

Las construcciones sociales de la paternidad: un estudio comparativo

The Social Constructions of Paternity: A Contrastive Study

Susana Narotzky

Universidad de Barcelona

Recibido el 4 de junio de 1997.

Aceptado el 21 de febrero de 1998.

BIBLID [1134-6396(1998)5:1; 109-130]

RESUMEN

Este trabajo estudia las figuras del padre desde un punto de vista antropológico y haciendo uso del método comparativo. Basándose en el análisis de casos social y culturalmente distintos se muestra que la construcción de la paternidad es un proceso complejo y diverso que a menudo no se condensa en una única figura. Factores como el sexo o la capacidad de engendrar no determinan naturalmente la relación paterno-filial. En conclusión la paternidad se define como un proceso bi-direccional de construcción de relaciones de poder que permiten acceder a ciertos recursos materiales y simbólicos fundamentales en cada sociedad.

Palabras clave: Paternidad. Padre. Generación. Poder. Recursos materiales y simbólicos. Patriarcado.

ABSTRACT

The present work focuses on the figures of the father from an anthropological and comparative perspective. Through the analysis of several socially and culturally different cases, I try to show that the construction of paternity is a diverse and complex process that often is not centered on a unique figure. Elements such as sex or the capacity of generation are not natural determinants of the paterno-filial relationship. The study concludes that paternity can be defined as a two way process of construction of power relations that give access to particular material and symbolic resources that are necessary in every society.

Keywords: Paternity. Father. Generation. Power. Material and symbolic resources. Patriarchy.

SUMARIO

Introducción. 1.—Algunos ejemplos etnográficos. 1.1.—Bemba. 1.2.—Lovedu. 1.3.—Nayar. 1.4.—Nadies. 2.—Conclusión: Poder y paternidad.

Los estudios de las mujeres en ciencias sociales nos han mostrado de qué forma algunas relaciones sociales cruciales son olvidadas, ocultadas, simplificadas o tergiversadas. Puede parecer paradójico centrarse en la figura del

padre partiendo de esta perspectiva: una puede pensar que precisamente "el padre" está muy bien estudiado. Sin embargo, no es así. Tenemos muchos estudios, sobre todo de mano del psicoanálisis, que interpretan un determinado tipo de representación de la paternidad en la sociedad occidental, pero pocos que intenten aclarar qué tipos de relaciones constituyen lo que entendemos por paternidad, y cómo determinadas personas llegan a incorporar esos atributos. Pero además, en la medida en que la figura del padre se ha presentado, a través del feminismo, como el eje de dominación fundamental de las mujeres (pensemos en el "patriarcado"), parece importante preguntarse qué esconde esa figura del padre que, por inadvertencia, hemos transformado en un concepto homogéneo, universal y sin historia.

Pensar la figura del padre desde la antropología presenta innumerables problemas. No es que no exista material etnográfico con el que poder trabajar: de hecho, sobre todo en la antropología social británica ya en el primer tercio del siglo veinte una multitud de monografías tratan del asunto de la paternidad, junto a otros temas de parentesco. Lo que ocurre es que los propios ejemplos etnográficos van confundiendo y multiplicando el ámbito mismo del concepto de paternidad. Qué hay en un padre que lo signifique como tal. ¿Quién es un padre? acabamos por preguntarnos. Y ahí, precisamente, comienza esta reflexión.

Por lo menos desde la reforma justiniana del derecho romano, que dio paso al derecho canónico en materia de filiación, que a su vez, tras el brevísimo paréntesis del derecho revolucionario en Francia, quedó plasmado en los derechos civiles nacionales, en la tradición occidental la sexualidad, la procreación y la paternidad social aparecen estrechamente unidos en el átomo del matrimonio (Delumeau, J. y Roche, D. (eds.) 1990; Gaudemet, J. 1993; Miquel, J. 1987). En esta tradición, sexualidad y procreación están explícitamente relacionados desde Aristóteles (1971) (con mayor o menor énfasis en la aportación de sustancia femenina o masculina al embrión y al feto según las escuelas y las épocas [Darmon, P. 1981; Farley, J. 1982]) y *sobre todo* se postula *un acto único de generación*. Es decir: una sola cópula en el origen del ser.

Como muy bien ha mostrado Barnes (1990) *nada* de lo que pudieron observar Aristóteles o sus sucesores con las técnicas de investigación disponibles puede erigirse en causa científica de la *unicidad* del acto generativo y en consecuencia de la unicidad del *genitor*. Para Barnes el origen pre-científico de la idea del acto generador único no cabe la menor duda, y por tanto, dice, lo que habría que explicar es por qué la tradición pre-científica occidental "acertó" (es decir por qué su hipótesis del acto único, del genitor único resultó ser la que mucho más tarde las herramientas técnicas apropiadas confirmarían científicamente). En definitiva, en una realidad observable en la que muchas cópulas no generan embriones, en la que, por lo menos hasta que

se descubre el embarazo y generalmente tampoco entonces, las cópulas no cesan con la generación, cómo pudo surgir la hipótesis aristotélica? Simplemente, sugiere Barnes, de la realidad *social*. "Los procesos de socialización, movilización política y económica, transmisión de cargos, poder y recursos, necesarios para la supervivencia colectiva, han facilitado, aun cuando quizás no la hayan determinado, la institucionalización de la paternidad social en una forma u otra. En combinación con la institución del matrimonio, este papel de padre social ha proporcionado la base para el posible desarrollo de ciertas ideas sobre la paternidad física./ Así, la maternidad cultural es una interpretación necesaria, en términos morales, de una relación natural, mientras que la relación de genitor es una interpretación opcional, en el idioma de la naturaleza, de una relación esencialmente moral." (Barnes 1990 [1973], 42). Entonces, el acierto de la hipótesis aristotélica, habría que buscarlo en la congruencia anacrónica de los descubrimientos científicos del último siglo con la realidad social de la Grecia clásica donde *una* figura masculina concentraba autoridad, recursos, protección, en el ámbito doméstico y transmitía una posición social que permitía movilizar estrategias políticas y económicas a nivel de la estructura social global. La identidad personal y social se construía a partir de dos mediadores que permitían extender y manipular las redes de relaciones: una madre y *un* padre sociales, metáfora básica del parentesco. La legitimidad plena estaba ligada a *un* matrimonio exclusivo (realizado siguiendo unas pautas establecidas) y al reconocimiento voluntario de paternidad por parte del padre. Los hijos de las concubinas, aunque fueran ciudadanas y libres, si eran reconocidos por el padre podían convivir en la misma casa, pero eran bastardos: no heredaban en igualdad de condiciones y desde luego no sucedían en el estatus de su padre (Leduc 1991). En este caso por tanto, el genitor no es padre sino que al padre se le supone genitor, pero el padre no es padre de la misma manera para todos sus hijos, sino que el tipo de paternidad depende estrechamente de los lazos sociales establecidos entre el padre y la madre/genitrix. De todos modos el padre lo es, siempre, por un *acto único* de voluntad y reconocimiento.

En esta tradición, si sexualidad y procreación postulan un único padre, el matrimonio sin embargo diferencia los atributos de esa paternidad.

