

A propósito de D.M. Schneider

Jorge Grau Rebollo

Universitat Autònoma de Barcelona

“Rivers’s position implies that a sharp distinction must be made between the notion of «filiation» or «pedigree» by which an individual can establish a step-by-step relationship with any one of a great variety of ancestors (...) and the notion of «descent» which refers to the unambiguous permanent and involuntary membership of a sectional grouping within the total society (...) The titles of the papers notified for this seminar are sufficient evidence of the correctedness of Rivers’s view that any such broad use of the term «descent» could only lead to confusion. We now have unilineal descent, non-unilineal descent, bilateral descent, ambilateral descent, multilinear descent, optional descent, double descent and even pseudo-double descent (whatever that means). I must protest most strongly. This is not the language of science but of gobbledygook”.

E. Leach ([1962](#): 131).

“It is an accepted if notorious dictum that anthropologists may be bored by ethnographic facts; but what is less well admitted is that social anthropologists may be even more bored by analysis. What anthropologists really like to hear about, apart from other anthropologists, is anthropology”

R. Needham ([1974](#): 15).

“Anthropology is, after all, what anthropologists do”.

D. M. Schneider (en Handler, 1995: 7).

Quiero comenzar este comentario con un agradecimiento doble. En primer lugar, a la iniciativa del consejo de redacción de la revista *Quaderns* de incluir réplicas a los artículos presentados, lo que indudablemente enriquece tanto a la revista como a quién la lee, además de favorecer un imprescindible *feedback*

académico. En segundo lugar, agradecer expresa y sinceramente a José María Ortuño y a Carles Salazar sus estimulantes críticas.

R.H. Tawney aseguraba que ningún historiador podía escribir como si Marx nunca hubiera existido, y desde luego no parece una exageración afirmar que en el ámbito de la antropología del parentesco, nadie puede escribir como si Schneider no hubiese existido. Y en este sentido mi posición no es de adhesión incondicional a sus argumentos sino bien al contrario: de prevención. Otra cosa es que, como ocurre con Needham, crea que tiene razón en algunas cosas y son estas cosas las que debemos tener presentes para evitar una radicalización en sus postulados que desembocaría, probablemente, en el tipo de críticas de Ortuño y Salazar a la que no es la postura que sostengo en el artículo.

No me reconozco como un deconstructivista del parentesco, pero sí que me preocupa el uso que hacemos del utillaje teórico del que disponemos para trabajar con él. En este sentido, cuando Ortuño sostiene que confundo concepto y fenómenos, menospreciando el valor analítico y heurístico de «adopción», por cuanto “su utilidad consiste en que permite explicar, comprender o interpretar los fenómenos hallados en la realidad”, creo que lo que he hecho ha sido precisamente *distinguir* «fenómenos» (diversos) y «concepto» (uno sólo) con el objeto de evitar su confusión, y evitar al mismo tiempo la superposición de dos dimensiones distintas en un mismo término. Claro que «adopción» tiene valor heurístico, pero su aplicación como instrumento analítico puede quedar gravemente comprometida si lo que minusvaloramos son los fenómenos hallados en la realidad. Y éste es un aspecto que me interesa dejar especialmente claro. Salazar se pregunta “no entenc perquè un concepte que s’origina en els nostres supòsits culturals no ha de servir per a la comparació cultural”. La cuestión no es que no deba servir, sino que *puede* no servir, y su utilidad en la comparación transcultural dependerá, entre otras cosas, de que los elementos comparados sean suficientemente homogéneos como para ser englobados bajo el mismo concepto. Vamos por pasos.

A finales de los cincuenta, Leach pronunció una célebre conferencia (que publicaría poco después) en la que mostraba su preocupación (irritación) por los usos y derivaciones *ad hoc* del concepto *descent* ([Kaberry 1967](#): 105; [González Echevarría 2000](#): 346; [Tambiah 2002](#)). En su opinión, Rivers había demarcado con claridad la diferencia entre *filiation* y *descent*, pero los usos posteriores habían oscurecido completamente esta distinción, confundiendo los términos y desplegando un abanico de matices particulares que lo convertían en inservible. En los sesenta, Barnes, Langness, Kaberry y A. Strathern, entre otros, habían expuesto la inadecuación del modelo segmentario y de determinada concepción de *descent* (no su valor heurístico) en la Tierras Altas de Nueva Guinea. Barth fue explícito al respecto:

“In my view, the very extensive debate on descent and filiation, which has raged among anthropologists of various persuasions, has not produced adequate generalizations or a comparative understanding of descent systems. This is mainly because it has been unjustifiably simplistic in its view of the relationship of native concepts and social life: in part it has focused on these concepts *in vacuo*, in part it has assumed an easy identity between native concepts and their social expression (...) we must construct models which capture more of the dialectical relation between concepts and norms, and social reality” ([Barth 1973](#): 18)

Holy, treinta años después, partiendo de los problemas que comporta utilizar conceptos desarrollados dentro de la teoría estructural para responder a preguntas formuladas fuera de ese marco teórico, se refiere explícitamente a que:

“The core of the confusion is (...) a failure to realise that a concept which might have its origin in a certain ethnography is not elevated to the status of an analytical concept because of the capacity to provide a kind of «metalanguage» by which a wide range of ethnographic data can adequately be described, but because it enables analysts to organise their ethnographic data in such a way that they can accommodate the data within their theoretical model” ([Holy 1996](#): 93).

