

## La evolución del pensamiento de Meillassoux sobre el parentesco: de la filiación a la salvaguarda

Aurora González Echevarría

GRAFO. Departament de Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.

[aurora.gonzalez@uab.cat](mailto:aurora.gonzalez@uab.cat)

### Resumen

En este artículo se analizan los modelos de parentesco que Meillassoux construye en 1975 y en 2001. Se señalan las características teóricas, metodológicas y políticas que comparten: una orientación evolucionista, un interés que se centra no tanto en la adecuación etnográfica de los modelos como en su capacidad de combinarse entre sí y un interés político en el primer caso en la explotación capitalista de la comunidad doméstica y en el segundo en la evolución de las sociedades de pillaje a las sociedades aristocráticas. Pero también lo que los diferencian. El ámbito geohistórico, que en 1975 incluye las sociedades de cazadores y recolectores, las sociedades agrícolas ginecoestáticas y las sociedades agrícolas ginecomóviles y en 2001 a las sociedades de cazadores y recolectores, las sociedades adélficas ( ginecoestáticas y ginecomóviles) y las sociedades aristocráticas. Y sobre todo la forma de entender el parentesco, en 1975 como filiación –lo que le llevó a sostener que en las hordas de cazadores y recolectores las relaciones eran de adhesión, no de parentesco– y en 2001 como el mantenimiento cotidiano de la vida y su reproducción, por lo que apunta a las relaciones sociales más íntimas y más duraderas.

### Abstract

This article discusses the models of kinship that Meillassoux built in 1975 and 2001. I point at shared theoretical, methodological and political features: an evolutionary guidance, an interest that focuses less on the adequacy of ethnographic models than on their ability to combine with each other and a political interest firstly in the capitalist exploitation of the domestic community and secondly in the evolution from societies of looting to aristocratic societies. But I also lean on what they differ from one another. The geo-historical field, which in 1975 includes hunter-gatherer societies, the ginecoestatic agricultural societies and ginecomobile agricultural societies, while in 2001 it embraces hunter-gatherer societies, adelphic societies (both ginecostatic and ginecomobile) and aristocratic societies. And above all, the understanding of kinship: in 1975 as filiation –which led him to argue that the relationships within hordes of hunters and gatherers were those of adhesion, not of kinship– and in 2001 as the sustainment of daily life and reproduction, hence aiming at most intimate and lasting relationships.

### Los modelos de 1975

Meillassoux publicó en 1975 *Femmes, gréniers et capitaux*, trabajo traducido con prontitud al castellano (1977a). Su obra supuso la aparición en Francia de una antropología de orientación

marxista, que se vinculó teóricamente con el impulso crítico que recibió el marxismo en los años 60. Una serie de factores histórico-políticos y sociales fueron determinantes de esta renovación marxista y como parte de ella, del trabajo de Meillassoux y de otros antropólogos que trataron de introducir en la antropología el concepto de “modo de producción” y que prestaron un interés particular a los análisis de Marx y Engels de las formaciones económicas precapitalistas. Estos factores fueron los procesos de descolonización de los cincuenta y los sesenta, la aceleración del desarrollo desigual y el movimiento feminista con el interés las desigualdades de género y por lo que durante mucho tiempo fue la búsqueda de explicación del origen de la opresión femenina.

El objeto de estudio preferente de Meillassoux, cuya trayectoria intelectual es posible reconstruir a partir de los artículos recogidos en *Terrains et Théories* (Meillassoux, 1977b) es la explotación colonial y la explotación imperialista. De ahí el interés de Meillassoux en las economías de subsistencia, y en los mecanismos de inclusión de la comunidad doméstica en formaciones sociales más amplias: comercio, esclavitud, imperialismo. Pero en el análisis de las economías de autosubsistencia trata de superar la oposición entre parentesco y economía de la antropología clásica, siguiendo no sólo los análisis de Marx sino también los de Engels. En el prólogo a *Mujeres, graneros y capitales* recuerda que Engels, en *El origen de la familia*, la propiedad privada y el estado concede un papel determinante (que después el materialismo histórico no desarrolla) a la organización de la reproducción de los medios de existencia, de la producción de los hombres mismos, y de la reproducción de la vida inmediata, los factores determinantes en última instancia de la vida social.

Dentro de las economías de autosubsistencia, Meillassoux distingue entre hordas de cazadores y recolectores, sociedades agrícolas matrilineales y comunidades domésticas. Los modelos para el primer tipo de sociedades, y para el tercero los construye con distintos acopios y en el segundo se detiene poco.

El modelo de una comunidad doméstica lo elabora a partir del trabajo de campo que realizó entre los guru de Costa de Marfil entre 1958 y 1959 (Meillassoux, 1960, 1964); el de sociedad cinegética a partir de los trabajos de Turnbull (1965) y Althabe (1965) sobre los pigmeos mbuti y los boka de África Central (Meillassoux, 1967). El propósito de coordinar este último con el de la economía agrícola de subsistencia es explícito. En uno y otro, se trata de mostrar las condiciones necesarias “para que el sistema económico pueda producir y reproducirse dentro de los límites impuestos por la acción recíproca de estos rasgos fundamentales y la organización social, política y económica que se vinculan a ellos” (1967: 119).

Ambos modelos constituyen las tesis fundamentales de la primera parte de *Mujeres, graneros y capitales*, en la que Meillassoux desarrolla un esquema evolucionista muy decimonónico, deudor de McLennan incluso en algunos de los términos (“hordas” de cazadores y recolectores, por ejemplo). Estas tesis son las siguientes:

- 1) En grupos de pequeño tamaño la movilidad de los adultos es necesaria para la reproducción del grupo. Esta movilidad se realiza de tres formas. Espontáneamente, en las hordas de cazadores y recolectores; permaneciendo las mujeres en su lugar natal y circulando los hombres en las sociedades “matrilocales” y “matrilineales”, que Meillassoux, para no cargar con los supuestos de la vieja teoría del parentesco, propone llamar ginecoestáticas; y por intercambio de mujeres en las sociedades ginecomóviles.
- 2) En las hordas de cazadores y recolectores se organiza el acoplamiento y la adhesión (adscripción) al grupo, pero no existe parentesco (entendido como filiación). No habría tampoco reglas de acceso a la tierra, lo que facilitaría aquella libre y espontánea movilidad de los adultos. No existen tampoco diferencias de estatus entre hombres y mujeres.
- 3) Las formas de organización matrilineal están asociadas a la agricultura de cultivo con vástago complementado con los productos de la caza y la recolección. Cuando la caza es el elemento estructurante (protoagricultura) predominan las relaciones de adhesión al grupo (si bien ahora de familias, no de individuos), se concede a cada célula la descendencia de sus mujeres y éstas son sometidas para ser robadas o cuidadas.

En estas sociedades matrilineales agrícolas —ginecoestáticas— cuya teoría general deja Meillassoux “al cuidado de otros investigadores más cualificados”, hay una toma de conciencia colectiva de los problemas políticos a resolver y se institucionaliza un poder civil que tiende a pacificar la sociedad. Dentro del respeto a la filiación matrilineal se pueden desarrollar formas correctivas de patrilinealidad y, eventualmente, un modo pacífico de circulación de mujeres.

