

El parentesco después de Needham. La antropología entre la singularidad cultural y la comparación

Aurora González Echevarría

GETP/ GRAFO¹ Universitat Autònoma de Barcelona

Aurora.gonzalez@uab.cat

Palabras clave: Antropología del parentesco, orientaciones teóricas, métodos de investigación, concepción estructural de las teorías, comparación transcultural.

Resumen: El punto de partida de este artículo es la persistente influencia de Needham pese al tiempo transcurrido desde sus notas críticas sobre la antropología del parentesco de 1971, y la diversidad de desarrollos que remiten a su crítica. Para mostrarlo se aducen tres lecturas de Needham, la de Fassin, que sostiene que la antropología debe renunciar a proponer definiciones teóricas de los fenómenos y desarrollarse como ciencia de los usos sociales, la de Porquieres, que opta por seguir la propuesta de Needham de dilucidar el significado nativo de los términos que traducimos por nuestros términos de parentesco y devolverlos a su campo semántico, y la que he propuesto y hemos desarrollado dentro del GETP que, en oposición a Needham, propone para la antropología del parentesco el dominio teórico transcultural de la organización sociocultural de la reproducción de los grupos humanos. Estas tres aproximaciones a la antropología del parentesco, que tienen a Needham como referencia común, no deben ser analizadas como aproximaciones más o menos adecuadas a lo que el parentesco es, sino como propuestas sobre antropologías (del parentesco) a desarrollar, que deben ser evaluadas en relación a la adecuación de los supuestos subyacentes y a su fecundidad.

¹ El Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (GETP), que dirige Anna Piella, forma parte del Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada, reconocido por la Generalitat de Catalunya (SGR 2009 0053), que coordino desde 2008.

Ankulegi 16, 2012, 89-108

Fecha de recepción: 2-VII-2012 / Fecha de aceptación: 20-X-2012

ISSN: 1138-347-X © Ankulegi, 2012

La aproximación a la antropología del parentesco con la que trabajo remite en último término a Needham (1971), y sus «Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage». Lo que me llevó a pensar en una definición teórica de parentesco, o mejor dicho, del dominio de la antropología del parentesco, fue el inquietante final de su análisis de los diversos usos que los antropólogos hacen del término 'Kinship': «*I am not denying that the word kinship is useful (...) the term kinship is what Wittgenstein calls an "ood-job" word, and we only get in trouble when we assume that it must have some specific function. (...) anthropologists do often get in trouble (...) when they argue about what kinship really is or when they try to propound some general theory based on the presumption that kinship has a distinct and concrete identity. To put it very bluntly, then, there is no such thing as kinship, and it follows that there can be no such thing as kinship theory*» (Needham, 1971: 5).

De esa inquietud derivó mi propuesta de diferenciar dos usos del término «parentesco», el cultural y el teórico, y el trabajo que inicié en los noventa para proponer una definición teórica del dominio pensado primero como de la antropología de la procreación y finalmente de la antropología del parentesco. Con el paso del tiempo, evocar a Needham me iba pareciendo cada vez más difícil, al suponer que su impacto se iba difuminando. De ahí mi sorpresa al constatar, en una jornada sobre parentesco en la que tuve ocasión de participar en marzo de 2012², que mu-

² «XV Jornada de Ankulegi. Cuestiones contemporáneas sobre parentesco. Nuevas perspectivas y problemáticas en el estudio antropológico de los lazos familiares», San Telmo Museoa, Donostia, 16 de marzo de 2012. Este artículo se basa en mi intervención en dicha jornada y en la reflexión sobre las comunicacio-

chas de las intervenciones hacían referencia, explícita o implícita, a Needham. Parte de la sorpresa se debió también a que las referencias constituyeran el punto de partida de orientaciones distintas, que no se limitaban a aceptar o rechazar que términos como «parentesco» o «matrimonio», o «prohibición del incesto» fueran solo palabras para todo uso, útiles para la organización de la narración etnográfica o para las convenciones del discurso académico por sus múltiples connotaciones, pero inadecuadas para el análisis. Tal como lo formuló Needham incisivamente, cuando estos términos encabezaban el título de una etnografía, más que apuntar a un contenido preciso, dan una idea de los temas que incluye y de los que no, de manera que si un etnógrafo nos dice que va a hablar de «matrimonio», al menos sabemos que no va a centrarse directamente en la construcción de presas (1971: 7). En las páginas que siguen haré un doble recorrido. En primer lugar recogeré tres lecturas de Needham, la de Fassin, que sostiene que la antropología debe renunciar a proponer definiciones teóricas de los fenómenos y desarrollarse como ciencia de los usos sociales, la de Porqueres, que opta por seguir la propuesta de Needham de dilucidar el significado nativo de los términos que traducimos por términos nuestros de parentesco y devolverlos a su campo semántico, y la que hemos desarrollado dentro del GETP, que opone a la crítica de Needham la definición de un dominio teórico transcultural para la antropología del parentesco. La tesis central de esta primera parte del artículo es que las tres lecturas de Needham no deben entenderse como aproximaciones más

nes presentadas. Agradezco a los organizadores y organizadoras la invitación, por el estímulo intelectual que supuso el encuentro.

o menos adecuadas a una esencia del parentesco, sino que se trata de propuestas sobre la antropología (del parentesco) que se quiere desarrollar y que lo que se debe discutir cuando nos encontramos con aproximaciones enfrentadas son los supuestos que subyacen a las definiciones. En la segunda parte trataré de esclarecer algunos de los supuestos ontológicos y metodológicos que subyacen en las tesis de Needham y a las de quienes lo hemos tomado como punto de partida.

Lecturas de Needham

PRIMERA LECTURA

La crítica de Needham sobre los intentos de definir de manera precisa los términos usuales de la antropología del parentesco la hace suya Fassin (2000) cuando critica el recurso a definiciones expertas de «matrimonio» o de «familia» en la discusión sobre el PACS, el «pacto civil de solidaridad» que en la legislación francesa contempla las uniones entre parejas del mismo sexo. La crítica la hace en dos planos, el político y el epistemológico. En el plano político entiende que la apertura del matrimonio y de la filiación a las parejas del mismo sexo no es una cuestión científica, sino política, y que el problema de las definiciones expertas está en lo que excluyen en nombre de la naturaleza o de la cultura, por ejemplo cuando dicen, como Théry (1997), que el matrimonio es la institución que articula la diferencia de sexos y de generaciones. Más pertinentes aquí son sus consideraciones epistemológicas, en las que defiende que las ciencias sociales son ciencias históricas que no deben ocuparse en definir ni en extensión ni en comprensión ni la familia ni ningún otro grupo social, porque los grupos son de-

finidos en un proceso histórico y el objeto de investigación es el trabajo social de definición (Fassin, 2000: 395).

Argumenta Fassin que el científico no debe tratar de imponer a los actores su representación del mundo social, lo que constituiría tanto un error político como un error metodológico. Y que puesto que las definiciones no son instrumentos científicos objetivos y neutros sino producto de las imposiciones del Estado y de la lucha política, el objeto de las ciencias sociales debe ser la historia política de las definiciones (ibídem: 396).

