

Acerca de algunas teorías sobre parentesco y alianza. El matrimonio entre la hija de la hermana del padre y el hijo del hermano de la madre

France-Marie Renard-Casevitz

Desde que apareció un artículo nuestro sobre el sistema de parentesco matsiguenga, hace más de veinte años, los estudios de parentesco teóricos y de campo han tenido un considerable desarrollo; especialmente en lo que concierne a los sistemas llamados “dravidianos” y las culturas autóctonas andinas y amazónicas, por un lado, y de Nueva Guinea y Papuasias, por el otro. Por ello este es un buen momento para abrir de nuevo el expediente matsiguenga —y de sus vecinos Asháninka— y tratar de introducir aspectos que, en aquella época, se quedaron en barbecho, ampliando ahora la reflexión hacia la ideología¹. Es tiempo también de integrar al tema el análisis de los datos de campo desde 1969 hasta 1989, y de Chirumbia hasta Sepahua a lo largo del Urubamba. Más aún, es una tarea urgente el estudio de las formas culturales que todavía existen, por el interés que tienen en cuanto tales, y también para establecer

-
1. Ver “Du Proche au Loin”, 1976, Actes du 42e Congrès des Américanistes, vol.2: 121-140, París, 1976; J. OVERING-KAPLAN, ed. 1977. Para los estudios sobre los Arawak subandinos, ver O. R. JOHNSON, 1982, *Interpersonal relations and domestic organization among Machiguenga Indians of the peruvian Amazon*, Ph. D. 1978, UMI Ann Arbor, Michigan; BAER, ROSENGREN, GOW y fuentes o escritos más antiguos, en su mayoría dominicos. Para los estudios teóricos actuales, especialmente sobre dichos sistemas dravidianos, ver *Transformations of Kinship* edited de Maurice GODELIER, Thomas R. TRAUTMANN y Franklin E. TSON SIE FAT, 1998, Smithsonian Institution Press, Washington y Londres. En breve, hay que recordar que los sistemas de parentesco, alianza y residencia evocados organizan un amplio conjunto de más de 80 mil personas con diversos subgrupos principales: Asháninka, Nomatsiguenga, Matsiguenga. Los datos que he recogido conciernen a cerca de 8 mil matsiguenga en vida cuando hice las investigaciones (alrededor de 12 mil, incluidos los muertos mencionados a pesar de la prohibición de nombrarlos), incluidos al menos 300 nomatsiguenga y matsiguenga por matrimonio y larga residencia a lo largo del Urubamba, y además 1 200 asháninka aliados según la antigua red de alianza entre los subgrupos con residencia matrilocal, o refugiados por la violencia senderista como antes por la del caucho.

comparaciones con las culturas andinas vecinas, que son a la vez parecidas y opuestas. Con la historia contemporánea y la “mundialización”, los cambios —en parentesco: la reducción progresiva a la normalidad, es decir a la herencia española y europea— se aceleran y profundizan. Basta evocar la imposición de un patronímico para percibir que en adelante y poco a poco el “machismo”— para decirlo rápido—, como uno de los fenómenos socioculturales estrechamente ligados al “*nombre del padre*”, a sus derechos jurídicos específicos (jefe de familia, atribución de tierra a él y no a la mujer a no ser viuda...), en suma, a la prepotencia económico-política del hombre en lo occidental, transforma la ideología, los estatutos y las relaciones entre los géneros.

Antes de indagar sobre la ideología subyacente al sistema matrimonial matsiguenga, es útil hacer algunos rodeos: en primer lugar, resumir ciertos elementos técnicos que en el contexto matsiguenga y amerindio acompañan al modelo del matrimonio de un hombre con la hija de la hermana del padre (FZD², fórmula de matrimonio patrilateral para un *ego* masculino). En segundo lugar, regresar a los principios de lo biológico y de lo social para escudriñar una estructura que margina sistemas concretos de parentesco y excluye posibilidades lógicas virtuales. En tercer lugar, examinar los principios de los términos de parentesco y de alianza. Y finalmente, presentar aspectos del sistema matsiguenga y su ideología.

LOS SISTEMAS DE PARENTESCO Y ALIANZA MATSIGUENGA

Para mayor claridad, resumimos de manera sucinta las conclusiones del artículo antes mencionado. Mostraba éste una combinación de:

- una *nomenclatura de tipo dravidiano* con:
- una *filiación indiferenciada*,
- una *regla de residencia matrilocal* y después *uxorilocal* (muy general desde siglos entre los Arawak subandinos y los Pano ribereños),
- una *fórmula de matrimonio preferencial con la prima cruzada patrilateral clasificatoria* (*ego* masculino),
- un *esquema tetralógico de hijos* (hermanos/hermanas): dos hijos y dos hijas (nombre paradigmático de hijos para un *ego* femenino, fórmula flexible

2. Según el uso actual, adopto las abreviaturas formadas con las iniciales de los términos de parentesco ingleses, aquí FZD = Father's Sister (Z)'s Daughter; tal matrimonio deviene en matrilateral para un *ego* femenino que se casa con un MBS, Mother's Brother's Son.

que se dobla en ocho o doce hijos, sea porque una mujer tiene esposos sucesivos o porque es católica, monogámica y olvidadiza del tradicional control de los nacimientos).

Se anotaba una característica estructural: la ausencia de profundidad genealógica (un rasgo que más tarde se encontraría en bastantes sistemas amazónicos, convirtiéndose así en un rasgo específico). En cambio, se descubría un sistema matrimonial abierto, tanto en el espacio como en el tiempo, incluido en la fórmula patrilateral multicentrada (*ego* masculino) —o matrilateral multicentrada (*ego* femenino)—. En efecto, no hay repetición de la alianza entre los germanos (hermanos y hermanas) paralelos que conocen destinos matrimoniales divergentes, ni intercambio de hermanas o hermanos (salvo en caso de inmigración de una “provincia arawak” a otra, exclusivamente para la primera generación). El principio de individuación de los destinos matrimoniales genera un modelo de cuatro relaciones de alianza: una por hijo o hija, una por la unidad doméstica más pequeña, la de los padres que manejan políticamente la red de las relaciones sociales, las que por supuesto se complican fundándose en la familia extendida y el conjunto de sus aliados (los padres representan la generación + 1 y el modelo formal tetralógico para la generación 0 es: dos yernos viniendo de dos localidades, dos hijos yendo a casarse en dos otras localidades. En cuanto a la familia extendida, no tiene una frontera precisa y se extiende en un sistema más aglutinante todavía que el idioma). Una pareja de germanos cruzados (un hijo y una hija) se casa no lejos (puede ser una zona colindante, pero vista como un espacio no endogámico), mientras que la otra pareja lo hace lejos. La lejanía se entiende en un sentido tanto espacial como genealógico. De hecho, en el sentido genealógico, la fórmula preferencial FZD (*ego* masculino) esconde (más bien, escondía) muchas veces un matrimonio con la FFBDD (MBS para *ego* femenino deviene en MMZSS) o con la FBZD (el FB siendo de otra madre y de otro lugar de nacimiento que el F); en cuanto al espacio, lo lejano lo es de manera notable para la Amazonia —y supone esta paz interna entre los Arawak subandinos, lo opuesto de “la guerra de todos contra todos” conocida en otros conjuntos como los Jíbaros o los Yanomami—, ya que puede extenderse de 100 o 150 km, hasta 250 km o más³. Claro que las redes son

3. Es el caso de algunos matrimonios asháninka-matsiguenga o matsiguenga-nomatsiguenga, siempre considerando caminos y ríos. Un ejemplo son los matrimonios de los hijos de una pareja (Vo(Mo)K10-BaK10) establecida en el medio río Koribeni, en la que el padre fue jefe de la región durante una década. Un blanco de Cuzco NoA403 se casó con la segunda

mucho más complejas porque agregan, a nivel local, las alianzas de las unidades domésticas, lo que permite también equilibrar las desigualdades demográficas, y toman como base formal un mínimo de ocho unidades residenciales en armonía con la combinatoria lógica de los sistemas de parentesco y de alianza. En realidad, el modelo forma una cadena de numerosos grupos de afinidad y de consanguinidad que une las subregiones, regiones, provincias y el conjunto arawak subandino entero. Así, el sistema de parentesco y de alianza matsiguenga aparenta, a primera vista, tener aspectos contradictorios, ya que ofrece una terminología estrictamente dravidiana y, como se presume y se verá, regímenes de alianzas semi-complejo y complejo.

DE RETORNO A LOS PRINCIPIOS

Mi meta es esclarecer la ideología de los intercambios matrimoniales matsiguenga que permanecieron hasta hoy en la semioscuridad, quizás en lo que a mí concierne por falta de audacia, porque ciertos aspectos generales conducían a conclusiones contrarias a los análisis clásicos: por ejemplo, en el contexto sociológico de los Matsiguenga, se podía hablar tanto del intercambio de los hombres por las mujeres como de su reverso tan difundido, el punto de vista femenino prevaleciendo en una parte de las alianzas, el masculino en la otra. ¿Disfraz debido a la matrilocalidad o ideología compartida original con fundamento social? Para contestar, debía emprenderse una doble tarea: regresar

hija, BaK102 (los dos abrieron una tienda a la salida del puente de Koribeni recién construido y luego de doce años se establecieron en Cuzco); To(Ch)K213, de Chirumbia (medio río), se casó con GaK101, la hija mayor (especialmente ni lejos ni cerca: 50 km, pero de regiones vinculadas por varios matrimonios desde tiempo atrás), mientras que AaK107, la última hija, se casó con un primo cruzado matrilateral de la región colindante de Koribeni misión (Urubamba). Jo(K)P101, el hijo mayor, se casó con MaP552, una hija del jefe de Poyentimari -Ao(Mn)P55- (lejos, más de 120 km de ríos y caminos, las dos regiones Koribeni y Malankiato-Poyentimari también vinculadas por algunos matrimonios en cada generación), dos de sus hermanos se casaron, uno en una zona colindante, otro en una zona no lejos (región Koribeni misión y Sangobatea); entre los siete huérfanos casi adoptados por la pareja (Vo(Mo)K10-BaK10), el mayor AoK121 se casó con una mujer de Chogoriari (abajo del pongo Maenike, a unos 180 km del medio Koribeni, mientras que uno menor se casó en una zona mediana, la de Pangoa (80 km). Sin embargo, el crecimiento demográfico actual de los pueblos, con una escuela de buena fama, provocó el aumento de los matrimonios contraídos en la cercanía espacial y genealógica, sea entre “barrios” —cada uno constituido por gente originaria de una región— o sea entre pueblos vecinos (los cuales, en general, tienen de 30 a 50 km entre ellos). Ver en el *apéndice* comentarios sobre el estudio de O. R. JOHNSON, 1982.

a los principios del parentesco distinguiendo los niveles, lo biológico, lo lógico y lo sociológico y, con una problemática renovada, analizar un sistema concreto. Pues sin examinar el estado de la discusión teórica, no se podría apreciar la originalidad de algunos sistemas amerindios (más allá de la América del Sur, se puede pensar en los Pueblos, los Navajos, etcétera) ni pasar al segundo paso de manera legítima. Será un ejercicio delicado por tomar la forma de un comentario sobre comentarios: como notas a propósito de lecturas que se supone conocidas, pero notas por lo menos accesibles fuera del contexto (por si no fuesen conocidas). Así, en el camino abierto por *L'Exercice de la Parenté* (El ejercicio del parentesco, F. Héritier), según la herencia de Lévi-Strauss, se podrá ver la apertura hacia la complejidad de los intercambios matrimoniales dentro de “una estructura general de parentesco” (Sahlins) que sigue rigiendo la sociedad matsiguenga y todo el conjunto arawak subandino, como la mayoría de las sociedades no occidentalizadas.

La antropología actual —y cuestión central en el posmodernismo— se ha complacido en descubrir las afinidades y connivencias del etnólogo con su campo y su modo de enfocar los problemas, hasta a veces imputar a su personalidad la tonalidad de sus métodos, análisis y conclusiones. Como antropóloga, podía temer un veredicto de feminismo para “mi” interpretación sociológica, sustituyendo un debate legítimo en caso de no proporcionar argumentos suficientemente resistentes. E invertir el argumento, enunciando la orientación *viricéntrica* predominante en los trabajos sobre el parentesco desde Morgan (1871) hasta la década 1940, por ser producto de hombres antropólogos, sería un proceder estéril por ubicarse en un falso nivel de discusión. Sin embargo, en este campo social constituido en pleno por las relaciones entre los géneros, una cuestión sobre la posición relativa del “analista y del analizado” no puede ser dejado de lado *a priori*⁴, ya que puede orientar las consideraciones ideológicas y políticas interferentes.

-
4. Hay un acceso casi imposible o muy limitado a un grupo de informantes según el género del antropólogo, la cultura estudiada y su definición de los estatutos sexuales —ver por ejemplo la novedosa obra de M. MEAD (1935, sq.), que analiza el contenido muy variable de las identidades sexuales, tema ampliamente desarrollado después—. De manera más sutil y poco analizada, tiene importancia la elección de alguno de los informantes privilegiados del antropólogo. ¿Será del mismo género que él (o ella) o del otro? Esta elección, como las relaciones interpersonales que implica, pesan sobre el tipo de información proporcionada y la interpretación de la cultura estudiada; tenemos una mayor dificultad para desembrollar las razones de la elección (por supuesto cuando existe y de manera mutua), y mayor facilidad para minimizar esta parte de intersubjetividad. Por eso en el trabajo sobre el parentesco he elegido el método de la encuesta a todos los adultos de cada pueblo.

