por Héritier, en la mayoría de las zonas rurales e indígenas de México, no sólo los recursos biomédicos contraceptivos son inaccesibles, sino que, cuando existen, se convierten en el objeto de una lucha de poder en el terreno doméstico, en donde la parte femenina lleva las de perder.

De la misma manera, las tecnologías reproductivas no representan por sí solas un avance en cuanto a las posibilidades de autonomía reproductiva en lo que atañe a las mujeres. Ello dependerá de qué tanto las prácticas y su expresión jurídica posibiliten a las parejas, y a las mujeres en particular, tomar decisiones razonadas y coherentes, culturalmente hablando, en lo que respecta a su propio cuerpo. Por lo que se logra apreciar hasta ahora, los proyectos legislativos en el Distrito Federal, México, se cuidan de asegurar los derechos de instituciones abstractas como la “familia” y de los fetos, por encima de los de las mujeres.⁴ Vale la pena mencionar que todas las técnicas reproductivas, desde la inseminación artificial, la fertilización *in vitro*, la transferencia embrionaria, la transferencia de gametos, hasta las más controvertidas y complejas, como la clonación, dependen, para su éxito, de un cuerpo femenino.⁵

De una u otra manera, lo que verdaderamente se discute en los foros civiles, jurídicos y científicos sobre reproducción asistida, es dejar bien claro quién o quiénes controlan los cuerpos de las mujeres, ya que sobre ellos se monta la institución social que dota de materia prima a todas las demás; la que se encarga de la reproducción humana, esto es, el parentesco.

En lugar de una acertada prevención de la infertilidad —que supone una auténtica educación sexual— las sociedades modernas han preferido desarrollar una “medicina de boutique” que se reduce a un conjunto de sistemas de control y manipulación del cuerpo de las mujeres, puesto que finalmente será el aparato médico-jurídico el que decida quiénes, cómo y cuándo pueden acceder a estas sofisticadas herramientas.

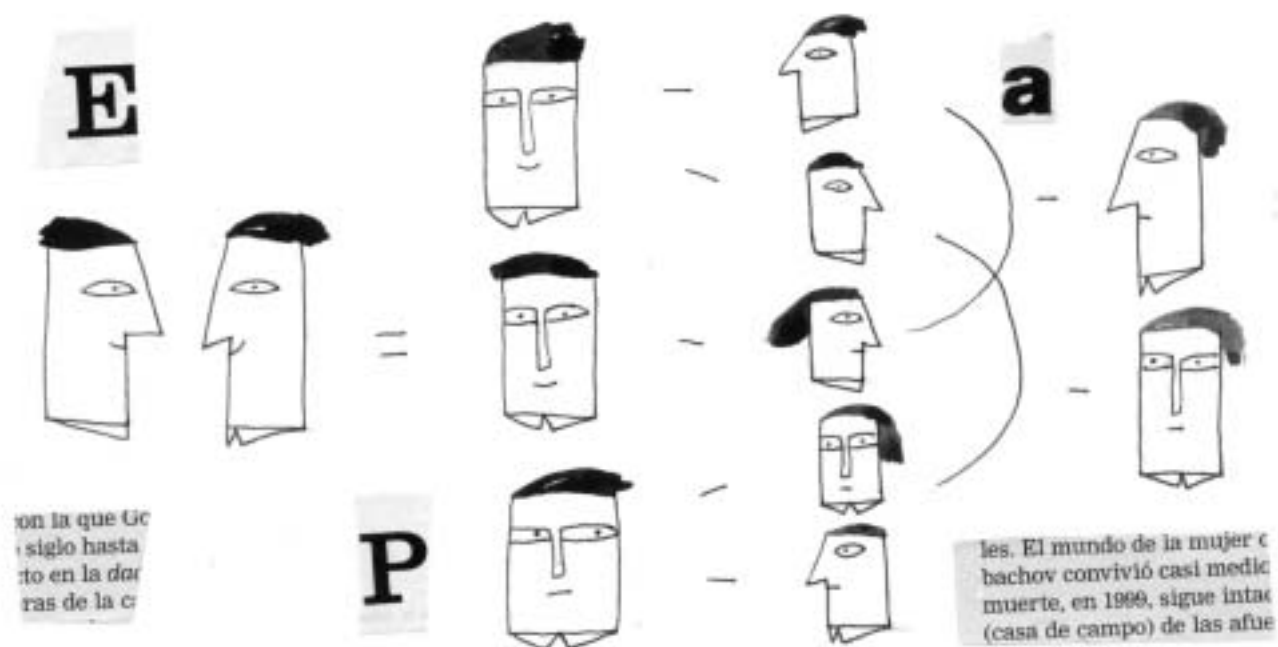
Tales concepciones, basadas en una universalización del cuerpo femenino, permiten su total manipulación. No puede darse más por hecho la unidad orgánica del feto y la madre: una mujer aporta el óvulo, otra el útero, una más la crianza y una última obtiene el reconocimiento social como madre. Las mujeres ubicadas en la zona intermedia de esta línea de producción materno-infantil son fácilmente sustituibles. Con esta inequitativa división del trabajo reproductivo se pretende, arrogantemente, deconstruir la maternidad y, sin tomar en cuenta sus derechos legales, psicológicos o de salud, convertir a las mujeres menos favorecidas en úteros más o menos artificiales capaces de incubar fetos.