Es en este punto donde Fassin invoca con mayor o menor fortuna usos sociales diversos, como el matrimonio de mujeres nuer, y donde se vuelve hacia la crítica a las definiciones de Needham (y de Leach) y también de Bourdieu. Tras aceptar que clasificamos juntos fenómenos que tienen entre sí un aire de familia, y que después buscamos inútilmente una definición que los englobe, Fassin concluye que la antropología debería inspirarse en Wittgenstein y, más que buscar los invariantes, tomar como objeto de estudio «la gramática de los usos sociales» (ibídem: 403). Procediendo así se evitarían definiciones como la de *Notes and Queries*, criticada por Leach ya en 1955, que hacía del matrimonio la unión entre un hombre y una mujer, de forma que los hijos nacidos de esta unión son reconocidos como descendientes legítimos de ambos. Definiciones, añade, que, como denunció Bourdieu, se convierten en consignas por sus efectos prácticos: «*Anthropologues ou sociologues, il ne faudrait pas nous tromper de vocation: nos définitions ne sont jamais définitives, parce qu'elles sont toujours descriptives. L'histoire nous impose donc des révisions régulières, pour rendre compte d'une réalité en mouvement. Mieux vaudrait renoncer à imaginer que nos définitions sont au principe de la*

réalité: le métier de sociologue ou d'anthropologue, c'est d'étudier la grammaire des usages sociaux. Si les sciences sociales pouvaient ainsi modifier leur définition de la définition, il est permis de penser qu'elles échapperaient plus facilement à la tentation normative de fixer le "bon usage"» (Fassin, 2000: 406 y siguientes).

No parece muy arriesgado suponer que esta concepción de la antropología como ciencia de los usos sociales está detrás de muchos de los desarrollos de investigadores e investigadoras de la que denominaría apreciativamente «escuela de Madrid» (como Kovalinka, 2012 y Jociles y Rivas, 2012, la primera, profesora de la UNED y las segundas, de la Universidad Complutense), que de manera explícita sostienen su desinterés por las definiciones de parentesco y se centran en la construcción social de instituciones de parentesco actuales, con aportaciones llenas de interés.

SEGUNDA LECTURA

El reconocimiento a Needham es explícito en Enric Porqueres (2009), que atribuye a su influencia un punto de inflexión en el desarrollo de la teoría de la alianza³. Después de señalar el cambio que Lévi-Strauss indujo al desplazar las bases del parentesco desde las relaciones propias de la familia nuclear (que habían sido consideradas no problemáticas desde que Rivers partió de ellas para la elaboración del método genealógico) hasta la prohibición del incesto y la alianza matrimonial, habla de un cambio epistemológico mayor generado por

³ Se adelantan en ese artículo tesis sobre la influencia de Needham en Hérítier desarrolladas en la conferencia «El parentesco a la luz de la reflexión sobre la persona», en la XV Jornada Ankulegi.

los trabajos de Leach, Nedham y Schneider: «La crítica a la razón genealógica, que se generaliza durante los años setenta, denuncia la atribución de un contenido fijo a todo contexto cultural en lo que respecta a las relaciones de parentesco. Este contenido indebidamente proyectado descansaría en la suposición de la relevancia universal de los vínculos derivados del acto fisiológico de la procreación» (Porqueres, 2009: 4).

Como parte de este contexto crítico destaca las propuestas positivas de Needham «que insisten en la necesidad de realizar estudios sobre el parentesco que pasen de la restitución exhaustiva del campo semántico de los términos que nosotros identificaríamos con el parentesco» (ibídem: 5).

La referencia es de nuevo Needham (1971), que al escribir sobre el matrimonio y sostener que cuando el capítulo de un libro se titula así lo único que sabemos es que el autor no va a tomar como foco de su análisis la construcción de presas, va mas allá, añadiendo que elige este ejemplo precisamente porque Onleve (1949) ha mostrado que en la parte oriental de la isla indonesia de Sumba, donde el matrimonio está prescrito con el primo cruzado matrilateral, es imposible entender la construcción de represas sin entender las reglas de matrimonio y las formas de cooperación que de él derivan, así como los fundamentos cosmológicos de ambos aspectos de la vida social sumbanesa (1971: 7).

En efecto, Needham, a propósito del matrimonio Sumba, se hace eco de un comentario de Hocart (1952), que sostuvo que los matrimonios asimétricos eran mucho más que una clasificación, eran toda una teología. Con más detalle desarrolla las connotaciones de los conceptos en la sección VI de su artículo, en la que fundamenta la crítica a la supuesta universalidad de la prohibición

del incesto precisamente en aproximaciones filológicas a las palabras que en distintas lenguas designan lo que los antropólogos agrupan bajo la prohibición, lo que le hace considerarlas un testimonio particular de una tradición cultural implícita (ibídem: 26).

Este camino le lleva a devolver las palabras que los antropólogos clasifican como «incesto» a su contexto cultural. Así, *incest*, en inglés, *inceste*, en francés, *incesto*, en español descienden del latín *castum*, y significan un atentado a la castidad; *Blutschande*, en alemán, *bloedschande*, en holandés, *blodskande*, en noruego son términos compuestos de *blood* y *shame*, y denotan la vergüenza pública de una ofensa contra el parentesco entendido como comunidad de sangre; la palabra china Luan lun está compuesta por dos caracteres que significan 'desorden' y 'relaciones sociales', y apuntan a la ruptura del comportamiento adecuado en las cinco relaciones básicas para la estabilidad del Estado según la teoría política china (soberano/súbdito, padre/hijo, hermano mayor/hermano más joven, esposo/esposa, amigo/amigo). Por último, la palabra indonesia *sumbang*, que significa 'impropio', 'repugnante', se aplica en diversos contextos a lo que es deforme, inarmónico, discordante (ibídem: 27 y siguientes).

Ciertamente, la conclusión más radical de Needham fue que «incesto» no es un concepto sociológico universal, sino un concepto erróneo y que, en consecuencia, no podía haber una teoría general del incesto (ibídem: 29). Pero de sus análisis se pueden extraer otras. Una de ellas, la que hace Porqueres (2009: 5) subrayando su contribución al desarrollo de una serie de líneas de trabajo que insisten en la importancia crucial de recuperar la visión del nativo sobre estas cuestiones. En el artículo citado, como en su magnífica conferencia, hace referencia a los estudios

realizados en algunas zonas de la India por investigadores de la universidad de Chicago y cita el de Keeneth David sobre el grupo tamil jaffna de Sri Lanka, quienes piensan que la mujer sufre una transformación identitaria cuando se casa, cambiando su sustancia por la del marido. En sus representaciones de la procreación, la sangre del marido, concentrada en el semen, se opone a la sangre uterina como las vocales a las consonantes o Sakhi a Shiva en los relatos sobre el origen del universo, al tiempo que en la creación todo es Shiva, puesto que Shiva ha creado a Sakhi y en la procreación todo es marido por la transustanciación de la esposa. Porqueres señala que, al tener en cuenta estas consideraciones, se puede dar un nuevo sentido a las prohibiciones sexuales y matrimoniales: «Puesto que la esposa se convierte en el esposo, no le es lícito casarse con su cuñado, ni siquiera tras la muerte de su marido, pues esta unión pondría en contacto el cuerpo del difunto con el de su propio hermano. Sin embargo, allí donde el levirato se halla prohibido, el sororato no lo está: puesto que la mujer se convierte en su marido nada impide a este casarse con la hermana de su mujer, quien, evidentemente, detenta una identidad distinta a la de su hermana» (Porqueres, 2009: 6).

