



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
Volumen 11
Número 1
Enero - Abril 2016
Pp. 33 - 58

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

El alcance de las teorías sobre la parentalidad. La comparación transcultural como extensión de los modelos etnográficos*

Aurora González Echevarría
Universitat Autònoma de Barcelona

Enviado: 15.07.2015

Aceptado: 15.12.2015

DOI: 10.111156/aibr.110103

* Proyecto «Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias». CSO2012-39041-C02-01. Dirección General de Investigación Científica y Técnica. Ministerio de Economía y Competitividad. IP: Anna Piella Vila.

RESUMEN:

A partir de una revisión histórica de la metodología comparativa en nuestra disciplina, este artículo desarrolla el marco teórico de los estudios actuales sobre parentalidad, un término que se convierte en habitual ante la crisis de la teoría clásica del parentesco y que responde a la emergencia etnográfica a partir de los años 70 de la extrema variabilidad en el ejercicio de los roles parentales. A pesar de dicha variabilidad, en este texto se plantea la posibilidad de entender las etnografías de parentalidad como predicados de estructura que integran explicaciones relacionales e interpretaciones. Todas ellas, por tanto, pueden ser desarrolladas, explicadas e incluso aplicadas a casos comparables.

PALABRAS CLAVE:

Parentalidad, metodología comparativa, teoría del parentesco, variabilidad cultural.

SCOPE OF THE THEORIES OF PARENTHOOD. TRANSCULTURAL COMPARISON AS THE EXTENSION OF ETHNOGRAPHIC MODELS**ABSTRACT:**

Based on a historical revision of the comparative methods in the discipline, this article describes the theoretical background of parenthood. The term parenthood became common after the crisis of the classical theory of kinship. Emergent ethnographies related to the wide diversity of parental roles have yield since the 70's to a need of new theoretical frameworks. In spite of the ethnographic variability, this article argues that it is possible to compare the different ethnographies of parenthood through structural constructions, where relational explanations and interpretations are integrate.

KEY WORDS:

Parenthood, comparative methods, kinship theory, cultural variability.

1. Procedimientos de comparación transcultural

Hay dos formas clásicas de comparación, las propuestas hologeísticas de Tylor y Murdock, que han tenido un inesperado *revival* con la digitalización de los HRAF y los métodos de comparación controlada, que no han dejado de usarse desde Radcliffe-Brown en adelante, y que en los últimos años han sido utilizados en estudios de distinta índole, particularmente en el ámbito de las migraciones.

A. *Las comparaciones hologeistas en la era de los eHRAF*

La comparación hologeística fue la que utilizó Tylor en 1888 al servicio de un doble objetivo: dotar de un fundamento empírico firme al estudio de la evolución de las instituciones y propiciar el uso de métodos inductivos en antropología.

Para alcanzar su propósito, se dedicó durante muchos años a obtener datos sobre dos temas cuyas leyes quería establecer: el matrimonio y la filiación; y recogió información que hacía referencia a unas 350 sociedades, que incluían desde «insignificantes hordas salvajes hasta grandes naciones civilizadas» y que hacían referencia a varios ítems. Llegado a un punto que le resultó satisfactorio, correlacionó sus datos para comprobar si eran independientes o si se daban entre ellos asociaciones que no se debían al azar. Cuando las encuentra, ofrece explicaciones desde su orientación teórica evolucionista, orientación que ya estaba presente en la selección de ítems de los que recogía información en sus fuentes sobre 350 sociedades, y de los que conocemos solo aquellos entre los que encontró *adhesiones*: residencia posmarital, covada, *tecknonimia*, levirato, etc. La adhesión que tendría más fortuna es la que estableció entre la diferencia entre los primos paralelos y cruzados, afectados los primeros por la prohibición del incesto y cónyuges prescritos o preferenciales los segundos, y las sociedades con mitades. Como es bien conocido, conjeturó que la dicotomía de los primos aseguraba la exogamia de *mitad*.

Esta línea de trabajo, que también desarrollaba Spencer por la misma época¹, y que se proponía reunir la mayor cantidad posible de materiales etnográficos sobre un cierto número de sociedades y culturas de todo el mundo para establecer inductivamente correlaciones entre rasgos culturales y tratar de explicarlas, fue denominada *método inductivo* y

1. Spencer publicó, entre 1873 y 1881, una *Descriptive Sociology* en 8 volúmenes, a los que añadieron diez más sus albaceas.

estadístico. A finales del siglo XIX había una demanda creciente de un corpus de conocimiento etnográfico completo y organizado sistemáticamente que permitiera utilizar este método². Antropólogos y sociólogos como Van Gennep y Durkheim participaban de esta demanda y hubo diversas propuestas que trataban de satisfacerla, como la de Steinmetz, que publicó entre 1898 y 1899 en l'*Année Sociologique* una *Classification des types sociaux et catalogue des peuples*.

Los datos de Steinmetz fueron utilizados con presupuestos inductivos menos cautos de lo que habían sido los de Tylor, lo que, unido a la crítica de Boas en 1896 señalando las limitaciones del uso de métodos comparativos en antropología, y a su vinculación a orientaciones teóricas evolucionistas, condujo al desprestigio de las primeras investigaciones interculturales.

Pero el corpus de conocimiento etnográfico y sociológico seguía creciendo, y la utilidad de disponer de él de forma organizada y sistemática seguía presente. Murdock puso en marcha en los años treinta en Yale el *Cross-Cultural Survey*, un proyecto comparativo que incluía la formación de un archivo etnográfico³. Para organizar por temas de manera sistemática la información disponible para cada una de las sociedades seleccionadas, Murdock y sus colaboradores prepararon en 1938 un *Outline of Cultural Materials*, con más de 600 categorías agrupadas en 80 temas principales, reimpresso y reeditado con modificaciones muchas veces desde entonces.

En 1949 se formó una corporación interuniversitaria, Human Relation Area Files Inc., que agrupó a instituciones de investigación de todo el mundo para facilitar la existencia de copias de ese archivo etnográfico que se estaba construyendo y para evitar una dependencia marcada de las ayudas económicas de la administración norteamericana, que empezaba a introducir sesgos políticos en la selección de materiales archivados. Así se llegó a los HUMAN RELATION AREA FILES, que años más tarde empezaron a reproducirse en microfichas y se puso a disposición de otras entidades asociadas, en número mucho mayor que las patrocinadoras.

Como sucedió con el comparativismo de finales del XIX, este y otros proyectos de Murdock fueron muy criticados a partir de los años sesenta, porque dieron lugar a muchas comparaciones de rasgos desprovistos de

2. Cuando, tras la publicación en 1949 de *Social Structure*, de Murdock, se avivó el debate sobre los «métodos comparativos» en Antropología, se señaló el error de confundir métodos y técnicas y se propuso «método holoéístico» (de *hólos*: «todo» y *gé*: «tierra») o «método intercultural», caracterizándolo por el uso de técnicas estadísticas (Köbben, 1952).

3. El *Cross-Cultural Survey Files*, después *Yale Cross-Cultural Survey*.

su contexto cultural. Pero desde la perspectiva actual aduciría en su apoyo dos cosas. La primera, la influencia que durante dos décadas tuvieron su libro de 1949 *Social Structure* y dos publicaciones de información codificada sobre cientos de sociedades humanas, la *World Ethnographic Sample* de 1958 y el *Ethnographic Atlas*, de 1968, que permitieron establecer recuentos y correlaciones que tuvieron una incidencia importante sobre la teoría antropológica de la época. Y su introducción de 1960 a *Social Structure in South East Asia* fue el arranque de las críticas a la teoría de la filiación. La segunda, que los HRAF terminaron por contener una cuantiosa información sobre la diversidad cultural humana y a partir de los años 90 empezaron a publicarse en un formato electrónico, dando lugar a inesperadas aplicaciones⁴.