- 4) En cuanto a las comunidades domésticas, concepto paralelo al de modo de producción doméstico de Sahlins (aunque se limitaría a las sociedades ginecomóviles, es decir patrilocales y patrilineales en los términos clásicos) se caracterizarían por los siguientes rasgos: acceso a la tierra a través de relaciones sociales previas; desarrollo de una agricultura cerealística muy productiva, que permite concentraciones de población importantes; robustecimiento de la autoridad civil; autoridad en manos de los ancianos; sometimiento de las mujeres durante el período reproductivo, que hace posible su

circulación ordenada; institución del matrimonio, i.e. de la filiación patrilineal; prohibición del incesto para reforzar la prohibición de la endogamia; herencia horizontal del hermano mayor al hermano menor. Habría que añadir como otra de las características importantes, el control de los generadores de desigualdad mediante la circulación de los niños y la colocación en esferas no comunicables de los bienes que se utilizan como dotes matrimoniales (donde se acumula trabajo de los jóvenes).

En varias ocasiones he expresado mi desacuerdo con alguna de las tesis de Meillassoux (González Echevarría, 1987: 280 y ss.; 1990:145). Algunos presupuestos teóricos como el igualitarismo primordial, paralelo a la opulencia primordial, tuvieron su nicho sociológico en los 60. Superados por una antropología del género centrada después en mostrar, tras postular que todas las sociedades son desiguales, las formas de construcción social de la diferencia, tuvieron un doble efecto. Poner en entredicho las supuestas bases naturales de la jerarquía de géneros, y poner en entredicho el evolucionismo siempre latente en nuestra tradición cultural: el supuesto progreso se manifiesta como crecimiento de la desigualdad y enajenación del consumo.

Pero al evolucionismo al que no escapa Meillassoux es al teórico. Pese a la novedad de enfoque que suponen los conceptos de ginecoestatismo y ginecomovilidad, que apuntarían al control de la mujer reproductora, lo que subyace a la estructura de Mujeres, graneros y capitales es el modelo de McLennan complementado con la secuencia causal artes de subsistencia → residencia → filiación de la Antropología americana.

Tampoco escapa a muchos de los presupuestos teóricos de la teoría de la filiación, a pesar de que al acuñar la diferencia entre ginecoestatismo y ginecomovilidad pone el énfasis en el papel central de la fuerza genésica de las mujeres de las que depende la reproducción del grupo.

### **Productoras y reproductores: el caso makhuwa**

Un trabajo de Geffray publicado en 1990, *Ni père ni mère. Critique de la parenté. Le cas makhuwa*, parecería a primera vista que venía a completar la obra de Meillassoux, 1975, desarrollando aquel capítulo segundo sobre las sociedades ginecoestáticas cuya elaboración había dejado para "otros investigadores mejor preparados". Y parece coordinarse con los modelos de sociedad cinegética y de sociedades con agricultura de subsistencia que Meillassoux propuso. es proporciona así un refuerzo lógico indudable

Geffray trabajó entre 1983 y 1985 con poblaciones de lengua makhuwa (o macua) de Mozambique y trató de reconstruir la organización social y las prácticas tradicionales, las que

se daban en torno a los años 30, en definitiva, de reconstruir su modelo de relaciones sociales. Lo peculiar de Geffray es que no parte de grupos locales y alianza matrimonial, en lo que serían en aquel momento las versiones más recientes de la Antropología clásica, sino del análisis de las relaciones de producción, con la misma orientación neomarxista de Meillassoux. Geffray trata de emanciparse de dos visiones folk, la de la cultura de los antropólogos, que pondría el acento en la consanguinidad, y la de la cultura de los makhuwa, que representarían su grupo social como integrado por un grupo de personas descendientes de un ancestro común. Lejos de dotar a una representación que no duda en llamar linaje de su contenido social y material, lo que trata es de separar dos realidades que considera distintas. El grupo de personas vivas cuya vinculación se establece a través de un decano común, grupo al que siguiendo a Meillassoux denomina adelfia, y la institución simbólica que se edifica en nombre de los muertos. El problema estaría en explicar no sólo la forma de constitución de la adelfia, sino por qué los propios sujetos piensan su pertenencia común a ella como efecto del principio de filiación. Geffray inicia su etnografía con una estructura paradójica: hablando del mundo de las mujeres como el mundo de la producción.

La adelfia es ginecoestática y exógama. Las muchachas se casan en torno a los 12 años con hombres que vienen de fuera del poblado. Son los anapwaro, jóvenes que se instalan sobre una estera, pwaro, en la choza de los padres de la novia y de los que sólo se espera que sean capaces de fecundar a las muchachas, no de engendrar hijos. El anapwaro, vigilado por su "suegra" y sus "cuñadas" en cuanto a la calidad de su esperma y por su suegro en cuanto a la calidad de su trabajo, a su capacidad como productor, no adquiere una cierta independencia hasta que tras el nacimiento del primer hijo y la adquisición de una reputación por su trabajo se le permite disponer de una choza y unos campos propios. Esta unidad formada por el marido, la esposa y los hijos engendrados por ésta que puede tardar en construirse entre 2 y 5 años es el etoko.

Pero durante 10 ó 15 años más seguirá trabajando para otros. Éste es un proceso en el que Geffray se detiene especialmente. Una buena parte de su trabajo va al granero de la madre, al tiempo que los niños no se alimentan en el etoko de sus padres, sino que van de un hogar a otro de los de las mujeres de la generación de su madre, la sororie, aunque el lugar donde se alimentan por excelencia es el hogar de la abuela. Es decir, la madre controla el granero que se llena con el trabajo de los maridos de sus hijas, y el esposo, cuyo poder de engendrador no se subrayaba, se ve también privado del papel de padre nutricional: los hijos de su esposa son alimentados por el producto de su trabajo pero a través de un proceso de

enajenación de su producción, que hace que unas prestaciones efectivas entre juniors y seniors queden ocultas en la redistribución que va de las decanas a sus nietos. La función nutricia es percibida como una transferencia de una generación —la de la mujer que controla el granero— a la generación descendiente alterna.

Hay, tengo que confesar, un cierto regocijo, para una mujer antropóloga que lee a Geffray, en esta especie de justicia etnográfica que invierte la habitual invisibilidad del trabajo doméstico femenino:

“Los hombres voltean y siembran la tierra, cuidan los vástagos, escarban y recogen por fin el fruto de esta labor, el grano precioso que materializa su trabajo y del que todos pronto se van a alimentar. Pero ese trabajo permanece invisible, hundido siempre en las profundidades del profundo granero de otro en el que nadie puede ya distinguirlo como suyo. Al entrar en el granero, el grano cesa de ser el fruto del trabajo de los hombres para convertirse en la substancia vital común a todos, confiado a la sabia discreción de las mujeres”. (Geffray, 1990: 61, traducción mia)

Son estos juniors que trabajan para los seniors, y estos niños alimentados por la decana los que constituyen para Geffray el grupo doméstico. Pero las categorías nativas encubren a los muchachos y muchachas makhuwa la existencia de este grupo y sus relaciones productivas. En el momento de la iniciación, entre los 12 y los 14 años las chicas y entre los 18-20 años los chicos, se les habla del *nihimo* (pl. *mahimo*), a la vez una entidad espiritual que transmiten las mujeres y un grupo integrado por todos los que comparten el mismo nihimo, es decir, un clan. El grupo al que Geffray llama doméstico aparece como linaje, como subgrupo del clan, como *errukulu*, que significa “vientre”. Se consume así la enajenación de los hombres, desposeídos de la significación social de su esperma y de su trabajo.