Como sus colegas norteamericanos, añade Porqueres, Hérítier opera una auténtica revolución epistemológica en el seno de los estudios de parentesco, prestando atención a las explicaciones locales de la prohibición del incesto y reconstruyendo los sistemas de pensamiento nativo en torno a la constitución de la persona. No solo los hijos reciben sustancia de sus padres, también los cónyuges de sus parejas. De ahí las prohibiciones que se inscriben en la afinidad. Y de ahí toda la elaboración de Hérítier, que continuarán otros investigadores, Porqueres entre ellos,

sobre el incesto de segundo grado (entre dos personas que se relacionaran a través de una tercera, por ejemplo dos hermanas que compartieran esposo), sobre los componentes de la persona y sobre las evidencias corporales que sirven a las clasificaciones. En un curioso bucle, la apreciación de Hérítier de que «la percepción inmediata de la diferencia entre el sexo masculino y el femenino opera como la base de la noción misma de lo idéntico y lo diferente» (Porqueres, 2009: 7) sirve de base a la definición que da Théry del matrimonio como articulador de la diferencia entre los sexos, objeto de la crítica de Fassin.

TERCERA LECTURA

Needham provocó en mí un gran impacto, al enfrentarme al reto de cómo trabajar con rigor en antropología del parentesco, si no podían hacerse teorías ni del matrimonio, ni de la prohibición del incesto, ni del parentesco. La respuesta temprana fue empezar a diferenciar, en mis clases, entre el parentesco como desarrollo cultural y el parentesco como construcción teórica. Desde la primera perspectiva, las consideraciones de Needham mantienen toda su fuerza. Parentesco, matrimonio, familia, cuando las usamos transculturalmente, no son más que *odd-job words*, palabras para todo uso bajo las que vamos agrupando instituciones heterogéneas que presentan un aire de familia con nuestras propias instituciones. Y como las de cualquier sociedad, nuestras propias instituciones no son estables, como Fassin observa adecuadamente, son productos sociales y culturales, que se van transformando históricamente. Pero, ¿eso es todo? ¿Como construcción teórica, solo tenemos historia de la antropología? ¿Solo el conocimiento de los

usos de los que se ha ido ocupando la antropología del parentesco?

Mi propia indagación sobre la historia de la antropología del parentesco, sobre la génesis y el desarrollo de la teoría de la filiación, sobre las transformaciones de la teoría de la alianza, sobre las explicaciones que, de Lafitau a Hérítier, se propusieron sobre las llamadas terminologías del parentesco, no me llevaron a interesarme por la naturaleza del parentesco, ni siquiera por la del parentesco occidental en la época en que las NTR y las adopciones internacionales y las múltiples formas de parentalidad hicieron más acuciante la reflexión sobre lo que implicaban estas transformaciones. Mi interés se dirigió al objeto de estudio de la antropología del parentesco hasta concluir que no hay un objeto esencial, como no había una esencia del parentesco, pero que sí hubo y hay distintas propuestas según los factores que consideremos básicos: la familia nuclear y sus extensiones hasta formar un campo genealógico en el que se dibujaban, en ciertas sociedades, grupos de filiación unilineal; o la construcción de la sociabilidad a través del intercambio; o la historicidad de las instituciones en el seno de una tradición. No hay «un objeto» de la antropología del parentesco, como no hay «un método» de investigación, pero sí podemos, evocando al Popper de 1935, hacer propuestas para un convenio. En mi caso, y después en el trabajo del GETP, empezó siendo la definición de una antropología de la Procreación que terminara con el irritante supuesto de que podemos hablar de la fisiología al margen de las representaciones culturales, para concluir que lo que está en juego no es solo la organización sociocultural de la procreación, o de la parentalidad, sino la organización sociocultural de la reproducción biológica de los grupos humanos (González

Echevarría, 1994: 95-100; González Echevarría y otros, 2010)⁴. De ahí las definiciones (sic.) sustantiva y enumerativa propuestas.

Si la definición enumerativa se fue fraguando a partir de la consideración del concepto de persona y de la formación de sus componentes⁵, del control sobre la sexualidad, de la organización de los cuidados, de los sentimientos culturalmente pautados y de las representaciones asociadas, el modelo para la definición fue Weber: «un fenómeno tiene la cualidad de "económico" solo en la medida y por el tiempo en que nuestro interés se dirige de manera exclusiva a la significación que posee respecto de la lucha por la existencia material» (Weber, 1973 [1904: 54]).

Esto nos llevó a trabajar con las definiciones que siguen⁶:

El dominio de la antropología del parentesco está constituido «por los fenómenos socioculturales en tanto, y solo mientras los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última

de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida».

Y los elementos que integran el dominio de la antropología del parentesco se agruparían en los siguientes apartados:

1. Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo.
2. Adscripción de los niños.
3. Cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social.
4. Representaciones que vertebran los procesos de procreación, adscripción y crianza.
5. Relaciones, sentimientos culturalmente pautados y representaciones que se generan e instituyen a partir de los procesos de procreación, adscripción y crianza entre las personas implicadas en ellos, y que se desarrollan a lo largo de la vida.⁷

Como resultado del debate en el GETP, existe un documento titulado «Desarrollo de los componentes de la definición enumerativa» y en varias ocasiones hemos discutido si debíamos publicarlo o no. Nos preocupa el riesgo de que sea considerado una guía para la recogida de los datos de campo a la manera del *Notes and Queries on Anthropology, 1964*, citado y criticado por Fassin, y de algunos de los usos del *Outline of Cultural Materials* de

⁴ Desde 1994 el antecedente explícito es Malinowski, tanto su tesis de 1913 como su última y discutida publicación sobre la teoría de la cultura de 1944. También me he detenido especialmente en Goodenough (1970).

⁵ Para este punto fueron decisivas tanto las lecciones de Ramón Valdés en la Universidad de Oviedo, a primeros de los setenta, sobre Dieterlen y la cosmología de los bambara de África occidental, como mi interés posterior por la etnografía de Hérítier sobre los samo del antiguo Alto Volta.

⁶ Y que Carme Parramón y Anna Piella, compañeras del GETP/GRAFO, utilizaron en sus comunicaciones en la XV Jornada de Ankulegi.

⁷ En el GETP hemos discutido y desarrollado la definición de Irina Casado, Virginia Fons, Jordi Grau, Gustavo Indurain, Carme Parramón, Anna Piella, Dan Rodríguez, Teresa San Román, Pepi Soto, Hugo Valenzuela, María Valdés, Julia Vich y yo misma, dentro del proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación «Teoría transcultural de la reproducción de los grupos humanos» (SEJ2006-10864/SOCI).

Murdock y otros (1938), y no una indicación, no cerrada, a los investigadores de los ítems a los que se debe estar atento. En el trabajo de campo los hallazgos que encajan en nuestros esquemas previos son tan importantes como las quiebras que nos obligan a transformarlos (Agar, 1982). Pero en la medida en que puedan servir para una mejor comprensión de los elementos de la definición del dominio, aduciré aquí a título de ejemplo el desarrollo a dos niveles del primer punto. Al primer nivel, las *ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo* recogerían: a) Ideas respecto a la formación de los seres humanos, b) Ideas, normas y los usos relativos a la sexualidad reproductiva y c) Ideas, normas y usos relativos al embarazo, el parto y el periodo perinatal. En el segundo, en relación con las *ideas, normas y usos relativos a la sexualidad reproductiva*, habría que tener en cuenta la conceptualización de la sexualidad; la diferenciación entre sexualidad reproductiva y no reproductiva, la relación entre heterosexualidad, homosexualidad y reproducción, el marco social en el que está culturalmente pautado engendrar niños, las normas y prácticas relativas a la sexualidad reproductiva y las formas alternativas de procreación.

Las razones para elegir este ejemplo, y no otro, resultan claras en un texto como este, en el que se hace referencia al matrimonio homosexual. No hay ningún presupuesto sobre si las personas homosexuales se reproducen socialmente, o no. Se trata de un dato empírico variable, como lo son las representaciones sobre la reproducción heterosexual o la existencia de otras formas de procreación culturalmente pautadas.