B. Pasado y presente de las comparaciones controladas

La expresión de comparaciones controladas la introdujo Eggan en un artículo de 1954, cuando trata de aproximar las comparaciones acotadas de Radcliffe-Brown y Boas y de aplicar el procedimiento a variantes de las terminologías *crow*. En los tres casos se trataba de evitar una crítica que se le hizo a Tylor desde la primera presentación de su trabajo: la heterogeneidad de las sociedades analizadas.

Lo que había detrás de la comparación hecha por Radcliffe-Brown a principios de los 30 en su estudio comparativo de tribus australianas, era un intento de aplicación rigurosa del método inductivo cuya validez para las ciencias sociales defiende. Si comparamos muchos rasgos de muchas sociedades y/o situaciones, podemos confirmar o refutar algunas hipótesis, como sucedería con varias publicaciones de Murdock; pero es difícil inventar, proponer hipótesis nuevas. En cambio, si tenemos dos sociedades, de manera que en la primera se dan los rasgos A, B, D, E, F, y en la segunda, los rasgos A, B, C, D, E, F, G, es razonable pensar que C puede ser causa o consecuencia de G. Es el procedimiento heurístico conocido desde la Edad Media de establecer tablas de ausencia, presencia y variaciones concomitantes.

Antes de Eggan, Nadel aplicó el mismo procedimiento a comparar diferencias en las creencias en brujería en sociedades próximas, de manera que al compartir muchos rasgos culturales se pudieran «controlar» mejor los rasgos distintos que pudieran dar cuenta de las diferencias.

4. Entre ellas citaría el uso que de los eHRAF hizo J. Grau (2010) al poner de manifiesto la extraordinaria extensión transcultural de la circulación de niños, así como su notable diversidad.

Puesto que en antropología social pocas veces se pueden hacer experimentos, la forma de puesta a prueba (*experieri*, en términos de Radcliffe-Brown) es seleccionar pocas sociedades próximas que tengan muchos rasgos comunes y tratar de explicar alguno diferente. Es lo que hizo Nadel (1952) con las diferencias en las creencias de brujería, o Mummert (2010) recientemente, comparando, en procesos migratorios, los estereotipos respecto al abandono de los hijos, según sean hombres o mujeres los que inician las cadenas migratorias.

Mummert compara algunos aspectos de las familias transnacionales en procesos migratorios de Ecuador, México, Filipinas y China. En algunos aspectos las comparaciones son laxas, como en el caso de China, con procesos migratorios e internacionales muy complejos, o la consideración de las migraciones encabezadas por mujeres desde Filipinas. Pero cuando el ámbito se restringe, migraciones de mujeres ecuatorianas o mexicanas versus migraciones de hombres mexicanos, la comparación resulta más satisfactoria. El tema central son las distintas valoraciones de la ausencia de la madre cuidadora y del padre proveedor, que estigmatizan las migraciones femeninas. Nos encontramos así con el correlato del malestar psíquico de madres migrantes, que sienten que no desempeñan adecuadamente su rol.

Si la comparación controlada ha seguido utilizándose en Antropología, me atrevería a decir que silenciosamente, la comparación transcultural en su conjunto ha sido puesta en cuestión desde el giro simbolista de los sesenta, por las críticas de Needham mostrando los contenidos polisémicos de los supuestos conceptos teóricos de la Antropología y por la crítica de Schneider a las proyecciones etnocéntricas que subyacían a las comparaciones de la antropología del parentesco. Para defender, como me propongo hacer, nuevos usos de la comparación, es necesario un enfoque más holista y más interpretativo.

C. Nuevos instrumentos metodológicos

Las formas clásicas de comparación transcultural se vinculaban al propósito de utilizar en antropología métodos de las ciencias naturales, fueran métodos inductivos (Tylor, Radcliffe-Brow) o hipotético —falsacionistas o verificacionistas (Murdock)—. Desde la segunda mitad del siglo XX disponemos de otras propuestas metodológicas, tanto en la tradición hermenéutica como en la de la filosofía de la ciencia. Empecemos por la tradición hermenéutica, desde donde se han hecho más críticas a las comparaciones transculturales.

*La hermenéutica como ontología y como metodología.
Los procedimientos de investigación*

A finales del siglo XIX, Dilthey, tras constatar que la empatía y la comprensión de los otros a través de la proyección de las vivencias propias tiene como límite los límites de nuestro mundo, recurre a la tradición hermenéutica para trascender estos límites en su segundo intento de fundamentación de las ciencias del espíritu. En el siglo XX, esta tradición recibe un fuerte impulso de Heidegger, que se ocupa del carácter ontológico de la comprensión. Ricoeur separó en 1973 las tesis ontológicas de la hermenéutica de las tesis metodológicas. Resulta central para mi argumentación seguir a Ricoeur (1981) y diferenciar entre el énfasis ontológico de la hermenéutica (especialmente Gadamer, 1960) y el énfasis metodológico como el del propio Ricoeur (1981) y el de Agar (1982), que por vías distintas proponen procedimientos para modificar o validar los esquemas interpretativos.

Fue el desarrollo de Heidegger, que culmina en 1960 en *Verdad y Método* de Gadamer, el que resultó decisivo para el giro hermenéutico de la antropología. El recurso de Gadamer a la hermenéutica tuvo origen en la idea de que la sujeción al método impide conocer muchas cosas que son verdad porque la ciencia termina en las situaciones límite en las que la comunicación no es transmisión de conocimientos mediante pruebas categóricas sino el trato de una existencia con otra (1994). De ahí su interés tanto por la estructura existencial de la comprensión de Heidegger como por la experiencia del arte. Diversos textos posteriores de Gadamer, recogidos en *Verdad y método II* (1994) son más cautos, porque muchas de las lecturas de su libro de 1960 pasaron de lo que entendía insuficiencia del método al rechazo del método.

En sus definiciones programáticas, la antropología hermenéutica se acogió a las afirmaciones de Gadamer (1960) que tenían implicaciones más existenciales para el trabajo etnográfico, insistiendo en la fusión de horizontes como experiencia vital enriquecedora sin atender a los procesos de transformación de preconceptos en conceptos. Y enfatizó el punto de partida del círculo hermenéutico: comprendemos solo lo que ya sabemos, percibimos solo lo que nosotros aportamos; hasta llegar a la exaltación de la subjetividad resumida en una frase que se convirtió en eslogan: «*todo son interpretaciones de interpretaciones*», olvidando que las segundas se basaban en preconcepciones culturalmente adquiridas y que las primeras debían ser el resultado del trabajo disciplinar sobre las preconcepciones de la cultura del etnógrafo.

En antropología una hay una versión canónica de Gadamer que empobrece el legado de Heidegger. Así, por ejemplo, afirma Gadamer que

Heidegger reconoce que la comprensión del texto está determinada permanentemente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión, pero que no se detiene en ella (Gadamer, 1994). Una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a escoger la alteridad del texto. Heidegger reclamaba que la anticipación y la precomprensión se pongan a prueba por las cosas mismas; lejos de tópicos como el de que solo podemos comprender lo que ya somos, se parte de la precomprensión para abrirse a la alteridad.