La reproducción tecnológica está lejos de ser una herramienta políticamente neutra. Se asiste a una división global del trabajo reproductivo. Las mujeres de países pobres son campo fértil en el sentido literal y metafórico de la expresión, para ser empleadas como úteros subrogados. Así como un gran número de mujeres pobres ya ha sido explotado como fuerza de trabajo doméstico y sexual, ahora se les ocupa como fuerza de trabajo reproductivo. Con la novedad de que sus “productos” (los niños) serán a gusto del cliente, es decir, de quien aporte el material genético y el dinero para subvencionar la técnica reproductiva *ad hoc*.

Hay que reflexionar sobre el hecho de que estas tecnologías reproductivas no son diferentes a otras como los trasplantes, los órganos y tejidos artificiales y que si siguen los esquemas de estas últimas, pueden convertirse igualmente en la base de un auténtico mercado asimétrico en el plano global.

⁴ Actualmente se encuentra en discusión la Iniciativa de Ley de Reproducción Asistida para el Distrito Federal presentada a la Asamblea de Representantes por el Partido Acción Nacional.

⁵ La fórmula de la clonación consiste en inyectar material genético del padre en un óvulo que luego es injertado al útero de la madre. En teoría, el bebé será idéntico al padre.



Observadas en un contexto más amplio, el uso social de las tecnologías las sitúa en el interior de la tendencia universalista que tan negativas consecuencias ha tenido para el proyecto de “disolución de la jerarquía” (Héritier, 2002: 48).

No obstante, no hay que caer en la trampa del universalismo genérico, la tecnología reproductiva no trata igual a todas las mujeres. Las de las clases dominantes se benefician con el sitio más cómodo en la línea de producción de la maternidad deconstruida, así como otro conjunto de actores sociales emergentes que se ha convertido en un mercado potencial de la medicina reproductiva de boutique. Me refiero a los nuevos tipos de familias agrupados en los rubros, todavía en discusión, de familias homoparentales y monoparentales.

En 1998 el gobierno holandés aprobó la adopción de niños por parejas de homosexuales y lesbianas, así como por personas solteras, abriendo la posibilidad legal, por primera vez en la Unión Europea, de fundar familias con un origen distinto a la pareja heterosexual.

Las particularidades de la ley holandesa al respecto llaman la atención por su aparente arbitrariedad, lo que

sugiere la necesidad de un análisis etnológico a profundidad: las parejas deben cumplir determinados requisitos como haber vivido juntas un mínimo de tres años y cumplir con un periodo de prueba de doce meses durante el cual la pareja debe tener al niño a su cuidado bajo la supervisión de psicólogos y trabajadores sociales. Se hace hincapié en la prohibición, para este tipo de parejas, de adoptar niños extranjeros.

Actualmente muchos países europeos han adoptado leyes semejantes y aunque el número de familias constituidas de esta manera son estadísticamente invisibles (entre 60 y 100 niños al año en Holanda), no debe olvidarse que “lo que puede ser socialmente periférico a menudo es simbólicamente central” (Stallybrass, en Peletz, 1995: 364).⁶

Y si bien las peticiones de adopción de la mayoría de las parejas homosexuales se refieren a los hijos que una de las partes de la pareja ha tenido en relaciones heterosexuales anteriores, los hijos de una pareja gay o lesbica pueden provenir de adopciones anteriores a la unión, proyectos de coparentalidad⁷ y, por supuesto, hijos propios concebidos de manera tecnológicamente asistida.