Pero vayamos a lo que es central para la discusión. ¿Qué estatuto tienen estas definiciones, que sitúan como núcleo del dominio de la antropología del parentesco la organiza-

ción de la reproducción del grupo? El mismo que todas las demás. Se trata de propuestas para un acuerdo que deben apoyarse en la adecuación de los supuestos que incorporan y, en último término, en su fecundidad teórica. La nuestra no es una definición esencialista del objeto de la antropología del parentesco. También puede pensarse que la cuestión central es la alianza matrimonial, o la construcción social de fenómenos folk de parentesco, o la discriminación entre las personas que comparten o no comparten sustancias corporales o espirituales y sus consecuencias. En ningún caso se trata de que el parentesco sea una cosa u otra. Se trata solo definir qué clase de antropología (del parentesco) tratamos de desarrollar. Si la antropología entendida como ciencia histórica y descriptiva de los hechos sociales, a la manera de Fassin, o la que sitúa el paso de la naturaleza a la cultura en la prohibición del incesto y la obligación de la exogamia, o la que entiende el parentesco como una parte de las clasificaciones de la realidad, ancladas en el cuerpo humano y replicadas en múltiples dimensiones cosmológicas. El propio Needham, en las conclusiones de su artículo y tras analizar la lógica de la transmisión de derechos y la lógica de las clasificaciones sociales a propósito de la filiación y de las terminologías de parentesco, establece su posición teórica cuando concluye que es posible que lo que la antropología pueda hacer, o hacer mejor, es comprender en un caso tras otro los esquemas con los que cada cultura ordena su experiencia a partir de los medios lógicos y psíquicos que constituyen los recursos elementales disponibles para hacerlo (Needham, 1971: 32).

Sobre las aproximaciones al estudio del parentesco y los supuestos sobre la antropología subyacentes

Una propuesta de definición de un dominio teórico de la antropología reposa sobre supuestos ontológicos respecto a la cultura y a la sociedad. Cuanto más explícitos, menos absolutos, por lo demás. Sabemos, de manera generaliza desde Kuhn y Giddens, aunque lo sabíamos ya desde Fleck, que las teorías, en este caso las orientaciones teóricas, son subculturas. Con sus axiomas y sus procesos de enculturación. Podemos aplicar nuestras competencias en la contrastación de las culturas a la comparación de las orientaciones teóricas. Sabemos, desde los debates de los sesenta entre Kuhn y Lakatos, que hay teorías, o programas de investigación, inconmensurables, pero también que el desarrollo del conocimiento se debe tanto al principio de tenacidad como al principio de proliferación, tanto a la obstinación de quienes quieren desarrollar las potencialidades de una teoría, de una orientación, como a la de quienes buscan enfoques teóricos y ontológicos nuevos. De manera que podríamos celebrar la coexistencia de distintas concepciones del objeto de estudio de la antropología del parentesco como quien celebra la multiculturalidad. También podemos comprender y evaluar las distintas propuestas. Para comprenderlas es necesaria una aproximación emic, es necesario conocer la historia, los supuestos, las implicaciones, la lógica interna y la posición en el ámbito de las relaciones académicas de poder de una orientación. También es posible evaluarlas, en sus distintas dimensiones. Su fecundidad, su coherencia, su capacidad crítica. Seguramente la propuesta de Fassin es la más útil para desvelar, a la manera de Foucault y de Bourdieu, a los que sigue, los

peligros de los expertos a los que los poderes políticos invocan cuando quieren hacer inamovible una forma concreta de familia o de orientación sexual convirtiéndola en la forma natural. La fecundidad de la teoría de la filiación o de la teoría de la alianza han sido indiscutibles, hasta que encontraron sus respectivos límites en los sistemas oceánicos para los que, como el yap, comer lo mismo, trabajar sobre la misma tierra, creaba la sustancia común, y en la elucidación de los sistemas semicomplejos y complejos y el estudio de los sistemas dravidianos amerindios. En el GETP trabajamos con la hipótesis de que aproximarse a una sociedad y a una cultura desde la perspectiva de cómo lleva cabo la reproducción de sus miembros es fructífera. Sobre todo si tenemos en cuenta que nuestra propuesta trata de ser, en primer término, una guía para el análisis etnográfico y que, aunque opere una selección inicial de los fenómenos, no les impone ningún límite: las ideas sobre la formación de la persona –incluida en el apartado de *Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo*– pueden llevarnos al papel que desempeñan la ingestión de tomates por la mujer en la cosmología de los bambara, siempre que no entendamos que, para la antropología social, la procreación es un proceso fisiológico. El cuidado de los niños hasta que alcanzan la mayoría social puede conducir a actores muy diversos, a representaciones identitarias y a la legislación estatal⁸.

Sin embargo, más que abogar aquí por una propuesta concreta, lo haré por la explicitación y discusión de los supuestos que les dan forma. Si las conclusiones de Needham

⁸ Véase Casado (2006), para la imbricación de estos elementos en la organización de la reproducción en la sociedad autóctona urbana de Noruega.

eran inquietantes, lo fueron aún más las de Schneider (1984), cuando sostuvo que no solo las nociones básicas de la antropología del parentesco eran etnocéntricas, sino que también lo era la propia idea de un dominio específico de la antropología del parentesco. Pero una selección de fenómenos se opera siempre en la etnografía. Si nos situamos en una perspectiva transcultural, se trata de elegir entre estudiar lo que a primera vista se vincula con lo que nosotros entendemos por parentesco o proponer un criterio teórico de selección, en nuestro caso considerar que lo que en nuestra sociedad denominamos «parentesco» es una forma particular y cambiante de enfrentarse a problemas reproductivos que todos los sistemas socioculturales debieron resolver para perpetuarse. Contrastando aproximaciones al parentesco lo que hacemos, en definitiva, es analizar qué elementos socioculturales se seleccionan como problemáticos y cuál es la solución que se propone a estos problemas.

La inesperada coincidencia que se produjo en la XV Jornada sobre parentesco de Ankulegi, en 2012, cuando varios de los participantes tomaron a Needham (1971) como referente, al tiempo que se elegían para ello distintos aspectos de sus «Remarques on the Analysis of Kinship and Marriage», me ha llevado a releer dicho texto. Detrás de sus aportaciones concretas sobre los conceptos básicos —parentesco, matrimonio, filiación, terminologías de parentesco, prohibición del incesto—, ¿a qué se enfrenta? Esencialmente a Murdock, y a las correlaciones estadísticas construidas a partir del *Ethnographic Atlas* de 1967, las que asociaban, por ejemplo, formas de matrimonio prescriptivo y tipos de filiación, y a los intentos de dar cuenta de estas correlaciones por medio de leyes generales. A las críticas que ya había hecho Boas a Tylor

sobre la comparabilidad de los fenómenos encausados en este tipo de análisis estadísticos a gran escala añade Needham la crítica de Wittgenstein respecto a la ilusión de la generalización: la idea de que fenómenos a los que designamos con el mismo término tienen una propiedad básica común. Habría que añadir que a los términos folk que la antropología ha tratado inútilmente de convertir en términos teóricos la crítica de Wittgenstein se aplica particularmente, porque la selección de fenómenos que cubrirían términos como matrimonio, familia o prohibición del incesto se ha hecho recogiendo los que presentaban un aire de familia con los fenómenos propios de las sociedades de origen de los antropólogos a los que los dichos términos se aplicaban. De este modo, palabras como familia, que ya son *odd-job* en castellano, alcanzan una doble indeterminación cuando se aplican a contextos culturales diversos.