Pero las relaciones sociales que configuran el grupo doméstico, y aún más, el conjunto de grupos domésticos que constituyen una unidad que Geffray denomina “casa” (*maison*) aparecerán en las terminologías. Antes de verlo, es necesario que entre en escena una cuarta generación, que se cierre el proceso de sucesión de generaciones.

Las muchachas que salen de la iniciación y reciben a un nuevo contingente de anapwaro pronto hacen a sus madres “abuelas”, controladoras de los graneros. Tendrán 35 años, 40 sus esposos cuando acceden a este estatus. Los esposos ya no trabajan para sus suegras, empiezan a controlar el trabajo de sus nietos. Y estas mujeres ancianas, de 50 a 60 años,



sobreviven, en el plano material, porque han integrado en su etoko a la primera nieta, de manera que entre los anapwaro que llegan está su yerno-nieto, entre los nuevos grupos domésticos que se forman está su segundo grupo doméstico. Pero hay algo más importante en el plano simbólico. Este granero de la decana no sólo recibe del esposo de su nieta el alimento suficiente para que ésta sobreviva y alimente a sus biznietos, sino que recibe de los yernos de sus hijas una transferencia subsidiaria, que hace del granero de la decana no el del hogar donde se alimentan sus nietos pero sí la reserva para los momentos de crisis de la casa del conjunto de grupos domésticos. Los nietos a los que alimentaba la abuela senior son ahora los juniors parte de cuyo trabajo abastece el granero de la anciana, y la madre genitora pero no nutricia, con el padre, fecundador, no genitor, ni nutricio, son ahora los senior que alimentan a los niños. Si ancianos, seniors, juniors y niños constituyen la casa, y los descendientes de una decana constituyen la adelfia, en su interior se constituyen dos subgrupos viejos/juniors y seniors/niños en cada momento. Y son estos subgrupos de pertenencia los que, en la interpretación de Geffray, designan las categorías que denominaríamos de parentesco.

<i>mulupa liaka</i>	“Mis grandes”, que se utiliza para una persona senior del mismo subgrupo de afiliación y del mismo sexo (y que para una mujer joven incluye a lo que para nosotros sería su hermana mayor y su abuela materna)
<i>muhi maaka</i>	Persona junior del mismo sexo y el mismo subgrupo de afiliación
<i>n'ro koraka mulupale</i>	Persona senior de distinto sexo y el mismo subgrupo de afiliación
<i>n'ro koraka akane</i>	Persona junior de distinto sexo y el mismo subgrupo de afiliación

De una manera análoga interpretaría Geffray los términos *aalu mupale*, *aalu akane*, *maama mupale* y *maama akane*: seniors y juniors del mismo y distinto sexo respectivamente del otro subgrupo de afiliación.

En este punto avanza Geffray una de sus conclusiones, y que recogeré por extenso para volver sobre ella:



Una palabra que designa simultáneamente, por ejemplo, la "madre" y la "hija" (así como la "sobrina" uterina, la "tía" materna, la "bisabuela" materna, etc.) no puede significar en definitiva ninguno de los conceptos sociales o biológicos que nosotros asociamos a estos términos.

La representación que acompaña el enunciado de la palabra *maama* por un locutor *makhuwa* no puede corresponder a la suma de las representaciones evocadas cuando decimos sucesivamente "madre", "hija", etc., e incluso "genitora", "progenitora femenina", etc., en el orden consanguíneo. En consecuencia la palabra significa otra cosa, intraducible por "mére". No hay "madre" en el país *makhuwa*, no hay más que mujeres del subgrupo de afiliación distinto al del locutor". (pp. 104 y s., traducción mía)

Para la tercera parte de su libro Geffray utiliza un título no menos paradójico que el que elegía para la segunda parte: reproducción, el mundo de los hombres. Y habla en ella de las contrapartidas del ginecoestatismo, de la vulnerable posición de las mujeres cuando de ellas depende la reproducción biológica del grupo, de cómo éste puede desaparecer si no tiene mujeres suficientes y de cómo en consecuencia sus mujeres son inmovilizadas, protegidas, raptadas. Se trata de un desarrollo de las tesis de Meillassoux (1975), McLennan (1865) y Lévi-Strauss (1949). El conflicto potencial por las mujeres genera una jerarquía entre los hombres guerreros que bajo el mando del *humu* las protegen, y el establecimiento de una zona de intercambios matrimoniales pacíficos más allá del cual los conflictos entre *makhuwa* eran frecuentes. Aquel joven *anapwaro* que, sabemos ahora, no venía de muy lejos (pues el ginecoestatismo va unido a alianzas matrimoniales entre grupos vecinos), al tiempo que se convierte en el gestor del trabajo de los "yernos" de su esposa ordena el matrimonio de las "hijas" de sus "hermanas", de manera que conquista al fin un poco de autoridad sobre la prole masculina de su esposa, que irán a trabajar para los suyos, mientras él alimenta a las que son sus nietas, y como consecuencia de un matrimonio en cierto modo "patrilateral" serán las esposas de sus nietos.

Es aquí donde, para los hombres de cada generación, se produce la correspondencia entre los subgrupos de su adelfia y los del aislado matrimonial en el que se casan las mujeres del subgrupo de afiliación que corresponde al suyo, *alamwaka alupale* las senior, *alamwaka akane* las junior. Son esposas virtuales, mientras que las de las generaciones intermedias, *amaati alupale* y *amaati akane*, le son proscritas (p. 150). Hay, por fin, un término, el único de uso exclusivo y el único, dice Geffray, de la terminología de parentesco *makhuwa* que es traducible



de manera inmediata y sin ambigüedad a la terminología de parentesco occidental: el que utiliza para la mujer con la que se casa, mwaraka.

Entre los hombres, distingue una categoría, en la que caben aquellos con los que ha sido socializado y que se casan en el grupo donde él puede ir a vivir, y otra en la que se engloban los que se casan con las mujeres de su adelfia y los hombres de la adelfia de su esposa que irán a casarse a otro lugar. Los primeros son estos “hermanos” y “tíos maternos” que ya conocíamos como *mulupa liaka/muhi maaka* y *aalu malupale/aalu akane*, los seniors y juniors de su subgrupo de afiliación y del otro subgrupo adélfico y de los correspondientes de la casa en el que se integra por matrimonio. Así, las casas están formadas en cada generación por auténticas “sororías” y “fratrías”.

En cuanto a la otra categoría, estaría dividida en *pwapwaka* (hombres del subgrupo adélfico de su esposa y maridos de las mujeres de su propio subgrupo adélfico), esto es, afines del grupo que corresponde al suyo, y *appaapa* (hombres del subgrupo alterno al de la esposa, que incluiría a su “padre” y a sus “hijos”). Esto lleva a Geffray a la segunda conclusión: en el país makhuwa no hay padre, no hay más que afines del subgrupo de afiliación alterno (p. 154).

Vuelvo ahora sobre aquella cita de la página 104 que antes recogía por extenso. *Maama* no puede designar al mismo tiempo a la madre y a la hija ni para un hombre ni para una mujer. Para un hombre los términos para los parientes primarios parecen a la vez claros e inespecíficos. A su madre la llamará *maama akane* como a todas las mujeres de su propio grupo y generación alterna, a no ser que sea la *maama mulupale*, la decana de su sororía. A su padre *apaapa akane*, como a su hijo y al hermano de la madre de su esposa, a no ser que fuera *paapa mulupale*, el decano de su fratría. A su hermano mayor *mulupaliaka*, con el hermano de la madre de la madre, y a su hermano menor, *muhima aka*, con el hijo de la hija de la hermana. A la hermana mayor *n'rokoroka mulupale*, con la madre de la madre, y a la hermana menor, *n'rokoroka akane*, con la hija de la hija de la hermana. A la hija, por fin, *maati akane*, mujer afín prohibida. La madre de un hombre y sus hermanos y hermanas pertenecen a su adelfia, mientras que su padre, su hijo y su hija son afines.