En el derecho romano todavía la paternidad es un acto voluntario del pater familias y se distinguen claramente las atribuciones del pater de las del genitor que tendrá el deber de dar alimentos (deber puramente material) sin mayor responsabilidad. Con la influencia creciente de la Iglesia, el derecho justinianeo y el derecho canónico van a consolidar la triada sexualidad/ procreación/ matrimonio. La sexualidad sólo es lícita con fines procreativos y éstos sólo son lícitos dentro del matrimonio legítimo que es un matrimonio monógamo e indisoluble. Dentro de estas premisas la paternidad escapa al acto voluntario: se convierte a) en una presunción automática y b) se abole

la distinción entre padre social y genitor. El padre, entonces, es el marido de la madre. Si existe matrimonio legítimo no se admite prueba contraria a la paternidad del marido de la madre. Si la madre es soltera un hombre puede reconocer de grado o de fuerza ser el genitor (padre natural) de su hijo/a y, como en Roma, tendrá la obligación de alimentarlo, pero lo más probable es que esa criatura se convierta en uno de los numerosos expósitos abandonados. En la Alta Edad Media, sin embargo, en un momento en que la filiación patrilineal cobra importancia entre la nobleza y la substancia transmitida en la procreación por el genitor ("la semilla") se valora como fuente fundamental de identidad, la legitimidad cede el paso a la naturaleza, y los hijos bastardos (nobles) tienen un papel importante en la casa de sus padres. Así, la relación con estos hijos bastardos de noble cuna será no sólo material (alimentos) sino plenamente social aunque de menor rango respecto de los hijos legítimos (Delumeau, J. y Roche, D. 1990; Duby, G. 1992).

Por otro lado lo que confirma la consumación efectiva del matrimonio para la Iglesia y luego para los derechos civiles nacionales es la copulación heterosexual con penetración "suficiente" del pene en la vagina (el acto único de generación) (Collier, R. 1995). Es decir que el matrimonio legítimo no es válido sin sexualidad, la sexualidad sólo es lícita si es procreadora, la procreación sólo vale dentro del matrimonio legítimo. De esta tradición viene la confusión entre sexualidad, procreación, paternidad social y matrimonio heterosexual. Pero qué ocurre en otras tradiciones?

1.—Algunos ejemplos etnográficos

En su consabido ejemplo de las Islas Trobriand, Malinowski (1982 [1929]) recogió la ignorancia que sus informantes postulaban del papel de una substancia masculina en la generación y por tanto la inexistencia de una idea de genitor que se diferenciara o integrara en la de padre social. Por otro lado señaló cómo en una sociedad matrilineal¹ (aunque virilocal²) como esa las funciones de "padre" (en el sentido social occidental) recaían sobre dos individuos distintos: el marido de la madre y el hermano de la madre. No voy a insistir en este ejemplo y prefiero presentar tres casos diferentes, menos conocidos, que servirán para replantear la cuestión del padre desde una óptica comparativa. En primer lugar un ejemplo de sociedad matrilineal africana: los bamba descritos por Audrey Richards (que además hace una labor compara-

1. Matrilineal es una forma de filiación en la que los derechos de pertenencia al grupo se transmiten a través de la madre.

2. Virilocal es una forma de residencia matrimonial en la que los cónyuges se trasladan a residir al grupo del esposo.

tiva muy interesante con otros grupos matrilineales próximos) (1982 [1950]). En segundo lugar un ejemplo de una sociedad patrilineal africana, los *lovedu*, en donde no es infrecuente que las mujeres contraigan matrimonio con otras mujeres por propia iniciativa y con pleno derecho y los hijos de esos matrimonios tengan "padres femeninos" (Krige 1974). Por último el ejemplo más conocido de la casta *nayar* en la provincia de Kerala central en el suroeste de la India, estudiado por Gough con detalle (1961) en donde la filiación matrilineal está asociada al matrimonio poliándrico.

1.1.—Bemba

Audrey Richards hizo un trabajo de campo intensivo entre los *bemba* en 1930 y 1933 y recogió una información muy detallada y completa. Los *bemba* se localizan en la meseta nororiental de Rodesia (actual Zimbabue). Richards los describe como "pobres en recursos económicos". Son agricultores itinerantes de mijo, sorgo y maíz y, en el presente etnográfico de Richards todavía no parecen muy involucrados en la agricultura comercial o en el trabajo de las minas y por tanto no disponen de muchos ingresos en forma de dinero. Dice Richards: "Prácticamente no existe entre estos pueblos riqueza heredable, ni en forma de tierra, ni de rebaños ni de dinero, y naturalmente este hecho influye profundamente en la naturaleza de sus grupos residenciales y de parentesco" (1982 [1950], 250). Los *bemba*, sin embargo, tienen una dinastía real gobernante y posiciones de estatus adquirido diferenciadas que suponen distinciones significativas de autoridad y poder. La sucesión a estos cargos y posiciones se hace normalmente por la vía matrilineal. La ideología de la procreación *bemba* afirma que "la sangre pasa a través de la mujer y no a través del hombre. El semen se limita a activar el feto colocado en el vientre" (1982 [1950], 250). Además "los antepasados entran en el vientre de la mujer preñada y se convierten en espíritu guardián del niño que va a nacer" (...) "tratándose de plebeyos, el espíritu guardián puede pertenecer a la línea del padre o de la madre, mientras que en el clan real sólo los antepasados y antepasadas maternos regresan para actuar de guardianes del niño." (1982 [1950], 251). Los hijos/as pertenecen al linaje y al clan de la madre pero reconocen la existencia de algún tipo de lazo con el grupo del padre. Cuando el padre pertenece al clan real o es un individuo influyente, sus descendientes intentan resaltar los vínculos con el padre, intentan asimilarse al grupo matrilineal de su padre (1982, 251, 254).

El proceso matrimonial se inicia con pequeños dotes en especie o en metálico por parte del novio, pero sobre todo mediante el trabajo del novio para sus suegros durante un número indeterminado de años. Esto otorga al novio progresivamente autoridad sobre la novia. Recíprocamente los padres y

parientes próximos de la novia dan regalos en forma de alimentos al novio en señal de aceptación creciente, hasta que finalmente es plenamente aceptado como yerno en un rito que le da el derecho de trasladar a su esposa e hijos a su aldea si lo desea. El traslado no siempre se realiza y en cualquier caso, como ha señalado Commaroff para otros casos (1980), el matrimonio bemba es progresivo, poco formalizado e irá construyéndose con los años, al tiempo que las estrategias personales de los implicados van tomando forma y transformándose (Richards 1982, 254). En esta situación cómo es la relación entre padres e hijos/as? La autoridad, nos dice Richards, se reparte entre el marido y el hermano de la madre, cabeza del grupo matrilineal. "Antiguamente el tío materno tenía derechos de vida y muerte sobre los hijos de la hermana y podía venderlos como esclavos o utilizarlos para pagar deudas de sangre contraídas por algún miembro del matrilinaje" (Richards 1982, 254). y sigue "Todavía tiene derecho a apartar del marido a la hija de la hermana y casarla con cualquiera con quien tenga una obligación. Pero el padre tiene autoridad sobre los hijos durante su juventud y puede mantener su autoridad si es una persona de fuerte personalidad, con orígenes y estatus" (Richards 1982, 254). En cualquier caso, la residencia del matrimonio y sus hijos (viri o uxorilocal³), el poder y estatus respectivo de los parientes varones más próximos, unidos a los beneficios y responsabilidades económicas (por ejemplo ingresos de la emigración o gastos de escolaridad) que supongan los descendientes para los predecesores, van a ser los elementos clave en la configuración de las relaciones entre padres e hijos/as, tíos maternos y sobrinos/as, abuelos y nietos/as. Richards indica que "sería casi cierto afirmar que cuánto más importante y popular es un hombre, más parientes distintos puede atraer a vivir con él" (1982, 257). Para Richards, la mayor tendencia a la virilocalidad a la larga del matrimonio entre los bemba por comparación a otros grupos matrilineales fuertemente uxorilocales como los cewa, refuerza la figura del marido de la madre sobre la del hermano de la madre. Por otro lado la influencia del cristianismo misionero, de la ordenación colonial de la legislación autóctona y de la organización económica parecen haber reforzado la figura del padre. En todo caso es importante recordar que en sociedades polígamas como los bemba un sólo hombre podía tener varias mujeres cuyos hijos/as NO estarían situados de la misma manera respecto a la posición y cargos del padre, empujando o atrayendo a los jóvenes hacia unas u otras figuras de varones. Por otro lado, una cierta preferencia del matrimonio de los hijos de la hermana con las hijas del hermano favorece la reintegración (por lo menos en los primeros años) del joven (en tanto que yerno) en el grupo de su madre y convierte en suegro al hermano de la madre. Si un individuo es poderoso y