Otra pregunta: sabemos que los sistemas *socio-lógicos* de parentesco y de alianza se fundan en principios “lógicos”, un álgebra con combinaciones formalizables que se realizan o no en sistemas concretos (ver Tjon Sie Fat, F., *Representing Kinship simple models of elementary structures*, 1990, Leiden University, Faculty of Social Sciences). Sin embargo, por su carácter social y la transformación de los términos lógicos en “valores”, estos sistemas son analizados por “costumbre” y comodidad según el punto de vista “dominante” o supuesto tal, es decir, a partir de un *ego* masculino. Pero nada permite saber *a priori* si la adopción sistemática de un solo punto de vista no es una reducción etnocéntrica peligrosa (ver *infra*). Antes que nada, no se puede evitar tal cuestión frente a los sistemas que establecen “categorías egocéntricas” y más cuando se desarrollan en un idioma practicando regímenes sexualizados de enunciación. Así, era menester interrogarse de nuevo y dar lugar a nuevas hipótesis.

Citaré ampliamente dos de los análisis teóricos recientes: el segundo de éstos concierne directamente al modelo matrimonial matsiguenga, entre otros, y se refiere de manera directa o indirecta al primero, el cual abrió un campo nuevo y fecundo: 1) *L'Exercice de la Parenté* de F. Héritier (1981), y 2) *Principios e Parâmetros: Um Comentário de l'Exercice de la Parenté* de E. Viveiros de Castro (ms. 1991, 2 partes, publicado en la Universidad y Museo Nacional de Río de Janeiro). Además, remitiré, como ambos lo hacen, a *Les Structures Élémentaires de la Parenté* de C. Lévi-Strauss.

La primera obra citada, precursora por su tema y sus métodos (tratamiento informatizado de las relaciones de parentesco y de alianza de los Samo), emprendió con éxito el estudio de los sistemas semi-complejos y el pasaje a los complejos. Recordaremos ciertos puntos sobresalientes de la obra, algunos de cuyos aspectos trataremos.

“Al lado de unas soluciones positivas (es decir, prescriptivas) de las estructuras de parentesco, hay todas las soluciones negativas: es decir, los sistemas de parentesco (filiación y alianza) que apuntan por medio de prohibiciones explícitas a los grupos sociales definidos con relación a *ego* o las clases de consanguíneos con relación al mismo *ego* o a un tercer pariente dentro de los cuales no es posible elegir a su consorte (sistemas semi-complejos de alianza), incluso los sistemas que apuntan posiciones de parentesco definidas por su grado de proximidad con relación a *ego* (sistemas complejos). Sabiendo con quién no casarse y dónde no buscar, cualquier individuo es libre de contraer matrimonio con quien quiera en otra parte” (p. 74).

“En los sistemas semi-complejos estas prohibiciones matrimoniales estructuran un sistema de alianza (fórmula aB) en el cual un consanguíneo

cercano del mismo género no puede redoblar una alianza anterior de un consanguíneo” (a), mientras que “un consanguíneo cercano del otro género” puede redoblarla (B, p. 169); lo que la autora llama simetría paralela e inversión cruzada (p. 90)⁵.

A pesar de su gran interés, estas definiciones manifiestan la dificultad de admitir en su clasificación al sistema de parentesco y de alianza matsiguenga, elemental por su terminología y su fórmula preferencial, pero *no prescriptiva* y que prohíbe la alianza con posiciones de parentesco definidas por su grado de cercanía —genealógica y espacial— con relación a *ego* y, en una generación dada, con grupos teniendo ya una alianza con el grupo de *ego* (ver la fórmula ab en el *Exercice...*, p. 169, la cual no admite la repetición de alianza, ni el redoblamiento cruzado). Siguiendo la interesante tipología de F. Héritier, que aparece en su conclusión, existirían: sistemas manejando la repetición y el redoblamiento (AB, intercambio restringido entre mitades exogámicas, no integrado en el estudio); sistemas practicando la repetición sin redoblamiento (Ab, intercambio generalizado típico del matrimonio con la MBD con n ($n \geq 3$) grupos intercambistas, siendo *ego* masculino, o también matrimonio patrilateral con la FZD bajo algunas condiciones, siempre *ego* masculino); sistemas con redoblamiento sin repetición (aB, semi-complejos); en fin, sistemas “extravertidos” (p. 170), sin repetición ni redoblamiento (ab, entre los cuales de nuevo se ubica el matrimonio patrilateral, bajo otras condiciones, tales como las propias del sistema matsiguenga, al menos cuando no se toma el tiempo —generacional— en cuenta, ya que la integración de la dimensión temporal en este sistema revela un redoblamiento postergado entre generaciones sucesivas —de una generación a la siguiente— (aB, semi-complejo) y una repetición —o bucle— entre generaciones alternas, el nieto repitiendo el tipo de matrimonio de su abuelo paterno).

L'Exercice de la Parenté señalaba también, en las estructuras semi-complejas, la fuerte interdependencia de los sistemas de filiación, en general unilineal (p. 100), de alianza y de residencia. Ponía así en evidencia la importancia de

5. A = repetición por consanguíneos del mismo género, a = no repetición...; B = redoblamiento, repetición por consanguíneos de géneros cruzados, b = no redoblamiento. Para simplificar, se puede reservar el término “repetición de alianza” para consanguíneos de mismo género que se casan en el mismo grupo (A, simetría paralela) y el término de redoblamiento para consanguíneos de género diferente que se casan con los mismos aliados (B, inversión cruzada). En cuanto a “b”, designa el no-redoblamiento de la alianza (ni simetría paralela ni inversión cruzada, caso que se encuentra con los matsiguenga considerando una generación dada sin la anterior ni la siguiente).

la clasificación de los parientes según un principio de unificación, principio que genera los linajes tan presentes en muchas culturas africanas.

Como lo subrayó A. C. Taylor, el análisis “tuvo un efecto paradójico: minar en parte la concepción usual de los sistemas elementales” (1983: 331); reveló en ellos una flexibilidad funcional y forzó a formular de nuevo y por completo el esquema patrilateral como modo de intercambio matrimonial. En efecto, acabábamos de entrever cómo tal sistema no pertenece a una categoría; más bien parece establecerse a horcajadas, pues fluctúa entre tres formulaciones dentro de las propuestas (Ab, aB, ab). En realidad el modelo patrilateral, “*ni chèvre ni chou*”⁶, es poco tratado porque no ofrece el cierre sobre sí, tan satisfactorio para la mente, que los intercambios bilaterales (restringidos en Lévi-Strauss) o matrilaterales (generalizados) proporcionan de manera inmediata o global. Pero si uno percibe que tal esquema podría ser “*la chèvre mangeant le chou*”, de ser periférico deviene en modelo central que impone la dinámica y las estrategias como elementos constitutivos del sistema, y presenta un conjunto de rasgos propios de los otros modelos, dando paso a los sistemas semi-complejos y complejos, lo que insinuaba su traslape de las clasificaciones Ab, aB, ab.

El estudio de los sistemas semi-complejos y complejos impulsaba así que los razonamientos mucho tiempo confinados a “lo bien conocido” se tornaran críticos; sugería nuevas cuestiones y respuestas más adaptadas al expediente en adelante extensivo e intensivo de las investigaciones de campo⁷ y de su análisis. En fin, obligaba a tomar en cuenta importantes divergencias entre los sistemas amerindios y los paradigmas africanos que impregnan toda la obra de F. Héritier. En esta revisión general, era menester examinar también los fun-

6. En francés en el texto, *ni cabra ni col* significa una cosa mal definida, una confusión de nociones (algo así como la expresión peruana “ni chicha ni limonada”). Más adelante, persiguiendo la metáfora, se habla de *la cabra comiendo la col*, es decir del fin de la confusión, ya que se sabe quién come y quién es comido.

7. Aprovechando lo adquirido en *L'Exercice de la Parenté*, se podrían extender a las estructuras de parentesco los modelos de estrategias de alianza y caracterizar el intercambio restringido como el dominio de la repetición y del redoblamiento, y el modelo matrilateral como el de la repetición sin redoblamiento. En esta línea, el modelo patrilateral se distinguiría retardando el redoblamiento de una generación a su consecutiva y la repetición entre generaciones alternas. Para los sistemas amerindios, ver por ejemplo A. HORNBERG, 1988, *Dualism and Hierarchy in lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*. Stockolm, Uppsala Studies in Cultural Anthropology y K. M. KENSIGER, 1977, *Marriage Practices in Lowland South America*. Univ. of Illinois Press.

damentos analizados al principio de esta obra; su crítica no perjudica el análisis de los sistemas estudiados, pero permite violar el cerrojo de una tradición centrada sobre Europa y una parte de África y abrir un amplio y nuevo campo de investigaciones al margen de los paradigmas clásicos. No se puede conservar principios que a lo mejor no tienen en cuenta sistemas amerindios, chinos (ver nota 17), etcétera, y que en el peor de los casos, niegan su realidad o posibilidad. Mejor es cambiar “nuestra elección arbitraria del punto de vista” como lo escribe Niels Bohr a propósito de la relatividad; es decir, en este caso, admitir principios más globales que den un espacio a todo tipo de sistemas concretos o virtuales.

“Se sabe ahora que la gran mayoría de las sociedades de esta área (amazónica) pertenece a una categoría de sistemas de parentesco que pone en práctica lo que C. Lévi-Strauss llama ‘el método de las relaciones’, una lógica fundada en las relaciones genealógicas entre individuos, antes que en el método de las clases [...] para formar unidades de intercambio”⁸; este método, con sus relaciones interpersonales, establece un tipo de clasificación *egocéntrica*. Las clases (entre ellas las mitades, su límite como sistema de dos clases), que asignan una posición estricta a cada individuo, dejan paso a la forma más flexible de conjuntos categoriales cuyas fronteras se abren para incluir miembros indeterminados (consanguíneos o aliados virtuales); los elementos ingresan en el sistema por nacimiento o por alianza dentro de una red de relaciones en permanencia reorganizada⁹. En sociedades sin principio de unificación, y por supuesto sin linaje, un sistema terminológico fundado sobre el método de relaciones organizando categorías egocéntricas genera así una división sin fronteras fijas entre los consanguíneos ‘reales’, es decir, cercanos o con relaciones de parentesco conocidas, y los consanguíneos y aliados virtuales —por eso, en el caso de los Asháninka-Matsiguenga-Yanesha-Piro, puede extenderse a todo el conjunto (varias decenas de millares de personas) y más allá. En este

8. A.-C. TAYLOR, 1992, “Etudes américanistes et sciences sociales”, en el coloquio del Cermaca, 1992, París.

9. Y mucho más cuando el sistema favorece la exogamia. Un ejemplo nos es dado en la nota 3: casándose con un cuzqueño, Ba procuraba no solamente nuevos aliados a su familia doméstica y extendida; con la iteración de las clasificaciones terminológicas, procuraba aliados o parientes a toda la gente del Koribeni, mientras que los cuzqueños aliados de su esposo devenían en parientes (en un sistema dravidiano clásico, los parientes de parientes = parientes, los aliados de aliados = parientes, en cambio los parientes de aliados = aliados, los aliados de parientes = aliados).

contexto, una terminología de tipo dravidiano demuestra su perfecta adaptación: su poder clasificador no necesita de las investigaciones genealógicas sobre los antepasados; basta conocer un lazo horizontal de parentesco o de alianza para clasificar a un desconocido; basta instaurar una relación escogida dentro de una estrategia de alianza para determinar cuáles son los “consanguíneos” y los “aliados” entre los miembros de un grupo alejado y sin conexión conocida (incluidos los extranjeros).

Ahora bien: privilegiando un método sobre el otro (por adaptarse mejor a la experiencia etnográfica de la autora), *L'Exercice de la parenté* universaliza leyes generales y características pertinentes regionalmente por el peso dado a la clase. Al parecer sin darse cuenta, orienta el uso de conceptos como identidad y diferencia o enuncia principios primarios construidos no sobre puras exigencias lógicas que abarcan todo el campo de las posibilidades, sino sobre valores (posibilidad ya concretada en un campo sociocultural) y argumentos ideológicos o jurídicos, justificando *a posteriori* las prácticas. Entonces, subyacente a la teoría, se descubre esa parte de un universo social africano ausente en la Amazonia, la parte que modelan las exigencias económicas resultantes de la herencia del ganado, de los bienes y de las tierras, tal como el juego socioeconómico del estatuto o la institución de la dote¹⁰; en suma, aquello que parece ir a la par de los principios de unificación, la constitución de linaje, la distinción de los primogénitos y de los menores, y la dominación del hermano sobre la hermana (fenómenos que los trabajos de L. Dumont, 1975, y uno nuestro, coordinado por J. Overing Kaplan, 1977, habían ya relativizado). Entonces también están excluidas otras prácticas y otros sistemas.

Destaco estos puntos porque ninguno pertenece a las estructuras del parentesco y de la alianza matsiguenga —tampoco a varios otros sistemas amerindios—. Su ausencia hace necesaria una nueva formulación de los datos y principios adelantados, pues son moldeados por estos elementos externos y no alcanzan la universalidad que le suponen (en cierto modo, derivan de instituciones africanas o asiáticas o europeas, en vez de ser principios que fundamentan cualquier sistema). En un primer paso se necesita tan sólo retomar las *Structures élémentaires de la parenté* de C. Lévi-Strauss y algunos de sus principios, para integrar después otras posibilidades lógicas sin las cuales los

10. Recordemos que la herencia de bienes materiales —mobiliarios e inmobiliarios— no era una institución amazónica sino de manera muy general y hasta reciente (propiedad colectiva del territorio, por ejemplo, y no derecho privado). La herencia individual concernía a bienes inmateriales: identidades, saberes, rituales, cantos, cualidades, etcétera y no al haber.

modelos amerindios —casi ausentes en esta obra— podrían ser calificados de ficciones.

Por otra parte, quería aprovechar algunas conclusiones convincentes de E. Viveiros de Castro a propósito del matrimonio entre la hija de la hermana del padre (FZD, modelo patrilateral) y el hijo del hermano de la madre (MBS); tenía que introducirlas una vez levantadas algunas hipótesis e interpretaciones que gravaban la comprensión dinámica de este tipo de alianza. Como lo he dicho, se suponía entonces que había que emprender un examen regresivo de la teoría general del parentesco y de la alianza tal como la define F. Hérítier (ver el capítulo I, “Les lois fondamentales de la parenté”, en *L’Exercice de la Parenté*).