En otras palabras: si *descent* estaba en la raíz de la discrepancia es porque no se planteaba tanto su valor heurístico como el hecho de salvaguardar a toda costa la tipología del sistema segmentario.

Entiendo, pues, que una cosa es el valor heurístico que «adopción» pueda tener para el investigador y otra, distinta, que sea eficaz para explicar, comprender o interpretar fenómenos de la realidad, puesto que para ello es imperativo que esos fenómenos sean comparables; es decir, el problema radica en la homogeneidad de las unidades muestrales.

En esta línea, tomo a Needham como exponente de un problema crucial para la antropología social (y probablemente cualquier otra disciplina científica): los conceptos presentan dos niveles paralelos y distintos. Por un lado, un valor de uso práctico, cotidiano, que permiten la comunicación y el entendimiento sin necesidad de mayores precisiones. Por otro lado, esos mismos conceptos tienen una segunda vertiente que exige su demarcación teórica, una definición profunda que les diferencie con nitidez de cualquier otro concepto que, aunque pudiera asemejarse, no coincida. El problema aparece cuando asumimos que no es necesaria la definición «profunda» porque «ya sabemos de qué hablamos», o, peor aun, que se presuponga que ambas definiciones vienen delimitadas por nociones de sentido común. Needham toma «incesto» como ejemplo. Por valioso que sea su valor heurístico, desde el punto de vista analítico resulta extraordinariamente deficiente puesto que los términos nativos que habíamos venido traduciendo como «incesto» afectaban a personas distintas, no siempre vetaban las mismas cosas, tenían implicaciones distintas en las distintas sociedades y ni siquiera se castigaban igual. Tengo desacuerdos con Needham en otros ámbitos, pero me parece que en esto tiene razón.

El problema de las definiciones: una madre es una madre es una madre. (1) “

– “¿Una madre? ¿Y eso qué es? – Preguntó Peter Pan.

- – ¡No me digas que no lo sabes! – Se extrañó Wendy–. Una madre es un ser muy bueno, que nos quiere, nos cuida y nos cuenta cuentos.
- ¿Cuentos? ¡Eso me gusta! Desde ahora tú serás nuestra madre”.

Peter Pan.

Tomemos el concepto «clase media», por ejemplo. Tras constatar la polisemia subyacente al término «clase», Crompton ([1994](#)) afirma que no existe, tampoco en la clase media, homogeneidad. Sí parece haber cierto consenso en que excluye trabajadores manuales ([1994](#): 216), pero más allá los puntos de corte entre las diversas gradaciones ocupacionales son múltiples y difusos. Si para Dahrendorf ([1979](#)) la génesis de esta nueva clase social está en las labores de gestión de las grandes empresas –y por lo tanto esta categoría estaba integrada por técnicos cualificados, funcionarios, contables, expertos, etc. –, para Crompton la diversidad constatable a mediados de los noventa en la caracterización interna de la clase media obedece también a determinadas cualidades sociales. La delimitación clara de «clase media» dependerá, por ejemplo, de si adoptamos perspectivas neomarxistas o neoweberianas. Así, si seguimos a Eric Wright, la clase media comprende el 16’6% de la sociedad; si, por el contrario, nos fijamos en John Goldthorpe el porcentaje se eleva hasta el 45,9% ([Feito Alonso, 1995](#)). Incluso las operacionalizaciones para un mismo país pueden diferir notablemente (véase para el caso español [Murillo 1959](#), [J.J. González 1992](#), o [Romero de Tejada 1985](#), entre otros).

Bien, si no he entendido mal las críticas de ambos, tienen un elemento común: el “aire de familia” de los conceptos. En mi opinión, el problema en sostener que “El concepto abstracto debe permitir referirse a un campo mucho mayor de fenómenos aunque de antemano se sepa que podrán tener grandes diferencias entre sí” está en cuán dispares sean efectivamente estos fenómenos entre sí, porque si lo son tanto quizá la utilidad del concepto quede severamente limitada (en otras palabras, que la cosa no quede entre pekineses y galgos afganos, sino entre churras y merinas). Permítanme poner un par de ejemplos.

