

Los tres círculos del parentesco*

Emmanuel Désveaux

I. Totemismo y parentesco

Cuando consideramos de forma retrospectiva la historia de la antropología social, percibimos que la emergencia de dos precisos campos teóricos juega un rol primordial en la elevación del nivel teórico de la disciplina durante la segunda mitad del siglo XIX. Dos campos constituyen la base de la etnología clásica. Los campos del parentesco y el totemismo. El primero es literalmente inventado por Morgan durante los años 1850¹ a partir de su experiencia directa de los indios de América del Norte. El segundo suscita una discusión muy viva que corre desde el final de los años 1870 hasta la primera guerra mundial² y donde van a ilustrarse todos los grandes nombres de la época: Tylor, Frazer, Durkheim y Boas. Notemos que, en este caso, incluso si la problemática encontraba su origen en una realidad etnográfica norteamericana, los Aranda de Australia, vistos principalmente a través de los escritos de Spencer y Gillen, sirven rápidamente de pivote a la discusión. En suma, estos dos pilares de la naciente antropología se revelan extrañamente complementarios, teniendo cada uno una función dicotómica que invierte la otra. Morgan habla así de la oposición entre *consanguineidad* y *afinidad*, que considera a priori como algo universalmente dado, y es a partir de ella como elabora su visión evolucionista de la organización de la familia, en la cual la versión nuclear y biparental —precisamente aquella erigida en norma por su época y por su sociedad— constituye el punto de desenlace después de que la humanidad haya atravesado numerosas etapas en su historia, correspondientes todas a diversas formas de poligamia e ilustradas cada una por diversas poblaciones contemporáneas. El totemismo, en oposición al parentesco, crea de golpe la ilusión de la Gran División —de *ellos* que no son *nosotros*— en la medida en que, como lo recuerda Lévi-Strauss en *El Totemismo en la actualidad*, ellos conservarían una creencia falsa en cuanto a su origen. El error concierne, por supuesto, a las leyes de la reproducción biológica. ¿Cómo podemos en efecto creer que el oso o el emú pudiera ser su ancestro?

Sin embargo, el totemismo ha permitido hasta cierto punto a la reflexión antropológica escapar a la fatalidad del evolucionismo deficitario. Así lo atestigua el itine-

* Traducción del francés: Gabriel Cabello Padial.

rario intelectual de Durkheim. Existe un abismo entre su texto consagrado al origen del incesto, publicado en 1897, saturado de prejuicios evolucionistas, y *Las formas elementales de la vida religiosa*. Si, a pesar de la falsedad evidente de sus premisas, las instituciones sociales de los “salvajes” perduran a través del tiempo, es en virtud de su lógica propia. En otros términos, aparecen regidas por un conjunto de principios, sociológicos y rituales, coherentes entre ellos. La tarea de la antropología consiste entonces, *in fine*, en restituir esta coherencia y apostar sobre su relativa estabilidad, única garantía de la necesaria esencia de las instituciones sociales. A partir de aquí, poco importa que, enfrentándose a muchos contra-ejemplos y a una creciente heterogeneidad de los datos etnográficos que llegan de diferentes partes del mundo —América del Norte, Australia, Oceanía, África— y que se esperaba que lo apuntalasen, el paradigma totémico se haya desmoronado tan rápidamente. En este sentido, estaríamos tentados de hablar de una victoria inicial del totemismo desde un punto de vista epistemológico, previo a su descrédito desde un punto de vista antropológico.

Permaneciendo en *El totemismo en la actualidad*, y contrariamente a lo que dejaría pensar una lectura rápida del libro, Lévi-Strauss no pone de ningún modo sobre la mesa el acta de defunción del totemismo. Hubiera sido extraño por su parte, con cuarenta años de retraso, el tomarse el trabajo. Él buscará sobre todo revitalizarlo gracias a una doble operación: aumento de su base factual y desplazamiento de la referencia cognitiva, por retomar el vocabulario de moda. De un lado, integrará más fenómenos de los que la tradición reconocía como relevantes en relación con el totemismo; de otro lado, abandonará una perspectiva sociológico-religiosa que constituye aún la base de la reflexión durkheimiana, para ocupar el dominio de la teoría del conocimiento, a saber la lógica clasificatoria y el orden de los códigos, que se acercan a los imperativos categóricos kantianos. Según Lévi-Strauss, en el totemismo las distinciones *observables* en el seno de la naturaleza son las primeras; sirven así de soporte a la expresión de series de entidades sociológicas ansiando —o debiendo— diferenciarse por una u otra razón.

Comparados con el totemismo, da la impresión de que los estudios sobre el parentesco dan vueltas en círculo después de varios decenios. Si *Las estructuras elementales del parentesco*, genial construcción intelectual, mostraba la voluntad de romper con toda forma de determinismo naturalista, los investigadores³ parecen en adelante o bien condenados a anunciar la lección de la universalidad del intercambio matrimonial, corolario de la prohibición del incesto, o bien tentados por un retorno a una heurística de las sustancias. En esas condiciones, es una trayectoria similar a la seguida por Lévi-Strauss en *El totemismo en la actualidad* la que nos ha inspirado en el pasado —y continúa haciéndolo—⁴ a pensar el dominio del parentesco. Nos enfrentamos en consecuencia a un nivel de generalidad más amplio que el que tienen habitualmente por base de discusión los antropólogos que se interesan en el parentesco, en la medida en que aspiramos a otra genealogía diferente de la que, al menos en nuestro país, ha llevado fatalmente a una asfixiante hegemonía de la teoría del intercambio matrimonial. En esta óptica, conviene volver durante un primer momento al origen mismo del campo considerado, a saber, el propio Morgan.

II. Términos de parentesco y nombres propios

El gran genio de Morgan reside en la invención del objeto de la nomenclatura. Esa invención se deriva de su descubrimiento entre los Iroqueses de una distinción hecha entre eso que, desde entonces, llamamos los primos paralelos y los primos cruzados, pero sobre todo del paralelismo que establece en relación con los Ojibwa, que conocen la misma distinción, en su principio lógico, incluso aunque hablen una lengua totalmente diferente. Por lo demás, una distinción tal no prevalece en las lenguas europeas. Morgan deduce entonces que hay principios que presiden la designación —la clasificación— de los parientes, es decir de los próximos al individuo, que, aunque expresadas en las lenguas naturales, las trascienden. A partir de ahí, dibuja un cuadro de todas las posiciones de parientes posibles. Bajo la influencia de sus informadores autóctonos, termina por identificar 268 posiciones diferentes posibles. A cada población va a corresponder una nomenclatura de parentesco propia, donde los principios estructurantes, la gramática si lo preferimos, son cada vez comunes. Morgan extrae el objeto de nomenclatura de su caparazón lingüístico. Su descubrimiento es fundamental, en tanto que se acompaña de la intuición de que la nomenclatura del parentesco posee un carácter de universalidad, lo que no ha sido nunca desmentido posteriormente. Morgan intenta a continuación establecer una correlación entre tipos de nomenclatura y reglas de matrimonio. Según él, la conexión está mediatizada por la residencia. Tal o cual tipo de matrimonio surge de una u otra forma de cohabitación que, a su vez, controla los términos utilizados por aquellos que viven en una cierta proximidad, en oposición a aquellos que viven separados, en otras unidades residenciales. Esta segunda dimensión de la obra de Morgan influirá más aún que la invención del objeto de nomenclatura en el futuro del campo, pues el método que se dice genealógico de Rivers retoma a la vez la hipótesis de una dicotomía fundadora entre consanguinidad y afinidad y aquella de una conexión entre términos de parentesco y matrimonio. El *tour de force* de Rivers⁵ consiste no solamente en explicar a los primos-cruzados como el reflejo de una forma particular de matrimonio, o al menos como una supervivencia en relación con ella, sino también en justamente hacer saltar la mediación de la cohabitación en la cadena explicativa. Para él, la nomenclatura refleja directamente el matrimonio. Siendo esto así, en un nivel más fundamental está claro que Rivers reactiva la dicotomía entre consanguíneos y afines postulando que ciertos afines son en realidad consanguíneos. Todo el interés de la trayectoria genealógica reposa sobre esta construcción intelectual. Es decir, que la cuestión que ni Morgan ni Rivers habían planteado era la de la pertinencia universal de esta dicotomía.