En lo que denomino, siguiendo a Ricoeur, la tradición metodológica de la hermenéutica, hay dos autores, Agar y el propio Ricoeur, que me interesan especialmente. Agar, haciendo referencia explícita a Gadamer, propone un método para pasar de los preconceptos a los conceptos más adecuados, cuando los esquemas previos llevan a las situaciones de incomprensión que denomina *quiebras*. Siguiendo la tradición de la sociología interpretativa de Weber y de Schütz, sostiene que el objetivo de la comprensión sería la resolución de quiebras, entendiendo el comportamiento inicialmente incomprensible como parte de un plan o complejos de esquemas de acción de los sujetos, que se orientan hacia metas. La resolución (1992 [1982]: 131 y 133) consiste en la modificación progresiva de los esquemas de interpretación del etnógrafo (que son interpretaciones de los esquemas de acción de los sujetos), es decir, consiste en un proceso de «ensayo y error».

El camino de Ricoeur es muy distinto. En 1973, en *The Task of Hermeneutics*, propone la distinción entre tradiciones ontológica y metodológica, sosteniendo que después de Dilthey: «*Instead of asking “how do we know” it will be asked “what is the mode of being of that being who exists only in understanding”*» (Ricoeur, 1981).

Pero Ricoeur no quiere abandonar la epistemología por *el ser*. Quiere resolver la oposición entre explicación y comprensión que en Dilthey parece tan inevitable como insoportable. Lo hace de dos maneras. La primera, ya en 1970, en *What is a Text? Explanation and understanding*, siguiendo la distinción de Saussure entre *langue* y *parole* y su uso por Levi-Strauss, diferencia entre mantener el texto sin autor, atendiendo a sus relaciones internas, a su estructura (explicación) y restaurar su comunicación con la vida (interpretarlo).

Pero le preocupa la objetividad de la interpretación. Una noción de interpretación basada en la apropiación, en la ampliación de horizontes del exégeta, le parece excesivamente subjetiva. Este final inacabado da lugar en 1973, en *The model of the text: Meaningful action considered a text*, a otra forma de integrar explicación e interpretación; ahora la comprensión sería la formulación de hipótesis interpretativas, y la expli-

cación, la validación de estas hipótesis. No se trataría de procedimientos de verificación empírica, sino que *se parecerían más a los jurídicos*: se fundamentarían en la argumentación, en la valoración de indicios. Se salva así, arguye Ricoeur, tanto la diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu como la aplicación a estas últimas del término ciencia⁵.

En definitiva, aunque desde la antropología hemos visto los métodos hermenéuticos como opuestos a los métodos científicos, tanto en Agar como en Ricoeur hay una preocupación por contrastar las interpretaciones. Agar habla de la corrección sucesiva de esquemas y de poner a prueba su validez cuando se enfrentan a distintos ítems culturales, hasta que se llega a un punto de saturación en el que se detiene provisionalmente; Ricoeur, de la interpretación científica de un texto cuando las interpretaciones contrapuestas se deciden a través de la argumentación⁶.

El ejercicio interpretativo útil para la teoría antropológica, sin que suponga renunciar al objetivo de la fusión de horizontes por la ampliación de los mundos de significación, supone una interpretación —científica por crítica— que diseñe sus propios procedimientos de autocorrección. Veamos ahora cómo es posible integrar descripciones, interpretaciones y relaciones explicativas en la etnografía entendida como predicados de estructura.

El método abductivo y la concepción estructural de las teorías

Tanto los defensores de métodos inductivos, o inductivo-verificacionistas, como quienes siguieron el método hipotético-falsacionista de Popper, consideraban que las teorías eran un sistema de enunciados hipotéticos que no podían ser contradictorios entre sí, que constituían explicaciones nomológicas y cuyos términos teóricos tenían que ponerse en relación, a través de reglas de correspondencia, con términos observacionales que debían describir los datos empíricos capaces de poner a prueba las teorías.

5. Es en este artículo donde sugiere que el texto puede servir de modelo paradigmático a la acción significativa y que, en consecuencia, las formas de interpretación y explicación que propone para los textos se pueden aplicar a la acción social. Así, Ricoeur (1981c) está, junto con Gadamer (1960), detrás de la mayor parte de la antropología interpretativa que se impuso en las pasadas décadas, aunque sin preocuparse éste tanto como Ricoeur de la validación de las interpretaciones.

6. Que por otra parte sería la manera de decidir entre teorías inconmensurables a la manera de Kuhn (1962), aunque Ricoeur siga trabajando con una idea tradicional del método de las ciencias naturales.

Los métodos inductivo y deductivo, así como la concepción lingüística enunciativa que los acompañaba, se enfrentaron a lo largo del primer siglo XX a problemas que no pudieron resolverse, entre ellos la carga teórica de las observaciones, la dificultad de elegir entre teorías opuestas, el fracaso de todas las propuestas (del positivismo y después de Popper y Lakatos) de establecer una delimitación lógica entre el conocimiento científico y otros tipos de conocimiento, y las críticas de Kuhn a la idea de un crecimiento lógico y acumulativo de la ciencia. Esta última fue fundamental. La constatación de que el corpus de conocimientos en un momento determinado no necesariamente incluía todo el corpus de conocimiento anterior, porque muchas veces no solo cambian las teorías sino que se redefinen los dominios teóricos, arrojó dudas sobre el carácter progresivo del desarrollo científico que se manifestaba en la idea de la reducción de teorías, es decir, de la substitución de una teoría por otra que la incluyera entre sus aplicaciones.

Esta acumulación de dificultades insuperables explica el giro hacia una concepción abductiva del método que, con antecedentes desde Aristóteles a Pierce, propone Hanson en 1958: una teoría se propone para dar cuenta de un problema. Y explica el éxito de la metateoría de Suppes (1962 y 1966), que se conoce como «concepción estructural» de las teorías científicas. Para Suppes, una teoría es una estructura que puede atribuirse a conjuntos de fenómenos o individuos, que se predica de conjuntos de fenómenos: «*Entendiendo por estructura las relaciones entre los elementos de un conjunto y las propiedades de estas relaciones, formular una teoría es atribuir a un conjunto una estructura determinada*». En 1971, Sneed desarrolló la concepción estructural de Suppes, aplicándola al análisis de la mecánica clásica de partículas. Stegmüller (1973) y Ulises Moulines (1983) proporcionan versiones de la concepción estructural de las teorías congruentes con las ideas de Kuhn, que se fue distanciando cada vez más del relativismo que suscitó *La estructura de las revoluciones científicas*.

Si pensamos en una teoría como una estructura S , hay una serie de objetos M que son los modelos de S y que constituyen la extensión del S , donde « M es un S » si tiene la estructura S . Su base empírica son las porciones de la realidad que se piensan como posibles aplicaciones de la teoría. Desarrollar una teoría consiste tanto en sofisticar la estructura como en proponer nuevas aplicaciones. En cada momento, parte de estas aplicaciones son *aplicaciones realmente propuestas*. Algunas de las aplicaciones propuestas pueden cambiar con el tiempo pero otras, las *aplicaciones paradigmáticas*, se proponen junto a la formulación inicial de la teoría y continúan siendo parte de la teoría durante toda su historia.

Estamos así en condiciones de entender de forma satisfactoria el papel que tienen los paradigmas en el quehacer científico: no sirven solamente para presentar de forma ostensible la teoría, sino que sirven, sobre todo, para sostenerla, para que aceptarla sea una decisión racional, porque la teoría nace resolviendo un problema, sistematizando y explicando uno o varios dominios problemáticos o, al menos, eso es lo que piensan quienes la proponen y quienes la aceptan.