⁶ Sin llegar al extremo de proponer el absurdo de un parentesco homosexual “por elección” diferente al “biológico” (ver Weston, 1992). La idea misma de parentesco homosexual es contradictoria: un sistema orientado a la reproducción que no se reproduce.

⁷ Estos proyectos consisten en términos generales en acuerdos más o menos legalizados entre una pareja lesbica y un donante de esperma (que puede ser gay o heterosexual) para criar, en conjunto, a su progenie, o bien entre una pareja gay y una mujer que funge como madre.

La actual “medicina de boutique” orientada a la reproducción cambia la perspectiva para estos nuevos tipos de familias, incluyendo las monoparentales, las cuales se fundan desde su origen, por un solo padre o madre y su descendencia “natural” o tecnológicamente concebida. Resulta interesante cómo la ley inglesa, a diferencia de la holandesa, prohíbe a mujeres solteras y a parejas lésbicas utilizar tecnologías reproductivas.

En todos estos casos es pertinente considerar la “perspectiva de género”, puesto que no gozarán del mismo estatus ni tendrán idéntica valoración las familias monoparentales fundadas por madres que por padres. Como tampoco las mujeres que aceptan (pasivamente) el papel de úteros subrogados gozarán de la misma posición que los donantes (activos) de gametos masculinos, aunque en ambos casos el único requisito es poseer un estado físico relativamente sano. Ni hablar de cómo en esta discusión salen a relucir cuestiones como que “una madre es ‘más’ madre para su hijo, que el padre” (!) como lo señala M. Strathern (1991) citando el *Warnock Report on Human Fertilisation and Embriology*. Se asume que entre la madre y “el fruto de su vientre” existe un lazo de sangre y cuerpo, mientras que el padre se liga a su progenie legítima únicamente con base en un acto de reconocimiento. El acto de procreación que establece una relación biológica entre padre e hijo sólo existe como relación sexual con la madre del hijo. En este sentido, la donación de esperma es aceptada sin mayor problema y la paternidad de un niño se resuelve en un laboratorio de genética.

En este contexto, los teóricos actuales se preguntan ¿son familias las que se basan en la pareja homosexual (homoparentales) o bien en un progenitor único (monoparentales)? ¿Existe el parentesco homosexual? ¿Existe el parentesco disociado de la sexualidad, del orden de nacimiento y generacional que posibilita la clonación? Paradójicamente, lo que entre otras cosas ha producido este resurgimiento del parentesco es un retorno al marco conceptual previsto en los autores clásicos.

Ya que todas las definiciones universales de matrimonio y familia le parecieron vanas, en 1961 Edmund R. Leach definió el matrimonio como “conjunto de derechos”. Siendo coherentes con el maestro británico, las uniones a que hemos hecho alusión caben perfectamente en su definición de matrimonio y por ende, de familia. Si se toma en cuenta la postura de Leach, lo que corresponde a los etnólogos como tarea es elaborar, mediante la etnografía, el inventario de usos para matrimonio y familia. En ese sentido, los antropólogos no pueden actuar como peritos decretando cuáles familias son válidas y cuáles no. La consideración de todos los casos en el corpus etnográfico enriquece el cuadro de posibilidades que conforma un modelo. Derivar las reglas



que rigen al grupo de transformaciones, es decir, identificar la gramática de los usos, constituye uno de los propósitos de la antropología como disciplina científica.

Por otra parte, no se puede negar que el reconocimiento legal de las uniones homosexuales se dio en el contexto mundial de la pandemia del VIH-SIDA ¿Cómo ha afectado la presencia del VIH-SIDA los contenidos culturales de las relaciones de parentesco?