Dice Ortuño: “Como no podía ser de otra manera, a continuación se lamenta de que ese concepto no tenga aplicación universal y la conclusión que extrae sorprendentemente es que el concepto no sirve: o todos los perros son como los pekineses o no hay perro”. No se trata de que consideremos idénticos a pekineses, lebreros, mastines, etc. por llamarlos a todos «perro». Es que podemos hablar de «pájaro» y estar comparando un pelícano y un murciélago porque los dos tienen alas. Entonces no, el concepto no sirve (o puede servir para comparar algunos rasgos, pero no otros).

Nunca en las clases que he impartido sobre teorías del parentesco me ha preguntado nadie qué entendía yo por «madre» cuando hablaba de maternidad. La dimensión todo-uso de Needham es efectiva. Pero cuando pido a los alumnos y alumnas que definan lo que «es» una madre me encuentro con al menos tres tipos de operacionalizaciones distintas: (a) la mujer que está embarazada y da a luz; (b) la mujer que te alimenta; (c) la mujer que cuida y te quiere. Un mismo concepto («madre»), tres definiciones (madres) diferentes. Seguramente, si a estos mismos alumnos les pidiese que fuesen a la calle a buscar «madres», vendrían con personas distintas. Quizá tan distintas que no tuviesen entre ellas nada que ver. Lo que para uno sería una madre no lo sería en absoluto para otro. No se trata ya de hacer comparación transcultural. Es que ni en Sabadell buscarían lo mismo.

Algo similar ocurre en la etnografía. Geffray ([1990](#)) concluye en su estudio sobre los Makhuwa de Mozambique que conceptos europeos como «padre» o «madre» no responden en ningún caso a universales culturales, aun cuando se utilizan profusamente en la descripción de las categorías nativas. Al igual que ocurre con «linaje», que determinados fenómenos nativos puedan parecerse a otros no comporta que puedan encajarse en los contornos de la misma definición (razón por la que propone distinguir «adelfia» y «linaje», por ejemplo). Ann Waltner examina el caso de la China imperial, donde existían ocho términos distintos para «madre», según se especificaba en las regulaciones el duelo: la madre que te adopta (*yang mu*), la mujer legal del padre (*ti mu*), la mujer legal del padre casada tras la muerte o el divorcio de la primera esposa legal (*chi mu*), la concubina del padre que no es tu madre

biológica (*birth-mother*) y que cuida de ti tras la muerte de ésta (tz'u mu), la madre que se ha casado tras la muerte de tu padre (*chia mu*), la madre que se ha divorciado de tu padre (*chi mu*), la concubina del padre que puede o no ser tu madre biológica (*shu mu*), y la concubina del padre que te ha amamantado – *breast-fed*– (*ju mu*) (Cf. [Waltner 1996](#): 71 y ss.). En otro orden de cosas, y a raíz, por ejemplo, del impacto de las Nuevas Tecnologías Reproductivas en el ámbito de las teorías del parentesco, se ha vuelto a poner de relieve la problemática definición de conceptos tales como «paternidad» o «maternidad» ([Edwards \[et al\] 1993](#); [Stolcke 1987, 1988, 1992, 1998](#)), revelando, entre otras cosas, la insuficiencia del término «madre» para definir con precisión (esto es, de-limitar) lo que Snowden y Snowden ([1983](#)) o Stone ([1997](#)) consideran al menos siete combinaciones posibles: *Genetic mother*, *Carrying mother*, *Nurturing mother*, *Complete mother*, *Genetic/carrying mother*, *Genetic/nurturing mother*, *Carrying/nurturing mother*. Stone subraya, además, que los tres primeros términos podrían aplicarse a una, dos o incluso tres mujeres diferentes. El problema se agrava cuando lo que subyace es una premisa ideológica que actúa como un pre-supuesto para el conocimiento: «madre no hay más que una». Obviamente, el «problema» no está ni en China ni en la tecnología, sino en el substrato ideológico sobre el que se superponen, a menudo de forma acrítica, los conceptos teóricos.

Schneider at the core

Salazar pone en mi intención afirmar que “no podem aplicar transculturalment conceptes que s’originen en les postres pròpies ‘convencions socials i jurídiques” y lo enlaza con el caso concreto de la adopción: “la connexió del concepte adopció amb el de parentiu el desqualifica com a concepte d’aplicabilitat transcultural perquè (...) participa de la mirada etnocèntrica sobre les relacions socials que sorgeix dels supòsits culturals en què es basa la nostra noció de parentiu: la significació cultural dels fets biològics de la reproducció (...) aquest és l’error que (...) va cometre Schneider en la seva crítica al concepte de parentiu. L’anàlisi transcultural no es basa en conceptes aliens a tota tradició cultural –cosa impossible, d’altra banda– sinó en la identificació de semblances de família entre els conceptes d’una i altra tradició”.