ACERCA DE LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS

El primer paso será lo dado en lo biofisiológico. En el surco trazado por C. Lévi-Strauss, éste tiene que valer, si no para todos los animales superiores, al menos para los mamíferos, como garantía de un lado “naturaleza” sin antropomorfización. ¿Qué reglas generales gobiernan a los mamíferos? A mi parecer, existe la reproducción sexuada, la distinción entre los reproductores (maduros) y los inmaduros, y la dependencia de las crías de los reproductores que aseguran su subsistencia. En los mamíferos esta trilogía mínima ve su tercera parte al menos subdividirse por una gestación y una lactancia estrictamente hembrunas, haciendo fuerte la dependencia cría/madre (propia o de sustitución); en cambio la participación o la ausencia del macho en el grupo de crianza pertenece a la etología de cada especie.

Si se acepta como principio que cualquier sociedad se organiza para que la especie sobreviva, entonces tiene que manejarse “eso dado en lo biológico de base”. (F. Hérítier, *L’Exercice de la parenté*, 16-17): es decir, procesos de reproducción bisexuada, de crianza y cría mono-, bi-, o plurireproductores según las especies. En este momento, estamos muy alejados de los “tres enunciados [...] necesarios y suficientes” adelantados por F. Hérítier para resumir el sustrato biológico que todo sistema de parentesco y de alianza tomaría en cuenta. De hecho, sus enunciados demuestran ser antropomorfizados; son ya enunciados sociobiológicos insuficientemente decantados de su parte humana y social. Acá viene el cierre. Para ilustrarlo, citaré el tercer enunciado: “*el reconocimiento de los primogénitos y de los menores dentro de la misma generación*”. Es casi imposible admitir esta afirmación en el orden sólo de lo biológico, aun cuando se tome en cuenta la dificultad para trazar una frontera

firme entre naturaleza y cultura. ¿Acaso una gata, una perra o una leona, a su quinta camada, reconocerían como los mayores de su actual cría a los elementos de su primera camada, ordenando la sucesión de sus camadas? En cuanto a los miembros de una camada, se sabe que la hembra traslada o pone a salvo primero al más fuerte de ellos, no al primogénito; se sabe también que maneja el alejamiento de una camada ya independiente cuando va a procrear otra vez. Hay ejemplos de lo contrario, como es el caso de los grupos hembracéntricos de las elefantas que expulsan de la manada a los machos jóvenes, quedándose las hembras juntas a través de generaciones sucesivas. Por supuesto, los principios tienen que abarcar todas las posibilidades.

Ahora bien: si este enunciado (primogénito > menores) se interpreta como la traducción sociológica de la sucesión de los nacimientos, ¿es posible aceptar la universalidad de lo que parece ya esbozar instituciones peculiares? Hay que separar los aspectos —lo psicológico y lo sociológico— y preguntarse: 1) la separación mayores / menores de los miembros de una misma generación, ¿es un principio social necesario y universal que da siempre lugar a una institución?; 2) si hay sociedades que no traducen en institución tal separación, no puede ser universal y no es principio primario, sino un tipo derivado que modela varios sistemas socioculturales (aun si hay una diferencia psicológica). Así, dentro de las sociedades con clases de edad (por supuesto, hay bastante ilustración sobre organización en clases de edad en la Amazonia y en los Andes; ver por ejemplo, además de los Incas, a los grupos de la familia lingüística Gé —o Zé como los Kayapo, Sherente, Shawante, etcétera)—. Muchas veces estas clases —que, por lo demás, integran germanos mayores y menores— tienen un papel *histórico* de integración social y de transición hacia el mundo adulto, la madurez y la vejez: la sociedad organiza el paso de cada individuo en la sucesión de las clases en el transcurso de su vida y es el acceso a tal o cual clase lo que le otorga la posibilidad de casarse, conseguir una función o pretender un alto estatus jerárquico. Si no se entrecruza este principio organizacional con una diferenciación social primogénito-menores, eso significa que algunas sociedades organizan una mayoría relativa y transicional abierta a todos, institución muy alejada de la que instituye una mayoría absoluta: uno nace mayor y eso le queda toda su vida. Estamos, entonces, ante dos tipos de instituciones: el que organiza un orden según las clases de edad, a través las cuales cada individuo transita durante su vida, procurando un estatus relativo a una etapa de su crecimiento; y el que se amolda al orden de los nacimientos y organiza una jerarquía de los individuos uniendo gente de todas las edades, con tal de que sea mayor o según su número de nacimiento (clases de los mayores, de los segundos, etcétera, con acceso a una

función social distinta como en la sociedad tukano). En el primer caso se organiza una jerarquía de las clases de edad; en el segundo, una jerarquía del orden por nacimiento, dividiéndose en subgrupos, primogénito > menores —o segundogénito ~ benjamín > primogénito, existiendo algunos casos conocidos de un mayor estatus encargado al benjamín, aunque F. Héritier no los evoca—. Por supuesto, existen otros sistemas que combinan los dos órdenes institucionalizados. Vemos que el tercer enunciado no puede sentar bases generales, pues elimina modelos alternativos existentes; vemos también que la distinción mayores-menores deviene en una variación del tema reproductores-inmaduros como caso particular. La referencia a *la misma generación*, inducida por el peso institucional del orden de nacimiento en África, estrecha más todavía el campo de aplicación del principio adelantado, bastante general pero en ningún caso universal.

Borrándolo, es claro que todo un sector de la construcción vacila, porque este enunciado tan sorprendente prefigura y después va a fundamentar los argumentos “africano-centristas” contruidos sobre la dominación masculina masiva (pp. 45-47); en primer lugar y de manera paradigmática entre germanos, con la asimetría de la relación hermano/hermana. Tal relación parece ahora a la vez una causa inconsciente de la formulación dada al tercer enunciado y un efecto derivado: primogénito > menor deviene en hermano > hermana (siendo la hermana siempre una menor para el hermano, sean cuales sean sus edades respectivas, en algunos contextos africanos estudiados por F. Héritier). Pues eso es un enunciado de valor, valor entregado a la vez a un término y a un género en sistemas socioculturales y simbólicos concretos. Por lo demás, en su obra, más adelante, la autora contradice este postulado de la asimetría cuando trata de “la equivalencia de los germanos en el sistema hawaiano” (en él todos los miembros de la generación 0 se tratan de hermanos y hermanas; ver por ejemplo el sistema inca y algunos sistemas quechua contemporáneos) sin llegar a relativizar el tercer enunciado. Sin embargo el postulado general de la equivalencia de los germanos supone al nivel formal y lógico: hermanos = hermanas, hermanas = hermanas y hermanos = hermanas; después, cruzándolo con otras instituciones, se genera una serie de asimetrías.

Así, a partir del substrato biológico, nos quedamos con los principios necesarios y suficientes de diferenciación macho/hembra, reproductores/inmaduros: una formulación capaz, por derivación, de admitir cualquier contenido concreto como cualquier posibilidad lógica que pertenezca al “álgebra” de los sistemas de parentesco. Por eso vamos a precisar mejor el término “substrato biológico”, y su transformación, a integrarse como elementos de los sistemas de parentesco y de alianza.

La limitación de lo biológico a la reproducción sexuada y a la crianza significa, para una sociedad humana, que la diferencia de los sexos, la identidad social ligada a la definición de los géneros, masculino y femenino, no es un dato biológico; pero como lo escribe E. Viveiros de Castro después de varios y en la línea lévi-straussiana, una “diferencia [de naturaleza] transcrita [por la cultura] en oposición [...] compleja entre término (para sí mismo) y relación (para el otro)” (ob. cit., p. 26) y de manera recíproca (poniendo la relación, puesto por la relación). En resumen, la transformación macho/hembra en hombre/mujer es una diferencia socializada y sometida a una normalización ideológica y simbólica, que implica variaciones de contenido a veces extremas. Esta diferencia fundamental trae consigo la doble caracterización que C. Lévi-Strauss atribuye a la prohibición del incesto: “fenómeno que presenta de manera simultánea el carácter distintivo de los hechos de naturaleza (la universalidad de lo biológico) y el carácter [...] distintivo de los hechos de cultura (el carácter coercitivo de las leyes e instituciones)”¹¹; carácter que definiré por mi parte como normativo, forma universal dada a las reglas sociales de manera independiente del contenido variable. Universalidad de la diferencia biológica macho/hembra, universalidad de las normas, codificando esta diferencia en géneros, variaciones de los contenidos y de las reglas construyendo los géneros y sus relaciones sociales: variaciones que desarrollan oposiciones binarias (hombre # mujer) o aposiciones entre tres o cuatro géneros según los particularismos culturales.

La transformación de los sexos en géneros y su posición mutuamente relativa son, pues, un dato sociológico con contenido y codificación variables. La prueba nos la administran estas variaciones mencionadas, que innovan, a partir de la binaridad, el fundamento de la reproducción biológica; dentro de una combinatoria lógica, construyen un sistema social e ideológico en el que varían los términos, es decir, el número de géneros instituidos para construir identidades complejas, y sus relaciones. Se conocen sociedades que definen otros géneros (tal es el caso de los “berdaches”, institución propia de los indios de las llanuras de América del Norte), u otras fronteras de los géneros. En el caso de la identidad de los Inuit, se reconoce a un niño su género biológico y el género del antepasado de quien recibe el nombre; la identidad compleja de un Inuit es así paralela, cuando la biología y la onomástica coinciden, o

11. C. LÉVI STRAUSS, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, 1949 (1967), París, Mouton: 12, 28.

cruzada, cuando son diferentes. En la niñez y la juventud, el género del nombre domina y una niña con nombre de un abuelo tiene identidad masculina (vestidos, educación, etcétera). Al revés, a la edad adulta, ella tiene que conceder un predominio transicional a su género biológico para casarse y reproducirse. De cualquier modo, por su combinación de dos términos, la compleja identidad inuit establece cuatro géneros sociológicos: hombre/hombre y hombre/mujer, por un lado, y mujer/mujer y mujer/hombre por el otro¹². Conocemos funciones o instituciones que congelan —física y/o socialmente— a sus miembros como reproductores (variaciones sobre la sexualidad sublimada, la homosexualidad ritual o la asexualidad institucionalizadas...). Mientras tanto, todas estas arquitecturas ideológicas se desarrollan a partir del binomio social de base biológica: padre/madre (combinación de los datos biológicos del sexo y de los reproductores, de su transformación social en género y “generación”).

La limitación de lo biológico a la crianza significa, por su parte, no solamente el reconocimiento de los mayores y menores “en una misma generación”, sino también que “la sucesión de las generaciones” (F. Héritier: 17, respectivamente el tercero y el segundo enunciados) escapa al dominio de la naturaleza, por ser a su vez transcrita por las culturas que construyen varios tipos de memoria genealógica. El orden y la extensión dados a las generaciones, como el orden de los nacimientos, dependen de los principios de clasificación y de memorización, de las categorías o clases con que una cultura construye su sistema de parentesco. El reconocimiento de generaciones (extrapolación e iteración edificada sobre el dato biológico de reproductores teniendo cría) y la existencia de la oposición primogénito/menores pertenecen a una lógica clasificadora ordinal y a una memoria histórica, es decir social. Sabemos que una misma categoría puede subsumir generaciones sucesivas de colaterales, por ejemplo en un sistema de tipo iroqués; y si, en línea directa, los sistemas de parentesco clasifican muy generalmente de manera distinta a los hijos de una madre y de su hija nacidos en la misma época, eso resulta otra vez de lo social.

12. Ver B. SALADIN D'ANGLURE, 1986, «Du Foetus au chamane: la construction d'un 'troisième sexe' inuit». He descrito la lógica del sistema inuit (4 géneros), mientras que el autor se interesa por el chamanismo y, entrando en la ideología, sigue la construcción de un tercer género en un personaje nacido de sexo femenino y al que se le llama con el nombre de un abuelo. En el transcurso de su vida, parece primero hombre/mujer; ya núbil, mujer/hombre; y después, según sus funciones, presenta un equilibrio o un predominio de un polo sobre el otro. Parece también que para el autor y quizá los inuit, se puede hablar de un tercer género porque las combinaciones cruzadas se confunden en una sola categoría ideológica (hombre/mujer = mujer/hombre).

En cambio, en la naturaleza, las especies practicando competición entre los reproductores los pondrían al mismo nivel.

Me parece oportuno ilustrar estas abstracciones con datos, extraños para los especialistas, de los Samo, Mossi y otras sociedades con linajes. En cuanto a la oposición primogénito-menores, la experiencia adquirida con los Matsiguenga, sociedad donde no hay institución tomando en cuenta el orden de nacimiento, es reveladora¹³.

Los germanos son equivalentes desde el punto de vista de la alianza (no-repetición y no-doblamiento) y esta equivalencia fundamenta el destino matrimonial divergente y la singularidad de la trayectoria de cada uno(a). Si se pregunta a un matsiguenga por la lista de sus hermanos y hermanas (en la gran mayoría de los casos se tiene que preguntar por cada uno de los dos géneros que, en su modo de pensar, representan los dos elementos de base de toda construcción social humana o de naturaleza; no se puede confundir a sus representantes en una sola serie de la misma estirpe, sino en dos series), contesta con una enumeración parcial en un orden que corresponde rara vez a la dada por otro hermano; además, las listas no coinciden siempre, una u otra integran algunos “hermanos clasificatorios” (“primos hermanos paralelos”) corresidentes, incluso asháninka por ejemplo, y olvidan algún hermano carnal. Así, las listas obtenidas parecían establecerse con un criterio de proximidad; en primer lugar, tanto por cortesía como por la fuerza de la presencia, se citaba a los presentes, y después a los hermanos cercanos por la edad, con los que se había criado, revelando la estructuración relacional y egocéntrica.