Pero lo que me pregunto ahora respecto a Needham no es lo que me preocupó cuando lo leí por primera vez, la posibilidad o imposibilidad de construir conceptos teóricos útiles para la comparación. Lo que me pregunto ahora, en relación con mi propia lectura inicial o con las otras lecturas que espero haber expuesto con fidelidad, es cómo podríamos abordar las cuestiones que Needham planteaba en 1971, con los instrumentos conceptuales y metodológicos de los que disponemos ahora y que se iban proponiendo, precisamente, por la misma época. Trataré de responder a tres preguntas: ¿Qué estudian los antropólogos; solo sistemas culturales, conceptualizaciones? ¿Es la antropología una disciplina solo descriptiva, que debe renunciar a las explicaciones? ¿Qué podemos comparar, dada la crisis de las comparaciones a gran escala?

A PROPÓSITO DE PORQUERES. SISTEMAS CULTURALES Y SISTEMAS SOCIOCULTURALES

La aportación de Porqueres sobre la forma en que la transustanciación de las mujeres tras el matrimonio se vincula a la prohibición del levirato frente a la aceptación del sororato me impulsó a leer el artículo de Kenneth David (1973) sobre los tamil jaffna. Como hemos visto en Porqueres, lo que hace posible el sororato es que al cambiar de sustancia, la mujer casada ya no es idéntica a su hermana, sino a su esposo. Vayamos a los jaffna⁹. Lo que David se propone es hacer un *cultural account*, a la manera de Schneider (1968), sobre el parentesco americano, partiendo de las conceptualizaciones indígenas sobre las sustancias corporales. Aún más, se propone defender las comparaciones transculturales frente a las comparaciones trans-sociales (*cross-cultural comparison; cross-societal comparison*). El hecho central, ciertamente, de la teoría Jaffa de la procreación es la transustanciación de la esposa en el momento del matrimonio, y los paralelos cosmológicos que Porqueres muy bien recoge. Pero las regulaciones matrimoniales de los jaffna plantean un problema del que la representación del cambio de sustancia de la esposa no da cuenta.

⁹ Cuando preparaba este escrito, quise asegurarme de que en mi biblioteca no estaba el libro de Needham (1971), que en ocasiones había buscado sin encontrarlo, lo que me había llevado a citar la traducción francesa de 1977. Esta vez caí en la cuenta de que estaría clasificado con las colecciones, dentro de las monografías de la A.S.A. Perdido así, y por lo tanto no consultado durante años, el olor de sus páginas me transportó a la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, a la fascinación de principios de los ochenta, cuando leyendo allí, y no en Bellaterra, se podía consultar casi cualquier referencia moviéndose entre los pisos y las alas. Ahora, con la Xarxa Privada Virtual de la UAB y JSTOR, el acceso a David fue tan rápido como ausente el olor de la nostalgia.

Los matrimonios con la hija del hermano de la madre (MBD) y con la hija de la hermana del padre (FBD) son posibles, regulación perfectamente coherente con la diferencia de sustancia entre Ego varón y sus primas cruzadas. Está prohibido el matrimonio con la hija del hermano del padre (cuya sustancia es igual a la de Ego). Pero también está prohibido con su otra prima paralela, la hija de la hermana de la madre. ¿Cómo es posible dar cuenta de esta prohibición en términos culturales?

Según David, el grupo tamil jaffna tienen tres categorías de parientes, a los que caracteriza como *sharers of natural bodily substance / non-sharers of natural bodily substance*, subdivididos estos últimos en *unifers of natural bodily substance* y *non-unifers of natural bodily substance*¹⁰. La clasificación de parientes en matrimoniales o no matrimoniales depende de la ecuación de *sharers* y *non-unifers* como opuestos a *unifers* (1973: 522-523). Su reglamentación del matrimonio, sostiene, reposa sobre su teoría de las sustancias y sobre la futilidad de la unión de las mismas sustancias, que sería improductiva o daría lugar a matrimonios monstruosos. La paradoja es que esta teoría se aplique a los *non-unifers*, a los que clasifican como no matrimoniales. Que un hombre se pueda casar con la MBD o con la FZD es de sentido común tamil, también que no se pueda casar con la FBD. Pero que no se pueda casar con la MZD no lo es. Este hecho, siempre según David, no parece impresionar a sus informantes, al menos no al que, a propósito de la prohibición para un varón de casarse con la MMBSD

¹⁰ Se trataría –entendiendo– de los que comparten sustancia como resultado de un proceso de transmisión (procreación, transustanciación por matrimonio) frente a los que no la comparten de ese modo, o porque tienen la misma sustancia por nacimiento, o porque tienen sustancias distintas.

(*mother's mother's brother's son's daughter*), le dijo: «*She is the daughter of the man who might have married my mother, there she is my sister*—informante que, según parece, continuó—: *After all, real or potential unions, what difference*» (David, 1973: 524).

A David esto tampoco parece impresionarle: «*Given that Tamil systemically included as-if marriages in reckoning connections, their classifications of non-uniter as-if sharers yields unambiguous classifications of non-marriageable women even if does contradict their theory of transubstantiation*» (ibídem).

Si bien en la nota 10 que acompaña a este párrafo remite a Dumont (1957), que habla de la clasificación conjunta de todos los primos paralelos frente a los cruzados como resultado no de una afiliación matrilineal residual pero sí de un doble matrimonio. Después de esta referencia a aspectos de la organización social, como la existencia o no de doble filiación y los matrimonios preferenciales o prescriptivos implicados en la discusión de los sistemas de parentesco dravidiano, Davis concluye «*To summarise, first, sharers are defined as different from non-sharers by the theories of procreation and transubstantiation; second, the two kinds of non-sharers, uniter and non-uniter, are defined as different by the theory of the futility of uniting bodily substance shared by birth; and third, the convergence between the categories sharers and non-uniter as opposed to the category uniter is expressed in the classification of kindsmen (terminological kin terms for the former categories, terminological affine terms for the latter categories) and the coding of non-marriageable/marriageable kinsmen*» (ibídem).

Me disculpo ante posibles lectores que hayan elegido trabajar con nuevas formas de parentalidad en las sociedades euro-norteamericanas para huir, entre otras cosas, de los matrimonios con la MBD y la FSD. Pero me

parece una manera pertinente de argumentar que las etnografías siempre hablan de sociedad y de cultura aunque pongan el foco en la cultura y hablen de sociedad a pie de página, o en el último capítulo o epígrafe. También una manera de mostrar que en muchas ocasiones se va a una etnografía buscando intuitivamente algo que se termina por encontrar. Lo que parece un argumento a favor de considerar que las etnografías están internamente articuladas, porque lo están los sistemas socioculturales que tratan de representar. Lo que da paso a la pregunta siguiente.

A PROPÓSITO DE FASSIN. DESCRIPCIÓN O EXPLICACIÓN DE USOS SOCIALES

La segunda pregunta es si es necesario renunciar a la explicación, si la antropología solo puede ser, como infería Fassin, una ciencia histórica y descriptiva, o si, en el mejor de los casos, como concluía Needham, lo que la antropología puede hacer, o hacer mejor, es comprender en cada caso particular cómo las distintas culturas han ordenado su experiencia.