Las etnografías como predicados de estructura

Cuando se entendían las teorías científicas como explicaciones nomológico-deductivas, su aplicación a la antropología era difícil, porque en el ámbito de la cultura no se encuentran muchas leyes generales. La concepción estructural de las teorías, que habla de elementos y relaciones entre ellos, es más aplicable porque las relaciones pueden ser de tipo muy diverso, no necesariamente causales, y los elementos pueden ser rasgos de la cultura significativos previamente interpretados. Nada distinto es una etnografía. Un ejemplo antropológico de teoría entendida como predicado de estructura sería la teoría de los linajes segmentarios tal como la definió Evans-Pritchard en 1940 en su estudio sobre los *nuer*, con los linajes mínimos equivalentes, las reglas de fusión/fisión, la correspondencia entre los segmentos del sistema de linajes y las secciones del sistema territorial, las figuras carismáticas que median en los conflictos entre linajes y permiten que no se fracture la tribu. Otro, la estructura de creencias y acusaciones de brujería construida por el propio Evans-Pritchard en 1937 en su etnografía sobre los *azande*. De esta estructura forman parte la distinción entre brujería y hechicería, la capacidad de las creencias en brujería de dar cuenta de las desgracias, la imagen del brujo, la vinculación de los acusados no a esa imagen mental sino a las trasgresiones sociales, y el recurso a procedimientos adivinatorios para establecer las acusaciones. Otro, el sistema semicomplejo *samo* tal como lo construye Hérítier en 1981 en *L'exercice de la parenté*, con linajes patrilineales, poliginia, terminologías de tipo *omaha*, multiplicidad de prohibiciones matrimoniales formuladas en términos de linajes, ausencia de prescripción con tendencia estadística a la endogamia entre comunidades próximas que constituían la unidad política tradicional, tendencia a la reanudación de las alianzas a través del matrimonio entre los primeros parientes a los que han dejado de afectar las prohibiciones, y congruencia entre las concepciones de la persona y este «*bouclage*» matrimonial que, al unir a personas que ya no tienen substancias compartidas, parece reintegrar al campo del parentesco a quienes «acaban» de abandonarlo.

D. *El papel de las comparaciones sucesivas en el desarrollo de las teorías antropológicas*

Aceptar esta aplicación de la concepción estructural de las teorías a las etnografías nos conduce a un tipo de comparación transcultural que no suele verse como tal: la aplicación en estudios etnográficos subsiguientes de etnografías reveladoras. Sigamos con los modelos *nuer* y *azande*. Pensemos en su aplicación a un buen número de sociedades del África subsahariana y en el fracaso de los intentos de aplicación a las sociedades del Pacífico. Pensemos también en la proliferación de estudios sobre las creencias en brujería, en África y entre el campesinado europeo, que desde la publicación del trabajo de Evans-Pritchard sobre los *azande* en 1937 no han dejado de sucederse. Pensemos también en la proliferación de estudios sobre sistemas de parentesco semicomplejos que siguieron en los 80 y los 90 al trabajo de Héritier sobre los *samo*. Pensemos, por último, en la proliferación de estudios sobre el contenido específico del parentesco occidental que derivaron del estudio de Schneider del parentesco americano, para discutir la extensión de las dos condiciones que en la cultura americana definirían el parentesco pleno, sustancia física compartida y obligaciones morales difusas, y las relaciones entre ellas.

Sigamos con los trabajos de Evans-Pritchard sobre los *nuer* y los *azande*. Parte de la crisis de la teoría de la filiación se debió a la oscilación de la antropología entre la exaltación de la singularidad cultural y la aplicación de una concepción nomológico-deductiva de la ciencia, que hacía esperar en la antropología fenómenos y leyes universales, por ejemplo grupos unilineales de filiación en todas las sociedades «primitivas». La inexistencia de filiación unilineal en sociedades en las que no había tierra disponible para la fisión y expansión de los linajes como en África o la diferencia entre grupos de filiación corporativos y grupos de estructura más laxa cohesionados por una ideología centrada en la descendencia de un antepasado común fue considerado por muchos suficiente para desechar la teoría, cuando se trataba en el primer caso de la limitación de su ámbito de aplicación y en el segundo de un refinamiento teórico.

En cuanto a las teorías sobre la brujería, su dominio de aplicación estuvo constituido implícitamente por las sociedades no estratificadas con mecanismos internos de control y por los márgenes de las sociedades estratificadas. Entre sus desarrollos podríamos considerar algunos como sofisticación del núcleo, por ejemplo la cancelación de la distinción entre *sorcery* y *witchcraft* porque no era generalizable la diferenciación entre un poder aprendido y ejercido de manera consciente y otro inconsciente

e innato del modelo *azande*. Lo mismo sucedió con el descubrimiento de la analogía entre el poder del brujo y el poder del terapeuta (Middleton, 1960; Wilson, 1970 [1951]) y más aún sobre la ambivalencia del poder, que proporciona cierto respeto al brujo, que podría convertirse en terapeuta, y cierto temor ante el terapeuta, que podría utilizar antisocialmente sus poderes (Lisón, 1979; Mallart, 2009). Otros desarrollos de la teoría de la brujería apuntan a una especialización del núcleo, como los realizados por Marwick y Middleton sobre el papel de las creencias en brujería en la ruptura de linajes matrilineales y patrilineales. Douglas, 1976, la denominó la tesis obstétrica.

Para concluir. Con frecuencia en antropología la práctica etnográfica es superior a los supuestos metodológicos que se explicitan. Y la antropología no solo ha sido comparativista en los grandes momentos de la comparación holoceística, la segunda mitad del siglo XIX y los años 50 y 60 del XX, y en los numerosos ejercicios de comparación controlada; lo ha sido y puede serlo en el trabajo de campo cuando trata de extender la aplicación de una teoría formulada en un estudio etnográfico previo. Es lo que voy a sostener a propósito de la parentalidad.

2. El alcance de las teorías sobre la parentalidad

A. *La parentalidad, objeto de estudio de muchas disciplinas*

Al menos en el ámbito de la antropología euroamericana, el término «parentalidad» ha ido sustituyendo progresivamente al término «parentesco». Pero el estudio de la parentalidad no es exclusivo de la antropología. En la versión *on line* del *International Dictionary of Psychoanalysis* (Gale Group, Inc), bajo la entrada «Parenthood», se puede leer:

The term “parenthood” has acquired a semitechnical sense in anthropology and psychoanalysis, and it has the same connotations in both disciplines. Ethnologists began using the term in the 1970s (Goodenough, 1970; Carroll, 1970; Goody, 1971). It specifies one of three kinds of social relation that make up kinship: the relation between parents and children (the other two kinds of kinship systems govern blood relations and relations by marriage).

No parece que las denotaciones del término «Parenthood» sean iguales en psicoanálisis y en antropología. En el primer caso apuntan a una fase del desarrollo de la personalidad (Benedek, 1959), a la parentalización recíproca entre padres e hijos y a la transmisión transgeneracional (Levovici, 2004 [2002]), a los ejes jurídico, psíquico y de cuidado cotidiana-

no que podrían articular el conjunto de funciones atribuidas a los padres (Houzel, 1999 y 2002).

En cuanto a la antropología, al menos desde 1970, el término «parenthood» en su uso actual⁷ parece que apunta a formas distintas de ejercer los roles parentales, y la reflexión sobre este tema surge cuando se multiplican las evidencias etnográficas sobre formas de cuidado de los niños distintas de las más próximas a la unidad biológica padre-madre-hijo que invocaba en 1959 Benedek.