Debo insistir en que no digo que sean inaplicables ni niego la “variabilitat etnogràfica de la pràctica de l’adopció”. Lo que sí sostengo es que *pueden* ser inaplicables y que, si tan diversas son las prácticas, tal vez debamos replantear el concepto. Es en el caso de que hagamos lo que Schneider dice que hacemos, proyección etnosemántica, cuando los conceptos no valdrían. En otras palabras: no podemos dar por supuesta su adecuación transcultural (como tampoco podemos afirmar *a priori* su inutilidad).

Creo que conviene explicitar mi propia posición ante Schneider. Dada la centralidad que su figura ha adquirido desde hace casi veinte años en nuestro ámbito (incluso más allá del terreno estricto del parentesco), quiero expresar mi acuerdo con Holy (1996), González Echevarría (2000), Goodenough (2001) y Scheffler (2001) en su oposición a rechazar el parentesco como categoría analítica, tal y como había sugerido Schneider en 1984. Desde mi punto de vista, su crítica (que exhibe una lógica acumulativa entre 1965 y 1984) es útil en la medida que supone un aviso ante el riesgo de digerir acríticamente la herencia teórica de una antropología del parentesco que se había gestado en un ámbito cultural específico (partiendo de la configuración social de ciertos hechos de la naturaleza como principios organizadores) y que durante buena parte del siglo pasado se constituyó en un dominio teórico que traspasaba esas mismas concepciones a cualquier ámbito del espectro etnográfico al que se aproximaba. Pero llevar a Schneider a las últimas consecuencias puede tener un efecto paralizante sobre la etnografía, lo que condiciona severamente la posibilidad de continuar con la construcción teórica: *sin etnografía no se puede construir teoría, y si eliminamos la comparación mutilamos la puesta a prueba de nuestros enunciados hipotéticos*.

Hay una curiosa ironía en Schneider que puede devenir, en el fondo, un truismo: desde finales de los sesenta había reaccionado con dureza frente a argumentos esencialistas que reducían el parentesco a alguna de sus variables constituyentes (fuera la biología –Gellner, de quién le molestaba especialmente la conexión que establecía entre sistemas de parentesco y los hechos de la reproducción humana–, su condición de categoría lingüística –Beattie–, la consustancialidad común de elementos simbólicos como definidores de la

consanguinidad –Pitt-Rivers–, la condición genealógica del parentesco americano –Goodenough–, etc.), pero casi siempre el denominador común de la crítica es el mismo: la proyección universal e indiscriminada de una característica culturalmente específica que ni siquiera puede considerarse un *hecho*, sino una premisa conceptual.

Así, contra más excesiva es la reducción, mayor es el grado de extrapolación que requiere para su adaptación transcultural. Tal vez desde la perspectiva de Schneider esta aparente contradicción puede resolverse postulando la renuncia a la segunda parte (la proyección), reservando la primera como criterio para la investigación (la especificidad –a fin de cuentas, considera el parentesco una manera particular de concebir ciertas relaciones en un contexto socio-histórico concreto–), pero ni en 1968, ni en 1972, ni siquiera en 1984 consigue disipar las dudas acerca de cómo los presupuestos epistemológicos de ese pensamiento singular acaban por consolidar su primacía de la manera en que se encuentran constituidas en su ámbito contextual. Franklin y McKinnon le recriminan precisamente esto al considerar que no clarifica suficientemente la forma en que las representaciones biogenéticas se privilegian en los Estados Unidos como criterio de determinación del parentesco ([2001](#): 14). Peletz le reprocha una metodología inconsistente de investigación que le lleva a generalizar conclusiones sobre la particularidad del parentesco como fenómeno cultural (incluso en su estudio particular del parentesco americano– pasando por alto, por ejemplo, que en el caso de los japoneses-americanos de segunda generación las unidades culturales relevantes no son los individuos, sino las familias–) y el excesivo grado de uniformidad que Schneider atribuye a las culturas ([1995](#): 347 y ss.), así como el menosprecio por todo lo que recuerde a «parentesco», ignorando otras formas de vinculación que pudieran ser relevantes en el seno del grupo. Scheffler le objeta que es posible seguir hablando de parentesco desde una óptica transcultural refiriéndose a la reproducción ([Scheffler 1991](#); [Galvin 2001](#)). Fogelson ([2001](#)) lamenta su silencio ante críticas substantivas formuladas a sus propuestas teóricas. Goodenough ([2001](#)) desaprueba (a) la ligereza de Schneider en ignorar hechos universales como que en todas las sociedades las mujeres traen hijos a mundo