En 1971 la antropología británica seguía prisionera del esquema metodológico inductivo-hipotético-verificacionista que Tylor había propuesto en 1889 para que la disciplina siguiera el ejemplo de las ciencias naturales, y que aplicó Radcliffe-Brow al análisis de la relación avuncular. No quiero decir que los antropólogos británicos de los setenta recurriera al método inductivo para aplicarlo, de manera general no lo hicieron desde que Winch publicó en 1958 *The Idea of a Social Science*, pero sí lo tenían presente para criticarlo¹¹. Así, la pasión por las gene-

¹¹ La excepción fueron los pocos seguidores del Popper, que a finales de los cincuenta empezó a enseñar

alizaciones que Needham combate la asocia al intento de buscar explicaciones que subsumirían a los fenómenos supuestamente comparables bajo la cobertura de una ley general.

Pero, paralelamente al giro hermenéutico de la antropología, se produjo un giro metodológico en la teoría de la ciencia, que recuperando una intuición aristotélica empezó a sostener que el conocimiento (científico) no era ni inductivo ni deductivo, sino abductivo, que partía de un problema para buscar una explicación que diera cuenta de él, al menos en principio (Hanson, 1958). Junto a los cambios en la concepción del método científico se sucedieron las críticas a las teorías entendidas como leyes generales que articulan un conjunto de hipótesis. Esto llevó en una década a la propuesta de otra metateoría, la concepción estructural de las teorías, desarrollada inicialmente por Sneed para la física, que considera que una teoría es un predicado de estructura, da cuenta de una situación postulando que entran en juego en ella determinados elementos entre los que se entablan relaciones determinadas.

Desde hace tiempo, he tratado que argumentar la utilidad de la concepción estructural de las teorías para la etnografía. Porque permite pensar en formas distintas de relación, no necesariamente causales, entre elementos de un sistema sociocultural determinado, y buscar explicaciones relacionales que no deriven ni conduzcan a una ley general. Porque los elementos que entran en relación pueden ser fenómenos significativos previamente interpretados de acuerdo con esquemas

corregibles, a la manera de Agar (1982), cancelando así la oposición entre metodologías científicas y hermenéuticas (González Echevarría, 2003). Y porque permiten abandonar la secuencia etnografía, etnología, antropología, reminiscencia del inductivismo. En efecto, si consideramos que una teoría predica una estructura, es en el trabajo etnográfico donde se desarrolla y se propone la teoría, puesto que «explicar» rasgos culturales problemáticos consiste en establecer sus vinculaciones con otros elementos de la cultura.

Una primera cuestión está en la selección de los elementos problemáticos de partida, lo que nos lleva de nuevo a las orientaciones teóricas. Puede ser una cosmología, un uso social, una forma de parentalidad. Otra cuestión atañe al tipo de relaciones que establecemos a partir de los fenómenos que hemos seleccionado. Algunas serán causales, las menos, seguramente. Otras apuntarán a las condiciones que hicieron posible un fenómeno, la reivindicación, la regulación política y la aceptación social del matrimonio entre personas del mismo sexo en España, por ejemplo. O a las consecuencias que tuvo la implementación por China de un programa de adopción internacional sobre la circulación tradicional interna de niños y sobre la situación de los niños cuidados en instituciones de protección a la infancia en dicho país. Julia Vich, del GEPT, ha terminado una excelente tesis de doctorado (Vich, 2012) donde se ocupa, entre otros, de estos temas, enmarcándolos, por cierto, en cuidados capítulos sobre la transformación histórica de ambos tipos de instituciones, desde la dinastía Ming hasta 2011, es decir desde el siglo XII al XXI, y sobre las nociones culturales básicas (*xiào, miànzì, guanxi, sùzhi*) que permean las prácticas de circulación y cuidado institucionalizado de menores.

en la London School of Economics, y que, como Jarvie y Llobera, contra el empirismo (inductivista) reinante defendieron una antropología que arriesgara hipótesis y pusiera después a prueba sus consecuencias deductivas.

Muchos de los elementos que integren un predicado de estructura, una etnografía articulada, como lo son todas las que consideramos bien hechas, tendrán que ser previamente interpretados, como las nociones culturales básicas chinas, o las que Irina Casado, también del GETP, considera básicas en su análisis del modelo de parentesco noruego. Se trata de aquellas ideas «que constituyen el sustrato del marco cultural y que representan los ejes de referencia a los cuales los individuos, la sociedad y el Estado recurren ante situaciones como la búsqueda de soluciones o estrategias ante nuevos, y viejos, fenómenos socioculturales» (Casado, 2006: 10).

Nos encontramos, así, con aproximaciones a situaciones o sistemas socioculturales específicos que no son descriptivas, sino explicativas. Lo que han hecho siempre las buenas etnografías. Porque lo que la concepción estructural de las teorías nos proporciona no es una norma para hacer buena etnografía, sino una comprensión de la práctica de los buenos etnógrafos.

El caso de las adopciones de niños y niñas chinos, con su historia y sus connotaciones culturales y sus consecuencias, me permite plantear la tercera y última pregunta, ¿es posible la comparación transcultural, usando «cultural» en su sentido más exclusivo?

UNA PROPUESTA DE COMPARACIÓN

Hay una forma de pensar la comparación en antropología, considerando la historia de la disciplina como una sucesión de periodos comparativos y de periodos particularistas en los que se someten a crítica los excesos del comparativismo anterior. Desde esta perspectiva, a los intentos de Tylor de aplicar el método inductivo-verificacionista, realizando

comparaciones a gran escala para establecer correlaciones que explicó por medio de conjeturas, siguió el particularismo boasiano y al gran proyecto comparativista de Murdock, para el que publicaciones de datos codificados como la *World Ethnographic Sample* y el *Ethnographic Atlas* y colecciones etnográficas como los *Human Relation Area Files* eran instrumento, siguió la Nueva Etnografía y la preocupación por la validez de las descripciones etnográficas. Sin embargo, si aceptamos que las etnografías son predicados de estructura, los periodos comparativos en la historia de la antropología se multiplican. Porque comparar es explorar la extensión de los predicados de estructura, y cuando una etnografía tiene éxito da lugar a otros estudios que la siguen, generalmente en sociedades o situaciones a primera vista parecidas. En otras ocasiones sostuve que así se procedió a propósito de los sistemas segmentarios, o de las sociedades con brujería del vientre, o de los sistemas semicomplejos de alianza¹².

Las comparaciones sobre temas próximos a nuestras preocupaciones teóricas y sociales actuales están más próximas a la comparación controlada de Radcliffe-Brown (1931) sobre los sistemas de clases australianos que a las comparaciones hologeístas de Tylor o de Murdock. Podemos comparar, ciertamente, el intercambio de sustancias físicas entre la pareja durante el coito o la transustanciación de la sustancia de un cónyuge en la de otro, con las regulaciones sexuales y matrimoniales asociadas. Podemos comparar representaciones de la maternidad y paternidad transnacionales en México, China, Filipinas y Ecuador como lo hizo Gail Mummert (2010). Pero la forma de comparación asociada a la concep-

¹² No entro aquí a considerar si estas comparaciones se hacen o no de forma explícita, con los problemas de confiabilidad que la segunda situación suscita.

ción estructural de las teorías supone comprobar si es posible extender los resultados de una cultura a culturas próximas en alguno de sus aspectos, que muestren los rasgos que se consideren definitorios de una situación etnográfica determinada. Pensemos en los programas de adopción internacional, por ejemplo. China tiene una historia milenaria conocida, unas nociones culturales específicas. En cierto modo, el programa de adopciones internacionales chino, y su incidencia sobre la circulación tradicional interna de menores, es único. Pero en otras sociedades, como Brasil, podemos estudiar la incidencia en instituciones internas de protección de la infancia de sus propios programas de adopción internacional. Y hacerlo después en otras, como Etiopía. Se trata de una forma de comparación progresiva que estaría en la base del desarrollo de las teorías antropológicas. Como la que se llevo a cabo en las sociedades subsaharianas, desde 1937 en adelante, en el estudio de la brujería, corroborando y modificando las tesis de Evans-Pritchard sobre las creencias y prácticas relacionadas con la brujería entre los azande¹³.