Por otro lado, los padres hacían lo mismo, estableciendo dos listas: una de hijos y una de hijas. Un hombre daba en primer lugar la relación de sus hijos; después, unas cuantas veces y a mi solicitud, la de sus hijas. La mujer, primero la de sus hijas; y después, unas cuantas veces y también a mi pedido, la de sus hijos. En ambos casos, parecen dar a entender que los hijos cruzados no son de su propia estirpe. En cuanto al orden en cada relación, parecía otra vez depender, para los hijos, de la cercanía en la memoria, actuando de modo

13. Subrayamos otra vez que se excluyen los aspectos psicológicos en este momento; pero es interesante ver cómo se conforman, en este caso, de acuerdo a una configuración social de relaciones egocéntricas. La diferencia mayor/menor interviene en la mitología; la encontramos vinculada al problema de la *gemelidad*; el mito en el mismo movimiento niega la diferencia con la *gemelidad* y la funda por la disimetría de las aptitudes otorgadas a los gemelos. Ver C. LÉVI-STRAUSS, 1991, *Histoire de Lynx*, París, Plon, pp. 304 sq. En una primera aproximación se puede decir, en el contexto matsiguenga, que la diferencia pertenece al orden de la calidad y las aptitudes personales, no al orden de los nacimientos.

concéntrico en el tiempo y en el espacio, *ego* —es decir el informador— siendo el centro: en el tiempo, se indica primero a los hijos presentes, después al que recién se ha ido y así hasta el que se fue hace tiempo; y en el espacio, se va generalmente del más cercano al más alejado. Para las hijas, la lista parece establecerse según su presencia o ausencia, y bastantes veces según su orden de matrimonio (error fecundo para la antropóloga que descubre el etnocentrismo de su clasificación respetando un ilusorio orden de nacimientos y un acceso nuevo a las categorías y a la ideología). En todos los casos, el egocentrismo parece fundamentar una percepción concéntrica del espacio de parentesco y del tiempo genealógico.

¡Cuántas veces tuve que completar la memoria deficiente de padres que olvidaban mencionar en su prole a un hijo alejado desde tiempo atrás (primogénito o menor que, por su alejamiento, tampoco conocía bien a todos sus hermanos y hermanas, algunos nacidos después de su salida o de un divorcio...)! Estos mismos padres, ya ancianos, aceptan su transformación de suegro en padre o abuelo, de parte del yerno que afirma así la transmisión de poderes y también la doble carga de los deberes que uno debe a los parientes ex-aliados. La memoria de los descendientes y de los ascendientes se enquista en lo vivido compartido; tiende al olvido —pasajero— de los alejados en el espacio y borra a los desaparecidos alejados en el tiempo. Sin embargo, hoy día algunos cambios se hacen sensibles en el entorno de las escuelas y por los parientes que tienen funciones públicas: sanitarios, enfermeras... Ellos han empezado a festejar los cumpleaños y proporcionan a la encuesta de parentesco listas respetando más o menos el orden de nacimientos en absoluto (integrando los dos géneros en su sitio), así como respetan la norma patronímica. En cuanto al “desorden” tradicional, hemos visto que traduce otro modo de pensar las categorías de parentesco y las relaciones familiares: separación por géneros, fuerte tendencia ideológica hacia la descendencia paralela y punto de vista que obedece a una clasificación concéntrica que va del centro, *ego*, hacia el exterior; pero, de manera paradójica, no sólo confirma la equivalencia “jurídica” de los hermanos o las hermanas pertenecientes a la misma generación —es decir, la institucionalización de dos géneros complementarios que reflejan, cada cual, la misma construcción ordinal y la ausencia de una institucionalización de la diferencia primogénito/menores— sino también la ausencia de una institucionalización de la mayoría en absoluto del hermano y de la minoría en absoluto de la hermana.

Es importante, pues, distinguir el estatuto sistémico de algunos principios sostenidos por F. Héritier. Como bases de las normas sociales concretas

hemos visto que tienen una distribución irregular en el conjunto de los sistemas de parentesco conocidos, y por eso no pueden pretender la universalidad que se les atribuye. No pertenecen a la axiomática fundadora, sino a una de sus derivaciones construyendo un amplio dominio. Basta evocar la extraña ausencia de la relación “madre”/cría de estas páginas consagradas a lo biológico. Para los mamíferos hay un lazo “universal” entre la hembra que pare y/o amamanta y su cría; cada cultura somete este lazo a sus normas sociales y a su interpretación ideológica, lo que puede conducir a una paternidad social exclusiva, a una maternidad social exclusiva o a un promedio. Que las transformaciones sociológicas escondan este lazo, o lo trastornen, no impide que sea un dato biológico, un principio de base que tiene que transcribir cualquier cultura en sus principios sociales elementales y en sus superestructuras.

A la luz de estos principios de base —la relación de *dominancia* reproductores/inmaduros y la relación de dependencia “madre”/cría— hemos visto que la distinción primogénito/menores dentro de la misma generación es una transcripción sociocultural peculiar y no universal de la primera relación susodicha. Lo mismo ocurre con la aserción siguiente: “es el lenguaje ideológico de la dominación masculina que se expresa en las reducciones [...] hermana o esposa = menor o hija”. Si es legítimo escribir eso en el contexto Samo, Mossi, Dogon..., en cambio es totalmente ilegítimo hacer de esta fórmula de equivalencia un universal, ya que se puede ofrecer inmediatamente ejemplos que la contradicen. La biología, estableciendo la bisexualidad, la *dependencia cría/reproductores* y la *dominancia* reproductores/inmaduros, abre el espacio social de las generaciones (hijos/parientes...) y de los tipos de relaciones entre ellas como entre los sexos, pero no dice nada sobre la manera de estructurar este espacio. En cuanto a la organización sociocultural de los pueblos humanos, lo que se descubre es la universalidad de la norma que vamos a precisar, no de su contenido que presenta importantes variedades en su manera de definir los términos de parentesco y las categorías, que por el hecho social devienen en valores, y de relacionarlas (géneros, hijos, parientes, matrimonio, cría versus educación, dependencia, jerarquía, solidaridad, rivalidad, lo mismo y la diferencia, la identidad y la alteridad...).

“La psicología animal y la etnología descubren en la animalidad, no en verdad el origen de la humanidad, sino esbozos, prefiguraciones parciales y como caricaturas anticipadas. El hombre y la sociedad no están exactamente fuera de la naturaleza y de lo biológico; más bien se distin-

guen de ellos por lo que reúnen en sí las diversas apuestas de la naturaleza y las arriesgan todas”¹⁴. Vamos hacia el riesgo en pos de los principios propios a lo social en general, es decir, principios válidos para cualquier sociedad.

Se tiene que retornar a la vez a lo que Lévi-Strauss llama prohibición del incesto, a las nomenclaturas de parentesco y a lo que las fundamentan: la norma y el imperativo clasificatorio. Puesto que algunas obras critican la formulación de Lévi-Strauss a propósito de la prohibición del incesto como fundamento de lo social, se podría reconocer, como principios de base de cualquier sociedad, la definición de categorías (términos de parentesco, por ejemplo) y de normas de relaciones entre los términos, siendo los tipos de relaciones normalizadas socialmente exclusivos unos de otros (la institución —social— de la “prohibición” del incesto no impide incestos concretos, psicológicos, imaginarios, etcétera, como la prohibición institucional del crimen no impide crímenes concretos..., sino que normaliza el comportamiento general dando valores opuestos a lo normal y a su no respeto). La prohibición del incesto es una regla universal de lo social, por lo tanto presenta el carácter de norma y como tal nos remite al problema de lo normativo. En este punto preciso tengo discordancia con el análisis, por otra parte convincente, de E. Viveiros de Castro; él nos ofrece en este asunto una versión del viejo problema de la prioridad del huevo o de la gallina. En efecto, instituye la prohibición del incesto “*como condición necesaria y suficiente para la determinación trascendental del parentesco*” (p. 27); es decir que subordina el parentesco a la alianza, conforme a una orientación general de sus trabajos y a la idea conductriz de la ideología arawete a propósito de las relaciones humanas entre los hombres o con los dioses (ver *From the Enemy’s Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. 1992, The University Chicago Press).

Sin duda, traduce así la diferencia establecida por C. Lévi-Strauss entre la filiación y la alianza¹⁵. “La alianza [...] es tan imperiosamente exigida por la naturaleza como la filiación, pero de otra manera [...] la naturaleza no dice solamente que es preciso tener parientes, sino que se parece a ellos. Al contrario, con respecto a la alianza, la naturaleza se contenta con afirmar la ley, pero queda indiferente a su contenido”; en consecuencia, “el *hecho de la regla*, visto de

14. M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, 1960, París, Gallimard, cap. IV, De Mauss à Claude Lévi-Strauss: 157 (Señas, cap. IV).

15. *Les Structures élémentaires de la parenté*, pp. 36, 37.

manera totalmente independiente de sus modalidades, constituye [...] la esencia misma de la prohibición del incesto”. En realidad el *hecho de la regla* vale también para la filiación, que en el contexto social, es ya, y siempre, término y relación del parentesco¹⁶. La filiación obedece a un régimen particular por esencia normativo y si no indiferente a las leyes de la herencia biológica¹⁷, al menos subsumíndolas. Además la filiación admite la definición de alianza dada por C. Lévi-Strauss enfocándola desde otro ángulo: “si la relación entre padres e hijos es rigurosamente determinada por la naturaleza de los primeros, la relación entre varones y mujeres lo es por el azar y la probabilidad. Hay en la naturaleza [...] un único principio de indeterminación y es el carácter arbitrario de la alianza que se manifiesta” (*Les Structures Élémentaires de la Parenté*, p. 36). Sabemos, en la línea abierta por Darwin y con la biología, que tanto la filiación como la alianza representan una combinación de azar y de necesidad. La naturaleza pone condiciones a la procreación —y al contenido de la alianza, su cara social—. Primero se necesitan relaciones intraespecíficas e intersexuales (al menos hasta la muy reciente aparición de la inseminación artificial y de los clones); en segundo lugar, hay varias condiciones regionales, medioambientales y etológicas de las cuales se ha liberado en gran parte la

16. El *hecho de la regla* es una expresión ambigua. Se tiene que volver a la p. 10 del capítulo primero de las *Les Structures élémentaires de la parenté*: “enunciamos que todo lo que es universal en el hombre pertenece al orden de la naturaleza, [...] que todo lo que está sometido a una norma pertenece a la cultura y presenta los caracteres del relativo y del particular.[...] La prohibición del incesto constituye una regla, pero es la única regla que, entre todas las reglas sociales, tiene al mismo tiempo el carácter de universalidad”. Por supuesto, el carácter de universalidad concedido únicamente a la prohibición del incesto es una fórmula reductora. Casi es un truismo decir que la norma o la capacidad normativa fundan lo social del mismo modo que el *hecho de la regla*, cual sea su campo de aplicación, posee un carácter de universalidad. Más tarde, en *Anthropologie Structurale* (1958), C. Lévi-Strauss llamará a esto “la exigencia de la regla” y veremos que la norma se experimenta primero en un otro universal humano, condición de la expresión de cualquier prohibición.

17. Para citar otro ejemplo africano, se puede evocar la exigencia social hecha a las mujeres de demostrar su fecundidad; no pueden casarse antes de tener un hijo y en este caso, el primogénito concebido con un amante, distinto al prometido, recibe como padre social al marido y puede desconocer por completo a su padre biológico. O la pequeña sociedad china de los Na, “sin esposo y sin padre” según el título de la tesis de Cai Hua, un antropólogo chino que quedó estupefacto ante tal sistema. La filiación es exclusivamente matrilineal; hermanos y hermanas siguen viviendo juntos y la mujer recibe de noche a escondidas a su amante que tiene que evitar ser visto por los hermanos y que puede quedarse por siempre desconocido para su(s) hijo(s). En este caso no hay institucionalización del lazo padre-hijos, ninguna construcción social que permita reconocerlo.

humanidad por su desarrollo sociocultural. En cambio si la herencia define un campo de posibilidades, la herencia particular de un individuo es aleatoria, de carácter arbitrario. Un principio de indeterminación, propio de la reproducción sexuada, preside la repartición de los caracteres individuales tocados en reparto a los descendientes; de ahí la inexorable desigualdad —el azar— en la transmisión de las cualidades y las taras familiares y, de todos modos, el nacimiento de individuos *inéditos* (sin hablar de los problemas de la extinción, la selección y la mutación).

Pero el argumento parece un poco paticojo cuando se considera su disimetría. Si se introduce la similitud (dentro de la diferencia individual) como dato biológico (resultando) de la filiación, ¿por qué no oponerla a la diferencia (dentro de la similitud específica) como dato biológico (condicional) de la reproducción? Sería plantear lo semejante, lo diferente y su combinación como datos de base con los cuales se constituyen las categorías y las relaciones producidas por cualquier orden social: fuentes de nociones como hombre y mujer, par y pareja, padre o madre e hijo o hija, hermano y hermana, etcétera. Sin duda, en este momento C. Lévi-Strauss tiene por objeto la posibilidad de regular institucionalmente el principio de indeterminación; la alianza y, lo hemos visto, la filiación ofrecen condiciones de normalización y legislación que no compartían con la misma amplitud la herencia hasta los últimos adelantos científicos que revolucionan las modalidades de la reproducción (con proposiciones y realidades muy anteriores a los clones desde las utopías eugenésicas de Platón hasta las prácticas nazi, y también en la naturaleza, todo lo que concierne la selección de las plantas agrícolas y de los animales domésticos).