Añadamos finalmente que la contribución de Rivers ratifica definitivamente entre los antropólogos la idea del carácter “estructural” del matrimonio, dicho de otro modo de una institución social que pone en juego reglas preestablecidas que privarían a los individuos concernientes de su facultad de escoger, la cual permanece dirigida por la tradición de la filosofía clásica como un elemento mayor de la definición de la *naturaleza* humana. Deteniéndonos un poco, nos preguntamos si esta concepción no es sino un avatar de la Gran División entre *ellos* y *nosotros* que trazaban las diferentes teorías del totemismo. Otra versión disfrazada a buen seguro, en la medida en que se valía desde mucho tiempo atrás del libre consentimiento de los individuos en materia de matrimonio,⁶ en conformidad con la doctrina de la Iglesia, pero no había dejado de sellar las uniones en función de consideraciones de interés —esencialmente de clase—, lo que reenviaba *ipso facto* a un sistema de constricciones.

Sea como fuere, en un pequeño artículo datado en 1909, casi en el mismo momento en que Rivers publica su opúsculo *Kinship and Social Organisation*, Kroeber emprende otra vía que, si no fuese por el anacronismo, calificaríamos de cognitiva.⁷ En un pequeño texto de una gran fuerza, llega a aislar una serie de operadores semánticos subyacentes a, potencialmente, toda nomenclatura, aunque no necesariamente expresados en ninguna de ellas. Localiza ocho. A saber: (1) de la generación, (2) del cruce entendido en el sentido de Morgan, (3) de la primogenitura (o el orden de los nacimientos), (4) del sexo del pariente de referencia, (5) del sexo del hablante referencial, (6) del sexo de la persona a través de la cual el lazo de parentesco es atestiguado (criterio que ilustra la distinción entre maternales y paternales), (7) de la diferencia entre consanguineidad y afinidad, (8) de la condición de viva o muerta de la persona a través de la cual el lazo de parentesco es establecido.

El trabajo de Kroeber permanece hasta cierto punto no superado. En cuanto a la mayoría de los parentólogos,⁸ lo han generalmente ignorado en la medida en que sólo los criterios de diferenciación entre consanguíneos y afines y entre primos paralelos y primos-cruzados les interesaban. Se trataba en efecto de saber en qué circunstancias las categorías son susceptibles aquí de reorganizarse o permanecer distintas, índice, a los ojos de estos teóricos, de tal o cual forma de matrimonio como lo había sido a ojos de Rivers. Los temas de la generación, del sexo del hablante o más aún del estatus de muerto o de vivo son tenidos por triviales o por inexistentes. El quiste teórico que representa el matrimonio obstruye en gran medida el horizonte. Pues la tradición antropológica ha carecido de algo muy importante, que Kroeber había entreabierto al poner el acento sobre lo que él llamaba la dimensión “psicológica” de la nomenclatura de parentesco: es el hecho de que la nomenclatura de parentesco reenvía a una totalidad constituida por una suerte de radiación de la que el individuo es el foco. Y una realidad tal es del orden de la metonimia, tal y como el nombre propio reenvía a la metáfora.

Aparece en efecto que todas las culturas ponen en juego un doble sistema de apelación: el nombre propio y término de parentesco. El individuo adquiere el primero de otro, miembro de su entorno. Nos situamos en el orden de la metáfora. Todos los nombres propios poseen un sentido anterior a su uso como nombres propios. Se arranca una significación al mundo, necesariamente común, y se aplica a un individuo dado, de modo siempre más o menos arbitrario. En este sentido, se inscribe a este individuo en el mundo como singularidad. La lógica de la nomenclatura es inversa. Se enraza en el individuo hablante, del modo que Morgan lo había visto tan bien forjando la expresión de *Ego*, término que debía designar la referencia auto-centrada de toda nomenclatura. Ésta se muestra así como una colección de palabras que, en el interior de una lengua dada, pertenece a todos, pero donde cada uno hace un uso singular. A priori, yo soy el único que puede designar a tal persona como “mi tío paterno” (con la excepción, claro, de mi hermano).⁹ Mi primo lo llamará “mi padre”. Sin duda que existen intersecciones en función de la “gramática”, o si se prefiere de la mecánica semántica (eso que la escuela de Goodenough pensaba poder resolver en términos de computación, asumiendo un lenguaje casi matemático) que dirige las nomenclaturas, pero el principio fundamental sigue siendo éste: cada cual hace un uso propio de la nomenclatura del parentesco. Ésta lo inscribe en el mundo situándolo en el centro de una red de individuos, en la medida en que cada cual se define gracias a ella en función de una cadena de relaciones, más o menos larga, que religa el interlocutor a la persona desig-

nada. Hay como una suerte de milagro ontológico de la nomenclatura: cada nuevo individuo que nace y que accede a la palabra genera una nueva nomenclatura (pues cada familia posee una configuración singular). Se encuentra, si lo queremos, la diferencia lengua/palabra cara a Saussure, pero en otro nivel: la toma de posesión del mundo por el sí mismo pasa necesariamente por la toma de posesión de una red de relaciones —que nosotros llamamos familiares— donde el individuo es el epicentro. Es la inversa de la apropiación de ese *sí* por el mundo en virtud de la nominación personal, dado que nombrándonos a partir de otra cosa, nos devuelve ese otro preexistente de este mundo; el mundo nos adopta, por así decirlo, asimilándonos al “ya allí”. Subrayemos, en fin, que en las sociedades exóticas tradicionales, el uso de la nomenclatura de parentesco es en general co-extensivo al conjunto del grupo. Se muestra tan totalizadora como señalábamos antes. Pero, convengamos igualmente, cada muerto extingue un uso singular de la nomenclatura, uso que se había construido a lo largo de una existencia, a fuerza de que su entorno familiar creciera —o disminuyera— y que pierde, por la desaparición de su creador, su pertinencia.

Este doble registro nominal metonimia/metáfora, término de parentesco/nombre propio, apropiación del mundo por el yo/apropiación del yo por el mundo, es universal. Todas las sociedades y todas las culturas lo poseen. La variación cultural se apoyará en los términos de etiqueta propios del uso de un tipo de referenciación o de otro según tal o cual circunstancia. Sabemos por ejemplo que en numerosas sociedades exóticas tradicionales, particularmente en América y Australia, pronunciar el nombre personal del individuo está prohibido a su muerte, hasta tal punto que debemos en ocasiones abstenernos de emplear en la interacción cotidiana el nombre común que había inspirado al propio. Es necesario entonces recurrir a los eufemismos o, solución más radical, inventar nuevas palabras en sustitución de los términos en adelante prohibidos. Simétricamente, Morgan y a continuación Kroeber percibieron que, entre muchas tribus de América del Norte, fragmentos completos de la nomenclatura cambiaban cuando el individuo que creó el nexos moría. Si soy viudo, designo a mi cuñada y a mis cuñados usando términos diferentes de aquellos que utilizaba cuando mi esposa estaba viva. Las reglas de la etiqueta nominal no conciernen solamente a los muertos, evidentemente. En numerosas sociedades tradicionales exóticas, el nombre propio no es apenas empleado, salvo en circunstancias rituales. Por otra parte, el rito, y especialmente los famosos *ritos de paso*, frecuentemente entrañan cambios de nombre propio, del mismo modo en que a menudo existe en segundo plano lo que los antropólogos llaman lazos de parentesco ficticios, precisamente porque las relaciones entre los protagonistas son designadas por términos tomados de la nomenclatura de parentesco. Todo esto es bien conocido y no requiere de más desarrollos suplementarios, salvo para recordar que la cualificación de “ficticia” de estas relaciones muestra probablemente un abuso de etnocentrismo por parte del etnógrafo. Nada prueba en efecto que las relaciones “de parentesco” anudadas en el marco ritual sean menos efectivas que aquellas que se siguen de los llamados lazos de parentesco reales que, según la definición de la que nuestra concepción parece prisionera, se resumirían en los de la consanguinidad y la afinidad.