3. Uxorilocal es la forma de residencia matrimonial en la que los cónyuges se trasladan a residir al grupo de la esposa.

está bien situado, realiza un matrimonio virilocal, logra retener a sus hijas e integrar a los hijos de su hermana como yernos, puede llegar a encabezar un nuevo linaje algo híbrido pero formalmente matrilineal a partir de sus hijas como sucesoras espúreas de su hermana.

El hermano de la madre, como representante del linaje (y hay que tener en cuenta que no todos los hermanos de la madre tienen el mismo valor a los ojos de los descendientes) tiene autoridad sobre los miembros del linaje en la medida que representa el grupo fundamental (matrilineal) que otorga una posición inicial en la estructura de la sociedad. Como organizador máximo de la existencia del matrilineaje tenía, antiguamente, derecho a decidir sobre la vida y la muerte, etc. de sus miembros en beneficio, se supone, de la propia continuidad del grupo como tal. Sin embargo, esta autoridad del linaje podía residir lejos de la unidad doméstica donde los jóvenes crecían y en la que la autoridad más inmediata (y también el acceso a los recursos cotidianos: alimentos, alojamiento, vestido) recaía en el marido de la madre. Este es el "desequilibrio" fundamental que los antropólogos han señalado tantas veces como el problema de las sociedades de filiación matrilineal y residencia virilocal (más numerosas que las uxorilocales). Los hijos/as crecen con el padre y los parientes del padre, utilizan recursos que no son suyos (de su matrilineaje), pero eventualmente los varones deberían reintegrar el grupo de origen de su madre en donde tienen derechos corporativos y trasladar allí su residencia de adulto, mientras las hijas se trasladarían al matrilineaje de sus maridos y podrían no habitar nunca en su matrilineaje del que sin embargo transmitirían la filiación a sus descendientes. En la realidad, como ha mostrado Weiner (1980) para las islas Trobriand que estudió Malinowski, las cosas son mucho más flexibles y dejan lugar para las estrategias individuales tanto de la generación predecesora como de la sucesora. No sólo existen fórmulas más o menos ritualizadas de "sustitución" de un padre por su hijo en el matrilineaje paterno, permitiéndosele literalmente "ocupar el lugar del padre", usufructuando sus derechos en el linaje, etc. sino que hay margen individual para escoger residencia y decidir así fortalecer unos lazos sobre otros.

Lo que queda claro en los casos matrilineales clásicos es que las estructuras sociales y emocionales que ligan estrechamente a los individuos con uno o varios varones de generaciones distintas 1) no son producto automático de un acto biológico (más bien la representación física es una metáfora de la realidad social), ni conciernen exclusivamente a dos personas; 2) no son definitivas; 3) se construyen por parte de *todos* los implicados (predecesores y sucesores) y 4) están estrechamente ligadas al acceso a los recursos materiales, a los saberes, al cuidado, al acceso a una posición social, a un rango, al poder político. Y todo ello está por supuesto situado en la historia, en las transformaciones continuas que afectan el ámbito local desde el ámbito global, pero también en las historias personales, en las estrategias individuales

que permiten estrechar aquellos lazos que uno considera más ventajosos y reinterpretar afectos antiguos a la vista de nuevas situaciones, de nuevos intereses (Comaroff 1980).

La distinción tradicional entre la relación legal, del deber, basada en el interés material de la sucesión que une a los jóvenes con el hermano de la madre en las sociedades matrilineales, en oposición a una relación libre, voluntaria y gratuita, afectuosa y desinteresada que uniría a los jóvenes con el marido de la madre, es a todas luces simplista pero muestra la escisión entre dos varones de la generación anterior de atributos que en occidente confluyen (por lo menos ideológicamente) en un único varón: el marido de la madre. [El equivalente en sociedades patrilineales sería la relación afectuosa con el hermano de la madre en contraposición a la relación de autoridad respecto al marido de la madre (Radcliffe-Brown 1972)]

1.2.—Lovedu

Como en muchas otras sociedades africanas (nuer, igbo, venda, zulu) entre los lovedu⁴ se da con relativa frecuencia (hasta un 5% en zonas rurales y hasta un 37% en la capital) el matrimonio de mujeres (Krige 1974). Los lovedu son una sociedad de filiación patrilineal,⁵ polígamos,⁶ con matrimonio acompañado de "riqueza de la novia" es decir de la transferencia de bienes materiales, generalmente ganado, del grupo del novio al de la novia como forma de consolidar una relación matrimonial y conferirle un determinado estatus público. He discutido en otro lugar (Narotzky 1995) la cuestión de los derechos sobre el ganado transferido. Sólo quiero recordar aquí que distintas personas, entre ellas de forma muy clara la propia novia, tienen derechos sobre ese ganado. En particular, y esto es importante para el sistema de matrimonio de mujeres, la utilización de su ganado matrimonial como ganado cuya ulterior transferencia permite a un hermano consolidar su propio proceso matrimonial, da derechos a la hermana sobre la casa constituida gracias a su ganado. En particular, le da derecho a reclamar una hija de ese grupo doméstico para que se case con su hijo, y en tanto nuera trabaje para ella y la cuide. Pero si no existe hijo, los derechos sobre una hija del grupo doméstico de su

4. Los datos a los que se refiere Krige fueron recogidos por ella en dos etapas, entre los años 1936-8 y 1964-70.

5. Una sociedad patrilineal es aquella en la que los derechos de pertenencia al grupo se transmiten a través del padre.

6. La poligamia es una forma de matrimonio en la que un varón puede tener varias esposas en cuyo caso el término específico es poliginia, o una mujer tener varios maridos en cuyo caso el término específico es poliandria. Cuando no se especifica la poligamia es sinónimo de poliginia.

hermano se mantienen y puede reclamar sus servicios como nuera casándola formalmente con una hija (aunque la chica residirá con la suegra y trabajará para la casa de la suegra) o bien casándose directamente con ella.