y necesitan ayuda a la hora de criarlos (Parkin –[1997](#)– ya había sostenido que todas las culturas tienen parentesco en la medida en que todas imponen un cierto orden cultural sobre los universales biológicos de las relaciones sexuales y la reproducción), (b) su persistente confusión del significado *antropológico* de la consanguinidad con el uso *legal y cultural* que se hace de este concepto en Europa y América, y (c) su negativa a aceptar la conveniencia de ciertos metaconceptos como punto de partida para la descripción y la comparación cultural. Feinberg ([2001](#)) revela el sesgo anticientífico y postmoderno en sus supuestos teóricos que inducen una distinción forzada entre descripción y comparación. Weston ([2001](#)) subraya que su énfasis en el análisis simbólico ignora otros vínculos entre el parentesco y las esferas política y económica, ocupándose poco (en la línea de Firth) de las desigualdades sociales y el cambio social. Y Stone ([2001](#)) teme la esclerotización a que conducen sus postulados a la hora de plantearse reconducciones teóricas en el parentesco.

Sea como fuere, Schneider ha supuesto un punto de inflexión en la trayectoria histórica del parentesco. Parte de las formulaciones teóricas posteriores se desarrollan al amparo de sus postulados críticos (pensamientos feministas, *gay and lesbian studies*, *relatedness*, etc.). Sin embargo, me parece que estas tendencias recientes repiten en ocasiones viejos errores por vías distintas. Si la proyección acrítica de «sangre» o «consanguinidad» lastró el valor comparativo del parentesco, no me parece que en algunos estudios «sexualidad» u «orientación sexual» acarreen un contenido semántico menos inducido culturalmente. Esta condición invasiva puede matizarse desde el trabajo de Hérítier ([1981](#) y [1994](#)) y su reexamen del incesto y la consanguinidad entre los Samo, por ejemplo. De su lectura puede deducirse que en la aproximación a sociedades no occidentales tendemos a imponer nuestra concepción clasificatoria de los primos a nivel relacional. El matrimonio preferencial con los primos cruzados (patrilaterales o matrilaterales, según el caso) no puede considerarse «incestuoso» porque la noción indígena de «consanguinidad» no es la misma que la nuestra: la inmediatez del espacio relacional tiene límites distintos. Así, el incesto de segundo tipo podría leerse como una consecuencia más de las nociones nativas de identidad y oposición. De modo que

volveríamos a la crítica de Needham ([1971](#)) respecto a la formulación del incesto, en una paráfrasis de lo que sí considera una condición universal: las nociones de semejanza y diferencia. Si se extendiese relacionamente esta noción de identidad a operadores no necesariamente biológicos, las relaciones más estrechas podrían serlo en función de quienes comparten la *misma* comida, el *mismo* espacio, la *misma* tierra, o un pasado similar. Y esto no debería afectar al estatus ontológico de los marcadores biológicos puesto que la cuestión no estaría tanto en afirmar que en todas partes las mujeres tienen hijos, como en ver si en todas partes todos los individuos nacidos de la *misma* mujer tienen estatus similar o no, si un grupo de coesposas puede constituir a todos los efectos un *mismo* vientre o no, o si en todas partes se da un significado especial a quienes comparten ciertas cosas (las mismas en todas partes, cualquiera que sea su naturaleza) o no.

Por esta razón no me amparo en Schneider y su conocido aforismo respecto al peso de la sangre sino al revés: temo que cuando lo que está sobre la mesa es una determinada *ideología de la procreación* (y eso incluye nociones folk sobre consanguinidad y biología) a lo que se tienda sea a la desvirtuación de la comparación cultural y de su valor, también, como limitador de nuestros propios sesgos.

Creo, además, que el embate de Schneider contra el valor comparativo de la Antropología tiene sentido si asumimos las advertencias de Needham ([1971](#) y [1974](#)) respecto a la solidez de los instrumentos y teorías que generamos y desde los cuales nos aproximamos a la explicación de la realidad empírica; pero sospecho que está sesgada por una concepción exageradamente simbolista que le lleva a descartar a priori cualquier posibilidad de formular enunciados hipotéticos de alcance hologeista desde la antropología, corriendo el riesgo de convertir la singularidad cultural por la que aboga (especialmente en 1968 y 1984) en un *ad hoc* metodológico y epistemológico que ni siquiera tome en consideración, como han sugerido Scheffler ([1973](#), [1991](#) y [2001](#)), Goodenough ([2001](#)) o Stone ([2001](#)), la existencia *potencial* de ciertos fenómenos de carácter universal leídos en clave biológica.