Vale la pena traer a colación el caso reseñado por Bourdieu, Derrida y un grupo de destacados académicos, en el que las autoridades francesas exentaron provisionalmente del servicio militar a un joven cuya pareja homosexual resultó seropositiva (1996). Al tiempo que se congratulan por la decisión que permitió al muchacho seguir sosteniendo a su pareja enferma, señalan que no afecta en nada el problema de fondo, que es el reconocimiento legal y social de la pareja homosexual. La cuestión es que previamente las autoridades habían rechazado la solicitud de exención que aducía como causal el hecho que el joven era el sostén económico de la familia. Las leyes francesas establecen que se puede considerar como dependiente económico a un pariente hasta de tercer grado, pero no a un concubino. Lo cual aplica también a las relaciones heterosexuales, aunque éstas cuentan en algunos casos con el recurso del matrimonio para hacer valer sus derechos:

Este ejemplo ilustra a la perfección la discriminación concreta y cotidiana de que son objeto los homosexuales en nuestra sociedad, en la Francia de hoy [...] Las asociaciones de lucha contra el SIDA han expresado las consecuencias dramáticas de la discriminación legal que termina

por privar de todo derecho (derecho a la herencia, derecho a la pensión) a un homosexual que pierde a su compañero después de cinco, diez o veinte años de vida en común (Bourdieu, Derrida *et al.*, 1996).

Esta situación también afecta, aunque en otro sentido, a las parejas heterosexuales seropositivas o viviendo con SIDA, las cuales se enfrentan a una reconfiguración de sus relaciones básicas a partir del diagnóstico o la enfermedad. En los escasos estudios realizados al respecto en la ciudad de México, se constata la alta probabilidad de que, por la enfermedad, una mujer pierda *de facto* sus derechos como madre al quedar imposibilitada para cuidar a sus hijos, no así un padre. Y, aunque la separación o el abandono es frecuente cuando sólo uno de los cónyuges es diagnosticado seropositivo o viviendo con SIDA, es más probable el abandono de una esposa que el de un esposo (Allen, 2001).

Sin el afán de postular un retorno a una especie de ortodoxia, los importantes avances alcanzados en los últimos cincuenta años, periodo en el que se han abierto viejos y nuevos expedientes, deben considerar el camino ya andado por la disciplina, pero de una manera creativa.

Los progresos más significativos y apegados a los estudios clásicos de los sistemas terminológicos-tipo son el resultado de investigaciones en terrenos inexplorados desde el punto de vista del parentesco, como Nueva Guinea, Amazonia y Melanesia, donde el estudio de los sistemas cognaticios ha superado los obstáculos a los que tradicionalmente se enfrentaba (Viveiros de Castro, 1995 y Godelier, Trautman y Tjon Sie Fat, 1998).

Como he intentado mostrar, los estudios contemporáneos de parentesco tienden ahora a estar más sustentados históricamente, se concentran en la experiencia cotidiana, los significados y representaciones del género, del poder y la diferencia, y tienden a dedicar una considerable atención analítica a sus contradicciones, paradojas y ambivalencias, gracias a lo cual es posible inferir algunas directrices generales del parentesco en el mundo occidental.

Si creemos en lo dicho por Jack Goody, desde hace siglos la mayor parte de los sistemas europeos de parentesco son cognáticos con una inflexión patrilineal. Se han adaptado a la aparición y perfeccionamiento del feudalismo, luego a la aparición y al avance del capitalismo con sus fenómenos de industrialización y de urbanización masivas, así como de individualismo económico y social. El cambio en las relaciones de parentesco es un hecho y su evolución responde a múltiples motivos. Pero el resultado del desarrollo de un sistema de parentesco es siempre la aparición de otro

sistema de parentesco que resulta ser una variante de tipo ya considerado. A estas alturas, se conocen ejemplos de transformaciones de reglas de descendencia de un sistema a otro, pero un sistema de parentesco jamás se transforma en otra cosa, como uno de clases por ejemplo (Godelier, 2000: 119).

Otra de las tendencias que llama poderosamente la atención es que los materiales genealógicos levantados en diversas regiones del mundo pueden ahora ser aprovechados gracias a los recursos de la informática y, sobre todo, explotados imaginativamente gracias a la experiencia transdisciplinaria. Ejemplo de ello es la red de investigación compuesta por expertos en informática, antropólogos, historiadores, genetistas y demógrafos encabezada por Hérítier en el Laboratorio de Antropología Social. Podría pensarse que en nuestros sistemas el hecho de que la selección del cónyuge se haga entre “extraños” produciría una permanente dilatación hacia el exterior de los lazos parentales. Pues no. Tomando como base corpus genealógicos y la aplicación del programa GEN-PAR, queda perfectamente demostrado que aun en los sistemas complejos, a los que pertenecen nuestras sociedades occidentales actuales, la aparente libertad de la que gozamos en torno a la elección del cónyuge está parcialmente sesgada por estrategias inconscientes. La aplicación de este software en sociedades complejas ha demostrado que la mayor parte de las comunidades humanas tiende a encerrarse en sí misma. Al cabo de algunas generaciones las uniones tienen lugar entre primos, en un grado tan lejano que no les afecta el tabú del incesto, pero parientes al fin: “todo sistema social tiene por proyecto inconsciente reproducirse de manera idéntica” (Laboratoire d’anthropologie sociale, s/f).