Para una mujer, las cosas están menos claras. Ni se recoge el término que usa para el padre ni se recoge el término para sus hijos e hijas, si bien se insiste en que ni ella ni su hermano usan los términos *aalu* y *maama* para sus hijos/sobrinos uterinos como términos de apelación: “Los términos *maama* y *aalu akane* se enuncian para referirse frente a un tercero, a los miembros de la generación posterior, pero no se los utiliza para dirigirse a los parientes

próximos, por ejemplo a los hijos que viven bajo el techo de la locutora, o a los educados por la congénere próxima al locutor". (p. 102)

De hecho, añade, el empleo de *maama* y *aalu akane* para dirigirse a los miembros de fratrias y sororías posteriores es más fácil cuanto más alejados del entorno cotidiano, por ejemplo cuando se trata de los hijos de otro grupo doméstico de la casa de la locutora o cuando un locutor se dirige a niños del mismo clan pero de distinta pertenencia adélfica, que viven en otro territorio de otro linaje.

Geffray piensa que puede deberse a la dificultad de usar el mismo término para personas de las generaciones anterior y posterior a las que se enfrenta cotidianamente en relaciones diferentes, y desarrolla este tema. En el interior del propio subgrupo, la jerarquía mayor/menor es clara y básica, por lo que se identifica sin dificultad al hermano mayor con el hermano de la madre de la madre. Pero en el subgrupo alterno, esta terminología —si la usara— le llevaría a identificar a los miembros de la generación anterior, a los que está sometido, y a los de la posterior, sobre los que tiene autoridad.

"Tal vez esto explique que una mujer, por ejemplo, no se dirija a la muchachita que vive bajo su techo como a una *maama*, como hace con las mujeres de la generación anterior junto a las que ha crecido. La misma mujer invocará sin embargo son titubeo alguno como *maama* a otra muchacha de la misma generación que su hija que viva en otro grupo doméstico de su casa o en otra adelfia del clan". (p. 103)

Cuando vuelva sobre estos datos, no será para reivindicar la importancia del parentesco entre los makhuwa, ni para releer los términos que usan para clasificar a las personas con las que viven como extensiones de un parentesco básico. Si efectivamente esta terminología se ha recogido en el momento del trabajo de campo sin el supuesto, y los límites, de un espacio genealógico, un análisis componencial de los términos que lo integran muestra que discrimina pertenencia al grupo y afinidad, hombre y mujer, generaciones continuas y alternas y senioridad en la primera generación ascendente. De muchos de estos rasgos el análisis de Geffray da buena cuenta situándose en el punto de vista teórico de la producción y la reproducción del grupo.

Geffray introduce en las conclusiones otras cosas de interés. Y en primer término, que se dan entre los makhuwa relaciones que no habían aparecido hasta el momento. Así afirma que entre los makhuwa existen sentimientos de autoridad y amor idénticos a los que nos representamos comúnmente cuando evocamos nuestros lazos paternos y maternos. Y que entre los makhuwa

se dan todos los procesos de identificación, de fusión imaginaria y de castración simbólica en los que se elabora la personalidad humana y que son correlativos de las figuras funcionales llamadas “paterna” y “materna”. Y dice aún más, “¿quién podía dudarlo?”.

Pero estos factores —añade— son totalmente extraños a la lógica que preside la denominación de los partenaires sociales en el país makhuwa. En definitiva, si se define el parentesco como una forma de institucionalizar los hechos biológicos de la consanguinidad, o los sentimientos o las funciones paterna o materna, el dispositivo social makhuwa no es un dispositivo de parentesco. Aunque —también Geffray parece resistirse a abandonar el término— las relaciones sociales entre los makhuwa podrán ser consideradas como lazos de parentesco si se definiese el parentesco como el complejo institucional que surge de la simbolización del deseo de controlar el destino de los hijos.

### Movilidad y residencia

En 1987 me preocupaba la contrastación etnográfica de las tesis de Meillassoux sobre las hordas de cazadores y recolectores. Presté atención entonces a informaciones sobre los bosquimanos kung (Lee, 1975), los bosquimanos g/wi (Silberbauer, 1983), los pigmeos mbuti (Turnbull, 1975), los hadza de Tanzania (Woodburn, 1975), los ainu (Watabane, 1975), los birhor de la India (Williams, 1975), los aborígenes australianos (Hiatt, 1975a y 1975b, Meggitt, 1975; Yengoyan, 1975; Rose, 1975; Hart y Philling, 1979), los esquimales netsilik (Balikci, 1970 y 1975), los dogrib de Canadá (Helm, 1975), y los selk’man (ona) y los hauzh de la Tierra de Fuego (Chapman, 1982). Excepto en los casos de Chapman (1982) y Silberbauer (1983), se trataba de trabajos publicados antes de la formulación de la tesis de Meillassoux (1975). En particular la primera edición de *Man the Hunter*, una de las visiones amables de la vida de los cazadores y recolectores, la que hizo preguntarse a Sahlins si no se trataba de la primera sociedad opulenta era de 1968; la primera de *The Tiwi of Nord Australia* de 1960, y muchos de los datos de Chapman proceden de los informes sobre los fueginos de Lothrop y Gusinde, publicados 50 años antes.

Ya entonces era consciente de que el término “parentesco” era un engorro para la Antropología, pero lo que trataba de poner a prueba ([sic], yo era en aquella época una entusiasta popperiana ) eran las tesis de Meillassoux en sus propios términos, puesto que —tras identificar parentesco con la existencia de reglas de filiación— no se limitaba a decir que entre los cazadores y recolectores no existían reglas de filiación sino que “después del destete,

y a veces antes, son adoptados por el conjunto de los miembros de la horda y no siguen necesariamente a sus progenitores en sus desplazamiento” (Meillassoux, 1977a: 31). Los datos parecían refutar tanto la forma fuerte como la débil de la tesis sobre la inexistencia de relaciones de parentesco. El papel del parentesco se subraya en los bosquimanos g/wi, donde proporciona el marco conducta, en los fueginos –que enfatizan las relaciones bilaterales, a pesar de la tendencia patrilineal y patrilocal– y en los esquimales. Los tiwi tienen linajes matrilineales laxos, pero claras relaciones de parentesco nucleares. Los bosquimanos g/wi, los fueginos y los esquimales atribuyen al padre un papel especial.

Los grupos revisados fueron elegidos por la accesibilidad de la bibliografía, porque Meillassoux hablaba en general de cazadores y recolectores- pero se podía decir de ellos que atribuían un papel importante al parentesco bilateral, excepto los bosquimanos kung y los mbuti (para los que los artículos consultados no incluían datos sobre las conexiones genealógicas entre los componentes de los campamentos). Hay un sesgo patrilateral entre los bosquimanos g/wi, los biror de la India, los esquimales y los fueginos, un sesgo matrilateral entre los hazdza y en las tribus australianas y ausencia de sesgo y/o de datos entre los bosquimanos kung, los pigmeos mbuti, los dogrib del Canadá o los ainu.