Y esto nos lleva a otra consideración. Si no nos fijamos únicamente en funciones biológicas (embarazo, parto) sino también en la interpretación de estas funciones, podemos encontrarnos con que se seleccionan los mismos «hechos» biológicos (semen, sangre, leche) pero se establecen entre estos y los comportamientos sociales correlaciones semánticas particulares ([San Román, González Echevarría, Grau Rebollo, 2003](#)). Así, en mi opinión, tan «biológicas» serían «nuestras» ideas genéticas sobre la concepción ([Barnes 1973](#); [Schneider 1968](#) y [1984](#); [Strathern, 1992a y b](#); [Edwards \[et al.\] 1993](#)) como la convicción de algunos grupos malayos en que el niño o niña no comienza su gestación en el vientre de la madre, sino en la cabeza del padre (según su cosmovisión, los hombres tienen más racionalidad que las mujeres), donde existe en forma líquida. Con el acto sexual, el feto líquido se instala en la madre y permanece allí hasta su alumbramiento ([Stone 1997](#)).

Por eso, en respuesta a Salazar, no acepto que todo es cultura, ni que nada es universal (¿cómo podemos saberlo *antes* de la comparación transcultural?). Creo que la comparación es posible y necesaria, pero no puede hacerse convirtiendo premisas en hechos ni asumiendo *a priori* la adecuación de los conceptos (ni «nuestros» ni «suyos») o su absoluta inadecuación.

Dos últimas consideraciones para finalizar relativas a los comentarios de Ortuño. En primer lugar estoy de acuerdo con él cuando se lamenta de la escasa atención prestada a Maine o Rivers cuando señalaban el carácter de ficción jurídica de la adopción y de la inadecuación de la sangre como cristalización del parentesco. Creo que un análisis detenido de los presupuestos ideológicos subyacentes, por ejemplo, en los textos de Martínez de Aguirre ([2001](#)), Polaino Lorente ([2001a, b y c](#)) o Polaino, Sobrino y Rodríguez ([2001](#)), nos muestra que se ha leído poco a Maine y a Rivers, pero tampoco mucho más a Goody, Brady o Goodenough. Y el uso de conceptos como “legitimidad” que se esgrime en el reciente debate abierto por la posibilidad legal de adoptar por parte de parejas homosexuales lo pone aun más de relieve (véase por ejemplo, Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Matrimonio, familia y “uniones homosexuales”, nº 13 y Comité

Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, En favor del verdadero matrimonio, nº 3). Sí, hablamos, también, de ideología.

En segundo lugar, no pretendo en absoluto “mostrar una actitud neutra y equidistante” respecto a nada. Cuando aludo a la falsa neutralización de los sesgos ideológicos lo hago en referencia a la opinión expresada por varios informantes respecto a que ellos no tenían ningún prejuicio frente a las adopciones porque creían que la diferencia es un valor positivo. Si hablamos juicios previos, tan prejuicioso (en este sentido) me parece el rechazo a la diferencia como su sobrevaloración. En otro ámbito, la xenofilia puede resultarnos más confortable que la xenofobia, pero no constituye neutralidad. Y no supone, *per se* el resultado de una posición más crítica respecto a ninguna forma de alteridad. Nada que ver, pues, con la condena de la lujuria ni los gregorianos.

Estoy convencido de que si, en ámbitos disciplinares, antes de emplear los conceptos los definiésemos primero, como hace Ortuño en su crítica, nos ahorraríamos muchos problemas. Pero no siempre es así. No era mi intención en el artículo llevar a cabo una reflexión exhaustiva de la etnografía existente en la que se habla de adopción. Mi propósito es otro: estar prevenidos contra una generalización acrítica del concepto, y, al mismo tiempo, atentos a la homogeneidad de los fenómenos que comparamos.

Una reflexión en voz alta para finalizar. Afirma Ortuño: “El principio de imitación a la naturaleza sólo se da, en todo caso, en las consecuencias de la filiación, pero no en el proceso: mientras es fácilmente imaginable que, en la naturaleza, se pueda engendrar sin mediar palabra, para realizar la adopción en nuestros días hay que conceder muchas entrevistas a la administración y a los psicólogos enviados por ella”. Cuando hasta hace pocos días no se contemplaba siquiera la posibilidad de que una pareja homosexual adoptase (lo que no quiere decir que no existieran parejas homosexuales con hijos adoptados) porque, como recoge Martínez de Aguirre, son estériles y además, no son idóneas “para proporcionar al niño adoptado un ambiente de humanización y socialización adecuado”, ¿no estamos, más que en las

consecuencias de la filiación (que seguramente también) en la raíz de su definición y en la configuración de las condiciones de posibilidad del parentesco?

Lo que en cualquier caso me parece claro es que todo ello nos obliga a pensar más detenidamente en la naturaleza de nuestra propia ideología cultural y en la solidez del utillaje que disponemos sin que ello signifique necesariamente abrazar los postulados de Schneider.