Llegamos aquí a la crítica al pensamiento clásico sobre el parentesco que David Schneider ha formulado.¹⁰ Pero no pensemos que basta con sustituir la oposición consanguinidad *versus* afinidad por la oposición de lo dado o aun de lo permanente *versus* lo anudado (pues desanudable) como él propone,¹¹ o aun de invertir la polari-

dad a semejanza de lo que hace Viveiros de Castro por la Amazonia —no es la consanguinidad lo que es dado, sino la afinidad— para resolver el problema.¹² En suma, si debemos remontar hasta una dicotomía fundadora para definir el campo, la que nos parece más pertinente es aquella que, más arriba, opera la distinción término de parentesco/nombre propio.

Hasta aquí, entonces, en lo que respecta a la vertiente cultural del parentesco como pertenencia lingüística de cada cual al mundo, una pertenencia, más bien una inscripción, que deriva del sí mismo (tal es el *tour de force* de la nomenclatura de parentesco en tanto que tal) y que es simétrica a la apropiación pasiva y normalizada por el simple nombre propio. Y por retomar una vieja dicotomía, examinemos ahora la vertiente natural. Allí también podría ser que la tradición antropológica no haya llegado al fondo de las cosas.

III. Los tres círculos del conocimiento fisiológico

Aunque Lévi-Strauss ha trabajado tanto para hacernos creer lo contrario contando exclusivamente con el matrimonio, convengamos en que el parentesco es ante todo una cuestión de nacimiento. Afirmarlo nos ubica en el hilo preciso de nuestra lectura lévinasiana —si es que podemos permitirnos reivindicar tal tutela— del fenómeno de la nomenclatura. Se trata entonces de un asunto biológico. Ahora bien, el fenómeno de la reproducción sexuada en el ser humano se desarrolla de acuerdo con una secuencia larga y compleja. Nada permite afirmar que se haya podido imponer de modo evidente a eso que Lévi-Strauss llama la sensibilidad inmediata. Pensemos por ejemplo que en Occidente el ciclo de la fertilidad femenina no ha sido conocido correctamente hasta los años 1930, y ello gracias a la aceptación de un saber de origen exótico.¹³ Nuestra hipótesis de base es, por tanto, que todos los diversos aspectos y mecanismos de la procreación no han sido igualmente penetrados por las diferentes culturas humanas.

Distinguiremos tres grandes grados del conocimiento de ese dominio. El primero, aceptado por todos, es que las mujeres dan a luz a hijos y los amamantan. El segundo es la necesidad de una relación sexual culminada entre un hombre y una mujer con el fin de que la fecundación y la concepción puedan eventualmente tener lugar. El tercero concierne a la noción de herencia biológica, o sea al hecho de que cualidades físicas, y también morales, sean susceptibles de ser transmitidas desde individuos emparejados en una relación sexual al niño que eventualmente nacerá meses más tarde. Está claro que este tercer grado del conocimiento ha sido adquirido desde un punto de vista histórico relativamente temprano en Occidente. Volveremos de nuevo a ello cuando valoremos su difusión global a escala planetaria. El segundo grado corresponde muy claramente al continente americano. Si bien los Amerindios tienen perfectamente en cuenta la necesidad de una conjunción de los dos sexos para que uno de ellos sea fecundado y así, más adelante, sea susceptible de dar a luz, sin embargo ignoran lo que nosotros llamamos la herencia biológica, como mostramos hace tiempo.¹⁴ Ningún dato etnográfico proveniente del Nuevo Mundo deja entender que los parecidos físicos entre individuos estrechamente emparentados hayan sido señalados y, sobre todo, hayan dado lugar a alguna elaboración a la manera de lo que conocemos en las culturas occidentales. Precisemos entonces que el pensamiento amerindio no percibe niveles intermedios entre la especie y el individuo, del cual la singularidad absoluta, en

el orden natural, está garantizada. No solamente desdeña los parecidos físicos entre individuos, sino que rechaza identificar los linajes. Por lo demás, se interesa poco por las sustancias, pero cuando lo hace, particularmente a propósito del esperma, lo concibe como un disparador y alimento para el feto, es decir como un fertilizante más que como un vector de cualidades intrínsecas. La concepción es susceptible de resultar de la mezcla de la sangre menstrual y del esperma, y la gestación es en ocasiones aprehendida como una cocción lenta, donde el cuerpo maternal juega un rol equivalente al de un horno. En todas las figuraciones, este cuerpo carece, como el esperma, de la propiedad de transmitir cualidades distintivas.

IV. El caso de Australia

Entretengámonos un poco en el primer grado, que viene a decir que ciertas poblaciones exóticas tradicionales ignoraban la existencia de la paternidad fisiológica. Reavivamos así una vieja discusión que había dividido a la comunidad antropológica hasta los años 1940, si bien no parece hoy concernirla de ningún modo.

La correlación entre copulación y concepción no es en efecto algo necesariamente establecido para el espíritu humano. Malinowski subrayaba que los Trobriandeses ignoraban la paternidad biológica. Citemos igualmente el testimonio, mucho más reciente, de David Schneider a propósito de los habitantes de la Isla de Yap, su primer terreno.¹⁵ En fin, y sobre todo, todas las relaciones etnográficas iniciales referidas a los Aborígenes de Australia iban en el mismo sentido: la mujer percibe de pronto que está embarazada. Existen ciertamente variaciones sobre este tema, siendo la más celebre la de los Aranda. Estos declaran que la fecundación de la mujer resulta de la acción del *tótem*¹⁶ propio del lugar donde ella toma consciencia de su estado. Lo que significa la ausencia de progenitor humano, sea masculino, o incluso femenino, por lo demás. Es por cierto así como Durkheim interpretó las cosas al leer los informes etnográficos de Spencer y Gillen, de un lado, y de Strehlow de otro.¹⁷ Si podemos permitirnos a la vez una analogía rápida y un anacronismo, estamos ante una versión exótica del fenómeno contemporáneo de la madre de alquiler.

No obstante, somos perfectamente conscientes de que, después de los años cuarenta, una suerte de consenso se ha instaurado en la comunidad antropológica para desprestigiar estas relaciones antiguas y para afirmar que los Aborígenes de Australia, como diversas poblaciones oceánicas que pretendían ignorar la paternidad fisiológica, o bien exageraban ante sus etnógrafos o bien habían asumido una postura de negación con respecto a ese tema. En otros términos, reconocían ignorar el fenómeno aun cuando poseían el saber profundo, porque éste, incompatible con otros aspectos de su sistema de creencias o con sus reglas de organización social, era de algún modo, en virtud de idiosincrasias culturalmente codificadas, colectivamente reprimido. Pues en el fondo, no hay duda de que la paternidad fisiológica participa de una evidencia de la experiencia sensible.¹⁸ Ahora bien, se trata quizá de una ilusión colectiva. Dos series de argumentos nos conducen en efecto a volver a la hipótesis de una ignorancia de la paternidad fisiológica, al menos para los australianos. La primera es de orden epistemológico, la segunda de orden fenomenológico.