Esta comparación progresiva supone, como la etnografía, una restricción, ya que no podemos comparar totalidades culturales, ni siquiera todos los elementos de un dominio teórico, como los implicados en la organización de la reproducción biológica de una sociedad, pero si permite establecer la extensión de predicados acotados de estructura. Son estos, por lo demás, los que vinculando

de manera que resulte coherente para cada sociedad concreta y para situaciones empíricas semejantes fenómenos, significados nativos y relaciones entre los fenómenos, garantizan que no estemos comparando mariposas azules solo porque son azules, en la famosa y tan citada metáfora de Leach.

RETORNO A NEEDHAM

Quisiera terminar con una última referencia a Needham. En la sección VI ya citada, donde se ocupa de las prohibiciones del incesto, y antes de concluir que «incesto» no es un concepto sociológico universal sino un concepto sociológico erróneo, esboza una posible línea argumental sobre la teoría del incesto que resumo:

1. En cada caso se trata de normas explícitas, es decir, de representaciones colectivas;
2. normas que por definición tienen que ver con el acceso a las mujeres;
3. las mujeres son bienes sociales;
4. el acceso a los bienes está socialmente regulado;
5. la regulación del acceso a las mujeres incluye prohibiciones, permisos y prescripciones; es un error metodológico tener en cuenta solo las prohibiciones;
6. la prohibición del incesto es simplemente el aspecto negativo de la regulación del acceso a las mujeres, lo único común a las distintas prohibiciones es el hecho mismo de la prohibición, de ahí que no sea posible una teoría de la prohibición del incesto. (Needham, 1971: 29)

Pero ¿eso es todo lo que se puede concluir a la luz de la propuesta de comparación que antecede?

¹³ Frente a la comparación holoceística y la comparación controlada, podemos llamar comparación sucesiva o progresiva a este tercer tipo de comparación, que permite articular tres tipos de aproximación metodológica a los procesos de elaboración y desarrollo de las teorías: los programas de investigación de Lakatos (1978), la concepción estructural de las teorías y la teoría fundamentada de Glaser y Strauss.

Una vez que se restituye la prohibición del incesto al conjunto de regulación del acceso a las mujeres, en sus propios lévi-straussianos términos, y aún más, una vez que prohibiciones, permisos y prescripciones en el acceso a las mujeres se restituye al conjunto de las regulaciones de la sexualidad procreativa, es posible ver cómo se establecen en cada sociedad concreta, sin limitación alguna a priori de las connotaciones culturales de estas regulaciones. Y si las estudiamos en una sociedad, añadiendo tanto contexto como permita nuestro conocimiento etnográfico y nuestra capacidad de articulación, podemos compararlo con la regulación de otras sociedades culturalmente próximas, o por seguir la expresión tan habitual en la teoría de la alianza, no demasiado lejanas, de manera que la propia comparación puede esclarecer las conexiones ya establecidas o sugerirnos otras.

Así pues, la antropología no es solo una ciencia histórica descriptiva, sino un conocimiento interpretativo, explicativo y comparativo, entretejido de interpretaciones tentativas y explicaciones parciales y provisionales y las comparaciones cautelosas y acotadas son instrumento para aumentar la comprensión de las analogías y diferencias culturales, interés común de quienes trabajamos en antropología del parentesco.

Conclusiones

El punto de partida para este recorrido ha sido constatar la persistencia de la influencia de Needham, pese al tiempo transcurrido desde sus notas críticas sobre la antropología del parentesco de 1971. He tratado de poner el acento en que las sugerencias de «Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage» han permitido extraer varios hi-

los, que sirvieron para desarrollarlas en varias direcciones. Dos casos que lo ponen de manifiesto son las tesis de Fassin (2000), que se apoyan en Needham, y en Wittgenstein, para sostener que la labor de la antropología no es definir conceptos teóricos, sino estudiar los usos sociales de los conceptos, y la de Porqueres (2009), que traza la decisiva influencia de Needham para el desarrollo que hizo Hérítier de la teorías de Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto, remitiendo a nociones de sustancia física compartida y de transustanciación a través del coito para dar cuenta del incesto de segundo grado, el que atañe a personas que entran en una relación sexual a través de la relación con un *partenaire* común. Un tercer caso de paradójica vinculación a Needham es la de la aproximación a la antropología del parentesco del grupo con el que trabajo, que parte del propósito de responder a las tesis de Needham sobre la imposibilidad de construir conceptos teóricos sustantivos en antropología.

En este artículo he tratado, en primer lugar, de sostener que estas tres aproximaciones a la antropología del parentesco, que tienen a Needham como referencia común, no deben ser analizadas como aproximaciones más o menos adecuadas a lo que el parentesco es, sino como propuestas sobre antropologías (del parentesco) que se trata de desarrollar. La antropología que se propone como ciencia histórica y descriptiva de los hechos sociales, o la que entiende los parentescos como las teorías nativas sobre las sustancias corporales compartidas insertas en cosmologías más inclusivas, o la que defiende un dominio teórico para la ordenación de la reproducción de los grupos humanos a través de la generación y crianza de niños, o la que apunta a las culturas como distintas ordenaciones de la experiencia a partir de recursos lógicos y psíquicos comu-

nes deben ser evaluadas en relación a la adecuación de los supuestos subyacentes y a su fecundidad teórica.

El segundo objetivo del artículo ha sido el análisis de algunos de los supuestos subyacentes a las aproximaciones al parentesco reseñadas, como la defensa de comparaciones transculturales (en sentido restringido)

frente a las trans-sociales o la atribución a las ciencias sociales de un papel de crítica de los usos sociales, no de teorización sobre ellos. Lo que se propone como alternativa no excluyente es una concepción de la formulación y el desarrollado de las teorías antropológicas que parte de las etnografías y procede a partir de comparaciones sucesivas.

Bibliografía

- AGAR, Michael (1992) [1982] «Hacia un lenguaje etnográfico», in C. REYNOSO, comp., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 117-137.
- BOAS, Franz (1896) «The limitations of the comparative method of Anthropology», *Science*, 4, 901-908.
- CASADO, Irina (2006) «En los escenarios del tiempo. Organización sociocultural de la procreación e identidad en Oslo», *Perifèria: revista de recerca i formació en antropologia*, 4, Universitat Autònoma de Barcelona.
- DAVID, Kenneth (1973) «Until Marriage Do Us Part: A Cultural Account of Jaffna Tamil Categories for Kinsman», *Man*, New Series, 4, vol. 8, 521-535.
- DIETERLEN, Germaine (1951) *Essai sur la religion Bambara*, París, P.U.F.
- DUMONT, Louis (1957) *Une sous-caste de l'Inde du sud: organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. París, Mouton.
- FASSIN, Eric (2000) «Usages de la science et science des usages», *L'Homme*, 154-155, 391-407.
- FLECK, Ludwik (1986) [1935] *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y el colectivo de pensamiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- GIDDENS, Anthony (1967) *Las nuevas reglas del método sociológico. Una crítica positiva de la sociología interpretativa*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora (1994) *Teorías del parentesco: nuevas aproximaciones*, Madrid, Eudema.
- (2003) *Crítica de la singularidad cultural*, Barcelona/México D. F., Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana Itztapalapa.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora et ál. (2010) «Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación», *Alteridades*, 20 (39), 93-106.
- GOODENOUGH, Ward Hunt (1970) *Description and Comparison in Anthropology*, Cambridge, Cambridge U. P.
- HANSON, Norwood Russell (1977) [1958] *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, Madrid, Alianza Editorial.
- HÉRITIER, Françoise (1973) «Univers féminin et destin individuel chez les samo», in G. DIETERLEN (ed.) *La notion de personne en Afrique Noire*, París, CNRS., 243-254.