BIBLIOGRAFÍA

BANTON, Michael (Ed.) (1965) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Londres: ASA Monograph.

BARNES, J.A. (1973) "Genetrix: Genitor:: Nature:Culture", en [GOODY, Jack](#) (Ed.) (1973): 61-73.

BARTH, Fredrik. (1973) "Descent and Marriage Reconsidered", en [GOODY, Jack](#) (Ed.) (1993): 3-19.

BEATTIE, J.H.M. (1964b) "Kinship and Social Anthropology"; *Man*, 64; pp: 101-103.

CROMPTON, Rosemary. (1994 [1993]) *Clase y estratificación*. Madrid: Tecnos.

DAHRENDORF, R. (1979) *Las clases y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid: Rialp.

DUMONT, Louis (Ed.) (1975 [1971]) *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama.

EDWARDS, J.; FRANKLIN, S.; HIRSCH, E. [Et. Al.] (1993) *Technologies of Procreation*. Manchester, Manchester University Press.

FEINBERG, Richard (2001) "Introduction: Schneider's Cultural Analysis of Kinship and its Implications for Anthropological Relativism", en [FEINBERG, RICHARD; OTTENHEIMER, Martin](#) (eds) (2001): 1-31.

FEINBERG, RICHARD; OTTENHEIMER, Martin (eds) (2001) *The cultural Analysis of kinship. The Legacy of David M. Schneider*. Chicago: University of Illinois Press.

FEITO ALONSO, Rafael. (1995) *Estructura social contemporánea*. Madrid: Siglo XXI.

FOGELSON, Raymond D. (2001) "Schneider confronts Componential Analyses", en [FEINBERG, RICHARD; OTTENHEIMER, Martin](#) (eds) (2001): 33-45.

FRANKLIN, Sarah; MCKINNON, Susan

- (2001) "Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies", en [FRANKLIN, Sarah; MCKINNON, Susan](#) (Eds.) (2001): 1-25.

- (Eds.) (2001) *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Duke: Duke University Press.

FREEDMAN, M. (ed.) (1967) *Social Organization: Essays presented to Raymond Firth*. Londres: Class.

GALVIN, KATHEY-LEE (2001) "Schneider revisited: sharing and ratification in the construction of kinship", en [STONE, Linda](#) (ed.) (2001): 109-124.

GEFFRAY, Christian. (1990) *Ni père ni mère. Critique de la Parenté: Le cas Makhuwa*. Paris: Éditions du Seuil.

GELLNER, E.

- (1960) "The concept of Kinship"; *Philosophy of Science*, 27; pp: 187-204.

- (1963) "Nature and Society in Social Anthropology", *Philosophy of Science*, 30; pp: 236-251.

GONZALEZ ECHEVARRÍA, Aurora

- (1990) *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología*. Bellaterra, UAB: Publicacions d'Antropologia Social.

- (2000) *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*. Bellaterra, UAB: Servei de Publicacions d'Antropologia Cultural.

GONZÁLEZ, J.J. (1992) *Clases sociales: estudio comparativo de España y la comunidad de Madrid*. Madrid: CAM.

GOODENOUGH, Ward H. (2001) "Conclusion: Muddles in Schneider's Model", en [FEINBERG, RICHARD; OTTENHEIMER, Martin](#) (eds) (2001): 205-218.

GOODY, Jack (Ed.) (1973) *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

HÉRITIER, Françoise

- (1981) *L'exercice de la parenté*. Le Seuil: Hautes Études, Gallimard.

- (1994) *Les deux soeurs et leur mère: Anthropologie de l'inceste*. París: Odile Jacob.

HOLY, Ladislav (1996) *Anthropological Perspectives on Kinship*. Chicago: Pluto Press.

KABERRY, P. (1967) "The plasticity of New Guinea Kinship", en [FREEDMAN, M.](#) (ed.) (1967): 105-123.

LEACH, E.R. (1962) "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems"; *Man*, 62; pp: 130-134.

MARTÍNEZ DE AGUIRRE, Carlos (2001) "La adopción, entre los derechos del adoptado y los deseos de los adoptantes", en [POLAINO, Aquilino; SOBRINO MORRÁS, Ángel; RODRÍGUEZ SEDANO, Alfredo](#) (Eds.) (2001): 177-193.

MURILLO, F. (1959) *Las clases medias españolas*. Granada: Escuela Social.

NEEDHAM, Rodney

- (Ed.) (1971) *Rethinking Kinship and Marriage*. Londres: Tavistock Publications.

- (1974) *Remarks and inventions. Skeptical Essays about Kinship*. Londres: Tavistock.