Aunque carezco aquí de espacio para desarrollar esta cuestión, al menos desde los años cincuenta del siglo XX muchas otras disciplinas (trabajo social, sociología, psicología psicoanalítica, más recientemente antropología física y etología) utilizan los términos *parenthood* / *parentalité* / *parentalidad* y otros vinculados, como *inversión parental*, *parenting* o *maternaje*, aunque con distintos significados, como en el caso del psicoanálisis y la antropología social y cultural.

Parenthood en la teoría antropológica

Los referentes históricos canónicos son el epílogo de Goodenough (1970) al libro editado por Carroll, *Adoption in Eastern Oceania*, y las *Transactions in Parenthood* que Esther Goody (1971) deriva de la frecuencia con la que en algunas sociedades de África Occidental los niños eran emplazados para su crianza en familias distintas a las suyas.

En 1970, Goodenough, en el epílogo al libro *Adoption in Eastern Oceania*, escribe que los antropólogos se han manejado bien al identificar ciertas relaciones culturalmente pautadas y reguladas normativamente como relaciones de parentesco, porque han reconocido en todas las sociedades algo a lo que confiadamente llamaban «*parenthood*», siendo las relaciones de parentesco relaciones que de una u otra manera se derivan de una cadena de conexiones «*parent-child*».

Por qué, entonces, se pregunta qué es «*parenthood*» (1970: 391-92). Porque su epílogo está precedido por casi cuatrocientas páginas con artículos que describen pautas de adopción, tradicionales y modernas, en sociedades de la Polinesia Oriental, la Occidental, Micronesia, y otras sociedades de la Oceanía Oriental. Demasiada etnografía sobre la adopción para seguir hablando de «parentesco ficticio».

7. Más allá del uso de la palabra disponible en inglés para englobar paternidad y maternidad.

M. Valdes (2014) sitúa el punto de partida de las reflexiones de Goodenough sobre *Parenthood* en el capítulo que lleva este título en *Description and Comparison in Anthropology*, también publicado en 1970, que vincula a los debates sobre «la naturaleza» del parentesco que se produjeron en los sesenta.

Me he detenido en esta «discrepancia» porque tal vez nos encontremos ante el verdadero punto de partida de los estudios actuales sobre parentalidad, en el que confluyen crisis de la teoría clásica del parentesco y emergencia etnográfica de la extrema variabilidad en el ejercicio de los roles parentales. Esta variabilidad pronto resulta manifiesta también en el ámbito euroamericano⁸, tanto por los cambios biotecnológicos y socioculturales como porque la antropología descubre temas, como el emplazamiento temporal de niños con parientes o en instituciones, que conocíamos como nativos pero no habíamos nombrado como antropólogos. En este momento la antropología de la parentalidad se convierte en la *mainstream* de la antropología actual del parentesco.

Hay una tercera dimensión, junto con la teoría y la etnografía, que puede dar cuenta del énfasis actual en la antropología de la parentalidad. Es la que se manifiesta en el trabajo dirigido por Houzel (1999) para estudiar, a partir de niños emplazados en instituciones, las situaciones de ruptura total o parcial de los lazos entre los padres y los hijos, o en el informe sobre la parentalidad preparado por Claude Martin en 2003 tras los graves disturbios en la «*banlieue*» parisina⁹. O en la inquietud de muchos psicólogos clínicos sobre los efectos de lo que denominan «desparentalización», o sobre los fracasos de un buen número de adopciones. La tercera dimensión, junto con la teoría y la etnografía, que puede dar cuenta de los estudios antropológicos sobre parentalidad es su pertinencia social.

8. Sé que no es una buena etiqueta. Pienso en trabajos sobre parentesco en Europa, en Brasil, en EEUU, en Canadá, en México, cuyo punto de partida está en los trabajos de Schneider y Homans sobre el uso de los términos de parentesco entre universitarios estadounidenses de los 50, en las investigaciones de Firth en Londres, en el estudio sobre *American Kinship* de Schneider (1968) y en las prácticas de trabajo de campo que Richards y Leach organizaron en Elmond. Iban dirigidas a antropólogos que se preparaban para hacer sus tesis en terrenos lejanos y generaron notas a las que en 1981 M. Strathern da cuerpo en *Kinship at the Core; An Anthropology of Elmdon. Essex*.

9. El propio Martin critica que el énfasis en los defectos de la parentalización estigmatiza a familias que ya son víctimas de condiciones socioeconómicas de marginación. Esperemos que los estudios que están generando la preocupación actual de las autoridades políticas por los jóvenes atraídos por la *jihad* den cabida a todos los factores implicados, entre ellos las causas de la *guetización* de los suburbios, aunque no sean elementos sociales y culturales los únicos a tener en cuenta.

B. *Aproximación a la diversidad etnográfica.* ***Variaciones en la parentalidad***

No sabría hacer una presentación sistemática en este espacio. En primer lugar, por la gran cantidad de aportaciones; pero también, como veremos, porque las categorías se solapan. Voy a tratar de apuntar a la diversidad haciendo uso de diversas estrategias y, por supuesto, haciendo la selección por razones pragmáticas, que tienen que ver tanto con los textos que conozco como con los que más me interesa discutir por razones teóricas.

a) *Puntos de partida clave: Héritier (1985) y Cadoret (2002)*

En el momento en el que se empiezan a discutir en Francia las nuevas tecnologías reproductivas, Héritier muestra que, si bien todas las sociedades humanas reposan sobre la exigencia común de la reproducción, que supone la reposición de sus miembros, lo hacen sin atenerse necesariamente a la procreación biológica y que la única exigencia es que estén culturalmente definidas con claridad las normas respecto a la adscripción legítima al grupo, los fundamentos de la identidad de la persona humana en tanto que inserta en un continuo biológico y social, los derechos y deberes de individuo y las soluciones a los problemas de infertilidad.

Tras un largo recorrido etnográfico concluye que las fórmulas que ahora nos parecen nuevas son posibles socialmente y se han dado en sociedades particulares, y que para que funcionen lo que se debe garantizar es la seguridad jurídica y social.

A conclusiones parecidas a las de Héritier (1985) llega Anne Cadoret en 2002 en *Parents comme les autres. Homosexualité et parenté*, cuando defiende las formas de parentesco vinculadas a las familias homoparentales que, recordemos, fueron tema de debate en Francia antes y después de las reformas legislativas de 2000 y 2010. Lo que sostiene Cadoret es que ni los niños necesitan criarse en una «sagrada familia» (heterosexual y monógama) ni con frecuencia se han criado y/o se crían en este contexto. Contra los prejuicios frente a niños criados con dos padres o dos madres, en parejas gays o lesbianas, tras estudiar a parejas homosexuales con niños concluye que lo que estos necesitan es seguridad generacional y que ser hijos y nietos es más importante que la orientación sexual de sus padres.

También se acerca a Héritier (1985) al sostener que en nuestra sociedad el divorcio da lugar a distintas configuraciones familiares, pero que también en muchas otras culturas se han dado y se dan distintas formas de filiación.

b) *Mariposas azules. La irrelevancia de las tipologías*

Cadoret, en este libro de 2002, *Parents comme les autres*, antes de extenderse sobre las condiciones en las que las parejas homosexuales construyen familias, repasa diversas formas de parentesco en otras culturas y traza una breve historia de la pluriparentalidad en nuestra sociedad, ocupándose de las familias reconstituidas, las adoptivas, las de acogida. Y, ya en el terreno de las familias homoparentales, se ocupa de las dificultades que tienen para la adopción y alternativas como la crianza de hijos de una unión anterior de un miembro de la pareja, el recurso a la reproducción asistida o distintas fórmulas de coparentalidad entre lesbianas y gays que, viviendo solos o en pareja, deciden engendrar hijos y colaborar en su crianza.