La zona de la parentela difusa sería entonces el sitio privilegiado para la elección del cónyuge. Estas áreas de comunidad máxima, más allá del núcleo que forman los grados prohibidos de consanguinidad, trazan el área preferencial de elección del cónyuge en las sociedades con estructuras complejas de parentesco. La fuerte tendencia a la homogamia es otra de las características del “modelo cultural moderno de parentesco” (Bestard, 1998) que ha convergido en la opinión de varios autores. Bourdieu la entiende como una “alineación libre afirmada indefinidamente” o el enfoque centrado en la identidad inestable del individuo que lo lleva, en el momento de elegir cónyuge, a buscarse a sí mismo.

En una entrevista reciente, Hérítier respondió a la insistencia de considerar al parentesco como el dinosaurio de las ciencias humanas:

Quienes aplican este juicio no entienden nada de nada. En efecto, el parentesco es el dinosaurio de la ciencias humanas, pero no en el sentido de que sea cosa del pasado, sino en el sentido de que 'está ahí', de una manera instrumental, en el sentido que plantea auténticos problemas y que, en tanto no se comprenda cómo funciona el núcleo de lo social, no se puede pretender su explicación mediante la mera explicación política o económica... (cit. en Barry, 2000: 15, traducción mía).

Suponer que el parentesco, como a menudo se repite, sólo es útil en el análisis de las sociedades premodernas, equivale a ignorar el valor de la etnografía, la cual funciona a manera de contraste y que, aunque surja de un regionalismo estrecho, nos hace darnos cuenta de que el modelo de parentesco que domina en la actualidad no es ni más ni menos que una configuración particular entre muchas... También es cierto que la etnología no se reduce al parentesco, tan sólo constata un hecho: que los grupos humanos se conciben a sí mismos a partir de sus relaciones con otros mediante nociones tales como proximidad y distancia, identidad y diferencia, alianza y antagonismo y que, para expresarlas, recurren al lenguaje común del parentesco, el cual también ha sido el lenguaje común de los antropólogos desde los tiempos de Rivers.