En fin, se podría también mencionar la cría como condición impuesta por la filiación a la naturaleza; cría que entraña una relación de dependencia —reversible en el tiempo— que lo social transcribe en regla jerárquica y que se plasma en varios modelos de aplicación. Además, en relación con las dimensiones espacio/tiempo, condiciones de existencia de la organización social, se hacía caso del vínculo dominante de la alianza y de la filiación con una u otra; mientras que la alianza genera el espacio social en el cual se despliega la filiación, convirtiendo las relaciones macho/hembra en relación matrimonial, la filiación genera el tiempo social en el cual se despliega la alianza, convirtiendo las relaciones genitores/cría en memoria genealógica e historia. Resaltando que *el hecho de la regla* no se presenta como un criterio absoluto de distinción entre la alianza y la filiación, ¿tendríamos que tornarnos hacia el intercambio para encontrar la condición necesaria y suficiente?

La fórmula primaria del intercambio es la prohibición del incesto, nos dicen los clásicos; recordemos esto de nuevo empezando con otro truismo aparente que recuerda la interdependencia de las reglas sociales. Para que puedan existir la noción de incesto y la de prohibición, se necesita la existencia de categorías con sus fronteras firmes y relaciones normalizadas: instituciones de categorías o clases (norma sociolingüística clasificatoria) que oponen los consanguíneos (entre cuales no se puede contraer matrimonio) a los aliados (entre los cuales pueden casarse), las nociones de lo permitido y de lo prohibido en las relaciones sociales (norma social —y ética—). En breve: no hay prohibición del incesto si no hay la idea de parientes, su constitución en noción expresable y compartida clasificando la gente sometida al interdicto, y la posibilidad de enunciar la prohibición. Para que existan parientes, pues, tienen que existir denominaciones clasificadoras y relaciones reconocidas entre los términos (padre, madre, hijo, hija, hermano, hermana...) y lazos normalizados y estructurados. En suma, se necesitan los fundamentos lingüísticos y simbólicos, que son su medio tanto de conceptualización como de expresión.

Desde entonces, “la condición necesaria y suficiente a la determinación trascendental del parentesco”, no es la prohibición del incesto que constriñe la alianza fuera de los parientes; es algo exterior a ambos: la relación social fundadora, la palabra. Aquella que, dando sentido al universo y a lo humano, estructura sus propios elementos como términos y relaciones y rige todos los campos particulares de los intercambios sociales. Dominio por completo normativo, por completo relacional: el lenguaje articulado, un universal de lo humano; la palabra con carácter arbitrario y como estructuración compartida y comunicable del *logos*. Con ella, condición necesaria y suficiente, existen normas, términos y relaciones: “yo” y “tú”, “hombre” y “mujer” y todo el desarrollo de sus múltiples relaciones como las normas sociales, jurídicas o éticas: parentesco, alianza, prohibición y prescripción...

Así, se tiene que entender la emergencia de la prohibición del incesto, del parentesco y de la alianza, como elementos y reglas de organización social indisolublemente imbricados que se constituyen de manera solidaria. Regulan el campo de las relaciones intersubjetivas de un grupo humano por medio de normas resultantes de la praxis social universal y por esencia relacional, clasificadora y simbólica: el lenguaje. De alguna manera, la prohibición del incesto y la terminología de parentesco inscribirían en los sujetos de lo social, en el uso de sus cuerpos y sus instintos, su sumisión a lo normativo, siendo la norma

una regla de vida que se puede enunciar, desde entonces obedeciendo a la necesidad del lenguaje de ser articulado, comunicativo y general¹⁸, y a su arbitrario como idioma, siendo cada uno una singularidad en la abundancia de los idiomas.

E. Cassirer ya hacía de la palabra la experiencia primordial y el fundamento de la relación social: “la primera norma es la del lenguaje, tras la cual se descubre el sentido de la norma en general [...] y el carácter esencial de la relación social”¹⁹; tema que trató ampliamente Merleau-Ponty en su reflexión sobre los *Signes* (Señas) en la filosofía moderna (de Kant a Husserl)²⁰. Queriendo entender “la enigmática proposición de Husserl ‘la subjetividad trascendental es intersubjetividad’” (p.121), llega a la misma conclusión, es decir, que el lenguaje es “el problema que contiene todos los otros” porque “la palabra es la piedra de toque con la cual el sujeto se experimenta como constituido en el momento preciso que funciona como constituyente (p. 117 ss.) [...], como cuerpo en un mundo preconstituido por las operaciones expresivas”. Desde entonces “el intercambio (en los sistemas de parentesco) como negación directa o inmediata de la Naturaleza aparecería como el caso límite de una relación más general de alteridad” (p. 156) y de intersubjetividad iniciada por el lenguaje, la prohibición del incesto y su cara positiva —ir a buscar fuera— prolongando, a nivel de la reproducción social, el carácter normativo e intersubjetivo de la comunicación lingüística.

Se podría creer que estamos aún lejos de nuestro propósito concerniente a los intercambios matrimoniales y su ideología en la sociedad matsiguenga. De hecho, para analizarlos era menester alejarse de lo “bien conocido” de carácter etnocéntrico y encontrar unos principios y una teoría del parentesco que los datos estudiados no contradijesen. Con esta meta se tenía que disociar, en *l'Exercice de la parenté*, el análisis fecundo de los sistemas semi-complejos, de los principios dados por universales que lo preceden: entonces, el encadenamiento consecutivo que sobre “lo masivo de la dominación masculina” (p.

18. Ver en *Anthropologie Structurale* (1958) las relaciones lenguaje/cultura, pp. 78-79: “le langage apparaît comme une condition de la culture, [...] comme une fondation destinée à recevoir les structures plus complexes parfois, mais de même type que les siennes qui correspondent à la culture...”; más adelante, ver la unificación del lenguaje y de la cultura como modalidades paralelas de una actividad más fundamental [...], *la mente humana* (81).

19. E. CASSIRER, 1933, “Le langage et le monde des objets”, *Journal de psychologie*, 33 sq.

20. MERLEAU-PONTY, ob. cit., cap. II, III y IV.

50) se instituye en parámetro “absoluto”²¹, la relación asimétrica hermano/hermana, se transforma en una particularidad, aun cuando en concreto se encontrarían numerosas ilustraciones.

Esta concatenación comete dos veces el mismo error lógico. Primero, la disimetría unilateral: una generalidad o una regionalidad adquiere “la universalidad postulada de un principio” (Viveiros de Castro, p. 9) por la transformación de una institución sociopolítica en un axioma biosociológico. Segundo, la relación hermano/hermana, caso particular en el seno de una generación (dimensión “horizontal”) dentro de una serie de relaciones entre parientes, deviene en “el elemento de base de cualquier estructura de parentesco, pues todo se encuentra incluido en él” (F. Héritier, p. 47); salvo la verticalidad y la sucesión (la filiación y las generaciones sucesivas), dimensión esencial de lo social desapareciendo sin razón en provecho de la jerarquía entre los germanos²² “izada” al nivel de un paradigma exclusivo. Salvo por consecuencia la relación matrimonial, otro elemento de base irreductible, siendo inconcebible en sus principios un sistema de parentesco sin sistema de alianza y recíprocamente (ver arriba), uno trazando las fronteras del otro en una fundación mutua establecida por la nominación y las normas de comportamiento.

Si lo biológico da como elementos de base machos y hembras distinguidos en reproductores e inmaduros, es a partir de estos dos elementos, transformados

-
21. “la relación asimétrica hermano/hermana no es [...] idéntica a la relación hermana/hermano (en referencia a la identidad de esta relación en *Les Structures élémentaires de la parenté*), cuando se la considera de manera relativa [...] o de manera absoluta, es decir, como elemento de base de lo dado biológico elemental sometido en todos los tiempos y en todos los lugares al pensamiento humano” (op. cit.: 47). Hemos visto que enunciar hermano, hermana, relación —y más: asimétrica— es ya y siempre una construcción social que supone sujetos hablantes que dan un sentido a los términos, una tensión y un valor al lazo convertido en una relación de parentesco, variables de una lengua a otra, de un contexto cultural a otro. El enunciado “la relación asimétrica...” pertenece a un nivel sociológico (etnocéntrico, además) que olvida las formalizaciones teóricas posibles o reales. De paso señalamos que en el sistema complejo de Ribennes en Gévaudan (Francia) analizado por Lamaison, cuyas conclusiones son integradas en *l’Exercice de la parenté*, F. HÉRITIER (p. 154) da un ejemplo contradictorio que mina la presunta universalidad de la relación hermano > hermana, aunque, con Ribennes, nos ubicamos fuera de los sistemas semicomplejos. En Ribennes, hermano o hermana, primogénito(a) o menor, poco importa: la ordenación se hace por mérito, siendo el (la) heredero(a) el (la) de mayor mérito, sin consideración de edad y de género.
 22. De algún modo, la verticalidad pertenece a la estructura hermano/hermana definida por F. Héritier, puesto que en su modelo un hermano es siempre un mayor o un padre para la hermana, pero entonces la horizontalidad se disuelve y se supone actuando por debajo el modelo padre/hijo ya constituido: el hermano está frente a su hermana como —anterioridad paradigmática— un padre frente a sus hijos.

por el lenguaje en hombre/mujer y en valores, que se constituyen las normas parentales y matrimoniales, y no a partir de la pareja hermano-hermana que por un privilegio extraño condensaría las otras parejas horizontales o verticales, esposo-esposa, hijo-hija, padre-hijo, etcétera. Estos valores se combinan y varían, pero quedan sometidos a una bipolaridad originaria en el campo social de la reproducción.

Desde entonces, el elemento de base de los sistemas de parentesco y de alianza se ofrece como una molécula construida con un átomo de parentesco y un átomo de alianza, modelo mínimo de la sociedad y de su reproducción. Esto, con una economía magistral de medios, numerosas mitologías lo formularon dando como origen una humanidad de parientes y aliados, un(os) "incesto(s)" entre semidioses muchas veces no paridos, "hermano(s)/hermana(s)" muchas veces no carnales (germanidad "axiomática") que engendran a los primeros seres humanos (dos géneros, cuatro relaciones 1-cruzadas, 2-de hermandad y 3-de alianza, 4-de filiación). En este origen mítico, *big bang* del universo social, se resume el axioma de la alianza y del parentesco entrelazados de manera inextricable para fundar la unidad social. Origen por definición no reproducible, sino por una pareja real sagrada que perpetúa los fundamentos de la sociedad humana, reproduciendo el incesto originario (y a veces, su conclusión, la separación eterna, a la imagen, por ejemplo, del Sol y de la Luna). Origen tanto mudo como hablador en cuanto al tipo de relación hermano-hermana, esposo-esposa y a sus asimetrías en un sentido u otro, siempre ligado a la filiación y a la sucesión de las generaciones.

LOS LENGUAJES DEL PARENTESCO Y DE LA ALIANZA

Los lenguajes del parentesco y de la alianza encauzan sus modos de expresión en lo vivido por el sujeto social; hay siempre un punto de referencia, un *ego*, que constituye el otro como hijo(a), padre/madre, hermano(a)... y "se experimenta como constituido" padre, hijo, hermano(a). Ahora bien: nos encontramos ante un obstáculo ineludible. El idioma instituye el sujeto en la configuración de sus identidades y relaciones sociales; pero, como lo hemos visto, el sujeto se fundamenta sobre dos sexos biológicos. Entonces, las condiciones de expresión (el punto de vista egocéntrico) son virtualmente dobles en este nivel que condiciona el desarrollo de los sistemas culturales concretos. Instituyendo los dos términos impuestos por lo biológico en géneros, la norma tiene que manipular como base de sus construcciones (dos, y después tres, etcétera... géneros) una bipolarización constituyente del sujeto de lo social y del lenguaje.

En este momento fundador del reconocimiento social de la diferencia de los sexos, surge el problema del punto de vista adoptado por los sistemas de parentesco (y por el lenguaje) antes de su evolución hacia las construcciones que conocemos. Se sabe que algunas sociedades desarrollan un lenguaje de parentesco unificado, como por ejemplo los sistemas francés o español, dotados de una terminología con una simple entrada; o en los sistemas sociocentrados; otras, un *doble idioma*. En estas últimas, el género de *ego*, pensado en relación con el de la persona referida, determina variaciones de la terminología de parentesco. Hermana, por ejemplo, se dice de una manera si es la hermana de un hombre (en posición cruzada) y de otra, si es hermana de una mujer (en posición paralela, *ego* hablante o de referencia). Se encuentran varias ilustraciones en los sistemas amerindios de tipo dravidiano; entre ellas, el sistema matsiguenga, para la generación 0 por completo y para la nuera en la generación -1. Como muchos similares, este sistema egocéntrico y sexuado desarrolla una forma bicéntrica, al menos en los niveles manejados en la alianza. Esta opción terminológica que crea nomenclaturas de doble entrada (el llamado doble idioma) sostiene relaciones variables con los regímenes matrimoniales²³.

A propósito del estudio del modelo indonesio, C. Lévi-Strauss anota en preliminar: “desde un punto de vista lógico, es más racional, y a la vez más económico, tratar el intercambio restringido (matrimonio simétrico bilateral) como un caso particular del intercambio generalizado (matrimonio asimétrico unilateral) [...], resultará que el triadismo y el dualismo son indisociables porque el segundo jamás es concebido por sí, sino como la forma límite del primero. Entonces, evocando la asociación de un sistema matrimonial asimétrico [...] y una organización dualista [...] muy difundida en Indonesia”, concluye: “nuestra formalización pone en evidencia una propiedad notable del matrimonio asimétrico. En cuanto sus condiciones están dadas —es decir, con un mínimo

23. Parece que accediéramos aquí a estructuras de pensamiento que obran en varios campos y conllevan *homologías* formales en los sistemas simbólicos distintos. ¿Azar o efectos de un mismo proceso racional encauzado por las estructuras de la idioma? Tenemos que constatar las correspondencias entre los sistemas de parentesco y de escritura en China o en Europa. La terminología de parentesco clásica en China —conjunto no cerrado alineando centenares de términos descriptivos que, según las situaciones, se puede aumentar por combinación de términos elementales— y la grafía clásica —cuyo número de caracteres “introducidos sucesivamente por combinación de elementos” (Kyril Рубц, *L'Idiot Chinois*, 1980, París, Payot) queda abierto a nuevas añadiduras de manera indefinida— parecen obedecer al mismo esquema de organización. Opción diferente a la herencia griega fundada sobre un número fijo de elementos y de letras en el campo del parentesco y en el de la escritura.

de tres clases— el principio de una dicotomía dualista aparece, fundada sobre la oposición entre masculino y femenino”²⁴ (el hermano y la hermana teniendo destino matrimonial diferente). Entonces, si desde un punto de vista social — y no lógico como lo escribe Lévi-Strauss— el dualismo se presenta como “la forma límite” del triadismo, de un punto de vista tanto puramente lógico como social, por debajo resurge una “dicotomía dualista”, la de los géneros. En cuanto al 2 como origen del múltiple en matemáticas y en lógica formal, remitiré al análisis lírico de Russel, haciendo de esta cifra una entidad dada en la realidad (Russell y Whitehead, *Principles of Mathematics*, 1903).