- HOCART, Arthur Maurice (1952) *The Life-giving Myth*, Londres, Methuen, editado por Lord Raglan. Citado por Needham (1971).
- JOCILES RUBIO, María Isabel y RIVAS RIVAS, Ana María (2012) «Madres solteras por elección: las autodefiniciones como estrategia de distinción y legitimación de una familia no convencional», in XV Jornada de Ankulegi. *Cuestiones contemporáneas sobre parentesco. Nuevas perspectivas y problemáticas en el estudio antropológico de los lazos familiares*, San Telmo Museoa, Donostia, 16 de marzo de 2012.
- KUHN, Thomas Samuel (1971) [1962] *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- KONVALINKA, Nancy Anne (2012) «La organización del cuidado en las “familias tardías”. Una etnografía de parentesco y cuidado en Madrid», in XV Jornada de Ankulegi, *Cuestiones contemporáneas sobre parentesco. Nuevas perspectivas y problemáticas en el estudio antropológico de los lazos familiares*, San Telmo Museoa, Donostia, 16 de marzo de 2012.
- LAKATOS, Imre (1983) [1978] *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial.
- LEACH, Edmund (1955) «Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage», *Man*, 55, 182-96. Traducción al castellano en 1971 [1961]: *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix Barral. Citado por Fassin.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1913) *The Family among the Australian Aborigines: A sociological Study*, Nueva York, Schocken.
- (1944) *A Scientific Theory of Culture and other Essays*, Oxford, Oxford University Press,
- MUMMERT, Gail (2010) «La crianza a distancia: representaciones de la maternidad y paternidad transnacionales en México, China, Filipinas y Ecuador», in V. FONS, A. PIELLA y M. VALDÉS (eds.) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, Barcelona, PPU, 167-188.
- MURDOCK, George Peter (1957) «World Ethnographic Sample», *American Anthropologist*, 59, 664-687.
- (1967) «Ethnographic Atlas. A Summary» *Ethnology*, VI (2): 108-236.
- MURDOCK, George Peter et ál. (1938 y ediciones posteriores) *Outline of Cultural Materials*, New Haven, Institute of Human Relations. Traducida al castellano en 1939 por M. A. ALTIERI, con el título *Guía para la investigación etnológica*. Notas del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, vol. 1.
- NEEDHAM, Rodney (1971) «Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage», in R. NEEDHAM (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage*, A.S.A. Monographs 11, Londres, Tavistock.
- Comité del Royal Anthropological Institute of Great Britain and *Anthropology* Ireland, (1.^a ed. 1874, 6.^a ed. 1951, reimpresión en 1964) *Notes and Queries on Anthropology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- ONVLEE, Louis (1949) «Naar Aanleiding van de Stuwdam in Mangili (Opmerkingen over de Sociale Structuur van Oost-Soemba)», *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkekunde*, 105, 445-59. Citado por Needham, (1971).
- POPPER, Karl (1967) [1935] *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos.
- PORQUERES i GENÉ, Enric (2009) «La impronta de Claude Lévi-Strauss en la antropología del parentesco», [en línea] <http://www.elgeniomaligno.eu/numero4/materia_levistrauss_parentesco_porqueres.ht/>.
- (2012) «El parentesco a la luz de la reflexión sobre la persona», XV Jornada de Ankulegi, *Cuestiones contemporáneas sobre parentesco. Nuevas perspectivas y problemáticas en el estudio antropológico de los lazos familiares*, San Telmo Museoa, Donostia, 16 de marzo de 2012.

- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1931) *The social Organization of Australian Tribes*, The «Oceania» Monographs, n.º 1, Melbourne, The Mac Millan and Co. Limited.
- SCHNEIDER, David Murray (1968) *American Kinship. A Cultural Account*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1984) *A Critique of the Study of Kinship*, Anna Arbor, The University of Michigan Press.
- SNEED, Joseph (1971) *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht (Holanda), Riedel.
- THÉRY, Irène (1997) «Le contrat d'union sociale en question», *Esprit*, 10, 159-187. Citado por Fassin (2000).
- TYLOR, Edward Burnett (1889) «On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 245-256 y 261-269.
- VICH, Julia (2012) *Del itinerario adoptivo entre China y España y de su contexto. Patrones tradicionales y tendencias contemporáneas de cuidado institucionalizado y circulación de menores en China*, Tesis de doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona.
- WEBER, Max (1973) [1904] «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», in *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrurtu.
- WITGENSTEIN, Ludwig (1958) *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell. Citado por Needham, (1971).
- WINCH, Peter (1958) *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Hitz gakoak: ahaidetasunaren antropologia, orientazio teorikoak, ikerkuntza metodoak, teorien irudikapen estrukturala, kultura arteko konparaketa.

Laburpena: Artikulu honen abiapuntua Needham-ek 1971. urtean Ahaidetasunaren antropologiari egindako kritikaren eragina da eta horrek ekarritako bilakaera teoriko anitzak. Horretarako, Needhamen hiru irakurketa ezberdin dakarzkigu: batetik, Fassin-ena, antropologiak definizio teorikoei uko egin, eta gizarte erabileren zientzia moduan definitu beharko lukeela dioena; bestetik, Porqueres-ena, Needhamen proposamenari jarraitzearen aldeko apustua egiten duena, bertakoen esanahia ulertzen saiatuz eta esanahia bere eremu semantikora itzuliz, eta azkenik, nik proposatu eta GEPT taldean landu duguna, Needhameni kontra eginez ahaidetasuna giza ugalketaren gizarte eta kultural antolaketa aztertzen duen eremu teorikoa litzatekeena. Ahaidetasunaren antropologiaren hiru bide horiek, Needham dute erreferentzia komun, eta ez dira ahaidetasunarekiko hurbilketa egoki edo desegoki moduan hartu behar, baizik eta Ahaidetasunaren antropologiaren proposamen gisa, eta aurre-suposizioekin duten baterakotasunaren eta emankortasunaren arabera ebaluatu behar dira.

Keywords: anthropology of Kinship, theoretical orientations, research methods, structural conception of theories, cross-cultural comparison.

Abstract: The departing point of this article is the enduring influence of Needham, despite the years that have passed since the publication of his critical remarks on the Anthropology of Kinship in 1971 and the diverse developments that refer to his criticism. In order to show this, I will refer to three different lectures on Needham's work. The first one is from Fassin,

who argues that Anthropology should refrain from proposing theoretical definitions of phenomena and, rather, must develop itself as a science of social usages. The second is offered by Porqueres, who follows Needham's proposal of elucidating the native meaning of terms that we translate into our own kinship terms and placing them back into their semantic field. Finally, my own proposal, developed at the heart of the GETP that -contrarily to Needham- suggests that the theoretical domain of the Anthropology of Kinship is constituted of the sociocultural organization of the reproduction of human groups. Later, I state that these three approaches to the Anthropology of Kinship should not be analyzed as more or less proper approaches to what kinship is, but instead as proposals about Anthropologies (of Kinship) to be developed. Hence, they have to be evaluated in accordance to the adequacy of underlying assumptions and its fecundity.