Bibliografía

- ALLEN, BETHANY L.
2001 *El sistema simbólico del cuerpo entre mujeres mexicanas viviendo con VIH*, tesina de maestría en Ciencias Antropológicas, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- AMAYA, DAVID
1996 "La noción de casa como modelo explicativo del sistema de parentesco del Clásico Maya", en Jáuregui, Olavarría y Franco, coords., *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 129-154.
- BARRY, LAURENT
2000 "Argument", en *L'Homme*, núms. 154-155, abril-septiembre, pp. 9-20.
- BESTARD, JOAN
1998 *Parentesco y modernidad*, Paidós Básica, Barcelona.
- BLOCH, MAURICE
1987 "Descent and Sources of Contradiction in Representations of Women and Kinship", en Jane Fishburne Collier y Sylvia Junko Yanagisako, eds., *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, pp. 324-337.
1995 "The resurrection of the house amongst the Zafimaniry of Madagascar", en Hugh-Jones, S. & J. Carsten, eds., *About the house*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOURDIEU, PIERRE
1980 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
1994 "Stratégies de reproduction et modes de domination", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 105, pp. 3-12.
1998 *La domination masculine*, Editions du Seuil, París.
- BOURDIEU, PIERRE, JACQUES DERRIDA, ET AL.
1996 "Pour une reconnaissance légale du couple homosexuel", en *Le Monde*, 1o. de marzo.
- CANNELL, F.
1990 "Concepts of parenthood: the Warnock Report, the Gillick debate, and modern myths", en *American Ethnologist*, pp. 667-686.
- COLLIER, JANE FISHBURNE Y SYLVIA JUNKO YANAGISAKO
1987 "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", en Jane Fishburne Collier y Sylvia Junko Yanagisako, eds., *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, pp. 14-50.
- CHANCE, JOHN
2000 "The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance and the Nahuatl Tradition", en *American Anthropologist*, vol. 102, núm. 3, pp. 467-484.
- DRUCKER-BROWN, SUSAN
2001 "House and hierarchy: politics and domestic space in northern Ghana", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 7, núm. 4, diciembre, pp. 671-685.
- EDWARDS, J., ET AL.
1993 *Technologies of Procreation. Kinship in the age of Assisted Conception*, Manchester University Press, Manchester.
- FASSIN, ÉRIC
2000 "Usages de la science et science des usages. À propos des familles homoparentales", en *L'Homme*, vol. 154-155, abril-septiembre, pp. 391-407.
- FINKLER, K.
2000 *Experiencing the new genetics: Family and kinship on the medical frontier*, Pennsylvania University Press, Filadelfia.
- FRIEDMAN, JONATHAN
1977 "Tribus, estados, transformaciones", en Maurice Bloch, comp., *Análisis marxistas y antropología social*, Anagrama, Barcelona, pp. 191-240.
- GIDDENS, ANTHONY
2001 "The Global revolution in Family and Personal Life", en Skolnick & Skolnick, *Family in Transition*, Allyn and Bacon, USA, 11a. ed.
- GILLESPIE, SUSAN D.
2000 "Maison and Societé à Maison", en Rosemary A. Joyce y Susan D. Gillespie, *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, pp. 22-52.
- GODELIER, MAURICE
1976 "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité", en Armando Verdiglio-ne, ed., *Sexualité et Pouvoir*, Payot, París, pp. 268-306.
1982 *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, París.
1997 "Simbólica del cuerpo, orden social y lógica del poder. Entrevista a Maurice Godelier (realizada por Marie-Odile Marion)", en Marie-Odile Marion, *SimboLógicas*, Escuela Nacional de An-