¿Puede esta dicotomía fundamentar como tal algunos modelos sociales e influir en la ideología cuando un desdoblamiento terminológico le hace eco y lo estabiliza? ¿O se tiene que admitir que, a pesar de las variaciones estructurales, se llega siempre a la misma repuesta proporcionada por un modelo “general”? No vamos aquí a emprender el análisis de los sistemas terminológicos con doble entrada en relación con su ideología. Baste advertir el interés de la cuestión (por ejemplo, ¿qué fue o es la ideología en sociedades con filiación paralela? O, ¿puede aparecer un doble sujeto de lo social?) y luego, abocarnos a un ejemplo particular.

C. Lévi-Strauss, después de un largo recorrido en las Américas, concluye: “pueblos que ocupan un área por cierto inmensa pero circunscrita, han elegido una explicación del mundo conforme al modelo de un dualismo en perpetuo desequilibrio cuyos estados sucesivos encajan unos con otros”²⁵. Sin embargo, a la vez diferencia fundadora y modelo dinámico, este dualismo no es solamente una explicación del mundo, que se opondría, por ejemplo, al modelo occidental fundado sobre el Uno; forma viva de un “pensamiento salvaje”, esquema operatorio de construcciones ideológicas y sociales, hace huella en cada una de ellas o se inscribe en varios niveles institucionales (*cf. supra*, el matrimonio asimétrico) de modo que los desequilibrios —reversibles— y las disimetrías oscilatorias revelan sus modalidades de funcionamiento. Apuntamos que un nuevo mundo se entregó a nosotros, mundo edificado sobre la estrategia del

24. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale*, 1958, París, Plon: 167, 171, 173-74. Ver también el mismo descubrimiento fundador en la demostración límpida de F. Héritier acerca de los “bucles” en los sistemas semicomplejos. Dicotomía dualista, matrimonio asimétrico y n (clases o grupos) > 3 , la base misma de los sistemas de parentesco y de alianza matsiguenga.

25. C. LÉVI-STRAUSS, *Histoire de Lynx*, 1991, París, Plon.

dos como modo de pensamiento e ideología; mundo distinto de estos otros sistemas que se construyeron a partir de un modelo fundado sobre una asimetría inicial irreversible ($A > B...$ o desigualdad) echándose en el molde y la estrategia del Uno: el Bien de Platón, el Uno de Plotino, el monoteísmo, el Sujeto (monocéntrico y generalmente viricéntrico), etcétera, hipótesis fundadoras que van a la par con formaciones y relaciones sociales jerárquicas, disimétricas y de tipo piramidal.

El modelo dualista se construye, o puede construirse, no sobre la desigualdad original ($A > B > C...$ como Dios $>$ Satán $>$ Adán $>$ Eva...), sino sobre la diferencia ($A \neq B \rightarrow A > B > A...$, sea una oscilación de las inversiones jerárquicas²⁶, sean unas jerarquías enredadas según el campo o el nivel social considerado) que le permite agotar las posibilidades lógicas de las relaciones entre A y B según el valor atribuido: aposición dual en desequilibrio, oscilación entre los polos de las bipolares (o multipolares que pueden elaborarse a partir de ella) e inversiones sucesivas²⁷ o también la hegemonía irreversible desde un punto de vista como el del modelo “monista” (de base 1). Los desequilibrios pueden generar un juego de perspectivas, construyendo, juntas, los sujetos plurales del mundo y su dependencia mutua. El dualismo, como esquema de pensamiento, nos introduce, entonces, en la *incompletud* del sujeto social, siempre sexualizado y en espera del otro, oponiéndose a la plenitud y al monismo llevando a la totalidad transcendental o la dialéctica del sujeto por sí (y el fin de la historia, cf. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*).

El modo de elocución del modelo no dualista es disimétrico; traduciendo la diferencia en desigualdad irreversible como lo hemos visto, establece la dominación “generalizada” de un término, de un punto de vista (muy generalmente, el del *ego* masculino en los sistemas concretos de alianza y de parentesco como en las ideologías) y un tipo de comunicación caracterizado en los sistemas estudiados como la “dominación masculina”, la “circulación” o el “intercam-

26. En un esquema que no corresponde al modelo de Dumont, que construye una inversión de la jerarquía dentro de la jerarquía, pero con una hipótesis fundadora —lo sagrado— que subsume todo lo social y sus inversiones jerárquicas de un nivel a otro, se lee por debajo una construcción piramidal de los niveles que se aparta, por ejemplo, de un encadenamiento cíclico o de una construcción bipolar cuyos valores oscilarían de un polo a otro.

27. Enfrentamos aquí la plasticidad característica de discursos y comportamientos amerindios, especialmente la facultad asombrosa de los mitos, los cantos, las danzas y los ritos de integrar una multiplicidad de puntos de vista (*hombre, mujer, tal o cual animal —macho o hembra, por supuesto— tal planta...*), todos sujetos constituidos por los otros y constituyendo los otros como parte muchas veces socializada del mundo.

bio” de las mujeres —“como bienes”— por los hombres; o, según un texto de Bourdieu, el carácter general del idioma y del pensamiento del hombre (*vir*) opuesto al carácter secundario y particular de los que tiene la mujer. Para una descripción general de los sistemas del parentesco y de la alianza reales o posibles, sería necesario formalizar la equivalencia y la otra asimetría (ver Tjon Sie Fast, ob. cit., formalización de todos los sistemas posibles). Sobre la afirmación de Lévi-Strauss, E. Viveiros de Castro anota: “la afirmación de que son siempre los hombres los que intercambian mujeres es muy arriesgada”, pero C. Lévi-Strauss se previene contra la crítica cuando la enuncia, distinguiendo previamente lo genérico, que caracteriza su afirmación acerca de las morfologías sociales concretas, y autoriza ejemplos en contrario y el universal propio de los principios formales que no admiten tal generalidad y menos la contradicción (ob. cit., p. 25).

Otro acceso a este problema consiste en acometer directamente las posibilidades formales y los modos de funcionamiento de los sistemas de base dos o múltiple (binomio, trinomio, cuyos términos pueden ser singulares —un padre/una madre— o colectivos —conjunto M, conjunto W, mitad, ...) ²⁸. Esto permite construcciones formales de casos reales o virtuales, con la condición de ver en los llamados “modelos paleolíticos”, la formalización de un campo particular ²⁹. Por “modelos paleolíticos” (Barnes, 1971, *vía* Viveiros de Castro, II, p. 55), se designa la representación usual de los tipos de intercambios por un diagrama “en el cual cada unidad de intercambio se reduce para cada generación a un par de germanos cruzados y matrimonios únicos”. Para nosotros es suficiente evocar la necesidad de referirse a una axiomática general (incluyendo todas las combinaciones reales y virtuales), y dejaremos su formalización a los matemáticos, para subrayar una conclusión particular: la molécula del parentesco puede definirse no a partir de dos, sino con más germanos y ascendientes, por ejemplo, como en el caso matsiguenga, a partir de cuatro germanos cruzados en la generación 0 y un mínimo de cuatro repre-

28. Problemática que toma importancia en los sistemas matrimoniales por los cuales el desdoblamiento institucional de los colaterales paralelos es pertinente; o en los sistemas de parentesco que, como en los casos inca y matsiguenga, tienen por origen una o varias parejas con descendencia paralela o de orientación paralela.

29. La elección de la palabra ‘paleolítico’ parece un poco torpe en relación con la evolución de las ideas de la antropología; si guarda la dimensión temporal, no se adecua bien a la distinción entre modelos contruidos sobre un átomo de parentesco (simple) y sobre una molécula (complejo).

sentantes de la generación +1, F, M, FZ y BM (para una fórmula más adecuada, FZ y MB más dos germanos paralelos, FB, MZ, tienen que juntarse).

A la inversa del modelo de base 1 ya y siempre asimétrico, el modelo de base 2 guarda en su primer nivel la alternativa: lo “o bien... o bien...”, al modo de Kierkegaard, lo que genera encadenamientos enredados o entrecruzados. La oposición inicial de dos términos mutuamente dependientes abre el espacio de un doble punto de vista, lo cual es diálogo (astucia de la razón dominante o no, no importa todavía); puede volverse en oposición o conjunción, en simetría, disimetría, asimetría. Esto es, el dualismo abre un espacio sociológico en el cual los polos se vinculan alternativamente sobre el mismo valor, como lo muestran bastantes mitos e instituciones.

En este contexto, un doble *idioma* de parentesco puede adaptarse a las formas usuales del intercambio, de la división del trabajo, del don, etcétera, o contradecirlas, construyendo otros *morfismos* sociales o solamente otras posibilidades³⁰ que generan el juego *socio-lógico* entre los términos de una díada fundadora, ligados por su *incompletitud* y la complementariedad de su diferencia (la oposición masculino-femenino de Lévi-Strauss). Haciendo una antropología-ficción, siguiendo el ejemplo de F. Héritier, esta hipótesis abre bastantes posibilidades de modelos: sistemas de parentesco y de alianza obedeciendo a un modo de funcionamiento dual, en los cuales, por ejemplo, los hombres intercambiarían sus hijos u otros parientes masculinos; las mujeres, a sus hijas³¹; o bien practicarían intercambios de manera cruzada, los hombres a sus hijas y las mujeres a sus hijos... Sería menester, de manera usual, que los germanos cruzados tengan “destinos matrimoniales diferentes” respecto al tipo de residencia, combinándolos con regímenes de filiación paralela, bilineal o indiferenciado y de alianza, respetando varias prohibiciones como cualquier sistema. Pero dejemos estas hipótesis, cuyo mérito es ampliar las presentadas por F. Héritier y negar el carácter de universalidad dado a una axiomática restringida a un área.

30. Por ejemplo, varias mitologías amerindias instituyen la sociedad actual con hombres centrales y dominantes a partir de un estado anterior de mujeres centrales y dominantes.

31. Se presenta el recuerdo de imágenes de matrimonios inca según algunas crónicas, por supuesto sin otro contexto sociológico que la descendencia paralela. Así en el matrimonio de Huáscar, se ve a él mismo y a un grupo de hombres de su parentela ir al palacio de su hermana-esposa; entonces Huáscar pide la mano de su hermana-esposa a la madre de “ella” agasajada por mujeres de su parentela. No solamente se tiene que relacionar este relato con la descendencia paralela, como la analizan los estudios andinistas, sino con una nomenclatura de tipo hawaiano de doble entrada a la generación 0 (ver HOLGUÍN, etcétera).

Con la discusión anterior no quiero defender “el carácter ilusorio de la prescripción, admitida sin crítica, ‘de la igualdad en la diferencia’; pues dentro de las construcciones culturales de cualquier sociedad, no se puede interpretar la diferencia, sino como una diferencia de valor, esto es, como una jerarquía”³² o desequilibrio dinámico. Lo que se cuestiona es su sentido único e irreversible. Quisiera subrayar una vez más que todavía estamos en el nivel fundador, por debajo de las interpretaciones, prácticas o ideologías que interpretan la diferencia dándole valor absoluto o relativo. *L’Exercice de la Parenté* se proponía “organizar y entender el conjunto de todos los sistemas conocidos de estructuras de parentesco” (p. 38), pero ha excluido estructuras conocidas de Amerindia. Por mi parte, para no olvidar ninguna —y darme la posibilidad de entender un sistema como el de los Matsiguenga—, me he vuelto hacia las condiciones de posibilidad de cualquier sistema, real o virtual, encontrando de nuevo un “error lógico” en los modelos antropológicos propuestos. Plantear el viejo problema *de la igualdad de los dos sexos*³³ o de su desigualdad, es decir, de sus relaciones como valores sociales en un campo de lo social (el parentesco, lo político, ...) necesita previamente de una elaboración como términos elementales de un conjunto: la especie humana. Es decir, entender que el paso universal del término al valor, cuando se realiza, lo hace con categorías, normas y contenidos particulares. Así estos largos comentarios sobre comentarios me parecían necesarios para construir una base verdaderamente general y aclarar un caso particular, pero no único: el de los Matsiguenga. Con este largo prólogo y regresando a varios aspectos de la misma cuestión para *deconstruir* lo “bien conocido”, apostamos a que el Nuevo Mundo no ha terminado de sorprendernos, de enseñarnos algo sobre sí y sobre nosotros.