En las páginas 254 a 257 de 1987 incluía un puntilloso cuadro con datos que tenían relación con las proposiciones de Meillassoux sobre el libre acceso a los recursos, la inexistencia de reglas de residencia postnupcial, la no adscripción de los hijos al grupo de los padres, la inexistencia de más “reglas matrimoniales” que las que regulaban el acoplamiento y la igualdad de estatutos entre hombre y mujer. En relación con este último tema me detenía en el reparto de tareas, los estatutos sexuales, y de edad y el acceso a las posiciones de prestigio.

No voy a seguir esta argumentación. La clave, que sostengo casi treinta años después, es que Meillassoux no debió de confiar tanto en la poderosa tradición de la Antropología del parentesco a la que debía sus conceptos teóricos y en la coherencia de sus modelos y tan poco en la importancia de la base empírica etnográfica, por teóricamente orientada y parcial que resiste siempre la etnografía. También es cierto que se dejó llevar por la usual falta de definición del ámbito de aplicación de la teorías antropológicas. Meillassoux “retomó” una sugestión de Marx” (1977c: 289). Pero frente a la sorprendente riqueza de los *Ethnological Notebooks* de Karl Marx (Krader, 1974), fue absurdo dejar de lado un siglo de etnografía, y no considerar las variaciones correlacionadas con la mayor aportación de hombre y mujeres a la economía de subsistencia, con el peso mayor de la pesca, de la recolección o de la caza, con la variabilidad estacional de los recursos, con la despoblación o con la guerra.

Lo mismo puede decirse de las sociedades matrilineales. Si bien Meillassoux parte de una oposición básica entre ginicoestatismo y ginecomovilidad, en la que la residencia aparece como subproducto de la ordenación de las mujeres púberes, y ésta, de los imperativos políticos y demográficos, tanto al hablar de las sociedades matrilineales como al asociar la ginecomovilidad a las sociedades organizadas como comunidades domésticas, están presentes las asociaciones:

- Ginicoestatismo/matrilocalidad/ matrilinealidad
- Ginecomovilidad/ patrilocalidad/ patrilinealidad

Antes de seguir argumentando que también aquí el reproche que se le puede hacer a Meillassoux es una excesiva indiferencia ante la etnografía, tengo que advertir que la crítica no se le puede extender a Geffray, que ni siquiera fue a Mozambique a completar el esquema de Meillassoux (como yo supuse durante un tiempo). Llegó a Maputo en la década de los 80, como tantos intelectuales occidentales atraídos por la revolución del FRELIMO (*Frente de Libertação de Moçambique*) y subvencionado por el Departamento de Antropología de la Universidad Eduardo Mondlane estudiaba en el centro del país una sociedad patrilineal cuando las incursiones desde Rodesia de la RENAMO (Resistencia Nacional Mozambiqueña) le hizo trasladar su esfuerzo etnográfico al norte matrilineal.

Cuando Meillassoux vincula ginicoestatismo y matrilinealidad, y ginecomovilidad y patrilinealidad, se disponía de amplios inventarios como la *World Ethnographic Sample* de Murdock (1957) o el de *Ethnographic Atlas* de Murdock (1967), que mostraban la congruencia entre residencia y parentesco (entendido como filiación) cuando se establecen a través de los hombres frente a las variadas formas de residencia que se dan en las sociedades matrilineales. Hecho, por lo demás que ya señaló Richard (1983 [1950]) explicando además el que denominó puzle matrilineal por la dificultad de combinar la preeminencia de las mujeres en algunos rasgos sociales con la autoridad de sus hermanos. Podríamos añadir también, ahora, dentro de las sociedades matrilocales y matrilineales, las diferencias, entre, por ejemplo los makhwva de Mozambique estudiados por Geffray y los truk (o chuuk), que tienen relaciones importantes con el padre y su matrilinaje (Goodenough, 1956, Beatriz Moral, 1996).

Meillassoux solo podría haber hecho una teoría de la movilidad femenina rompiendo por completo con el esquema clásico de la filiación. Porque su análisis oscurece que hay sociedades matrilineales ginecomoviles. Así, porque identifica control sobre la capacidad reproductiva de las mujeres con circulación de mujeres, no estudia otras formas de control,

como la del anciano del matrilineaje truk con residencia sororilocal, o la de los hermanos con residencia avunculocal o duolocal. Y porque identifica control político sobre las mujeres con patrilinealidad, oscurece el control creciente que ejerce cualquier forma de poder político. De este modo, la considerable libertad de las mujeres “ginecomoviles” en sociedades virilocales igualitarias, que haya o no grupos de filiación, contrasta con la situación de la mujeres nayar, que parecen constreñidas a procrear para su casta dentro de un sistema de castas estratificado.

Puede parecer excesiva esta crítica a Meillassoux dado que, como veremos a continuación, en 1994 y en 2002, poco antes de su muerte, cambió su forma de pensar el parentesco. Lo hago por dos razones. Porque es un fenómeno común en ciencias sociales que cuando una obra tiene una repercusión grande, posteriores revisiones o rectificaciones del autor pasan desapercibidas. Hay casos paradigmáticos como el de Kuhn, cuya Estructura de la revoluciones científicas de 1962, moduló desde 1969 en adelante sin que las segundas reflexiones sobre paradigmas incidieran como la primera, o el de Harris, cuyos esfuerzos en la década de los 80 por matizar sus tesis de 1968 y 1970 sobre la dicotomía *emic/etic* nada pudieron contra la versión canónica de hizo de *etic* la visión de los antropólogos y *emic* la de los nativos. También porque aunque Meillassoux, en 2001, modifica su concepción del parentesco y construye tres grandes modelos evolutivos, más inclusivos que los de 1975, sigue pensando es que lo más importante para que sean válidos es que se coordinen entre sí.

**Segunda aproximación a Meillassoux. 2001: el parentesco entendido como reproducción y mantenimiento de la vida y los modelos evolutivos de *Mythes et limites de l'Anthropology. Le sang et les Mots*.**

Meillassoux, tras su estudio sobre las sociedades esclavistas (1986), volvió a su aproximación teórica al parentesco en general. En 1994 a, en “Parler Parenté”, comunicación al 3º Congreso de la EASA, Oslo, critica dos sesgos de los estudios de parentesco:

- las genealogías de corte naturalista que ocultan instituciones más eficientes como la residencia y la itinerancia
- y el vocabulario mínimo de parentesco, de origen latino, que se considera universal y que reposa sobre la fecundación y el embarazo sin tener en cuenta otras funciones parentales.. En este sentido valora particularmente los trabajos de Benveniste sobre vocabulario indoeuropeo, por su enfoque histórico-etimológico, y el de Geffray, porque fué capaz de

describir una sociedad doméstica denominada matrilineal sin recurrir ni al vocabulario básico de parentesco ni al principio de consanguinidad. Tras una revisión de fuentes históricas, Meillassoux concluye que los seis términos básicos aparecen en Francia entre los siglos X y XII, en el contexto de la aristocratización de la familia.