Si en un trabajo que tiene como eje las familias homoparentales las posibilidades en 2002 eran ya tan complejas, la diversidad de configuraciones no ha hecho más que crecer. Si tenemos en cuenta dos trabajos recientes de Silvia Donoso (2013) y Óscar Salvador (2013), respectivamente centrados en datos etnográficos de Barcelona y Ciudad de México, y otras muchas publicaciones sobre parentesco homoparental o reproducción asistida, vemos cómo en el caso de las madres lesbianas pueden recurrir a un «ayudante de procreación» con el que una de las dos mujeres mantiene una relación esporádica, explicitando o no sus objetivos, o recurrir a un donante de semen, anónimo con inseminación en una clínica o con el que se mantiene una relación de amistad. En uno y otro caso se busca la participación de la madre no gestante. En ocasiones participa en la inseminación de su pareja. O se intenta establecer un vínculo en términos genéticos (recurriendo al semen de un hermano) o fisionómicos, buscando un donante que se parezca a ella. La biotécnica permite ahora la ROPA (recepción de óvulos de la pareja), que tras ser fecundados se implantan en la matriz de la gestante.

En cuanto a las parejas gays, pueden, entre otras fórmulas, tener hijos de una relación preexistente o adoptarlos, en ocasiones de manera encubierta, o recurrir a una maternidad subrogada, amistosa o comercial. Cada caso etnográfico muestra características particulares, que añaden a aquellas *Families We Choose* de Weston (1991), la elección muchas veces imaginativa de modos de tener hijos, y también de nuevas formas de redes de crianza.

Familias homoparentales y NTR son solo uno de los múltiples cruces posibles de dos temas. Se puede hablar de muchos otros temas y hacer otros muchos cruces.

Podríamos empezar por el derecho a vivir solo o en pareja y, en este segundo caso, a convivir bajo el mismo techo o no, en el caso de quienes

optan por la fórmula LAT (*Living Alone Together*). Y hablar del derecho a no tener hijos, lo que no supone no desempeñar papeles parentales (Anna Piella investiga desde hace años los papeles de los «hijos sin hijos» en el dominio del parentesco). Salvador hace referencia a los DINK (*Double Income No Kids*), parejas heterosexuales u homosexuales apreciadas como consumidores... cuando no son consecuencia de la crisis de 2008.

Podríamos hablar también de un tema que desde hace años investigan David Poveda, Ana María Rivas y María Isabel Jociles, las familias formadas por padres y madres solos por elección (2011). También en este tema estas decisiones se cruzan con las formas de tener hijos, por adopción, recurriendo a nuevas tecnologías de reproducción (NTR), y se cruzan también con el tema de las nuevas redes de crianza que, si en el caso del parentesco homoparental se vincula al deseo de que los niños y las niñas tengan figuras paternas y maternas en su entorno, en el caso de los padre y madres solos por adopción responde a la idea de que los niños no perciban sus relaciones de parentesco pobres en comparación con las de otros niños de su entorno.

Podríamos hablar del recurso a las NTR por las parejas heterosexuales, con los debates actuales sobre la explotación de las donantes de óvulos, los problemas de algunos de los padres que no participan genéticamente en la gestación, los dilemas respecto a si hablar a los hijos de las técnicas o mantener en secreto la aportación que hicieron en su génesis, los debates sobre la conveniencia de mantener o no el anonimato de los donantes de gametos, los flujos internacionales hacia países que preservan el anonimato o las dificultades de inscripción de los niños nacidos de una maternidad subrogada. Consuelo Álvarez Plaza trabaja excelentemente desde hace años en estos temas.

Podríamos centrarnos también en las redes de apoyo en el embarazo y la crianza, que se intensifican por la ausencia o el alejamiento de la familia de orientación y se vinculan en ocasiones a opciones no compartidas por los parientes próximos respecto a los nacimientos humanizados y/o la prolongada lactancia materna. Sarah Lazare e Irina Casado, del getp/GRAFO, estudian aspectos de este tema en Barcelona y Oslo, respectivamente.

Podríamos hablar de la progresiva indiferenciación de los roles parentales, de los padres (varones, hay que añadir en castellano) que dan biberones, cambian pañales y pasean a sus hijos, desde hace mucho tiempo en lugares como Oslo y Barcelona, y en Ciudad de México más recientemente.

Podríamos hablar de los abuelos que cuidan a sus nietos, del estudio pionero de Martine Segalen y Claudine Attias Donfut (1998). También de

cómo este papel de los abuelos en la crianza, que a veces les imponen sus hijos, se ha llegado a definir como una forma de explotación y de cómo en el sur de Europa el papel no solo de cuidadores sino también nutricional de los abuelos está ayudando a muchas familias a sobrevivir en medio de la crisis económica iniciada en 2008.

Si el tema fuera el ejercicio de la parentalidad en parejas divorciadas, se podría hablar de la desprotección de algunas mujeres, de la explotación de algunos hombres, de los chantajes a propósito de los niños, de las relaciones «civilizadas» para compartir la crianza del niño, o de los niños «malcriados» para asegurarse su lealtad. También de un tema de pertinencia legal creciente en España, la custodia compartida en la que trabaja Paloma Fernández Rasines, con la colaboración de juristas de la Universidad Pública de Navarra.

Y si nos centráramos en las relaciones parentales en las familias reconstituidas, podríamos hablar de otras formas de parentalidades plurales y de relaciones entre hermanos, medio hermanos y cuasi hermanos, situaciones todas ellas en las que no hay reglas, sino usos.

Todavía podríamos tomar como ejes otros dos temas. Uno es el de las adopciones. Desde las adopciones de niños coreanos en el norte de Europa y en EEUU, el punto de partida de los flujos ha ido variando. Para España los lugares de procedencia han sido India, China, América Latina, Rumania, Rusia o Etiopía. Los temas tienen que ver con las formas de «emparentamiento», con las coberturas legales, unificadas tras la firma en 1993 del Convenio de La Haya, con el debate sobre la validez intercultural de las declaraciones de adoptabilidad, las dificultades de los niños adoptados (físicas en algunos casos, consecuencia de las condiciones del embarazo o de las instituciones en las que han pasado los primeros años, psíquicas potencialmente siempre por la inexistencia o la ruptura de lazos primarios de apego), la invisibilidad de las familias biológicas, cada vez más cuestionada, las adopciones abiertas, las relaciones de desigualdad o explotación entre países «emisores» y «receptores», la en ocasiones difícil adaptación de niños cuyos fenotipos son poco valorados, por ser propios de poblaciones tradicionalmente marginadas —como los gitanos en España— o inmigradas.

Otros temas son el derecho a la información sobre los orígenes (que ha pasado después a las donaciones de gametos), la dialéctica entre adopciones internacionales y nacionales, tanto en los países de origen de los niños como de destino y la contraposición entre adopción y acogimiento.