Por otro lado el matrimonio de mujeres cumple una función política integradora importante a través de la costumbre de dar hijas a la reina para conseguir favores políticos o rituales, esposas que luego la reina recoloca como mujeres de parientes o clientes suyos. "La posición de las mujeres es elevada entre los *lovedu*. La autoridad máxima es una reina. Los cargos políticos de cabeza de distrito están abiertos a las mujeres. Las mujeres tienen pleno control de las riquezas que han conseguido después del matrimonio. Estas riquezas están ligadas a la "casa" de la mujer, deben utilizarse en beneficio de esa casa y son heredadas por su hijo" (Krige 1974, 16). Aunque el hermano primogénito de la "casa" principal (del matrimonio de mayor rango de un hombre polígamo) sucederá al padre como cabeza de familia, su hermana uterina (de la misma "casa") primogénita será la cabeza ritual y estará encargada de repartir la herencia de su padre (incluyendo las esposas de éste) entre los parientes. Si no tiene hermanos, esta mujer puede convertirse en cabeza de familia: un varón de otra "casa" de menor rango rara vez es el sucesor (1974, 16-7).

Existen distintas circunstancias que llevan al matrimonio entre mujeres: los derechos de una hermana a reclamar una hija (como nuera o esposa) del grupo doméstico que formó un hermano uterino con su ganado matrimonial; el deber de una mujer cabeza de distrito de proporcionar sucesores en la "casa" principal de su padre, en la que nació; la herencia por parte de una hija de una esposa de su padre; la asimilación de una segunda mujer en la "casa" de una esposa estéril (Krige cree que este es un caso ambiguo porque la riqueza de la novia para esta esposa proviene tanto del marido como de la esposa estéril y la terminología es confusa); y por último las esposas de la reina. En todo caso, los hijos/as se adscriben al grupo que proporcionó la riqueza de la novia durante el proceso matrimonial. Esto significa que en los diversos matrimonios de mujeres la afiliación de la descendencia será también diversa: a veces los hijos/as se afiliarán a la "casa" de origen del padre femenino, es decir a su patrilineaje, otras veces se afiliarán a la "casa" de reproducción del padre femenino, es decir al patrilineaje del esposo del padre femenino (que en estos casos es a la vez esposa de un varón y esposo de una mujer). Una misma mujer puede tener hijos/as en tanto esposa e hijos en cuanto esposo, y éstos pueden estar afiliados a un mismo patrilineaje (el del marido de la madre/padre femenino) o bien a distintos patrilineajes (unos al del marido de la madre, otros al del padre femenino directamente) (Krige 1974, 18-23).

¿Quién es el genitor en estos matrimonios de mujeres? Existen diversas posibilidades. En algunos casos el esposo femenino asigna un determinado

varón como genitor que de una forma más o menos abierta visita a la esposa (suele ser el caso de algunas esposas de la reina). Pero en general esto entraña la posibilidad de que el padre femenino pierda el control sobre los hijos, especialmente en el contexto cristianizado post-colonial. Por ello, entre los *lovedu*, el genitor en el matrimonio entre mujeres no suele residir con la mujer a la que insemina, debe visitarla con discreción, no tiene ninguna posición reconocida respecto al fruto de estas acciones procreadoras, ni tampoco ninguna responsabilidad. A menudo la mejor forma de conseguir esta irrelevancia social del genitor es dejar total libertad a la esposa para tener relaciones sexuales con amantes. Se considera que el genitor realiza un servicio para una determinada casa o linaje y por ello se le da una cabeza de ganado. Este dato (el regalo de una cabeza de ganado) nos hace pensar que sí existe sin embargo un reconocimiento de algún tipo de "parentesco" entre el genitor y sus hijos/as biológicos o los parientes de este, puesto que el ganado en la mayor parte de los sistemas africanos con "riqueza de la novia" sirve para crear lazos de parentesco entre las personas (Narotzky 1995); ahora bien es una relación "débil" puesto que sólo se transfiere una cabeza y probablemente no en todos los casos (Krige 1974, p.18, pp.22-23). Por otro lado, parece que, cada vez más, se espera del genitor que contribuya algo a la casa de la mujer que visita: vestidos, alimentos, ayuda en pequeñas reparaciones domésticas e incluso gastos de escolarización de los hijos/as biológicos (1974, 18, 23 nota 6). Todo ello parece indicar una creciente importancia material del genitor, sin por ello sustituir al padre femenino.

Es difícil para nosotros (habitados a la ideología unitaria, sintética y puntual de la paternidad occidental) percibir la plasticidad de las situaciones que se deducen del material etnográfico. En la medida en que el matrimonio es un proceso lento, mudable en el que se van construyendo y transformando las relaciones entre las personas, entre determinadas personas concretas en determinados momentos concretos de sus vidas, en esa medida también se configuran las relaciones entre personas próximas de generaciones sucesivas. Un genitor de un matrimonio entre mujeres podrá ser totalmente ignorado, podrá ser reconocido más o menos formalmente en otro momento, podrá tomar en algunos casos responsabilidades respecto a sus hijos/as biológicos (asumiendo cargas onerosas, por ejemplo la escolarización), e incluso podrá ser "reconocido" como "padre" por sus hijos/as biológicos en otros (p.23). En definitiva, estas relaciones, como todas las relaciones humanas, no son fijas y definitivas, sino mudables y van a depender estrechamente 1) del contexto político, económico y social global y 2) de las estrategias individuales dentro de ese contexto.

¿Qué podemos deducir de este ejemplo en cuanto a las figuras del padre? En primer lugar una necesaria y tajante distinción entre genitor y padre. En segundo lugar una necesaria y tajante distinción entre padre y sexo de la o las

personas que asumen responsabilidades paternas. En tercer lugar la necesidad de asumir una visión procesual y bidireccional de la construcción de la paternidad: es decir, la paternidad (sus privilegios y responsabilidades) no sólo se imponen desde la generación predecesora (el/los padres deciden sobre quién/quienes quieren tener qué tipo de responsabilidad/autoridad) sino que la generación sucesora también tiene cierta capacidad de decisión y de maniobrabilidad estratégica, también construye en cierta medida a sus padres (piénsese, por ejemplo, que los propios hijos pueden hacer transferencias de ganado en nombre de sus padres, para consolidar determinadas relaciones y configurar así su posición en la estructura social), también decide qué lazos conviene estrechar, cuales ignorar y cuales reinterpretar a lo largo de su vida.

En esta situación ¿qué atributos significan al padre entre los *lovedu*? ¿quiénes son los padres? Es difícil encontrar una respuesta clara. Podríamos decir que existe un haz de responsabilidades y derechos en torno al acceso a los recursos (en el sentido amplio: materiales, simbólicos, políticos, afectivos) y que los elementos de este haz pueden ser diferenciados o indiferenciados, repartidos y/o compartidos por varias personas independientemente de su papel en la generación biológica y de su sexo. Parece que los atributos recíprocos de la paternidad: derechos de afiliación, de mantenimiento, de cuidado, de educación (transmisión de conocimientos) no son inequívocamente adscritos de forma definitiva a las personas. Parece que la capacidad efectiva que tienen determinadas personas de asumir uno o varios de estos atributos es lo que las construye como "padres".