Una bibliografía exhaustiva de Meillassoux hasta 1996, recopilada por Schlemmer, 1998, hace referencia a una *Critique et reconstruction théorique de la parenté* “en curso de redacción, con 300 páginas redactadas” indica que en 1994 trabajaba ya en su crítica a la Antropología del Parentesco desde la configuración de modelos alternativos a los de 1975. En ese momento su valoración de la Antropología del parentesco no puede ser más negativa:

“ Dans son état actuel, il me semble doncs que malgré la masse énorme de travail accompli, l’étude de la parenté, toujours menée à partir d’analogies terminologiques, représente le champ le plus impregné d’ethnocentrisme et le plus mal débroussaillé de l’ethnologie”. (Meillassoux 1994 :10)

En 2001 publica *Mythes et limites de l’Anthropology. Le sang et les Mots*. [Lausana, Éditions Page deux), donde presenta los resultados de su crítica y su alternativa a la Antropología del parentesco. El libro contiene cuatro capítulos:

- I. *Le sang et les mots.*
- II. *Trois types de sociétés.*
- III. *L’exemple de la royauté INCA.*
- IV. Conclusiones generales

Prestaré especial atención a los dos primeros. En el primer capítulo de este libro, desarrolla las dos críticas de 1994 a la carga etnocéntrica de los supuestos sobre consanguinidad y de las terminologías de parentesco y en el segundo propone los tres nuevos modelos teóricos evolutivos del parentesco.

En “Le sang et les mots, Critique de la consanguinité”, combate dos sesgos de los estudios de parentesco: las genealogías de corte naturalista que ocultan instituciones más eficientes como la residencia o (en sociedades de cazadores y recolectores) la itinerancia y las terminologías, que utilizan un vocabulario mínimo que se considera universal. Los términos latinos que se usan desde Morgan reposan sobre la definición de padre “que ha engendrado” y madre “que ha dado la vida” y ocultan otras funciones parentales: nutricia, educativa, protectora, etc.



Apoyándose en Benveniste, que en su estudio de las terminologías indoeuropeas detectaba rupturas etimológicas que pueden marcar pasajes históricos entre diferentes sistemas socioparentales, centra su crítica en la supuesta universalidad de las relaciones de consanguinidad.

Desde Durkheim, 1893, sostiene, el parentesco es casi enteramente social, pero se le da por supuesto el substrato consanguíneo. Critica los sesgos naturalistas hasta llegar a Hérítier, contra la que sostiene, en particular, que la noción de anterioridad no se funda en el orden de los nacimientos, sino en el ciclo agrícola, escribiendo que el estructuralismo “prisionero en su intemporalidad, no puede percibir el fundamento histórico de la consanguinidad y en consecuencia su función ideológica” (2001: 80).

En efecto, como veremos más adelante, el centro de su argumentación es que la consanguinidad no es un concepto científico, sino una ideología surgida en las sociedades aristocráticas que la Antropología reinyecta en las sociedades que estudia encontrando así una prueba de su validez.

En coincidencia notable con las tesis que sostengo desde los 90 sobre la diferenciación entre el parentesco 1 (folk) y el parentesco 2 (teórico), entendido como Antropología de la procreación, Meillassoux distingue entre “*parenté*”, institución social históricamente determinada, y *parenté* (sin comillas) que sería la ordenación de las relaciones sociales desde la perspectiva de una práctica de la reproducción social del grupo considerado. En otros momentos habla de “reproducción de los seres humanos”, de “procrear niños”, de “modo de reproducción familiar”, de “reproducción demográfica”, de “reproducción y mantenimiento de la vida”.

A partir de aquí construye tres modelos de parentesco sin comillas, de parentesco2 en mis términos, tres modelos teóricos evolutivos. Se sucederían las sociedades de adhesión, las sociedades adélficas y las sociedades aristocráticas. Pero los tres modelos están contruidos y explicitados de manera diversa.

Para las sociedades de adhesión la referencia son ahora los inuit de los que realiza un estudio bibliográfico muy detallado. A propósito de los inuit habla de :

“ les cellules sociales consacrées à l’entretien quotidien de la vie et à sa reproduction (c’est-a-dire, à ce que l’on appelle généralement la parenté)” (o.c. : 172) o de las instituciones que presiden “les rapports sociaux les plus intimes et les plus durables, ceux que l’on associe à la parenté” (o.c. :173).

Y, como en 1975, los inuit que substituyen a los pigmeos se convierten en modelo teórico de sociedades de adhesión sin ulterior comprobación. Igual sucede con las sociedades adélficas, cuyo modelo construye amalgamando su etnografía de los guru con la de Geffray (1990) sobre los makuwa. Esencialmente responden a economías agrícolas de subsistencia. Las sociedades aristocráticas serían producto de la evolución de bandas guerreras ocasionales, que afirman su papel en ciertas circunstancias (como la trata de esclavos) dando lugar a sociedades de rapiña y captura que cuando evolucionan hacia el sometimiento de núcleos estables que pagan tributos generan una clase aristocrática.

En términos de parentesco, la flexibilidad caracteriza a las sociedades de adhesión. Al menos en el caso inuit, el lazo no se establece con el nacimiento. Cuando una mujer da a luz, si tiene un compañero, le consulta respecto a la oportunidad de conservar o no al recién nacido. Si la respuesta es negativa puede decidir darle muerte directamente, o exponerle fuera del igloo, donde otras personas pueden recogerlo o no (Meillassoux, 2001:183 y s.). A partir de los 4 días se le otorga un nombre y ya no se le puede dar muerte. Se ocupen del niño sus “padres biológicos” o con quienes se hayan hecho cargo de él, el parentesco tiene que ver con la salvaguarda (alimentar, cuidar, vestir, transportar, educar).

Lo fundamental de las sociedades adélficas es el papel del anciano, que resulta de la fusión del anciano de Meillassoux (1975) y el Geffray (1990). Gestor de los graneros y de los matrimonios, como en el caso de los guru, nutricio, como en el caso [de la anciana] makuwa, anterior en el ciclo agrícola, ancestro, tal vez –si aceptamos el salto de estas sociedades africanas a las indoeuropeas de Benveniste– pater, como el Júpiter (etimológicamente “dyeu pater”) que Meillassoux vincula hipotéticamente a la sacralidad de los decanos de las sociedades adélficas.

A este propósito hay un interesante comentario de Meillassoux a Benveniste, 1969. Este sostuvo que pater es la calificación permanente del dios supremo de los indoeuropeos, que la forma latina Jupiter procede de la invocación *dyeu pater* [*Ciel-père*], y que la significación inicial no incluía la paternidad física. Piensa que la utilización de pater como término clasificatorio englobando el ámbito personal sería problemática; algunas lenguas desarrollaron el término alternativo *atta* para el padre nutricio. Meillassoux contrapone lo que sucede en las sociedades adélficas. En ellas el decano está a la cabeza de las funciones nutricias y su proximidad a los ancestros le confiere sacralidad. Cuando la comunidad crece, las funciones nutricias pueden ser asumidas por los jóvenes casados y con hijos, manteniendo el decano el control político y

matrimonial de la comunidad. Por lo que, a diferencia de Benveniste, concluye que, históricamente, la función nutricia ha podido preceder a la religiosa (2001: 98 y ss.)

Y cuando la célula familiar se hace aristocrática y dinástica, el pater, con su poder de origen divino, suplanta al attā (padre / papá) y asume individualmente la carga nutricia sobre su, ahora sí, progenie. Y de la alianza de sangre entre guerreros se pasa a la lealtad de los lazos de sangre entre el padre genitor y el hijo engendrado.

El mismo tratamiento detallado que hace Meillassoux de las sociedades de cazadores y recolectores en 2001, en el que tras 13 pp. generales dedica 67 a los inuit, lo dedica al tercer modelo, la sociedad aristocrática y la dinastía, que lleva como subtítulo “la subyugation des êtres” (pp. 223-287). Busca su origen en las bandas guerreras, que se desarrollan ocasionalmente en las comunidades domésticas.