Otro eje a considerar son las formas transnacionales de familia. Las generadas en los procesos migratorios presentan formas distintas si la migración la encabeza el padre o la madre, si los estados receptores faci-

litan o no los procesos de reagrupamiento, si la familia de origen es más o menos estable. En España la dificultad de integración escolar de niños que han reencontrado a sus padres después de permanecer un tiempo en origen es un tema recurrente, pero también existen grupos, como los chinos, que tratan de enviar con sus familias en origen a hijos nacidos en España para que reciban allí una educación tradicional.

Si en el tema de las familias transnacionales el enfoque inicial era combinar el estudio de las familias en origen y en destino, cada vez se tiene más conciencia de que las familias transnacionales son multisituadas, que sus miembros residen en distintos lugares y recorren ciertos circuitos. Entre otros temas particulares están los padres (astronautas) que visitan a sus hijos (paracaidistas) en lugares en los que pueden recibir una formación superior más valorada, en los que, por cierto, residencias y familias juegan también papeles parentales.

Este recorrido está hecho a vuela pluma como es evidente y recorriendo a artículos y libros que he leído y a conferencias que he podido escuchar y no a una indagación bibliográfica sistemática. No voy a cerrarlo con una clasificación unívoca de variaciones en la parentalidad, tan inútil como imposible. Cualquier tipología terminaría por ser una clasificación de las mariposas por sus colores, sobre cuya irrelevancia, valga la metáfora, para la comprensión de la estructura anatómica de los lepidópteros, nos ponía en guardia Leach (1971 [1961]: 15). Lo que pretendo es preguntarme qué teorías sobre la parentalidad es posible formular y desarrollar.

C. *Comprensión, explicación y extensión de los modelos etnográficos*

Los temas que acabo inventariar, de manera no exhaustiva, se recogen en publicaciones resultado con frecuencia de simposia internacionales, que típicamente recogen capítulos en los que varios autores presentan resultados parciales de investigaciones etnográficas realizadas en lugares y sobre temas distintos¹⁰.

Aunque estas publicaciones puedan evocar el contenido de algunos libros clásicos de la antropología del parentesco, como Radcliffe-Brown y Forde, *African Systems of Kinship and Marriage* (1950), hay una diferencia. Estas obras incluían artículos que resumían o recogían un aspec-

10. Pondré solo dos ejemplos de nuestro equipo: Fons, Piella y Valdés (Eds.), 2010; y González Echevarría, Grau y Valdés (Coords.), 2014, para que no se entienda que estoy criticando solo lo que hacen «los otros».

to de monografías etnográficas publicadas previamente; las actuales las sustituyen. Es el efecto perverso aplicar a las ciencias sociales y humanas los métodos de evaluación de la investigación de las ciencias naturales.

La posibilidad de construir teorías transculturales en el ámbito de la parentalidad radica en la adecuación de los modelos etnográficos que se construyan y en la posibilidad de aplicarse más allá del ámbito para el que han sido formulados.

A título de ejemplo voy a hacer referencia, como ya lo hice con Hérítier (1985) y con Cadoret (2002), a otros cuatro trabajos sobre parentalidad. Se trata de los trabajos de Howell (2006), Pedone (2006), Fonseca (2004) y Vich (2012).

De Howell (2006) ha resultado muy influyente en etnografías posteriores el capítulo cuarto, *Kinning and Transubstantiation: Norwegianisation of Adoptees*. El proceso de *Kinning* —traducido como «emparentamiento»— consiste en la introducción en el campo social y en las representaciones del parentesco a una persona que no pertenecía previamente a él, como es el caso de los niños adoptados. Proceso simbólico particularmente necesario en las adopciones internacionales cuando los rasgos fenotípicos son distintos, como fue el caso de los niños coreanos integrados en familias noruegas.

Pedone (2006), que recoge su tesis doctoral de 2003 sobre la emigración ecuatoriana a España, constituye un caso paradigmático para cadenas migratorias encabezadas por mujeres. El correlato es que muchos niños permanecen, temporal o permanentemente, en el lugar de origen, cuidados por parientes sobre todo maternos: madres, hermanas, a veces sus hermanos mayores, en transacciones que con frecuencia envuelven contrapartidas económicas. De estas situaciones se subraya el cansancio de los parientes que se ocupan de los niños, ciertas situaciones de desatención y el malestar psíquico de madres que emigran para garantizar el bienestar propio y el de sus familias pero sienten que no desempeñan bien su rol.

Fonseca (2004) plantea un problema de la mayor trascendencia social en el tema de las adopciones internacionales. Parte de la circulación de niños entre familias pobres de Brasil. Una forma de ayuda mutua, en sus términos «dar una mano», es que una madre o una familia en situación difícil emplazaba a un hijo con alguna vecina o alguna mujer emparentada. Esto da lugar a modalidades de parentalidades plurales, no exentas de conflictos de lealtades para los chicos ni de discrepancias entre mujeres que en ocasiones quieren recuperar a sus hijos de mujeres dispuestas a retenerlos.

Continúa Fonseca que una alternativa a esta forma tradicional de circulación de niños era el emplazamiento provisional de un niño en

una institución. Podía volver con su familia los fines de semana, en vacaciones o ser visitado en el internado. Para las familias de origen se trataba de una solución reversible, pero no siempre fue así para las autoridades. Tras un tiempo sin contacto con sus familias podía ser declarado «abandonado» y, recientemente, susceptible de ser adoptado en circuitos nacionales o internacionales. Esta dramática situación ha sido replicada en escándalos concretos relacionados con adopciones desde distintos países. Desde un punto de vista «técnico» se trata de la contradicción entre las condiciones de adoptabilidad estipuladas por organismos nacionales o internacionales y las visiones *folk* de las familias que no pueden hacerse cargo temporalmente del cuidado de alguno de sus hijos. Desde el punto de vista social da lugar a situaciones muy dramáticas.

Vich (2012) estudió las adopciones de niños chinos en Cataluña, en un trabajo multisituado que incluyó una estancia de más de dos años en origen. En los capítulos de la segunda parte de su tesis sobre el contexto cultural e histórico de la circulación y el cuidado institucionalizado de menores en China reconstruye los modelos de parentesco chino tradicionales, estudia las nociones culturales básicas necesarias para entender la circulación de menores, los patrones de circulación interna de menores, los sistemas de Protección de la Infancia en la China premoderna y las transformaciones que se producen en la época moderna, de Mao a Deng. En la tercera parte, *Realidades y mitos sobre el Programa de adopción internacional en China*, se ocupa entre otras cosas de cómo se construyeron en España las representaciones sobre la adopción de niñas chinas y de cómo esta tendencia incide en la disponibilidad de niñas adoptables, así como en el emplazamiento de niños en familias e instituciones de bienestar social del propio país de origen, sin rehuir inquietantes conexiones entre la adopción y la trata de niños.

Conclusión

Estos cinco ejemplos, en absoluto exhaustivos, muestran las teorías que sí se pueden construir sobre la parentalidad. La de Cadoret (2002), sobre las formas de parentesco vinculadas a familias homosexuales; la de Fonseca (2004), sobre los conflictos entre visiones *folk* y expertas en los procesos de emplazamiento en instituciones; la de Howell (2006), sobre los procesos de «emparentamiento» de niños adoptados en Noruega; la de Pedone (2006), sobre familias transnacionales ecuatorianas; la de Júlia Vich (2012), sobre el campo adoptivo transnacional China-España. Creo que todas ellas comparten las características que atribuía a las etnogra-

fías entendidas como predicados de estructura que integran explicaciones relacionales e interpretaciones. Todas ellas, también, pueden desarrollarse aplicándolas a otras situaciones *prima facie* comparables.