En un artículo publicado en 1937, el antropólogo británico —y militante antirracista— Ashley-Montagu defendía la hipótesis de la ignorancia. Constata de entrada que:

De lejos, el mayor número de investigadores sostiene que los Australianos ignoran las relaciones entre la interacción sexual y el nacimiento [p. 176].¹⁹

El núcleo de su demostración consiste a continuación en establecer una correlación entre el grado de interacciones entre los Europeos y los diversos grupos, es decir los individuos aborígenes, y de mostrar que cuanto más intenso y antiguo es el nivel de interacción, más dicen los informadores reconocer una cierta correlación entre la relación sexual y el nacimiento. En breve, desde que los Aborígenes han sido instruidos por los Europeos acerca del nexo entre los dos fenómenos, aquéllos lo asumen voluntariamente. En este dominio, existe incontestablemente un umbral de irreversibilidad del conocimiento. Observamos por lo demás en los Amerindios la misma imposibilidad de retroceder en relación con el conocimiento de la herencia biológica. En cuanto que la cuestión es aprendida, se convierte en más o menos admitida. Ello no significa que a consecuencia de ello todo el sistema de representación resulte modificado. El caso australiano es interesante en este sentido. En numerosos grupos, en efecto, hemos recogido informaciones según las cuales si la penetración sexual no es la causa de la fecundación, al menos prepara la vagina con vistas a la concepción; allarga el camino con el fin de que el espíritu-niño, emanación del tótem del lugar donde se encuentra la mujer en ese momento, puede implantarse más fácilmente en el cuerpo de la mujer. Podemos preguntarnos si las creencias de ese tipo, recogidas tan tardíamente e, imaginamos, bajo el requerimiento indiscreto del etnógrafo, no son finalmente una especie de compromiso entre la ignorancia pre-contacto y el conocimiento post-contacto en la paternidad fisiológica. En efecto, ese compromiso permite acomodar, sin necesidad de desdecirse mucho, el nuevo saber con el anterior sistema de representación. Sea como sea, Elkin, ciertamente el más grande especialista en los Aborígenes, no cambiará nunca de parecer en cuanto a la ignorancia de éstos con respecto a la paternidad fisiológica, tal y como lo atestigua la constancia y la cerrazón de sus declaraciones sobre este tema en las sucesivas ediciones de su libro de referencia, *The Australian Aborigines*,²⁰ que se extienden de 1938 a 1974. Ciertamente, su autoridad no tiene nada de absoluta, pero atesora un gran peso, tanto más en la medida en que se trata de un autor para el cual las observaciones y las anotaciones de terreno priman sobre las construcciones teóricas.

Nos encontramos, sin embargo, con que a partir de los años cincuenta la posición de Ashley-Montagu y de Elkin es objeto de un rechazo más y más unánime en la comunidad antropológica. Se vuelve inconcebible que los Aborígenes ignorasen la relación entre el coito y la concepción. Esta mutación epistemológica se debe a la combinación de dos factores. Por un lado, mantener que los Aborígenes de Australia ignoraban el parentesco fisiológico te ubicaba fatalmente, durante los años cuarenta, en la categoría de los evolucionistas, que lindaba peligrosamente con la de los racistas. Por otro lado, los estudios sobre el parentesco, particularmente con Murdock en Harvard y Lévi-Strauss en Nueva York, buscaban la armonización de sus fundamentos de cara precisamente a desembocar en modelos de explicación muy generales, universales. Desde entonces, hacer la apuesta pascaliana de la unidad de la especie humana bajo el registro de su conocimiento de las leyes biológicas supuestamente más accesibles a su entendimiento, permitía al menos allanar las dificultades del lado de la naturaleza: sobre este registro, todas las culturas humanas compartían de algún modo un mismo acceso al parentesco y el trabajo comparativo podía ser emprendido en buenas condiciones.²¹

En relación con los Aborígenes australianos, nos parece sin embargo más seguro atenernos a lo que ellos nos decían en el siglo XIX y a comienzos del XX a través de sus etnógrafos que el proyectar sobre ellos un hipotético saber común a la humanidad, decretado por teóricos, incluso por los más bienintencionados. Puesto que la represión o la negación de ese saber destacado por estos últimos presenta el inconveniente de tener que ser explicado en ellos mismos. Nos parece más sabio aceptar la enseñanza de la etnografía “primaria” e intentar comprender las razones por las cuales los Aborígenes no “veían” la correlación entre relaciones sexuales culminadas y concepción. Es necesario para ello inspirarse en el método seguido por Lévi-Strauss a partir de *El Pensamiento salvaje*, que consiste en suponer que grandes registros de fenómenos naturales se imponen al pensamiento humano y que éste los toma con el fin de elaborar soluciones humanas a partir de los datos de la sensibilidad. O por decir las cosas de otro modo, las diferentes culturas humanas toman modelos del espectáculo que les ofrece la naturaleza. El proceso de abstracción —lo que Lévi-Strauss llama la especulación— se abre al infinito en tanto que resta tributario de aquello que los fenómenos naturales, que están necesariamente ligados a un entorno particular, dan que pensar. Ahora bien, resulta que, diferentemente a la mayoría de las otras culturas humanas, los Aborígenes no disponían en su naturaleza de modelos adecuados para pensar su propia reproducción. O más exactamente —pues permaneceremos culturalistas hasta el final (a diferencia de Lévi-Strauss, que nunca llegará a liberarse completamente de su idealismo filosófico)— para pensar *como nosotros lo hacemos* la totalidad de la secuencia que gobierna la generación en nuestra propia especie. En efecto, con excepción de numerosas especies de murciélagos, la fauna australiana no poseía mamíferos placentarios antes de la llegada de los Europeos. Prácticamente todos los representantes de esta clase —la cual permanece en cualquier caso como la clase animal más próxima a nosotros— son marsupiales o monotremados.²² Ahora bien, es precisamente en relación con su aparato reproductivo que estos marsupiales o monotremados se singularizan más en relación con otros mamíferos. Así estos últimos, como su nombre indica, no poseen, a semejanza de los pájaros, más que un solo orificio posterior que hace al mismo tiempo como orificio del recto, como conducto urinario y como conducto sexual. La historia natural del canguro, animal del que conocemos la importancia en los planos materiales y simbólico para el aborigen, hasta el punto de aparecer prácticamente como su *alter ego*, merece igualmente algo de nuestra atención. Si bien este animal se mantiene más o menos en pie, en una postura que evoca la del ser humano, sin embargo no anda ni corre: salta. Es hacia el lado del emú hacia donde hay que girarse para encontrar una imagen de la forma que ha adoptado nuestro bipedismo. Por otra parte, en muchísimas clasificaciones dualistas australianas el emú aparece como una figura simétrica del canguro. Sin embargo, para una inteligencia humana al acecho de modelos que permitan interpretar y significar los mecanismos biológicos de su reproducción, el emú ovíparo no se revela por lo demás muy apropiado. Retorno al canguro, por tanto. Los especialistas nos advierten de sus singularidades reproductivas. No posee una estación particular para el apareamiento. La mortalidad infantil es elevada, pero ello no impide a la especie ser, guardadas todas las proporciones propias de un gran mamífero, relativamente prolífico: cuatro pequeños de media cada tres años. Sabemos que el bebé nace en la obertura del útero ubicada al fondo de la bolsa en estado extremadamente embrionario, pesando un gramo. Agarrándose a los pelos del vientre de la madre alcanza una mama mediante la que se nutre. Al cabo

de cinco meses, adquiere la relativa autonomía que le permite, prácticamente a su manera, abandonar la bolsa maternal para explorar el mundo y volver a ella para mamar. La abandonará definitivamente al cabo de aproximadamente un año. Pero lo más insólito de este proceso reproductivo tiene que ver con la relación entre la concepción y la “cohabitación” de los pequeños:

Durante algunos días tras haber dado a luz, la hembra puede aparearse de nuevo, pero como resultado del estímulo del pequeño que mama en la bolsa, el pocas veces fertilizado óvulo virtualmente alcanza un estado de animación suspendida como blastocito. En el curso normal de los acontecimientos, no se desarrolla como embrión hasta que el primer cachorro está a punto de abandonar la bolsa. Cuando este estado es alcanzado, sin embargo, un embrión que se desarrolla desde el blastocito nace normalmente, y como un sabio se agarra a un pezón en la bolsa. Así una hembra de canguro estará a menudo amamantando un cachorro que ya se tiene en pie mientras que alimenta a un embrión en desarrollo en un pezón vecino.²³

En suma, lo que caracteriza la biología del canguro y de modo global, la de los marsupiales, es un conjunto de mecanismos tendente, si lo podemos decir así, a *alisar* el proceso de la reproducción, a hacer de él un proceso sin ruptura, sin temporalidad distintiva. No solamente la ruptura, tan crucial en los otros mamíferos, entre existencias intra-uterinas y extra-uterinas resulta completamente borrada, no solamente la producción de placenta, verdadero doble abortado del individuo en América,²⁴ es evitada, sino que la “cohabitación” en el bolsillo de dos generaciones de pequeños, conociendo estados de desarrollo muy distintos y sobre todo susceptibles de ser totalmente desincronizados, obstaculiza una comprensión del fenómeno de la reproducción biológica en términos de ciclo temporal, ya sea calcado del ciclo estacional o autonomizado con respecto a él. En *El Origen de las maneras de mesa* (1968), Lévi-Strauss había mostrado, a partir de las mitologías norteamericanas, cómo el dominio de las periodicidades ocupaba un primer plano en la comprensión de la fisiología global de las mujeres. La relación entre las periodicidades anuales, subrayadas por la alternancia estacional, y las periodicidades medias, es decir mensuales, se sitúa en el centro de su demostración. Ahora bien, este saber de la periodicidad fisiológica encuentra sus cimientos en la observación de modelos reproductivos animales que ofrecen una gran regularidad. Los cérvidos ilustran más que ninguna otra especie animal esa regularidad. De pronto, sin sorpresa, representan uno de los símbolos más potentes de la sexualidad y de la reproducción humana de un extremo al otro del subcontinente norteamericano.²⁵

Opuestamente, Australia —una parte del mundo donde la propia estacionalidad del clima se deja percibir poco—²⁶ nos aparece poblada de especies animales en el fondo a-periódicas. El conocimiento de la necesidad de un contacto íntimo entre los sexos para la fecundación procede de una deducción, deducción temporal en cuanto a la duración de la gestación —venimos de ver la dificultad de establecerla en ausencia de un modelo adecuado—, pero igualmente deducción en cuanto a una correspondencia entre ocurrencias, entre causa y efecto en el orden de la física. Aparece que la naturaleza australiana ofrece dos modelos de reproducción tan inadecuados el uno como el otro sobre estos dos registros: el de la continuidad ofrecida por los grandes marsupiales, y el de la “generación espontánea”, o más exactamente del surgimiento. Pensamos aquí en la eclosión de larvas de diversas especies de insectos, en particular de las llamadas *Witchetty*²⁷ y en el florecimiento de numerosas plantas de tal o cual

sección del territorio tras los episodios de lluvia, que se caracterizan a menudo, por lo demás, por un carácter extremadamente localizado. Esta proliferación súbita, siempre muy bienvenida desde el punto de vista de los recursos alimentarios, confunde la comprensión de la investigación de una causalidad orgánica en la aparición de nuevos seres vivos. En definitiva, la concepción australiana de la reproducción humana refleja en el fondo un compromiso entre los dos modelos a su disposición. La continuidad reenvía a la gestación y a los cuidados prodigados por la madre al hijo y particularmente a su lactancia prolongada, incluso en el caso del nacimiento de un nuevo hijo.²⁸ La irrupción autónoma es con seguridad el nacimiento mismo, pero también y sobre todo la revelación de la concepción, acontecimiento comprendido como perfectamente autónomo en sí mismo. La causalidad no es reenviada aquí más que a la presencia de un espíritu-niño, sea una entidad sobrenatural, incluso si ésta es, en ciertas tribus, localizada y por tanto toma eventualmente una significación en relación a las diferentes reglas de apropiación o sobre todo de responsabilidad ritual de tal o cual clan sobre tal o cual sección del territorio. Recordemos en fin que las mujeres Aborígenes comenzaban su vida sexual muy pronto, antes de la pubertad (como por lo demás el resto de las mujeres de muchísimas sociedades tradicionales exóticas), y que entonces, si ésta puede ser un indicador de fertilidad, no puede serlo de la frecuentación íntima, con valor discriminador, de individuos del otro sexo.

En definitiva, debemos preguntarnos si, en el caso australiano, no estamos ante dos sexos, sino sobre todo ante dos sub-especies separadas donde una estaría en posición de servidumbre reproductiva de cara a la otra, es decir que recibiría de algún modo el encargo de proporcionarle individuos vivos. La etnografía australiana es unánime en este punto: todo el proceso de la iniciación masculina tiende a separar los muchachos de las mujeres. Adopta casi siempre acciones bien violentas para efectuar esa separación, que se vincula en particular con la modificación del cuerpo de los candidatos. Nos encontramos con el recurso a la circuncisión o a la subincisión, a las sangrías, a las escarificaciones, a los afeitados, a la extracción parcial de la dentición, etc. Todo ocurre como si se tratara, para los mayores, de modelar un cuerpo radicalmente distinto a partir del que les otorgan las mujeres, del mismo modo que les es inculcado a los hombres un saber ritual específico, un saber prohibido a las mujeres bajo pena de muerte.

Por supuesto que la hipótesis de una separación absoluta de la esencia misma de los hombres y las mujeres en las sociedades tradicionales australianas es difícil de sostener, pero lo es únicamente porque desafía nuestras propias perspectivas sobre la naturaleza humana y sobre la naturaleza en general. En todo caso, presenta la ventaja inmediata de hacer mucho más limpio su sistema de parentesco. Hace así justicia a los —numerosos— análisis que ven en éste una conjunción de un dualismo de lo masculino y de lo femenino que coincide con un dualismo generacional. Pues el parentesco resulta del cruce de la cuestión de la relación entre los sexos (en el caso presente el que engendra y el que no) con la de la asignación categorial de aquellos que preceden y de aquellos que siguen según un orden temporal intangible. La nomenclatura del parentesco es el lugar, sobre una escena en adelante decididamente abstracta, de los cálculos necesarios. De pronto, recuperamos aquí la interpretación clásica que Radcliffe-Brown daba del sistema *kariera*,²⁹ perfectamente compatible con el modelo del tetraedro de Nick Allen, y admitiremos siguiendo a casi todos los especialistas de Australia, que los sistemas de sub-secciones derivan de éste, sujeto a una dicotomización suplementaria.³⁰