No considera que la conquista territorial sea una causa general de guerra. Es cierto que en sociedades domésticas agrícolas se producen conflictos, en muchas ocasiones a causa de las prestaciones que acompañan un matrimonio, o de la huida de una esposa, o de la reivindicación de su progenie. Pero suelen ser conflictos autocontenidos, entre comunidades vecinas que “n’étaient pas étrangères les unes a les autres”, que pueden afectar profundamente a situación de las mujeres, confinadas en el poblado y sometidas a protección de los hombres (p.228), pero en las que la autoridad guerrera permanece sometida a la autoridad del anciano (p. 226).

La violencia armada la asocia a la emergencia de la aristocracia, una clase improductiva y belicosa que se reserva el monopolio de las armas y usa comúnmente la tortura como medio de represión y de gobierno (p. 233). En su origen remoto estarían bandas ofensivas que se constituyen a partir de comunidades domésticas para parasitar sobre otras, y que actúan de manera devastadora sobre otras que se convierten en sus víctimas. “Transfert sans contrepartie”, el pillaje no transforma la materia, se detiene en su valor de uso aunque en ocasiones los bienes y las personas objeto de pillaje entran como mercancías en circuitos externos de valorización.

Se extiende Meillassoux en el análisis de bandas guerreras africanas, entre los siglos XVII y XIX, cuya existencia asocia al vez a circunstancias locales y a una coyuntura mundial, el desarrollo de la trata de esclavos lícita (p.236). Algunas de ellas dan lugar a Estados militares depredadores, que por su modo de producción únicamente destructivo terminan por desaparecer. Otras son capaces de establecer relaciones permanentes con sociedades

agrícolas y familiares, que son las que pueden garantizar la continuidad del aprovisionamiento. Estas comunidades militarmente controladas, esclavizadas en ocasiones, permiten a la banda perpetuarse más allá de la depredación y alcanzar el modo aristocrático, con núcleos estables y extracción de tributos.

En las pp. 273-286 recapitula estos dos caminos posibles. La depredación supone la destrucción sucesiva de comunidades productivas, y exige la movilidad constante para alcanzar otras regiones. El pillaje no solo es la fuente de aprovisionamiento alimentario, sino también demográfico:

“Plus que sur la procréation, la reproduction humaine repose sur la capture de jeunes gens des deux sexes, nés et élevés aux dépens de leurs sociétés d’origine et remplacés, au terme de leur capacité de travail, par d’autres captures”. (274 y s.)

Entre productores y depredadores no hay asociación posible. Para que una economía destructiva realice una acumulación primitiva que pueda servir de base a una economía productiva, debe resolver el problema de una dominación política de las poblaciones mantenidas hasta entonces en la extrañeidad absoluta, integrarlas y administrarlas, proceso que exige también una transformación ideológica. Así, escribe Meillassoux:

“toute reconnaissance de l’existence humaine de populations exploitées entraîne la mise en place d’un mode de communication avec celles-ci, c’est-à-dire d’institutions qui définissent la position relative de la bande et ses victimes. (...) Pour que l’autorité passe de la violence au politique, il faut en transformer la base idéologique et lui donner une assise transcendente. Il faut rehabliler l’idéologie de l’aïnesse empruntée à la famille domestique”. (285 y s.)

Y de nuevo Benveniste, en otro salto desde las bandas depredadoras africanas al mundo indoeuropeo. El jefe de la banda, *primus inter pares*, se convierte en rey, el que establece la barrera entre los súbditos sometidos atributos, pero protegidos de la captura, y los extranjeros que siguen siendo el blanco de la rapiña. En cuanto al parentesco:

“Le développement de la royauté et la nécessité pour celle-ci de s’affirmer auprès de populations sujetes organisées selon le système parental domestique inciteron le roi à reformuler l’idéologie de l’aïnesse pour se donner comme le “père” de ses sujets et pour opposer à ses rivaux un mode de succession qui les en écarte”. (286)

Y para concluir, se constituye así para clase dominante un parentesco hereditario, lineal y conyugal, radicalmente distinto al de las sociedades agrícolas domésticas del que toma sin

embargo ciertos rasgos ideológicos. El parentesco se construye en torno a un eje que tiene en un polo al padre, que substituye al anciano, y en el otro un personaje nuevo, "el hijo". Y en el plano matrimonial la poliginia se disuelve en la multiginia antes de dar paso a la monogamia (286 y s.).

### Comentario final

Me queda por escribir un pobre epílogo, después de tal exhibición lógica. Mis desacuerdos con Meillassoux (2001) se deben, al igual que con respecto a Meillassoux (1975), a su evolucionismo unilineal y a su práctica de construir modelos evolutivos a partir de uno o unos pocos casos etnográficos concretos. Meillassoux 2001 arrastra la perspectiva evolucionista de *Femmes, greniers et capitaux* (1975) y al insatisfactorio tratamiento que allí se hacía de todas las sociedades de cazadores y recolectores, amalgamadas en un mismo "modo de producción y reproducción" en el sentido de Engels, se une ahora la amalgama bajo el concepto de "comunidad doméstica" de todas las sociedades agrícolas.

Es difícil sostener que en las sociedades adélficas encontramos un único modelo reproductivo. El *atta* indoeuropeo tal vez se parezca al "padre" *trobriandés*, cariñoso y próximo, pero desde luego no al "padre" *makuwa* del que llega a decirse que es *lixo* (basura). En cuanto al material con el que construye el modelo de sociedad aristocrática es, pese a su detenido estudio bibliográfico sobre los incas que le sigue como capítulo tercero, muy heterogéneo. Sin referencia a Roma, donde se opera la distinción entre consanguíneos y uterinos, y con datos de etnografía africana, filología indoeuropea e historiografía medieval e inca. Como ha venido haciendo desde *Mujeres, graneros y capitales*, Meillassoux evalúa la validez de sus modelos más por la capacidad de coordinarse entre sí que por su adecuación etnográfica. , mientras que yo sigo pensando, casi treinta años más tarde, que no basta con que se coordinen sino que es necesario que se apliquen a las sociedades y culturas descritas por la etnografía. Requisito que no cumplen ni los modelos evolucionistas del primer Meillassoux ni los del segundo.

Desde 1975, Meillassoux asume una forma de inductivismo extrema. Se basa en la descripción de Turnbull de los pigmeos *mbuti*, en las consideraciones de Althabe sobre el cambio social entre los *baka* y en su propio estudio de los *guru*, y Meillassoux no se ha sentido nada incómodo por generalizar a partir de tres casos etnográficos. Más bien al contrario. Recordemos como al enunciar las condiciones de validez y adecuación de modelos de estas características sostiene que se pueden poner a prueba de varios modos:

“Por su aplicación a sociedades que no hayan servido como materiales para su elaboración; por el descubrimiento de rasgos ocultos que existen en este tipo de sociedad; por la deducción de las características de las sociedades a las que conduce el desarrollo del modelo; en fin, por la inserción del modelo en un conjunto más general de modelos aplicables a otros tipos de sociedades, y por la homogeneidad de los conceptos que se aplican en cada uno de ellos”. (Meillassoux, 1977c, p. 119 y s.)

Esta última prueba es la que le parece a Meillassoux más exigente y más rigurosa, puesto que:

“No es suficiente que el modelo se aplique para que sea válido, es necesario además que contenga conceptos de aplicación general que lo hagan operativo dentro de un conjunto más amplio”. (ibídem)

La misma forma de construcción se sigue en 2001, cuando la nueva forma de entender el parentesco en las sociedades de adhesión pivota sobre el caso inuit.