También serían punto de partida para estas comparaciones sucesivas muchos de los artículos que aparecen en obras colectivas, porque no debemos identificar «etnografía» con «publicación». Un etnógrafo que trabaja sobre un tema en una cultura difícilmente restringe su trabajo a una investigación, ni publica los resultados en un solo artículo. Algunos antropólogos estudian un grupo social o un tema durante muchos años, a veces toda una vida. Pondría como ejemplos, también entre muchos otros, los trabajos de Lluís Mallart sobre los *evuzok* del Camerún, los de Virginia Fons sobre los *ndowé* de Guinea, y los de Teresa San Román, que extendió sus investigaciones sobre marginación entre gitanos españoles a la vejez y a poblaciones en riesgo de marginación en el sistema educativo y en el sistema de salud catalanes.

De este modo, un modelo etnográfico de parentesco, o de parentalidad, se elabora en una investigación o en investigaciones sucesivas y está en construcción mientras no cambia radicalmente el objeto de interés del etnógrafo. Puede aplicarse exclusivamente a una sociedad, pero también es posible que se aplique a otras sociedades que compartan muchas características comunes. Las modificaciones que se deben introducir supondrán un desarrollo de la teoría, vinculado a la ampliación de su campo de aplicación, porque precisarán y ampliarán las relaciones que se establecen entre los distintos elementos del modelo.

Como concluía en la primera parte, la antropología aplica con mucha frecuencia etnografías que tienen éxito a investigaciones que las siguen, convirtiéndolas así en paradigmáticas. Creo que es la única manera de extender, cuando es posible, más allá de una situación determinada de campo, el alcance de las teorías antropológicas. Pero también, que esas comparaciones han de ser siempre explícitas, acotadas y extremadamente cuidadosas, para que podamos estar seguros de que cuando hablamos de brujería o de sistemas semicomplejos o de «emparentamiento» o de cadenas migratorias encabezadas por mujeres, no estamos haciendo proyecciones etnográficas indebidas.

Referencias bibliográficas

- Agar, M. (1992 [1982]). Hacia un lenguaje etnográfico. En *El surgimiento de la Antropología Potsmoderna*. C. Reynoso, Comp. Barcelona: Gedisa.
- Boas, F. (1896). The limitations of the comparative method of Anthropology. *Science*, N.S., 4: 901- 908.

- Benedek, T. (1959). Parenthood as a developmental phase. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 7: 389-417.
- Cadoret, A. (2002). *Parents comme les autres. Homosexualité et parenté*. Paris: Editions Odile Jacob.
- Douglas, M. (1976). Brujería: el estado actual de la cuestión. En *Ciencia y brujería*. M. Gluckman y otros. Barcelona: Anagrama.
- Evans-Pritchard, E.E. (1977 [1940]). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Evans-Pritchard, E.E. (1978 [1937]). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Eggan, F. (1954). Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison. *American Anthropologist*, 56(5,1): 743-763.
- Fons, V.; Piella, A. y Valdés, M. (Eds) (2010). *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. Barcelona: PPU.
- Fonseca, C. (2004). Pautas de maternidad compartida entre grupos populares de Brasil. En *La adopción y el acogimiento*. D. Marré y J. Bestard. Barcelona: Estudis d'Antropologia Social i Cultural, Universitat de Barcelona.
- Gadamer, H.G. (1993 [1960]). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1994 [1986]). *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme.
- González Echevarría, A.; Grau, J. y Valdés, M. (Coords.) (2014). *Cultura, parentesco y parentalidad*. Seminario Permanente sobre Parentalidad Humana, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. En <http://www.iiia.unam.mx/media/videos/seminarioParentalidad.php>
- Goodenough, W. (1970). Epílogo. En *Adoption in Eastern Oceania*. V. Carroll. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Goody, E. (1971). *Parenthood and social reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa*. Cambridge: U.P.
- Grau J. (2010). La circulación de menores desde una perspectiva transcultural. En V. Fons, A. Piella y M. Valdés, Eds.
- Héritier, F. (1981). *L'Exercice de la parenté*. Paris: Gallimard.
- Héritier, F. (1985). La cuisse de Jupiter. *L'Homme*, 25(94): 5-22.
- Houzel, D. (1999). *Les enjeux de la parentalité*. Paris: Editions Erès.
- Houzel, D. (2002). Los retos de la parentalidad. En *La parentalidad. Desafío para el tercer milenio*. L. Solis-Pontón. México: Editorial El manual moderno.
- Köbben, A.J. New forms of presenting an old idea; The statistical Methods in Social Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 82: 129-146.
- Martin, C. (2003) *La parentalité en question. Perspectives sociologiques*. Rapport pour le Haut Conseil de la population et de la famille. En www.ladofrançaise.gouv
- Leach, E. (1971 [1961]). *Replanteamiento de la Antropología*. Barcelona: Seix Barral.
- Lison, C. (1979). *Brujería, estructural social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- Mallart, L. (2009). *El sistema medic d'una societat africana. Els evuzok de Camerun*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Murdock, G.P. (1949). *Social Structure*. New York: Mc Millan.

- Murdock, G.P. (1957). World Ethnographic Sample. *American Anthropologist*, 59(4): 664-687.
- Murdock, G.P. (1961). Cognatic forms of Social Organization. En *Social Structure in South East Asia*. G.P. Murdock, Ed. Chicago: Viking Found.
- Murdock, G.P. (1967). *Ethnographic Atlas*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Murdock, G.P. et al. (1937). *Outline of Cultural Materials*. HRAF, 1987. III-X (Índice).
- Nadel, S.F. (1952). Witchcrat in Four African Societies: An Essay in Comparison. *American Anthropologist*, 54(1): 18-29.
- Pedone, C. (2006). *Estrategias migratorias y poder. Tu siempre jalas a los tuyos*. Quito: Abya-Yala.
- Poveda, D.; Jociles Rubio, M.I. y Rivas, A.M. (2011). Monoparentalidad por elección: procesos de socialización de los hijos/as en un modelo familiar no convencional. *Athenea Digital*, 11(2): 133-154.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1930-1931). The Social Organization of Australian Tribes. *Oceania*, 1: 34-69; 206-246; 322-341 y 426-456.
- Radcliffe-Brown, A.R. y Forde, D. (1950). *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford: U.P.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: U.P.
- Segalen, M. y Attias-Donfut, C. (1998). *Grands-parents, La famille à travers les générations*. Paris: Odile Jacob.
- Sneed, J. (1971). *The Theoretical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht: Reidel.
- Stegmüller, W. (1981 [1973]). *La concepción estructuralista de las teorías*. Madrid: Alianza.
- Solís-Pontón, L. (2004 [2002]). *La parentalidad. Desafío para el tercer milenio*. México: Editorial El manual moderno.
- Suppe, F. (Ed) (1979). *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Alianza.
- Suppes, S. (1962). Models of Data. En *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. E. Nagel; F. Suppe y A. Tarsk, Eds. Proceedings of the 1960 International Congress (252-261). Stanford: Stanford U.P.
- Tylor, E.B. (1889). On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 18: 245-272.
- Ulises Moulines, C.L. (1983). *Exploraciones metacientíficas*. Madrid: Alianza.
- Vich, J. (2012). *Del itinerario adoptivo entre China y España y de su contexto. Patrones tradicionales y tendencias contemporáneas de cuidado institucionalizado y circulación de menores en China*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Wilson, M. (1951). Witch belief and social structure. *American Journal of Sociology*, LVI(4): 307-313.