IV. Crianza y herencia

Nos gusta imaginar que la teoría de los tres círculos del conocimiento de las leyes biológicas de la reproducción humana pudiera tener repercusiones importantes sobre eso que habíamos llamado hace mucho tiempo la “razón parental”. Australia, por un lado, y América, por otro, constituyen zonas coherentes donde la lógica misma de la nomenclatura reina sin división en la afirmación de qué es el lazo social. En el caso australiano, estamos en un principio de clasificaciones dualistas encajadas que engendra categorías fijas, de donde la expresión “clases matrimoniales socio-centradas” corrientemente empleada para describirlas. En América, tenemos un sistema nomenclatural, resueltamente ego-centrado, que se desarrolla en el espacio por transformaciones formales, a la manera de los mitos y los rituales tal como demostramos en *Quadratura americana*. Esta propensión a la transformación, que reenvía a su fundamento exclusivamente semántico, se traduce por una exploración sobre el conjunto del continente de prácticamente todas las posibilidades formales a las cuales la lógica transformacional ha podido dar lugar.³¹ Esto explica por lo demás el que durante decenios los autores de manuales de parentesco hayan retomado, sin interrogarse para nada acerca de su origen, una tipología de nomenclaturas (Esquimal, Iroqués, Salish, convertido realmente en hawaiano, y en fin crow-omaha)³² que derivaba directamente de la primera tentativa de sistematización de las nomenclaturas norteamericanas, debida a Spier,³³ alumno de Kroeber. Sea cual sea, en estas muy numerosas declinaciones americanas del fenómeno, la afinidad, repitámoslo, no es más que un vector entre otros del dispositivo para producir sentido que constituye toda nomenclatura. Convengamos en que fuera de Australia y del Nuevo Mundo, la naturaleza de la nomenclatura no se presenta de modo tan seccionado.

Volvamos por un instante a la noción de herencia. Como hemos visto, su comprensión no sabría descansar únicamente en la observación de parecidos físicos eventuales entre parientes cercanos, pues no vemos bien por qué habría impresionado ciertas culturas y no todas.³⁴ No descansa tampoco sobre una transmisión entre progenitores y prole de cualidades morales, de las cuales convendremos que su detección depende de una subjetividad más alta aún. Súbitamente giraremos hacia una determinación bien diferente. Parece que las culturas que han avalado esta noción de herencia son las que practican la cría de ganado. La práctica de la selección juega un rol central: solo ella permite confirmar desde un punto de vista empírico la dimensión hereditaria de la reproducción biológica. Evidentemente, podemos interrogarnos sobre la “invención” de la selección... y suponer que de ella se deducen tantas observaciones hechas sobre los animales en fase de domesticación como sobre los allegados similares. Nos encontramos sin embargo aquí en la orilla de una zona desechada por todos los vientos de la conjetura histórica, razón por la cual no podemos penetrarla. No nos plantearemos entonces la cuestión de saber si el conocimiento, incluso somero, de las leyes de la herencia biológica ha precedido la adopción de la crianza, o si al contrario ésta ha conducido a aquél. Nos contentaremos con decir que hay necesariamente correlación entre este conocimiento y esta práctica, siendo siempre perfectamente consciente de que el primero permanecía incompleto y relativo en las sociedades tradicionales que habían accedido a él. Esto ha abierto por todas partes un abismo de especulaciones: ¿cuál es la contribución respectiva de uno u otro sexo? —raras son las sociedades que, con anterioridad al saber científico moderno, han admitido la paridad en este dominio—; ¿cuál es el rol de

cada una de las sustancias corporales en juego —esperma y sustancias corporales femeninas, leche incluida?; ¿cuál es finalmente la parte de la herencia y la parte de la impregnación en la “confección” final de la persona individual?

Sea como fuere, el parentesco adquiere una significación completamente diferente. El individuo adquiere valor en su ser biológico. No es solamente un individuo naturalmente producido y culturalmente clasificado, es decir acogido. No vale solamente en tanto que individuo apropiándose del mundo por la nomenclatura de parentesco y siendo apropiado por él en virtud de su nombre propio; vale igualmente como vector potencial de su propio capital biológico. En revancha, África y Eurasia representan un dominio —por lo demás relativamente continuo desde un punto de vista espacial— donde se practica la crianza de un lado, y donde ideologías más o menos pronunciadas del linaje o incluso de la “sangre” prevalecen. Nos parece inútil insistir en la importancia tomada por la noción de “raza” en Europa (entendido aquí el término en el sentido que tenía en el siglo XVII) y cómo ha podido obsesionar al pensamiento occidental. Detengámonos en África oriental, es decir en lo que Melville Herskovits había definido como el área del *ganado complejo*.³⁵ En la antigua Ruanda, nos cuenta Pierre Smith, se glorificaba a las vacas “nobles” del rebaño real mediante poemas *ad hoc*³⁶ y, más generalmente, se identificaba la belleza de las mujeres con la de las vacas. Un poco más al norte, entre los pueblos del valle bajo del Omo, ellos también grandes criadores, el atractivo de una mujer como pareja matrimonial es, según Serge Tornay, tanto más fuerte en tanto que sea considerada como capaz de engendrar niños “muy hermosos”, y ello independientemente de su estatus.³⁷ En Europa, igual que en África, en Oriente y en Extremo-Oriente, los cuentos insisten siempre en la belleza de las heroínas, princesas comprobadas o supuestas, y también en la de los héroes. A título de comparación, no encontramos jamás algo parecido en las mitologías amerindias. Por consiguiente, está claro que el problema del parentesco se desplaza, sobre todo en relación con el campo matrimonial. Los individuos son susceptibles de adquirir un *valor relativo* como parejas, pues se convierten en más o menos atractivos desde el punto de vista de la naturaleza —como posibles reproductores—, independientemente de su posición en la red de “parientes” a la nomenclatura *ipso facto* forma. Correlativamente, surge una lógica de estatus, que supuestamente contrapesa los efectos de los diferenciales ofrecidos por la naturaleza y el valor; el valor monetario, interfiere entre naturaleza y cultura como medio de conversión posible de los valores producidos por la una y por la otra. Así pues, nos preguntaremos si la teoría del intercambio de mujeres no es fundamentalmente etnocéntrica, en el sentido de que responde a una angustia típicamente occidental. Haciendo del intercambio de mujeres la clave última del parentesco, Lévi-Strauss imagina un sistema —de pura ficción en su universalidad— que ubicaría a cada uno en igualdad sobre el plano sociológico en virtud de un vasto movimiento “browniano” de circulación³⁸ de individuos que diluye, a falta de borrarlo completamente, el régimen en el fondo no igualitario, en los órdenes de la naturaleza y de la cultura reunidos, de la matrimonialidad.

VI. Precisiones conclusivas

A modo de conclusión, querríamos hacer cuatro observaciones.

Primera observación: está claro que nuestra visión del parentesco invita a abrir de nuevo el dossier difusionista, no necesariamente a la escala del mundo antiguo,

pero ciertamente a la de Eurasia, África y Oceanía fuera de Australia. Nos mostraremos particularmente atentos a las prácticas en materia de crianza. No hay ninguna duda de que toparemos con el hecho de que ciertas culturas parecen tener una relación más armoniosa que otras entre los diferentes registros ontológicos —entre teorías locales de la concepción, tipo de nomenclatura y modo de organización social—, pero puede ser que estemos mejor armados que en el pasado para afrontarlo.

Segunda observación: podría ser que la razón parental hubiera sido víctima de una ilusión dualista. En efecto, ella ha tratado de conformarse con aplicar a otras culturas la dicotomía típicamente occidental de la consanguineidad versus la afinidad por encima de otras, particularmente de las que caracterizan de un lado el parentesco australiano, dualidad donde el origen es un principio sexual alterno, y de otro a los dravidianos. Al mismo tiempo —y esta será nuestra tercera observación—, sometida por una voluntad de homogeneización del campo, se ha encontrado en la incapacidad de imaginar que el fenómeno de los primos-cruzados podía también resultar de una estructura social resueltamente ego-centrada, situación que encontramos en América del Norte,³⁹ tanto como de una regla de matrimonio enfocada al intercambio restringido, por retomar el vocabulario lévi-straussiano. Y, sin embargo, Boas habría dicho “unlike causes may have same effects”.