Muchos años más tarde, interesada en la adecuación y en la eventual fecundidad de los modelos teóricos etnográficos en los que pienso se construye la teoría antropológica, no me preocuparía tanto de si las sociedades matrilineales truck invalidan el modelo de sociedades ginecoestáticas como la extensión transcultural del modelo makhwva (macua, como se autodenominan los miembros del grupo) o del modelo truck. Ahora bien, construyendo su extensión paso a paso, a través de comparaciones sucesivas, sin generalizaciones no fundadas. Y sin embargo, hay dos realizaciones de Meillassoux que me parecen excelentes.

La primera va del estudio histórico social al modelo de parentesco y la segunda del modelo de parentesco al estudio histórico-social. En un caso se trata de la aplicación de sus estudios sobre la esclavitud (1986) a la evolución hacia las sociedades aristocráticas y en particular la diferenciación entre la depredación, que supone la destrucción incesante de comunidades productivas, y el pillaje, fuente de aprovisionamiento alimentario y también demográfico, complementario por tanto de la procreación en la reproducción humana de un grupo. En el otro la etnografía de Meillassoux, 1968 sobre la comunidad doméstica entre los gouru, convertida en modelo de sociedades ginecomóviles, sirve de base a la extraordinaria segunda parte de 1975, donde se analiza la comunidad doméstica como el lugar donde se repone y se reproduce la fuerza de trabajo de los inmigrantes centroafricanos, permitiendo gracias a esta explotación suplementaria la extracción de plusvalías desorbitadas al no pagar más que una parte de la fuerza de trabajo. No conozco en el interior de la tradición antropológica un análisis tan incisivo de los mecanismos de explotación imperialista de la comunidad doméstica y, en ellos, las

relaciones básicas de parentesco ya no son el locus estático de la reproducción del sistema sino las formas cambiantes de producir y restaurar mano de obra barata explotada en uno u otro punto del globo por el capital circulante.

Como siguen intentando los EEUU y la Unión Europea, dificultando los procesos de regularización burocrática y de reagrupamiento familiar de los Gastarbeiter, “trabajadores huéspedes”, que podían llegar a los países con demanda de mano de obra para irse cuando se les indicara, hasta que, como ya expresó el escritor suizo Max Frisch en su célebre frase de 1965, una y otra vez los Estados descubren que pidieron mano de obra y les llegaron personas.

### Bibliografía

Althabe, G. (1965). “Changement sociaux chez les pigmées baka de l'E.Cameroun”. *Cahiers d'Études Africains*, 5, 4(20): 561-592. DOI : 10.3406/cea.1965.3050

Balikci, A. (1970). *The Netsilik Eskimo*. Nueva York: The Natural History Press

\_\_\_\_(1975) “The Netsilik Eskimos. Adatative Resources” en Lee y De Vore (eds.) (1975), pp. 78-82.

Chapman, A. (1982). *Drama and power in a hunting society. The Selk'nam of Tierra del Fuego*. Cambridge: Cambridge U.P.

Durkheim, E. (1987 [1893]). *La división social del trabajo*. Akal: Madrid.

Geffray, C. (1990). *Ni père ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa*. París: Editions du Seuil.

González Echevarría, A. (1987). *La construcción teórica en Antropología*. Barcelona: Anthropos.

\_\_\_\_(1994). *Teorías del Parentesco. Nuevas aproximaciones*. Eudema. Madrid.

\_\_\_\_(1994). “Kinship Theory. Ethnocentric projection or theoretical elaboration?”. III Congreso de la EASA, Oslo.

\_\_\_\_(1995). “Hacia una Antropología de la Procreación”. *Familia y Sociedad*, 3: 95-110.



\_\_\_\_(2011). "Parentesco. Dominios analítico, modelos teóricos y comparación transcultural" en Grau J., D. Rodríguez y H.Valenzuela (eds.) *Parentescos: modelos culturales de reproducción*. Barcelona: PPU, pp. 27-57

Goodenough, W.H., (1978, [1951]) *Property, Kin and Community on Truk*. Hamden, Connecticut: Archon Books.

\_\_\_\_(1956). "Residence Rules". *Southwestern Journal of Anthropology*, 12: 22-37. DOI: 10.1086/soutjanth.12.1.3628856.

Hart, C.W.M y Pilling A. (1979) *The Tiwi of North Australia*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Helm, J. (1975). "The Nature of Dogrib Socioterritorial Groups", en Lee y De Vore (eds), pp. 118-125.

Krader, L. (ed.) (1974) *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Holanda: Van Gorcum.

Lee, R.B. y De Vore. I. (eds.) (1975). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine

Lévi-Strauss, C. (1969 [1949]) *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.

McLennan, J.F. (1970, [1875]) *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Chicago: Chicago University Press.

Meillassoux, C. (1960). "Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistence" en Meillassoux (1970b), pp.21-62. DOI: 10.3406/cea.1960.3679.

\_\_\_\_(1964). *Anthropologie économique des Gouru de Côte d'Ivoire*. París: Mouton. DOI: 10.3917/presa.055.0145.

\_\_\_\_(1967). "Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique", en Meillassoux (1977b), pp. 119.139. DOI : 10.3406/homso.1967.1069.

\_\_\_\_(1977a [1975]). *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.

\_\_\_\_(1977b). *Terrains et Théories*. París: Maspero.

\_\_\_\_(1986). *Anthropologie de l'esclavage, le ventre de fer et d'argent*. París: P.U.F

\_\_\_\_(2001). *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Editions Page Deux

Moral, B., (1996). *Conceptualización de la mujer, del cuerpo y de la sexualidad en Chuuk (Micronesia)*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco.

\_\_\_\_\_(2010). "La relación entre hermanos en Chuuk (Micronesia) y su papel en el parentesco", en Fons, V., Piella, A. y M. Valdés (eds), pp. 79-99.

Murdock G.P. (1957). "World Ethnographic Sample". *American Anthropologist, New Series*, vol.59, nº 4, pp. 664-687. DOI: 10.1525/aa.1957.59.4.02a00090.

\_\_\_\_\_(1967). *Ethnographic Atlas*, Pittsburg: Pittsburg U.P.

Richards, A.I. (1980 [ 1950]). "Algunos tipos de estructura familiar entre los bantúes centrales" en Radcliffe-Brown, A. R. y Forde, D. (eds.) *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Barcelona: Anagrama, pp. 235-280.

Rose, F.G.G. (1975). "Australian Marriage, land-owing groups and initiations", en Lee y De Vore, (eds.), pp. 200-208.

Silberbauer, G. (1983). *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto de Kalahari*. Barcelona: Mitre

Terray, E. (1969). *Le marxisme devant les sociétés primitives*. París: Maspero.

Turnbull, C.M. (1965). *Waywards Servants*. Londres: Eyre & Spottiswode.

Watanabe, M. (1975). "Subsistence and Ecology of Northern Food Gatherers with special References to Ainu" en Lee y De Vore, (eds.), pp. 69-77.

Williams, B.J. (1975). "The Birhor of India and Some Comments on Band organization" en Lee y De Vore (eds.), pp.126-131.

Woodburn, J. (1975). "An Introduction to Hadza Ecology", en Lee y De Vore (eds.), pp. 49-55.

Yengoyan, A.A. (1975). "Demographic and ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections" en Lee y De vore (eds.), pp. 185-199.