PARKIN, Robert(1997) *Kinship. An introduction to Basic Concepts*. Oxford: Blackwell.

PELETZ, Michael (1995) "Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology"; *Annual Review of Anthropology*, 24; pp: 343-372.

POLAINO, Aquilino

- (2001a) "Para una fenomenología de la adopción: adopción, derecho y libertad", en [POLAINO, Aquilino; SOBRINO MORRÁS, Ángel; RODRÍGUEZ SEDANO, Alfredo](#) (Eds.) (2001): 17-31.

- (2001b) "Factores de riesgo y psicopatología de la adopción", en [POLAINO, Aquilino; SOBRINO MORRÁS, Ángel; RODRÍGUEZ SEDANO, Alfredo](#) (Eds.) (2001): 73-110.

- (2001c) "Prolegómenos para una ética de adopción", en [POLAINO, Aquilino; SOBRINO MORRÁS, Ángel; RODRÍGUEZ SEDANO, Alfredo](#) (Eds.) (2001): 243-271.

POLAINO, Aquilino; SOBRINO MORRÁS, Ángel; RODRÍGUEZ SEDANO, Alfredo (Eds.) (2001) *Adopción. Aspectos psicopedagógicos y marco jurídico*. Barcelona: Ariel.

ROMERO DE TEJADA, Ricard. (1985) *Estudi Sociològic De La Joventut De Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència, Direcció General de Joventut.

SAN ROMÁN, Teresa; GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora; GRAU REBOLLO, Jorge (2003) *Las relaciones de parentesco*. Bellaterra, UAB: Publicacions d'Antropologia Cultural.

SCHEFFLER, Harold W.

- (1973) "Kinship, Descent and Alliance", en HONNIGMAN, John (ed.) (1973) *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally; pp: 747-793.

- (1991) "Sexism and Naturalism in the study of Kinship", en DI LEONARDO, Micaela (ed.) *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.

- (2001) *Filiation and Affiliation*. Oxford: Westview Press.

SCHNEIDER, David M.

- (1964) "The Nature of Kinship"; *Man*, 64; pp: 180-181.

- (1965) "Some Muddles in the Models: Or How the System really Works", en BANTON, Michael (ed.) (1965): 25-85.

- (1972) "What kinship is all about?", en [REINING, Priscilla \(ed.\) \(1972\)](#): 32-63.

- (1975) "La naturaleza del parentesco", en [DUMONT, Louis](#) (1975 [1971]: 162-165.

- (1980 [1968]) *American Kinship*. Chicago, The University of Chicago Press.

- (1984) *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SNOWDEN, Robert; MITCHELL, G.D.; SNOWDEN, E.M. (1983) *Artificial Reproduction*. Londres: Allen and Unwin.

STOLCKE, Verena.

- (1987) "Las Nuevas Tecnologías Reproductivas, la Vieja Paternidad" (ponencia), en AMORÓS, C.; BENEIRA, L.; DELPHY, C. [et. Al.] (1987) *Mujeres: ciencia y práctica política*, Madrid: Universidad Complutense; pp: 87-129.
- (1988) "New Reproductive Technologies: the Old Quest for Fatherhood"; *Reproductive and genetic engineering*, 1, (1); pp: 5-19.
- (1992) "¿Es el Sexo Para el Género como la Raza para la Etnicidad?", *Mientras Tanto*, 48; pp: 87-111.
- (1998) "El sexo de la biotecnología", en DURAN, A.; RIECHMANN, J. (Coord.) (1998) *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Madrid: Trotta, serie 1º de Mayo; pp: 97-118.

STONE, Linda

- (1997) *Kinship and Gender*. Oxford: Westview Press.
- (2001) "Introduction: Theoretical Implications of New Directions in Anthropological kinship", en STONE, Linda (ed.) (2001) *New Directions in Anthropological Kinship*. Nueva York: Rowman and Littlefield Publishers Inc.; pp: 1-20.

STRATHERN, Marilyn

- (1992a) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992b) *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Nueva York: Routledge.

WALTNER, Ann (1996) "Kinship between the Lines: The Patriline, the Concubine and the Adopted Son in Late Imperial China", en MAYNES, Mary Jo; WALTNER, Ann; SOLAND, Birgitte; STRASSER, Ulrike (eds.) (1996) *Gender, Kinship, Power*. Nueva York: Routledge; pp: 67-78.

WESTON, Kath (2001) "Kinship, Controversy, and the Sharing of Substance: The Race/Class Politics of Blood Transfusion", en [FRANKLIN, Sarah; McKINNON, Susan](#) (Eds.) (2001): 147-174.

NOTES

1 - Refiere al conocido aforismo de Gertrude Stein: «Una rosa es una rosa es una rosa».]