1.3.—Nayar

Los nayar no son una sociedad en su conjunto. Son una categoría de castas de gobernantes y militares que se agrupan bajo la denominación "nayar" y forman parte del sistema social de la costa Malabar en el sudoeste de la India. Forman alrededor de una cuarta parte de la población total. El sistema de parentesco matrilineal "tradicional" nayar que se puede deducir a partir de los textos árabes, italianos, portugueses, holandeses, franceses e indios de viajeros, comerciantes, historiadores y administradores para el periodo que ocupa entre los siglos XIV y finales del XVIII, deja lugar, a partir de la conquista británica, a un sistema mucho más centrado en la cognación, la familia nuclear, el matrimonio monógamo y basado en la privatización de los derechos sobre la tierra y su adjudicación individualizada a los miembros de los grupos matrilineales originarios.

Kathleen Gough (1961) hace un estudio detallado tanto de la situación histórica como de sus transformaciones. El célebre caso de poliandria nayar, que es el que vamos a describir para nuestro argumento, se refiere a la época histórica.

Originariamente grupos militares organizados en torno a un jefe y probablemente vasallos de reinos del Sur de la India, hacia el siglo XIII los nayar se habían independizado y formaban un sistema político jerarquizado de reinos, jefaturas y aldeas. Los distintos reinos nayar cobraban mayor o menor importancia según se configurara su política de alianzas con las potencias comerciantes extranjeras en los distintos momentos históricos. Las potencias comerciales europeas que pugnaban por el control del comercio de la pimienta (árabes, portugueses, holandeses, ingleses y franceses) se aliaban con uno u otro gobernante nayar con el fin de afianzar sus posiciones, provocando entre los reinos nayar sucesivos enfrentamientos.

Los nayar eran una categoría de castas que incluían castas reales, castas de jefatura, castas de vasallos y cortesanos, castas no militares de servidores del templo y artesanos y castas de sirvientes. En general, nayar era un título conferido por el rey a linajes cuyos miembros habían conseguido honores militares. Todas las castas nayar eran matrilineales y se distinguían en esto de la casta ritualmente superior de los brahmanes que eran patrilineales, así como de la casta de los servidores del templo, también patrilineales y de las castas contaminantes patrilineales o con doble filiación.

El grupo doméstico del cabeza de la aldea controlaba la mayor parte de la tierra que arrendaba a los grupos domésticos de vasallos nayar a cambio de una parte de la producción. La continuidad de los derechos sobre la tierra de un grupo doméstico estaba ligada a los servicios militares que estos nayar debían al cabeza de aldea y a través de éste al jefe de distrito y al rey. La fuerza de un linaje real residía en la capacidad de extraer tributo en especies y de abastecerse de soldados. Los distritos y las aldeas estaban clasificados según el número de soldados que podían proveer.

Los grupos domésticos de estos nayar vasallos eran segmentos de linajes matrilineales. Estaban formados por un grupo de hermanos y hermanas y los hijos/as de las hermanas y de las hijas de las hermanas. Este grupo tenía conjuntamente derechos sobre propiedades o arrendamientos y estaba administrado por el varón de mayor edad (*karanavan*) que representaba al grupo en la asamblea de casta. El *karanavan* gestionaba el trabajo productivo de los miembros del grupo doméstico y administraba los recursos cotidianos con la ayuda de la mujer de mayor edad, y cuando el *karanavan* era hijo o hermano menor de la mujer de más edad ella solía ser, de hecho, la administradora. Los niños varones recibían muy pronto entrenamiento militar y luego pasarían largas temporadas desplazados por motivos militares. El núcleo del trabajo agrícola y doméstico lo componían las mujeres del grupo matrilineal, los siervos y en menor medida los varones del grupo residentes.

Los nayar de las castas reales intentaban que sus mujeres contrajeran matrimonio con hombres de casta brahman (ritualmente superior) que al no ser primogénitos quedaban desplazados del matrimonio védico ritual, único

válido para legitimar a los hijos en el patrilineaje.⁷ La mayoría de los nayar vasallos contraían matrimonio dentro de su propia casta, aunque los matrimonios hipergámicos (mujer con hombre de casta superior) eran permitidos y valorados.

El sistema matrimonial de los nayar vasallos consistía en un matrimonio ritual (colectivo) y varios matrimonios visitantes. El matrimonio ritual consistía en que cada diez o doce años cada linaje realizaba una gran ceremonia en la que las niñas pre-púberes se casaban ritualmente con hombres de los linajes asociados. Los ancianos seleccionaban un novio ritual para cada niña. Durante la ceremonia el novio ataba una cadena de oro en torno al cuello de la novia, luego pasaban tres jornadas juntos después de lo cual se marchaba sin mayor obligación respecto de su novia ritual. Después de la ceremonia la novia era ya libre de entablar relaciones sexuales con hombres de su casta o de casta superior. Una mujer y todos sus hijos (fuera quién fuera su genitor) conservaban obligaciones de contaminación ritual en caso de muerte sólo respecto a este marido ritual. Además los hijos de una mujer llamaban "padre" al marido ritual de su madre mientras que llamaban "señor" a los maridos visitantes (incluido su genitor).

Una mujer podía tener varios maridos que la visitaban simultáneamente con regularidad (poliandria). Para mostrar la continuidad de la relación estos hombres hacían a la mujer pequeños regalos en ocasiones señaladas, pero no tenían ninguna otra obligación o derecho. Sólo accedían de noche al recinto donde residía la mujer y no al recinto principal sino a una habitación especial para recibir. Cuando la mujer quedaba embarazada y daba a luz, alguno de los maridos visitantes tenía que asumir públicamente su función de genitor para sancionar que la procreación había ocurrido en el marco ritual adecuado: entre las castas y los linajes permitidos para el acceso sexual.

Los hijos/as se integraban en el grupo doméstico matrilineal, pero los varones (excepto el más anciano y los más jóvenes) debían prioritariamente su servicio militar a los superiores políticos so pena de romper los lazos que aseguraban la continuidad de la relación de enfeudamiento (acceso a la tierra) de su grupo doméstico. Las mujeres consolidaban el grupo, le daban estabilidad y aseguraban su permanencia en términos materiales e ideológicos. Gough postula que el matrimonio poliándrico nayar (relaciones visitantes enmarcadas en relación ritual simbólica previa) estaba adaptado a las necesidades militares y enmarcado en un sistema de castas jerarquizadas y especializadas que permitían liberar a los varones nayar de las tareas agrícolas, de las obligaciones económicas y de las dependencias familiares (responsabilidades matrimoniales o filiales) para dedicarlos por entero al servicio militar. El incremento de la solidaridad entre esposos (a través de la coresidencia y

7. La casta brahman era patrilineal.

la cooperación económica, por ejemplo) quebraría la solidaridad del grupo matrilineal y derivaría recursos del grupo hacia otros grupos matrilíneales (los de la esposa y de los hijos).

Pero ¿cómo se constituyen en este caso los atributos de la paternidad? y ¿quiénes los detentan?. Las responsabilidades y derechos de mantenimiento, transmisión de saberes, sucesión a los recursos, son solidariamente detentadas por un grupo doméstico y representadas políticamente por el karanavan. El karanavan es siempre un pariente de la madre (su hermano, el hermano de la abuela materna, o incluso el hijo primogénito de la madre o el hijo primogénito de una hermana de la madre). El karanavan es el varón coresidente de mayor autoridad, el que defiende y representa el acceso colectivo a unos recursos, el que asume la representación política del grupo doméstico en la asamblea de casta, etc. Para los jóvenes, el karanavan es el que representa su grupo matrilineal, el que les alimenta y educa, el que defiende su rango político y ritual en la compleja jerarquía de castas, el que castiga a los miembros del grupo que ponen en peligro la posición de todos. Es sin duda el individuo que ostenta los atributos básicos de la paternidad respecto de los jóvenes integrantes de su grupo doméstico matrilineal.