- tropología e Historia/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Plaza y Valdés, México, pp. 17-37.
- 1998 *El enigma del don*, Paidós Básica, Barcelona.
- 2000 *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- GODELIER, MAURICE Y JACQUES HASSOUN
1996 *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*, Arcanes, Paris.
- GODELIER, MAURICE, TH. R. TRAUTMANN Y F.E. TJON SIE FAT
1998 *Transformations of Kinship*, Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.
- GOODY, JACK
1983 *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, Nueva York.
- 1990 *The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the Pre-Industrial Societies of Eurasia*, Cambridge University Press, Nueva York.
- GULLESTAD, MARIANNE Y MARTINE SEGALIN, DIRS.
1995 *La famille en Europe. Parenté et perpétuation familiale*, Editions La Découverte, Paris.
- HÉRITIER, FRANÇOISE
1981 *L'exercice de la parenté*, Hautes Études-Gallimard Le Seuil, Paris.
- 1994 *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Éditions Odile Jacob, Paris.
- 1996 *Masculino/femenino: El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona.
- 2000 "Articulations et substances", en *L'Homme*, vol. 154-155, abril-septiembre, pp. 21-38.
- 2002 *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Éditions Odile Jacob, Paris.
- HÉRITIER-AUGE, FRANÇOISE Y ELISABETH COPET-ROUGIER, EDS.
1990 *Les Complexités de l'alliance 1. Les systèmes semi-complexes*, Des Archives Contemporaines, Paris.
- 1991 *Les Complexités de l'alliance 2. Les systèmes complexes d'alliance matrimoniale*, Des Archives Contemporaines, Paris.
- 1993 *Les Complexités de l'alliance 3. Economie, politique et fondements symboliques (Afrique)*, Des Archives Contemporaines, Paris.
- 1994 *Les Complexités de l'alliance 4. Economie, politique et fondements symboliques*, Des Archives Contemporaines, Paris.
- HÉRITIER, FRANÇOISE, ET AL.
1995 *Del incesto*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- HUGH-JONES, S. & J. CARSTEN, EDS.
1995 *About the house*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JOYCE, ROSEMARY A. Y SUSAN D. GILLESPIE
2000 *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- KUPER, JONATHAN ADAM
1988 *The invention of primitive society: Transformations of an Illusion*, Routledge and Keagan Paul, Londres.
- 1989 "Ascenso y caída de la sociedad primitiva", en *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, pp. 21-38.
- LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE (LAS, CNRS-COLLÈGE DE FRANCE-ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES) s/f *Recherche sur les relations de parenté: l'apport de l'informatique* [disponible en: www.cnrs.fr/Cnrspresse/n94a9.html], consultado el 12 de julio de 2002.
- LAMAS, MARTA
1996 "Las reglas de matrimonio entre los mixtecos. El caso de 8 Venado, Garra de Tigre, rey de las dos Mixtecas", en Jáuregui, Olavarria y Franco, coords., *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 121-127.
- LE GALL, MARTIN C.
1987 *Familles monoparentales. Évolution et traitement social*, ESF, Paris.
- LEACH, EDMUND R.
1971 *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barcelona [1961].
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1966 *The future of kinship studies*, Royal Anthropological Institute, Londres.
- 1981 "La organización social de los Kwakiutl", en *La vía de las máscaras*, Siglo XXI, México, pp. 140-162.
- 2000a "Sexualidad femenina y origen de la sociedad", en *Letras libres*, abril, año II, núm. 16, pp. 36-40.
- 2000b "Postface", en *L'Homme*, vol. 154-155, abril-septiembre, pp. 713-720.
- LOIZOS P. Y E. PAPATAXIARCHIS, EDS.
1991 *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton University Press, Princeton.
- MACDONALD, CHARLES, ET AL.
1987 *De la hutte au palais. Sociétés "à maison" en Asie du Sud-Est insulaire*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- MARCUS G., HALL PD.
1992 *Lives in Trust: The Fortunes of the Dynastic Families in Late Twentieth-Century America*, Westview, Boulder.
- NEEDHAM, RODNEY
1962 *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- PARMENTIER, RICHARD J.
1984 "House Affiliation Systems in Belau", en *American Ethnologist*, vol. 11, núm. 4, pp. 656-676.
- PELETZ, M.
1995 "Kinship studies in late twentieth century anthropology", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 24, pp. 343-372.
- PINE, FRANCES
1996 "Naming the House and Naming the Land: Kinship and Social Groups in Highland Poland", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, núm. 3, Cambridge University Press, pp. 443-459.
- RUBIN, GAYLE
1975 "The Traffic in Women: Notes on The Political Economy of Sex", en R. R. Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York.
- SABEAN, D.
1990 *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SAHLINS, MARSHALL
1961 "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion", en *American Anthropologist*, núm. 63, pp. 322-345.

- SCHEPER-HUGES, N.
1979 *Saints, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland*, University of California Press, Berkeley.
- SCHNEIDER, DAVID M.
1968 *American Kinship: A Cultural Account*, NJ Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- SEGALEN, MARTINE Y FRANÇOISE ZONABEND
1987 "Social anthropology and ethnology of France: the field of kinship and the family", en A. Jackson, comp., *Anthropology at home*, A.S.A., Tavistock, Londres, pp. 109-119.
- SKOLNICK, ARLENE S. Y JEROME H. SKOKNICK, EDS.
2001 *Family in Transition*, Allyn and Bacon, USA.
- STACEY, J.
1991 *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*, Basic Books, Nueva York.
- STRATHERN, MARILYN
1987 "Producing Difference: Connections and Disconnections in Two new Guinea Highland Kinship Systems", en Jane Fishburne Collier y Sylvia Junko Yanagisako, eds., *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, pp. 271-300.
- 1990 "Enterprising Kinship", en *Cambridge Anthropology*, vol. 14, núm. 1, pp. 1-13.
- 1991 "Disparities of embodiment: Gender models in the context of the new reproductive technologies", en *Cambridge Anthropology*, vol. 15, núm. 2, pp. 25-43.
- 1992a *After nature. English kinship in the late twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1992b *Reproducing the future: Anthropology, kinship and the new reproductive technologies*, Routledge, Nueva York.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
1995 "Pensando o parentesco ameríndio", en *Antropologia do Parentesco. Estudos Ameríndios*, Editora UFRJ, Río de Janeiro, pp. 7-24.
- WESTON, K.
1992 *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Columbia University Press, Nueva York.
- Wouden, F.A.E. VAN
1968 *Types of Social Structure in Indonesia*, traducción de R. Needham, Martinus Nijhoff, La Haya [1935].