Cuarta y última observación: hasta el momento en que aceptamos asimilar los tres círculos del conocimiento fisiológico a una secuencia evolucionista asistimos a una suerte de regresión, porque la naturaleza, que había sido de algún modo expulsada del parentesco por la nomenclatura en Australia y en América, se encuentra reinstalada en su centro por la intuición, o el conocimiento, de la herencia biológica. De pronto, el fenómeno nomenclatural pierde su virulencia ontológica. Anotaremos que efectivamente las nomenclaturas de parentesco, al menos las europeas y las de África del Este, en este aire de *cattle complexe*, están entre las más pobres desde el punto de vista lexicológico. Mejor, en nuestras sociedades contemporáneas donde la evidencia biológica impone progresivamente su hegemonía absoluta en materia de identificación de su ascendencia o de su descendencia, la empresa de la nomenclatura se afloja cada vez más, hasta el punto de no concernir ya más que a la designación de los parientes que se cree son los progenitores: “mamá” y “papá” son en efecto los únicos términos de parentesco utilizados sobre una base regular en las familias occidentales de hoy. Todas las demás relaciones son tratadas, al menos en la interpelación, por medio de un nombre propio. En suma, cederemos para terminar a la tentación de plagiar un célebre aforismo de Pascal: “si un poco de parentesco aleja de la naturaleza, mucho nos la acerca”. Al fin y al cabo, Morgan no decía otra cosa cuando introdujo su famosa dicotomía entre sistemas de nomenclatura “clasificatorios” y “descriptivos”.⁴⁰

Bibliografía

- ALLEN, Nick, “The Prehistory of Dravidian-type Terminologies”, pp. 314-331, en Maurice Godelier, Thomas Trautmann y Franklin E. Tjon Sie Fat, eds., *Transformations of Kinship*, Washington, The Smithsonian Institution Press, 1998.
- ASHLEY-MONTAGU, M.F., “Physiological paternity in Australia”, *American Anthropologist*, vol. 39, n.º 1, 1937, pp. 175-183.
- BARRY, Laurent, *La Parenté*, París, Gallimard, 2008.

- , *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 95-1 n.º 95-2, 2009, pp. 283-302.
- BRANDENSTEIN, Carl G. von, *Names and Substances of the Australian Subsection System*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, “Le placenta ou le double-mort du nouveau-né”, *Journal de la Société des Américanistes* tomo 84-1, 1998, pp. 209-215.
- , *Quadratura americana, essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, 2001.
- , “La consanguinité. Horizon indépassable de la raison parentaire”, publicado en *L'Homme*, n.º 164, 2002, pp. 105-124.
- , *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine*, Montreuil-sous-bois, Aux-lieux-d'être, 2007.
- , “La parenté ‘nouvelle’ ou le retour de la substance”, *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 95-1, 2009, pp. 213-223.
- , Recensión de German V. Dziel, *The Genius of Kinship: the Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies*, *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 96-1, 2010, pp. 313-321.
- y Marion SELZ, “Dravidian nomenclature as an expression of ego-centered dualism”, pp. 150-167, en Maurice Godelier, Thomas Trautmann y Franklin E. Tjon Sie Fat, eds., *Transformations of Kinship*, Washington, The Smithsonian Institution Press, 1998.
- DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, F. Alcan, 1912.
- DZEIBEL, German V., *The Genius of Kinship: the Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies*, Youngtown, Cambria Press, 2007.
- ELKIN, A.P., *Les Aborigènes australiens*, París, Gallimard, 1967.
- FRAISSE, Geneviève, *Du consentement*, París, Le Seuil, 2007.
- HERSKOVITS, Melville J., “The Cattle Complex in East Africa”, *American Anthropologist* 28, 1926.
- JAHNER, Elaine, “La femme-biche: un motif mythique nord-américain et ses avatars littéraires”, *Critique* n.º 575, abril 1995, pp. 268-281.
- KROEBER, A.L., “Classificatory Systems of Relationship”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, 1909, pp. 77-84.
- LA RIVA GONZÁLEZ, Palmira, “Rêves de fleurs et rêves de fruits: une construction andine du genre”, *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 96-2, 2010, pp. 181-204.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le Totémisme aujourd'hui*, París, PUF, 1962.
- , *L'Origine des manières de table*, París, Plon, 1968.
- , “Postface”, *L'Homme*, 154-155, 2000, pp. 713-720.
- MORGAN, Henry Lewis, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. 17, Washington, Smithsonian Institution, 1871.
- PIZZEY, Graham, *Animals and Birds in Australia*, Melbourne, Cassell Australia, 1966, p. 76.
- RIDE, W.D.L., *A Guide to the Native mammals of Australia*, Melbourne, Oxford University Press, 1970.
- RIVERS, W.H.R., *Kinship and Social Organisation*, Londres, The Athlone Press, 1968 (première édition: 1913).
- ROHEIM, Géza, *Psychanalyse et anthropologie*, París, Gallimard, 1967 (édition originale: 1950).
- ROSA, Frederico, *L'âge d'or du totémisme, histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, París, CNRS-Editions/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.
- SCHNEIDER, David, *American kinship. A cultural account*, The University of Chicago Press, Chicago, 1968.
- , *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1984.
- SMITH, Pierre, “Aspects de l'esthétique au Rwanda”, *L'Homme*, n.º 96, 1985.
- SPIER, Leslie, “The Distribution of Kinship Systems in North America”, *University of Washington Publications in Anthropology* vol. 1, n.º 2, 1925, pp. 69-88.

- TORNAY, Serge, *Les Fusils jaunes, Générations et politique en pays Nyangatom (Ethiopie)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2001.
- TRAUTMAN, Thomas, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, y Carlos FAUSTO, "La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud", *L'Homme*, 33 (126-128), 1993, pp. 141-170.

NOTAS

1. Cf. H.L. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. 17, Washington, Smithsonian Institution, 1871. Acerca del contexto en el cual el libro de Morgan fue redactado y publicado, ver Th. Trautman, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, Berkeley, 1987.
2. Cf. Frederico Rosa, *L'âge d'or du totémisme, histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, París, 2003.
3. Al menos franceses. En otros lugares, menos paralizados por la sombra de Lévi-Strauss, la investigación aparece menos viciada.
4. El presente artículo retoma ideas ya expuestas en publicaciones anteriores (con respecto a las cuales intenta renovar la argumentación), particularmente la ignorancia de la herencia biológica en América o incluso la dicotomía entre término de parentesco como metonimia y nombre propio como metáfora (E. Désveaux, *Quadratura americana, essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, 2001, ver respectivamente pp. 164 y siguientes y pp. 417-418). Reenviaremos igualmente a nuestro artículo "La consanguinité. Horizon indépassable de la raison parentaire", publicado en *L'Homme* (n.º 164, 2002, pp. 105-124), del cual hay una versión anterior encajada en *Quadratura americana* (capítulo 20) y que reproducimos aquí ciertos elementos.
5. Cf. W. H.R. Rivers, *Kinship and Social Organisation*, London, 1968 (première édition: 1913).
6. Cf. G. Fraisse, *Du consentement*, París, 2007.
7. A.L. Kroeber, "Classificatory Systems of Relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, 1909, pp. 77-84.
8. Convergamos que toda una escuela americana, la escuela computacional que surge en torno a Goodenough en los años 1940-1960 se inspira directamente en Kroeber. Él representó igualmente nuestra principal fuente de inspiración para el establecimiento del "cuadrante nomenclatural americano" (ver *Quadratura americana, op. cit.*, capítulo 21). Por lo demás, el interés por la nomenclatura *per se* conoce una renovación muy clara con los neo-evolucionistas. Ver por ejemplo N. Allen, "The Prehistory of Dravidian-type Terminologies", pp. 314-331, en M. Godelier, Th. Trautmann y F.E. Tjon Sie Fat, eds., *Transformations of Kinship*, Washington, 1998 y, en una tradición muy diferente, G.V. Dzeibel, *The Genius of Kinship: the Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies*, Youngtown, 2007.
9. Ciertas nomenclaturas, a semejanza de la de los Indios Crow, designan de modo diferente al padre o a la madre en función del sexo del hablante. Ver *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine*, Montreuil-sous-bois, 2007, capítulo 7 "Retour aux Crow".
10. Cf. D. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, 1984.
11. Cf. D. Schneider, *American kinship. A cultural account*, Chicago, 1968.
12. E. Viveiros de Castro y C. Fausto, "La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud", *L'Homme*, 33 (126-128), 1993, pp. 141-170.
13. El mecanismo de la ovulación y, sobre todo, su periodicidad son descritos de manera "científica" por primera vez en 1924 por el ginecólogo japonés Kyusaju Ogino. El descubrimiento será difundido en Occidente por el médico austriaco Herman Knaus (cf. Wikipedia, voz "Ogino"). Siendo esto así, nada impide pensar que el descubrimiento del médico japonés debe tanto a sus observaciones clínicas que a una reinterpretación oportuna de un saber popular local. En todo caso, el descubrimiento interviene de forma singularmente tardía en la historia de la medicina occidental.
14. Cf. E. Désveaux, *Quadratura americana, op. cit.*, p. 161, pp. 164-167.
15. Cf. D. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship, op. cit.*, p. 28.