El marido ritual de una mujer es el representante simbólico de la conyugalidad normativa: el que abre a toda mujer el ámbito permitido de la reproducción dentro de unas castas y unos linajes. Es el único al que los hijos de esa esposa ritual llamarán "padre" aunque no lo conozcan o apenas lo traten. Porque, socialmente, él es el marido de la madre, el que la habilita de una vez por todas y en una ceremonia pública a integrar a todos los hijos que ella tenga en su grupo matrilineal. Los hijos de esa mujer, le deben por tanto la posibilidad originaria de su afiliación al grupo doméstico que les acogerá. Ostenta (aunque no de forma exclusiva) uno de los atributos fundamentales de la paternidad: la legitimación social de los hijos. Sin embargo para los hijos/as de esa mujer que contribuye a legitimar, este "padre" es una figura simbólica, ausente en la vida real cuando no materialmente desconocida. Tiene valor en la medida en que su relación ab initio con la madre es la que permite que todo lo demás sea. Pero su importancia es relativamente escasa en la medida en que no existe relación activa con los hijos/as. No hay responsabilidades, ni deberes ni derechos, ni intereses recíprocos que puedan construir lazos entre uno y otros. Lo único que importa (para los hijos/as) es que ese marido ritual de la madre haya existido.

Los maridos visitantes de la madre, sean o no sean genitores de uno/a, son "señores", hombres del linaje y de la casta apropiados con los que la madre tiene relaciones sexuales. Alguno de ellos habrá tenido que asumir ser el genitor en el momento del nacimiento. Pero la importancia de esa designación pública de genitor (a veces puede haber más de uno dispuesto a asumir ese atributo) radica en la confirmación, esta vez sobre los hechos consuma-

dos, de que las relaciones sexuales han sido acordes a lo regulado, de que las jerarquías rituales y sociales han sido respetadas. Es la confirmación, para cada expresión concreta de "matrimonio" (el nacimiento de un hijo/a), de que la vía iniciada y marcada por el marido ritual ha sido seguida. Sin embargo, estos maridos visitantes son individuos conocidos que pueden frecuentar la casa de la madre durante años, que suelen tener trato con sus hijos/as (y los hermanos/as de estos), que pueden ofrecer pequeños presentes, que pueden propiciar contactos con personas influyentes (parientes suyos, conocidos), pueden ayudar en caso de necesidad. Son personas con las que se puede construir una relación porque detentan, aunque en forma débil comparado con el karanavan, ciertos atributos de la paternidad. Los lazos con estos "señores" que han asumido ser genitores, pero también con los otros maridos visitantes de la madre, serán más o menos densos según factores como la duración de la relación con la madre, la edad del joven en el momento del cese de visitas, el poder económico y político del marido visitante de la madre (sobre todo si es el que asumió ser genitor), pero también de factores como la situación relativa de un hijo/a respecto a los recursos del grupo doméstico matrilineal (el sucesor del karanavan no tendrá las mismas estrategias que su primo menor).

Como en los casos anteriores, en el caso nayar la paternidad debe entenderse como un haz de responsabilidades y beneficios mutuos entre personas de distintas generaciones. Aquí también este haz se reparte y se comparte entre distintos individuos, todos varones. Lo que podríamos resaltar en este caso es que la importancia de la atribución de genitor es exclusivamente social (respeto a las normas rituales y jerárquicas establecidas simbólicamente en el matrimonio ritual), no biológica. En el fondo importa poco quién sea el genitor efectivo mientras alguien de la categoría adecuada asuma públicamente esa función. Para los hijos/as este genitor será significativo en la medida en que la frecuentación permita reforzar unos lazos recíprocos en principio muy tenues.

Es el karanavan el que detenta de forma más completa los atributos de la paternidad, pero sin embargo no es más que el representante de un grupo solidario de madres, hermanas y hermanos, a los que de hecho consulta antes de tomar decisiones. El karanavan, independientemente del grupo matrilineal al que representa, no posee ningún atributo de la paternidad.

1.4.—Nadies

Antes de concluir me gustaría plantear el problema de la ausencia de paternidad, y no me refiero a la falta (por muerte o abandono) de aquella persona que normalmente hubiera ocupado la posición de padre. Me refiero

a casos como el de los esclavos, o de los "filius nullius", etc. En la antigüedad romana los hijos de una esclava eran considerados esclavos cualquiera que fuera el estatus de su genitor (Miquel, J. 1987). En algunos casos si existía una relación estable entre esclavo y esclava (*contubernium*) es de suponer que los hijos de esta pareja reconocerían al compañero de su madre algún tipo de autoridad y estarían ligados emocionalmente a él, y que éste a su vez se sentiría con algún tipo de legitimidad para regular la vida de los hijos/as de su pareja. Sin embargo, como propiedad de un ciudadano libre *sui iure* (no sometido a su vez a patria potestad) no tendrían derechos reconocidos explícitamente: ni de filiación, ni de sucesión. Los derechos sobre humanos esclavos, sobre todo sobre aquellos nacidos esclavos eran privativos del propietario que podía emanciparlos (probablemente esto es válido sólo para los varones puesto que las mujeres pasarían sin duda bajo la *manus* de un marido) otorgándoles el estatus de liberto, éste ya con derecho de filiación y sucesión. Los hijos/as de esclava en Roma, entonces, o bien no tienen espacio social en el que se puedan imbricar las responsabilidades recíprocas de la paternidad, o bien si lo tienen (en el caso del *contubernium*) estas responsabilidades son como mínimo ambiguas, poco explícitas y carecen de sustento jurídico (en un contexto precisamente altamente normativizado). El propietario, por otro lado, podría ocupar parte del espacio social de la paternidad y de hecho en muchos casos es así: el propietario entrega un peculio al esclavo igual que al hijo, para que lo gestione, puede respetarle y tenerle afecto, y de hecho, sólo el propietario puede cambiar su estatus emancipándole. Sin embargo, los dos derechos fundamentales de la familia romana, filiación y sucesión, quedan fuera de ese espacio social. Para poder heredar de su dueño un esclavo tiene que recibir al tiempo la libertad. Para poder ser afiliado (por adrogación⁸), un esclavo debe ser previamente emancipado. En cualquier caso, para los esclavos varones (sospecho que la situación es bastante distinta para las mujeres) las responsabilidades que podrían entenderse como de paternidad o son muy débiles o se confunden con las de propiedad. Y en último caso van a depender de cuestiones como la frecuentación, las capacidades del esclavo y las estrategias recíprocas de éste y de su dueño, no sólo en el ámbito doméstico sino en los ámbitos económico, político y social en su conjunto.

Tengamos en cuenta sin embargo que en otras sociedades la esclavitud es diferente. En Africa por ejemplo, los hijos/as de esclava/o con hombre o mujer libre son afiliados al grupo de la parte libre y, aunque probablemente con menos estatus, tienen posición de personas libres.