Hemos visto que no se podía dar crédito a la universalidad del postulado de la asimetría hermano > hermana, así que cae también el argumento consecutivo de “lo inimaginable” de los sistemas que darían “la estabilidad residencial [y la] superioridad al principio femenino”. Pues, si la matri- o la uxrilocalidad están bien extendidas en la Amazonia, entonces, ¿qué principios permiten el pensamiento y la práctica de “lo inimaginable”? Es un problema sumamente importante para la selva peruana, porque este principio de residencia se encuentra en las sociedades de los Arawak subandinos y de sus vecinos Pano ribereños. Además de ofrecer un ejemplo, esta vez concreto, posibilita entender “la

32. L. Dumont citado por P.-A. TAGUIEFF, 1987, *La Force du Préjugé*, Tel Gallimard, París, p. 17.

33. F. POULAIN DE LA BARRE, (1673) 1984, *De l’égalité des sexes*, París, Fayard.

dominación del principio femenino”, en cuanto a la residencia, y apreciar una relación ajena al texto de F. Héritier: ¿qué valor tiene el vínculo, aparentemente necesario, establecido entre la regla de residencia y la dominación? El principio femenino puede superar el principio masculino en el modo de residencia, sin que tal hecho signifique una superioridad general e irreversible de lo femenino sobre lo masculino, es decir, su dominación (ver *infra*). Aquí parece resurgir el viejo debate del matriarcado y el patriarcado, en relación con los principios de filiación o de residencia.

Nos remitiremos a la demostración convincente que E. Viveiros de Castro dedicó a las mismas páginas de *L'Exercice de la Parenté* (pp. 41-42 y 50). Sorprendido por la inadecuación del análisis respecto a los hechos americanos, se refiere en seguida a algunos modelos reales y conocidos de sistemas matrilocales y/o matrilineales (Bororo, Xavante, Mundurucu, etcétera...); en todos estos casos, a los cuales pertenecen los sistemas uxorilocales de los Arawak subandinos, estas sociedades entregan los sistemas de filiación y/o de residencia a una aparente regencia femenina. Y hemos evocado cómo el tema es bastante tratado en la mitología suramerindia y más allá³⁴; como Morgan en *Ancient Society* (1877), varios mitos de las tierras bajas de Amazonia tratan de un estado social primitivo de tipo matriarcal que se va invertir. Se explora así un sistema con dos términos colectivos, M (*man*) y W (*woman*); se hace alternar la relación de cada término con varios poderes: reproductivo, político... para llegar a un estado final en el cual se atribuye poderes particulares asimétricos a M y a W, en los varios niveles de lo social, tal como lo jurídico, lo artesanal, la salud... o lo meteorológico. De nuevo estamos ante la imposibilidad de pensar un sistema que confiere la estabilidad residencial al principio femenino y traduce una visión moldeada por los casos sociales particulares que han institucionalizado el *patri-monio* especialmente de bienes raíces (excluyendo cualquier “*matri-monio*”, neologismo para un tipo de herencia en línea materna) en sociedades unilineales con estatuto de menor conferido a la hermana “frente al conjunto de los hombres” (F. Héritier, p. 54 y ss. a propósito de los Dogons, Gonja, etcétera). Pero aparte de este molde propio de algunos sistemas

34. Para agregarlo a una nota anterior, evocaremos los varios mitos de las Amazonas en el mundo o los mitos amazónicos de hombres periféricos y asexuados que conquistan la potencia sexual y el poder político después de matar y segmentar a una culebra acuática, amante de las mujeres. Ver también en *Le Banquet Masqué*, el mito de Pakitsa, con las heroínas Ompikiri y Maimeroite; el nombre de la última significa “mujer-espíritu sin hombre”. Ambas llevan a la escena el tema del hermafroditismo vinculado a la hiperfecundidad (RENARD-CASEVITZ, 1991a).

concretos, la relación queda suspendida y, según variaciones conocidas, puede vincular alternativamente un género o el otro con los principios de filiación y de residencia, o con los varios campos del poder. Por lo demás, el principio de residencia por sí solo no dice gran cosa acerca de la dominación de un género sobre el otro, como lo hemos dicho; a lo sumo nivelará o exacerbará sus efectos. El control de las mujeres por los hombres (o a la inversa) se acomoda con cualquier tipo de residencia que pueda reflejar, por ejemplo, un control de ciertos hombres sobre otros hombres por medio de las mujeres... Así, con la práctica de la misma regla de residencia matrilocal y después uxorilocal, el estatuto social de los hombres y de las mujeres bororo, mundurucu, shipibo, piro o matsiguenga, ofrece importantes variaciones.

Aplicando el ejemplo dado por F. Héritier, el sistema matsiguenga se describiría como “la residencia común de mujeres parientes” por una filiación indiferenciada “sobre tierras que explotan de derecho con la ayuda de sus esposos, simples usufructuarios”, los cuales, divorciándose, se apartan de las tierras cuya roza y cuyo cultivo hicieron. En tal sistema matrilocal, los hombres, desterrados cuando jóvenes de su lugar de nacimiento, circulan entre “términos” femeninos y por eso tendríamos tendencia a considerarlos como intercambiados antes que intercambiando. Que no se vea en esto una provocación, sino más bien el resultado del tratamiento de un viejo problema antropológico término/relación, del cual examinaré un aspecto.

Muchas veces he utilizado la imagen que los Matsiguenga dan de su sociedad y de su sistema matrimonial: la del tejido en el cual las mujeres representan los hilos de la urdimbre a través los cuales la lanzadera pasa, mitad a la ida, mitad a la vuelta, los hilos de la trama constituidos por los hombres. Metáfora importante, pues las mujeres acompañan a la palabra, mimándose a sí mismas, porque hay referencias mitológicas que aluden a la tejedora, diosa *ex maquina*, tejiendo lo social. A diferencia de varios sistemas, esta representación, que expresa las reglas de exogamia y de residencia, establece a las mujeres como términos (los hilos de la urdimbre) y a los hombres como relaciones (los hilos de la trama). Tal representación insinuaría una doble inversión, la de perspectiva y la de dominación, puesto que la circulación de las mujeres entre los hombres “congelados en la función de términos”, según la expresión de Eduardo Viveiros para dar cuenta de la representación usual, se interpreta generalmente como el signo mismo de esta dominación. ¿Cuáles son las implicaciones generales que se pueden deducir de esta representación?

Por el momento, no examinaremos el caso hipotético de que una sociedad, por una transformación de los modelos, trate a sus hombres como sus vecinas

tratan a sus mujeres. Solamente recordaremos que el paso de *el dato* macho/hembra a una oposición hombre/mujer instituye, al mismo tiempo, los términos en géneros y normas, construyendo entre los géneros una serie de relaciones encajadas. La interpretación “hombres congelados > mujeres circulantes”, confirmada por el peso de su antigüedad, representa una preeminencia otorgada al término sobre la relación y una serie sucesiva de desigualdades. Pero hay dos términos y dos atributos, y lógicamente pueden variar el lazo uniendo un término con un atributo como el valor ligado a la asociación. Nada impide que una sociedad, demostrando una dominación masculina tanto fuerte como reducida, desarrolle una ideología en la cual la función relacional, y en este caso circulatoria, atributo dominante de uno de los géneros, sea jerárquicamente superior a la función situacional, “congelada”, atributo dominante del otro género. La relación no está determinada de manera morfológica, puesto que es una asociación bastante representada pero sin un carácter necesario. De facto, el análisis revela cuatro figuras de la desigualdad:

hombres congelados	>	mujeres circulantes
mujeres congeladas	>	hombres circulantes
hombres circulantes	>	mujeres congeladas
mujeres circulantes	>	hombres congelados

sin excluir la posibilidad de figuras de equivalencia llevando al equilibrio: por ejemplo hombre > mujer, término > relación, pues hombre circulante = mujer congelada, etcétera. Establecer estas posibilidades es muy interesante en cuanto a las sociedades amazónicas que construyen sus sistemas de parentesco con categorías egocéntricas, hacen variar las reglas de filiación y de residencia y desarrollan redes de alianza entre un número indefinido de grupos (en oposición a las clases sociocéntricas o regímenes endogámicos estrechos). Así, en el caso de los Matsiguenga y otros Arawak subandinos, encontramos la asociación de mujeres congeladas y hombres circulantes³⁵. La configuración global, los desequilibrios y equilibrios que generan estas asociaciones y sus relaciones serán introducidos con la ideología. Pero para poder afirmar la presencia de tal figura en una sociedad amerindia —y otras vecinas o ajenas—, había que deshacer una parte de la herencia antropológica y su contradicción entre los principios y los hechos sociales estudiados. Se asentaban así las fundaciones,

35. Este punto se apreciará mejor en un próximo artículo sobre la ideología matsiguenga.

establecidas como posibilidades lógicas, de algunos aspectos que desarrollan ideologías de los intercambios como la de los Matsiguenga. Llegar a las funciones relacionales y a los atributos que caracterizan a los géneros es sumamente conveniente para quien quiere abordar el tema del matrimonio patrilateral. La función circulante dinamiza el espacio; como todo trayecto entre dos puntos y al contrario de los términos que representan entidades discontinuas, ella introduce el tiempo, esta dimensión que se encuentra incluida sólo en la fórmula del matrimonio entre la FZD y el MBS, exigiendo dos generaciones para la demostración del intercambio (padre, generación +1 = ida; hijo, generación 0 = vuelta), y cuatro generaciones para un ciclo completo con identidad de posición (posiciones de nacimiento y de destino matrimonio del abuelo de la generación + 2 = las del hijo, generación 0; posiciones de nacimiento y de destino matrimonio del padre, generación +1 = las del nieto, generación - 1).

Desde ahora me inspiraré en algunos elementos del análisis que E. Viveiros de Castro dedicó a los problemas propios de la fórmula patrilateral, porque concordamos. Además, los aspectos que voy a resumir admiten en su formulación general varias reglas y caracteres del sistema matrimonial matsiguenga, y propocionan nuevas interpretaciones y entendimiento de sistemas vecinos (especialmente pano e inca). Evocarlos permite, entonces, mostrar que un sistema aparecido hace dos décadas, quizá como una singularidad, pertenece a un conjunto bien documentado.

Lo esencial en la fórmula del matrimonio patrilateral, su especificidad en relación con las otras dos fórmulas elementales definidas por C. Lévi-Strauss, es el hecho que apuesta al tiempo, se establece en dos generaciones, entre las cuales el sentido de los intercambios se invierte. Según las definiciones dadas en *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, habría un tipo de intercambio conmutativo y un tipo no conmutativo, asimétrico, que se desarrollaría en dos fórmulas unilaterales, lo que proporcionaría tres fórmulas elementales³⁶:

- 1) el intercambio restringido o matrimonio bilateral con ciclo nulo y de fórmula: $A \Leftrightarrow B$;
- 2) el matrimonio patrilateral con ciclo breve y de fórmula: $A \Rightarrow B, B \Rightarrow A$;

36. E. VIVEIROS DE C., usando los trabajos de F. Lorrain, demuestra (p. 24) cómo en un sistema semi-complejo, la fórmula patrilateral, y sólo ésta, es el esquema elemental de cualquier sistema de alianza no-conmutativo. Ver también la interpretación de L. RACINE con una formalización matemática fundada sobre el grupo de Klein, "Les Formes Élémentaires de la Réciprocité", *L'Homme*, 1986, jul.-sept., 99, pp. 97-118.

3) el matrimonio matrilateral con ciclo largo y de fórmula: $A \Rightarrow B \Rightarrow C$ (p. 533).

Se hace evidente que la fórmula patrilateral en esta definición de Lévi-Strauss está incompleta; un sistema generalizado asimétrico que necesita la presencia mínima de tres grupos de pares (como fórmula unilateral, cf. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 136-137), debería escribirse:

1) $A \Rightarrow B \Rightarrow C$

2) $C \Rightarrow B \Rightarrow A$ (Viveiros de Castro, p. 36).

La reducción del matrimonio patrilateral en una fórmula bilateral (simétrica) diferida $A \Rightarrow B$, $B \Rightarrow A$ toma en cuenta el sentido invertido de los ciclos de intercambio entre las generaciones consecutivas y demuestra que esta fórmula es incapaz de producir, como lo hace la fórmula matrilateral, un “sistema total”, “una forma simple de intercambio generalizado o sistema circular” (es decir, un esquema atemporal que produce una figura estable en un espacio de dos dimensiones).

La forma patrilateral produciría entonces un sistema de fórmula local, determinando un intercambio restringido diferido. En este respecto, se opone a las fórmulas bilaterales y matrilaterales por su “capacidad de generar [...] una representación global”, pero no, como ellas, una estructura global; “el matrimonio patrilateral, forma límite de la reciprocidad, vincula a los grupos solamente de dos a dos e implica por cada generación una inversión total de todos los ciclos” (*Anthropologie Structurale*, p. 135). Hemos visto que se debía escribir tres a tres en vez de dos a dos, puesto que cada grupo se halla vinculado a dos otros grupos de pares mínimo, carácter del matrimonio asimétrico (con destino diferente de los germanos cruzados), e introducir dos generaciones para realizar el cierre. En la cita de Lévi-Strauss, esta estructura ve su fórmula “aplastada” en una sola generación, lo que produce la reducción esquemática de la tríada en díada; entonces, el movimiento del pensamiento que demostraba “la naturaleza ternaria del dualismo concéntrico” (*ibid.*, p. 168) y hacía del intercambio restringido un caso particular del intercambio generalizado (ver *supra*), parece producir ahora una forma “simétrica e inversa”: la tríada ($3 + n$) de la fórmula patrilateral adopta una naturaleza dual. Sin embargo, como el análisis lo muestra luego en el texto citado (p. 196), la apariencia binaria del sistema resulta del principio de la dicotomía dualista, la cual, lejos de reducir la tríada en díada, subdivide cada elemento de la tríada y pone en evidencia que se funda sobre una propiedad notable, la oposición hombre/mujer.