16. O del *dreaming*, por retomar la expresión que tiende a imponerse después de una cuarentena de años en la literatura concerniente a Australia.
17. Cf. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912, p. 258.
18. Es la posición adoptada por Lévi-Strauss que, en este plano se alinea con la mayoría de sus colegas. Ver Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, París, 1962, p. 60.
19. Cf. M.F. Ashley-Montagu, "Physiological paternity in Australia", *American Anthropologist*, vol. 39, n.º 1, 1937, pp. 175-183.
20. Hemos utilizado la versión francesa: A.P. Elkin, *Les Aborigènes australiens*, París, 1967.
21. David Schneider habla de *Doctrine of Genealogical Unity of Mankind* para calificar esta necesidad teórica sobre la que se basan prácticamente todos los parentólogos (*A Critique of the Study of Kinship*, *op. cit.*, p. 195).
22. Según W.D.L. Ride (*A Guide to the Native mammals of Australia*, Melbourne, 1970): el continente austral contaba antes del contacto con 41 especies de marsupiales, una especie de ratón, una especie de murciélago, dos carnívoros, el dingo (*canis familiaris*) estrechamente asociado a los humanos y el león de mar australiano (*neophoca cinerea*) y 5 especies de monotremados, de las cuales las más conocidas son el oso hormiguero (*tachyglossus aculeatus*) y el ornitorrinco (*ornithorhynchus anatinus*). El zoólogo añade una lista complementaria de una cincuentena de especies de tal modo evanescentes (26 marsupiales, 12 roedores y 12 murciélagos) que seríamos incapaces de calificar cada una de ellas como extinguida o no. La existencia misma de esta lista sugiere que la propia idea de estabilidad de la especie, fundamento del totemismo americano (cf. E. Désveaux, ver *Spectres de l'anthropologie*, *op. cit.*, capítulo 9 "Ré-algonquiniser le totémisme?") y de nuestras propias concepciones de la vida, no es tan válida para los Aborígenes australianos.
23. Cf. G. Pizzey, *Animals and Birds in Australia*, Melbourne, 1966, p. 76.
24. Cf. P. La Riva Gonzalez, "Rêves de fleurs et rêves de fruits: une construction andine du genre", *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 96-2, 2010, pp. 181-204. El artículo, consagrado a las teorías de la concepción, contiene además indicaciones sobre la placenta, como doble muerte del individuo, que concuerdan con lo que por nuestra parte habíamos observado en los Indios de América del Norte (E. Désveaux, "Le placenta ou le double-mort du nouveau-né", *Journal de la Société des Américanistes* tomo 84-1, 1998, pp. 209-215).
25. De entre la vasta literatura consagrada a un tema y a sus variantes, nos limitaremos a citar un solo título: E. Jahner, "La femme-biche: un motif mythique nord-américain et ses avatars littéraires", *Critique* n.º 575, abril 1995, pp. 268-281.
26. Los Aborígenes no distinguen propiamente las estaciones; califican los periodos en función de las condiciones atmosféricas: lluvia, calor, vientos, vientos dominantes, etc. De hecho, permanecen sobre todo atentos a los signos precursores de los cambios en esas condiciones. Ver A.P. Elkin, *Les Aborigènes australiens*, *op. cit.*, p. 64.
27. Cf. G. Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, París, 1967, ver pp. 80-81.
28. *Ibid.*, p. 91.
29. Al menos según la rápida exposición que hace Lévi-Strauss en la p. 50 de *Totémisme aujourd'hui*.
30. Cf. C.G. von Brandenstein, *Names and Substances of the Australian Subsection System*, Chicago, 1982, ver pp. 19-22.
31. Nos unimos en este punto a G.V. Dziebel (*The Genius of Kinship*, *op. cit.*). Ver nuestra recensión del libro: *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 96-1, 2010, pp. 313-321.
32. Ver nuestra crítica del paradigma "crow-omaha", en *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine*, *op. cit.*, cap. 7.
33. L. Spier, "The Distribution of Kinship Systems in North America", *University of Washington Publications in Anthropology*, vol. 1, n.º 2, 1925, pp. 69-88.
34. Una polémica me ha opuesto recientemente a L. Barry (ver E. Désveaux, "La parenté 'nouvelle' ou le retour de la substance", *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 95-1, 2009, pp. 213-223 y la respuesta de L. Barry en el número siguiente de la revista, n.º 95-2, 2009, pp. 283-302). Yo sostengo que el parecido juega un rol para él en lo que él llama el sentimiento "de identidad compartida" que sería el fundamento del fenómeno del parentesco. Ésta es al menos la lectura más probable de las páginas 193-194 de su libro *La Parenté* (París, 2008), páginas cruciales en su argumentación y que en todo caso habrían ciertamente merecido ser redactadas de un modo menos equívoco.

35. Cf. M.J. Herskovits, "The Cattle Complex in East Africa", *American Anthropologist* 28, 1926.

36. Cf. P. Smith, "Aspects de l'esthétique au Rwanda", *L'Homme*, n.º 96, 1985, pp. 7-22, ver la p. 12, de un lado, la p. 14, de otro.

37. Cf. S. Tornay, *Les Fusils jaunes, Générations et politique en pays Nyangatom (Ethiopie)*, Nanterre, 2001, p. 155.

38. En su breve y último texto, con valor testamentario, publicado sobre este tema, el autor de *Las estructuras elementales del parentesco* escribe que el intercambio no necesita de unidades librecambistas para existir. En estas condiciones, la palabra intercambio se convierte en equivalente a circulación. Hablaremos así, por ejemplo, de intercambio monetario del mismo modo que de circulación monetaria (Cl. Lévi-Strauss, "Postface", *L'Homme*, 154-155, 2000, pp. 713-720, ver p. 714).

39. Cf. E. Désveaux y M. Selz, "Dravidian nomenclature as an expression of ego-centered dualism", pp. 150-167 en M. Godelier, T. Trautmann y F.E. Tjon Sie Fat, eds., *Transformations of Kinship*, Washington, 1998.

40. El argumento central de este artículo ha sido retomado y ampliado en *Triptyque d'anthropologie hardcore*, París, Editions de l'EHESS, 2013.