Los "filius nullius" son los "hijos de nadie", es decir los que, al ser

8. La adrogación es la adopción de persona *sui iuris*, mientras la adopción se da respecto a personas *alieni iuris*.

ilegítimos, no tienen ninguna ubicación social en cuanto al parentesco legal (Smart 1987). A pesar de que la madre sea conocida, en una sociedad con énfasis patrilínea como la occidental, la ausencia de padre legítimo es ausencia de *parentesco*, de posibilidad de hacer valer derechos en relación a la consanguinidad, tanto por el lado del padre *como por el lado de la madre*. Es decir: el hijo ilegítimo de una mujer no podría heredar de ella frente a otros derechohabientes legítimos. Volvemos aquí a la paradoja de las sociedades occidentales en las que la consanguinidad, ideológicamente instituida como la causa y razón de la filiación, queda sujeta siempre, en definitiva, a la ley: al matrimonio legítimo; por lo menos hasta la Revolución Francesa, en donde el derecho revolucionario (de cortísima duración porque fue en la letra y en el espíritu abolido por el Código Napoleón) establece la plena validez de las uniones consensuales como matrimonio desde el momento en que son efectivamente procreadoras (Mulliez, J. 1990). El énfasis creciente, durante el siglo XIX, en la herencia genética como mecanismo ideológico de naturalización de la diferenciación social (en unas sociedades teóricamente igualitarias), no hace sino reforzar la regulación del matrimonio monógamo como único garante de transferencia de materia biológica (Stolcke 1981; Smart 1987). En un contexto todavía muy decimonónico, geneticista, eugénico y racista, las técnicas biológicas de fecundación "in vitro", crean hoy en día tanta confusión social y legal como los cambios en las relaciones de pareja y de familia, más o menos sancionados socialmente, debidos a los matrimonios o emparejamientos sucesivos, hetero u homosexuales, y a la distribución entre diversas personas en el tiempo de las responsabilidades parentales. Estamos de nuevo en una situación ambigua en la que los genes cuentan mucho, pero no siempre y no del todo y sobre todo no para siempre. En donde las batallas por la custodia (que podríamos entender como una forma de afiliación en nuestra sociedad) de personas nacidas pero también de embriones congelados se lidian utilizando tanto consideraciones biológicas como sociales, a menudo con argumentos ambiguos en donde lo biológico aparece como metáfora de lo social, de lo afectivo, de la voluntad de querer, y se contrapone al interés económico y de mercado (por ejemplo el caso de las madres de alquiler). En definitiva, ahora también, como siempre, nos encontramos frente a un haz de responsabilidades sociales paternas (metafóricamente biologizadas o no) que se van creando con el tiempo entre las personas, según sus capacidades, su poder, sus recursos económicos y que las afectan.

Un último ejemplo significativo: el de los expósitos en occidente. Es conocido el hecho de que el alto grado de ilegitimidad se reflejaba en el número de infantes expósitos abandonados en manos de instituciones caritativas. Para los siglos XVIII y XIX un gran porcentaje (hasta el 90%) morían (Fildes 1986) y los supervivientes debían ubicarse de algún modo en la sociedad. En la medida en que no tenían filiación alguna debían acomodarse

en la vida fuera del parentesco, y así lo hacían pero —y esto es interesante— reubicándose en un parentesco ficticio aunque explícito. Así todos/as los que entraban en religión, integrándose en la estructura de parentesco de la Iglesia en términos globales y de las comunidades religiosas localmente. Pero también ocurría con los que eran contratados como aprendices o cedidos como obrero/as en las manufacturas y las fábricas. El maestro o patrón ocupaba explícitamente el lugar del padre en cuanto a autoridad y derechos, el derecho recíproco era el de manutención y (teóricamente) aprendizaje o transmisión de saberes (Sandrin 1982; Snell 1987). Aquí, la filiación como metáfora estructura claramente unas relaciones de explotación y de poder, de acceso diferenciado a los recursos simbólicos y materiales disponibles.

2.—Conclusión: Poder y paternidad

Con estas páginas, he pretendido sembrar la duda. Incluso para nuestra propia sociedad tan arrogante y segura de sus saberes (ahora biológicos), tan respaldada por sus normas escritas y, sobre todo, por su poder económico y político mundial, existen ámbitos indeterminados, complejos y cambiantes, multívocos y problemáticos de la identidad supuestamente más inmediata: como la paternidad. Si además nos tomamos la molestia de observar otras situaciones menos próximas en el espacio o en el tiempo quizá, pero no por ello menos complejas, menos idóneas, menos frecuentes o menos universalmente humanas, vemos que en lugar de una relación autoevidente y natural, la paternidad es un constructo polimórfico. Para los estudios de las mujeres, esta constatación me parece sumamente relevante porque las relaciones de cada mujer respecto de aquellos/as que detentan los atributos del padre es potencialmente compleja. Queda muy lejos de la simplicidad de un concepto como el de "patriarcado". La comparación de distintas sociedades y culturas ubicadas históricamente, puede ayudarnos, pienso, a enriquecer nuestras aproximaciones a los procesos sociales que configuran la identidad de las personas.

Por tanto, me parece fructífero aportar una serie de constataciones. En primer lugar, los atributos de la paternidad (fundamentalmente: cuidado, acceso a recursos económicos, políticos, simbólicos, transmisión de conocimientos y de bienes) se conforman como un haz de responsabilidades recíprocas que no suelen estar focalizados en una figura única (contrariamente a la idea occidental común). Distintas personas de la generación anterior (o incluso de la propia generación) pueden asumir y compartir este haz de responsabilidades respecto a una persona de la generación siguiente (o siguientes) o incluso de su misma generación. Por tanto no existe una relación de uno a uno para la paternidad en muchas sociedades.

En segundo lugar, la paternidad se distingue de la facultad de engendrar,

y en todo caso, las ideologías de la procreación aparecen como metáforas de la paternidad social y no a la inversa. La relevancia del genitor aparece siempre dependiente de las nociones de filiación (un concepto social).

En tercer lugar, la relación sexual entre la madre y la persona que detenta las responsabilidades paternas fundamentales no es un factor necesario de su constitución. Los casos del karanavan nayar o del esposo femenino lovedu son ejemplos claros. Además, la persona que ostenta la parte fundamental del haz de responsabilidades recíprocas no tiene porque ser de sexo masculino. Todas estas consideraciones nos llenan de duda pero al mismo tiempo nos emplazan a buscar un marco definitorio, por amplio que sea. ¿Qué constituye entonces la paternidad? ¿Quiénes son los padres? Podríamos quizá aproximarnos señalando lo que a mi juicio son procesos constitutivos de la paternidad, esa relación múltiple y bidireccional. En primer lugar, la frecuentación, la coresidencia o el compartir regularmente el tiempo de la vida. Eso es lo que va construyendo la relación de cuidado, el afecto, pero también eso es lo que posibilita la transferencia de saberes, tanto técnicos como sociales.

En segundo lugar, el acceso a los recursos en sentido amplio. Tanto los recursos materiales más inmediatos (alimentos, protección) como recursos políticos (conexiones, influencia, autoridad) o simbólicos (prestigio, poderes mágicos). Todo ello podríamos decir que va forjando las vías del interés, va construyendo la capacidad diferenciada de maniobra de las personas en una sociedad y en un contexto histórico concreto en relación a su proximidad a otra u otras personas determinadas de las generaciones anteriores.