Tenemos, pues, que enfocar la diferencia estructuralmente significativa que señalé en el artículo “Du proche au loin” y que profundiza el análisis de E. Viveiros de Castro: tanto en el modelo bilateral como en el matrilateral, la fórmula se desarrolla por completo en cada generación. En cambio, tomando el tiempo de ida a una generación y la vuelta a la siguiente, “el esquema patrilateral que se refiere a los estados anteriores del sistema, es una estructura histórica” o, mejor dicho, “el matrimonio patrilateral no constituye un sistema elemental de alianza, [...] sino un principio estructural, el lugar de la intersección de la estructura y del evento” (Viveiros de Castro, p. 56, nota 29, y 24). Se expresa de manera sistémica, lo que revelaba de manera particular el sistema matsiguenga, lo cual parece elegir un principio no solamente global, sino globalizante por la introducción de un número indeterminado de grupos pares y por la función integrativa de las fronteras regionales.

Antes (pp. 13-16), E. Viveiros de Castro, a partir del análisis de los sistemas semi-complejos por F. Héritier, había establecido que el modelo patrilateral es el “esquema elemental del modelo de intercambio restringido *inclusivo* o intercambio multilateral”, modelo que incluye sistemas complejos y semi-complejos³⁷. En efecto, tal modelo pone en práctica en el tiempo, es decir, entre generaciones consecutivas, el desdoblamiento espacial de las unidades del intercambio multilateral³⁸. Llevado hacia la semi-complejidad y la complejidad por su modelo patrilateral, el sistema matrimonial matsiguenga no se satisface con el desdoblamiento generacional; hemos visto que practica el desdoblamiento de los germanos paralelos en una generación, construyéndose sobre una molécula compleja de dos hermanos y dos hermanas (o 4/4). Así el modelo matsiguenga pertenece a los sistemas elementales y no elementales por su modelo patrilateral y su organización de matrimonios, no lejos por una parte de los germanos cruzados, lejos por la otra.

“La equivalencia estructural entre (germanos) del mismo género o cónyuges de germanos del mismo género —una *homotecia* necesaria para la reduc-

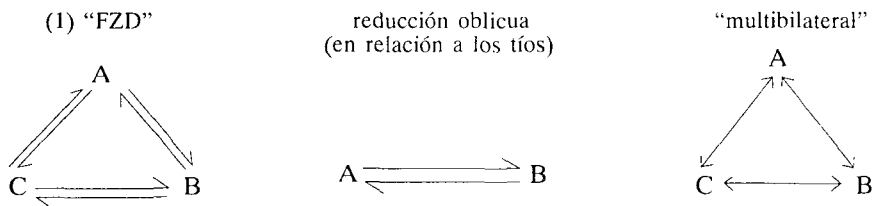
37. Las propiedades de estos intercambios desarrollan algunas equivalencias características del matrimonio patrilateral: FZD = FZHD (H = Husband), equivalencia que puede desdoblarse en permiso o prohibición de matrimonio en presencia de matrilineajes; FZD = FFBDD; FZD = FMDD; FZD = MMFZDDD, equivalencias que pueden parecer redundantes en un sistema dravidiano, pero que indican niveles de no redundancia (ver *infra*).

38. “El desdoblamiento pertinente del modelo paleolítico (es decir dos hermanos y dos hermanas, ver arriba) es una condición de funcionamiento de los sistemas semi-complejos”, implicando FF # FFB (p.15); esta diferencia se trata, por supuesto, de manera independiente de una diferencia jerárquica.

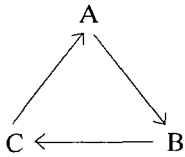
ción clasificadora de una red ideal de parentesco a un espacio regular— no puede, sin embargo, estar completa; el sistema aprovecha esta mínima diferencia, una no redundancia o una no *homotecia* perfecta entre posiciones análogas. Y es por eso que un sistema semi-complejo no es un sistema elemental” [...] (F. Lorrain *via* Viveiros de Castro, p. 22). Por lo tanto, la hermandad paralela no es un morfismo identitario absoluto del sistema. “La identidad cae en la diferencia”, sea entre las generaciones no consecutivas (F. Hérítier *via* Viveiros de C., p. 21), sea al interior de la misma generación por dispersión de los germanos como en el sistema matsiguenga. En este último caso, se tiene que precisar que el sistema presupone la *homotecia* de los germanos del mismo género en ausencia de una diferencia institucional entre el mayor, los menores y el benjamín; pero prohibiendo la redundancia de las alianzas, establece su diferencia. La fuerza del principio de no redundancia matrimonial se ilustra en una costumbre original: en general, un matsiguenga toma un nuevo nombre en cada uno de sus matrimonios contraído en un nuevo grupo. Vinculado a nuevos aliados, establece la modificación de su identidad, construida en relación con sus propios parientes, su parte constante, y a su cónyuge y su familia, su parte moviente. Uno se aleja así de su estado matrimonial anterior y construye una nueva faceta de su identidad relacionada con nuevos aliados, como un hermano o hermana se aleja por su matrimonio de sus germanos paralelos realizando la no *homotecia* (si $FF\#$ FFB , pues $ego \# B$).

Para acabar con este largo preámbulo a la ideología matsiguenga, citaré un extracto de E. Viveiros de Castro. Será un homenaje a una formalización convincente del matrimonio patrilateral al cual pertenece el sistema estudiado y el reconocimiento de que es inútil repetir a la manera propia lo que ha sido bien formulado por otro (ob. cit.: 44-46):

“Las nociones de elemental, semi-complejo y complejo no definen regímenes, sino registros de funcionamiento de sistemas definidos de manera exhaustiva por su ley ‘patrilateral’ [...] o matrilateral [...], según que el redoblamiento de las alianzas coincida (estructuras elementales), se encuentre a una distancia global fija (estructuras semi-complejas) o manifieste una relación indeterminada (estructuras complejas) con los cierres consanguíneos. Las dos familias de sistemas son:



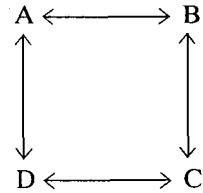
(2) "MBD"



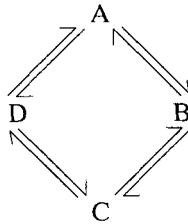
reducción bilateral



secuencia aranda



[...] Una serie patrilateral-multilateral puede incluir sistemas elementales de fórmula global: un ejemplo serían los sistemas australianos con comportamientos 'iroqués' [...]. Además hay sistemas patrilaterales semi-complejos o complejos que exhiben fórmulas "cuadradas" —como los Iatmul (Ackerman, 1976), o los Matsiguenga (Renard-Casevitz, 1977). El caso Matsiguenga es interesante: se trata de un sistema patrilateral en un ambiente terminológico dravidiano en el cual los aliados de los aliados son parientes; cuatro grupos son pues necesarios, de tal manera que:



Además pone en vigor un principio de desdoblamiento en el cual cada fratría se concibe como dos pares de germanos cruzados: el primer par B/Z, tiene que casarse con FZD y MBS cercanos-inmediatos (de hecho no lejanos); el segundo par, con primos cruzados alejanos-clasificatorios —una estrategia similar a la que se describe para las sagas islandesas (F. Héritier, ob. cit., p. 151). Eso supone un modelo de ocho grupos, muy similar al que propone Ackerman para los Iatmul. El sistema Matsiguenga sería así terminológicamente 'elemental', semi-complejo en términos de normas mínimas de matrimonios, y probablemente complejo desde el punto de vista de las relaciones entre redoblamiento y cierre (pues la distancia entre los primos cruzados no está fijada a priori)".

Recordemos que el número de los grupos aliados supera en mucho los cuatro grupos mínimos establecidos por el modelo convertido en ocho grupos por el desdoblamiento de los germanos, porque el sistema de alianza liga poco a poco todos los grupos Matsiguenga entre ellos, con los Asháninka y más allá, lo que confirma los aspectos complejos de su funcionamiento³⁹.

39. Este artículo debe continuar en el siguiente número de la revista *Anthropologica* (N. del E.).

Apéndice

Comentario sobre el estudio de parentesco de O. R. Johnson, región de Shimaá

En los años de 1975 a 1977, O. R. y A. Johnson condujeron investigaciones de campo en Shimaá y en su zona a lo largo del río Kompirushiato, cuya puesta en cuarentena durante veinte años por todos los pobladores del río Urubamba y sus afluentes me había prohibido el acceso. Hacia 1975 o 1976, la gente de Timpia (medio Urubamba) renovó oficialmente con la gente de Shimaá, principal aldea del Kompirushiato, con una invitación a un partido de fútbol con ocasión de la fiesta nacional. Desde entonces la suspensión de la cuarentena se dio progresivamente con los pueblos matsiguenga del Alto Urubamba (arriba del pongo Maenike). Siendo el Kompirushiato un afluente del alto Urubamba, más de la mitad de los intercambios matrimoniales se hacía con las comunidades matsiguenga del Urubamba (alto y medio).

En la situación atípica de la gente del Kompirushiato prohibida de tener alianzas durante dos décadas con sus paisanos más numerosos del Urubamba, el análisis de Orna Johnson tiene gran interés porque demuestra la flexibilidad adaptativa del sistema de alianza. En este valle tan sólo hay dos comunidades y algunas casas aisladas en los pequeños afluentes; la alianza, escribe O. Johnson, es "fuertemente endogámica": 50% de los matrimonios estudiados (11 sobre 22) toman la forma de "tipos de arreglos de intercambios recíprocos" (1982, p. 101)¹. La fórmula imprecisa parece traducir la conversión hacia una alianza bilateral y un intercambio restringido para una parte de los matrimonios.

O. R. Johnson da (p. 102) el esquema de cuatro tipos de matrimonio que corresponderían a los once casos titulados "intercambio de germanos". Si cinco matrimonios son de tipo "intercambio bilateral restringido", cuatro son de tipo oblicuo: dos son matrimonios con una "paguira" (FZ, ego masculino), dos con una "naniro" (ZD, ego masculino). Los dos últimos matrimonios habrían sido de tipo incestuoso, si no se había ajustado la terminología con anterioridad. Se trata de un matrimonio con la hija de un hermano (BD = D, ego masculino). En este caso, Orna anota que este tipo de matrimonio es doblemente prohibido, primero porque es una hija clasificatoria y segundo "marrying a kinsmen in the generation immediately above or below is formally forbidden" (p. 101). De manera más general, se prohíbe menos el matrimonio entre

1. O. R. JOHNSON, 1982, *Interpersonal relations and domestic organization among the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon*. Ph. D. 1978, UMI, Ann Arbor, Michigan. En su análisis, quedan dos cuestiones pendientes: 1) la constitución de su muestra limitada a 22 matrimonios en cuanto a las investigaciones de campo, pero el paso del análisis a un modelo general; y 2) la ausencia de datos y de análisis en cuanto a los esposos venidos de lejos, es decir de afuera del valle.

personas de generaciones sucesivas que el cortocircuito endogámico y el no respeto de la orientación patrilateral de las alianzas (*ego* masculino), lo que hace posible una alianza con una "paguiro" (FZ, *ego* masculino, cortocircuito exogámico), pero imposible el matrimonio con una "naniro" (ZD, *ego* masculino, cortocircuito endogámico) por ser la primera nacida en la región a la que *ego* masculino tiene que regresar (fórmula patrilateral combinada con la uxori-localidad), la segunda nacida en la zona misma donde nació *ego*, que debe abandonarla para casarse. El encierro en las estrechas dimensiones demográficas del valle provocó una fuerte endogamia y algunos matrimonios incestuosos de un hombre con una "hija" o una "hija de hermana" (= nuera) inadmisibles sin cambios en las clasificaciones dadas por la terminología de parentesco.

Mientras tanto, en el aislamiento relativo del valle, si el 50 por ciento de los matrimonios son endogámicos, pues el otro 50 por ciento no lo son. De hecho, en los años sesenta unas pocas familias matsiguenga de la zona de Pangoa se refugiaron en el valle del Kompirushiato y desde ahí abrieron una red de intercambios de todo tipo, incluso matrimonial, con la gente del río medio Picha (más precisamente del río Parotori). Los once esposos, ajenos al valle, de las mujeres del Kompirushiato son nativos sea de Pangoa, sea del Parotori, afluente del medio Picha, sea de la sierra (en el origen del conflicto y de la cuarentena hay el casamiento de un serrano que introdujo una colonización "salvaje" por trochitas que se guardaban secretas a los no-matsiguenga. La cuarentena tuvo por origen la divulgación del secreto a través de él).

La composición de estos matrimonios me fue comunicada en Timpia en 1978, cuando llegaron los visitantes de Kompirushiato para su segundo torneo. Esta tasa de exogamia en un contexto de encerramiento y lo estrecho de la muestra habrían tenido que despertar una duda en cuanto al "modelo general" propuesto. Como había el mismo número de casos en cada categoría (11 sobre 22), nada parecía justificar el privilegio otorgado a la endogamia. Se supone que quienes aguantaban una cuarentena no contaban con nada a su favor; por lo tanto O. Johnson no podía ignorar que algunos esposos eran oriundos de Pangoa y de Parotori, mientras que varios hombres del Kompirushiato se habían casado en Kamana, Mayapo y Puerto Huallana, tres pueblos del medio Picha (contando los matrimonios de los hombres nacidos en Shimaa y casados afuera del valle, se disuelve la equivalencia). Además, si los matrimonios en contra de las normas podían atribuirse al efecto de la cuarentena, algunos de ellos podían seguir el esquema clásico ligado al fenómeno de las migraciones. Ya que unas familias matsiguenga de Pangoa emigraron hacia Shimaa, surge en efecto la hipótesis que no pude verificar: ¿no sería con los jóvenes emigrantes —hombres y mujeres— que se realizaron los cuatro matrimonios de tipo bilateral para "legalizar" el asentamiento de las jóvenes desterradas (los hombres de Pangoa se casaron con mujeres de Shimaa cuyos hermanos desposaron las hermanas de los hombres de Pangoa)? La conclusión obvia de este comentario es que en una sociedad similar a la de los Matsiguenga y los Arawak subandinos, una monografía con informaciones de campo restringidas a un pequeño valle con dos comunidades estudiadas fuera de un contexto histórico no permite elaborar un modelo seguro de los sistemas de parentesco y de alianza.