En tercer lugar debe tenerse en cuenta —y creo que es importante insistir en ello— la bidireccionalidad de la construcción de la relación paterno-filial. Los/las jóvenes no son sólo receptores pasivos de una construcción de la paternidad que se haría sobre ellos pero sin ellos. Los/las jóvenes, en la medida de sus posibilidades, también participan en la construcción y consolidación de ciertos atributos paternos referidos a determinadas personas. Muchas veces escogen potenciar una determinada relación paternal sobre otra (este puede ser el caso del conflicto típico entre marido de la madre importante y hermano de la madre en una sociedad matrilineal). Y, en todo caso, son activos configuradores tanto de los atributos fundamentales que constituyen la paternidad en cada contexto como de las relaciones concretas en sí mismas, cuando reclaman o asumen ciertos derechos y deberes respecto a ciertas personas y no a otras. Cada sociedad concreta ofrece un marco para las paternidades, pero en cada caso habrá que construir los lazos particulares.

Por último, me parece importante también resaltar el aspecto procesual de la construcción de la paternidad como experiencia real. En todo caso, a lo largo de la vida de los distintos implicados las relaciones van a cambiar de acuerdo con los propios cambios y necesidades de cada una de las partes. Además, el contexto social, económico y político en el que se inscriben estas

relaciones personales también va a transformarse y va a afectar, probablemente, a la situación de las personas y a su representación identitaria en el marco general. Pensemos, por ejemplo, en las transformaciones que para la construcción de la paternidad en Africa supusieron la expansión del comercio de esclavos, las misiones cristianizadoras, la colonización política y administrativa, la explotación económica (sobre todo el sistema de trabajo migratorio a las minas o a las plantaciones), etc. Y localmente su aplicación diferenciada según la potencia colonial, por ejemplo.

En definitiva, lo que parece es que el origen (biológico), el acto (sexual) primigenio, esa incógnita fundamental de la identidad personal que entraría como constituyente básico en la relación con el padre (marido de la madre) puede entenderse sólo en el contexto específico de la burguesía occidental del XIX. Más allá se convierte en una extrapolación por lo menos arriesgada. En sí misma, en su propio contexto histórico en la Grecia homérica, la historia de Edipo debería interpretarse de forma muy diferente a la interpretación decimonónica que nos legó Freud (probablemente más como una cuestión de sucesión que de deseo, más como un problema de alianza que de filiación).

La figura del padre, de ese padre estallado que se transforma, es, ciertamente, uno de los fundamentos de la identidad social y personal, pero su forma, los modos de la paternidad posibles y su realización particular no son fijos y están profundamente contextualizados en la realidad histórica. En última instancia, quizá el poder sea la fuerza motriz de la construcción de la relación paterno-filial en sus múltiples representaciones. Poder cuidar, alimentar, educar, situar, pero también poder utilizar a determinadas personas jóvenes como fuerza de trabajo, para establecer alianzas políticas, etc.; y por el otro lado: poder reclamar cuidados, alimentos, saberes, influencia de determinadas personas de las generaciones anteriores. Sólo aquellos que no tienen ningún poder, como algunos esclavos, no pueden tener padres. Tampoco pueden tener hijos.

En las figuras del padre que hemos estudiado, la realidad del poder surge como uno de los factores principales de la paternidad y no a la inversa: no es tanto que los padres (biológico-sociales de la tradición occidental) por el hecho de serlo tengan poder (el poder primigenio de engendrar y su corolario social de afiliar) y éste se extienda metafóricamente a otros ámbitos de relaciones, sino más bien que los poderes hacen a los padres, cualquiera que sea su sexo, su edad y su relación con el proceso de procreación. Pero también, esos poderes de los padres, de las distintas personas que detentan parcelas de ese haz de atributos de la paternidad, son tipos de poder que podemos distinguir de otras formas de poder en las distintas sociedades: tienen que ver con los procesos más inmediatos de construcción de la identidad personal. Por eso, si queremos comprender las relaciones de dominación en general y sobre las mujeres en particular, o dar un contenido útil al

concepto de género, por ejemplo, debemos profundizar más allá de la simple metáfora del "poder paterno" y desvelar para cada sociedad cómo se distribuyen y se negocian los atributos de la paternidad y qué relaciones se construyen en torno a esos poderes.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1971): "On the Generation of Animals". En *The Works of Aristotle*. V.II, Chicago, The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc.
- BARNES, J. A. (1990) [1973]: "Genitrix: genitor:: nature: culture". En *Models and Interpretations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- COLLIER, R. (1995): *Masculinity, Law and the Family*. London, Routledge.
- COMAROFF, J. L. (1995): "Bridewealth and the Control of Ambiguity in Tswana Chiefdom". En COMAROFF, J. L. (ed.) *The Meaning of Marriage Payments*. Londres, Academic Press.
- DARMON, P. (1981): *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*. Paris, Editions du Seuil.
- DELUMEAU, J. y ROCHE, D. (eds.) (1990): *Histoire des pères et de la paternité*. Paris, Larousse.
- DUBY, G. (1992): *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid, Taurus.
- FARLEY, J. (1982): *Gametes & Spores. Ideas About Sexual Reproduction 1750-1914*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- FILDES, V. (1986): *Breasts, Bottles and Babies. A History of Infant Feeding*. Edimburgo, Edinburgh University Press.
- GAUDEMET, J. (1993): *El matrimonio en Occidente*. Madrid, Taurus.
- GOUGH, K. (1961): "Nayar: Central Kerala". En SCHNEIDER, D. y GOUGH, K. *Matrilineal Kinship*. Berkeley, CA., University of California Press.
- KRIGE, E. J. (1974): "Woman-Marriage, with Special Reference to the Lovedu -its Significance for the Definition of Marriage". *Africa*, 44, 1.
- LEDUC, C. (1991): "¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C.". En *Historia de las mujeres. La Antigüedad*. Madrid, Taurus.
- MALINOWSKI, B. (1982 [1929]): *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*. London, Routledge & Kegan Paul.
- MIQUEL, J. (1987): *Curso de Derecho Romano*. Barcelona, PPU.
- MULLIEZ, J. (1990): "La Volonté d'un homme". En DELUMEAU, J. y ROCHE, D. (eds.) *Histoire des pères et de la paternité*. Paris, Larousse.
- NAROTZKY, S. (1995): *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1972): "El hermano de la madre en Africa del Sur". En RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Península.
- RICHARDS, A. (1982 [1950]): "Algunos tipos de estructura familiar entre los bantúes centrales". En RADCLIFFE-BROWN & FORDE (eds.) *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Barcelona, Anagrama.
- SANDRIN, J. (1982): *Enfants trouvés, enfants ouvriers. 17è-19è siècle*. Paris, Aubier.
- SMART, C. (1987): "'There Is of Course the Distinction Dictated By Nature': Law and the Problem of Paternity". En STANWORTH, M. (ed.) *Reproductive Technologies. Gender, Motherhood and Medicine*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

- SNELL, K. (1987): *Annals of the Labouring Poor*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STOLCKE, V. (1981): "Women's Labours. The Naturalisation of Social Inequality and Women's Subordination". En YOUNG, K., WOLKOWITZ, C. y McCULLAGH, R. (eds.) *of Marriage and the Market*. Londres, CSE Books.
- WEINER, A. B. (1980): "Reproduction: A Replacement For Reciprocity". *American Ethnologist*, 7, 1.