

Usos de la ciencia y ciencia de los usos.
A propósito de las familias homoparentales*

Éric Fassin

En Francia, el debate público alrededor del Pacto Civil de Solidaridad (Pacs) habrá tenido el mérito de cuestionar la evidencia de nuestra definición del matrimonio y hasta de la familia. Es un mérito paradójico, puesto que la ley no pretende tocar ni al primero ni *a fortiori* a la segunda. De todas maneras, aunque nos alegremos o lo deploramos, la definición de matrimonio y de familia a partir de la “diferencia de sexos” (para retomar los términos de la controversia), dicho de otra manera, a partir de la heterosexualidad de la pareja parental (si renunciamos a eufemizar la expresión) ha dejado de ser evidente: hemos pasado bruscamente de lo implícito a lo explícito. Porque ya no es más invisible, esta definición es objeto de discusiones públicas: se convierte, hablando propiamente, en discutible. La nueva visibilidad social y política de las parejas homosexuales y, más allá, de familias que se declaran “homoparentales” (el neologismo se extiende debido al debate), nos obliga en efecto a interrogarnos sobre nuestras presuposiciones.

La homosexualidad de los padres es lo que caracteriza a esas familias monoparentales, como lo muestra la heterogeneidad de sus modelos de composición: de acuerdo con los casos, los niños pueden ser el producto de un pasado heterosexual, de adopciones para los solteros, de inseminación artificial para las mujeres, o de proyectos de coparentalidad para los gays y las lesbianas. Dicho de otra manera, se trata menos de diferencia de sexos, inscrita o no en la filiación, que de sexualidades diferentes, admitidas o no en la familia. La actualidad social y política despierta por lo tanto una pregunta: ¿la familia es heterosexual por definición o bien, junto a la varian-

* Este ensayo apareció en *L' Homme, revue française d'anthropologie*, número especial “Question de parenté”, 154-155, abril-septiembre 2000 (pp. 391-408). Agradecemos al autor el permiso para su publicación.

te homoparental, la familia que podríamos llamar “heteroparental” es, no el modelo, pero un modelo entre otros, aunque sea ampliamente mayoritaria? ¿La definición de la familia hace impensable la realidad de las familias homoparentales? A su vez, ¿la realidad de las familias homoparentales no nos conduce a repensar la definición de la familia? Y en este caso, ¿el tema es simplemente ampliar la definición, para hacer lugar a los recién llegados, o bien hay que, más radicalmente, cuestionarse acerca de la definición misma? Lo vemos, el replanteamiento hecho por la sociedad no es gratuito para las ciencias de la sociedad: se ve sacudida no solamente la definición social, sino también la sociológica o antropológica.

No hay que sorprenderse: si las ciencias sociales tienen una historia, esa historia no se despliega fuera del mundo. Por el contrario, los saberes sobre la sociedad se enriquecen con las preguntas que nuestras sociedades les formulan. No es, por supuesto, que el erudito se contente con responder a una demanda social: es la reformulación de los cuestionamientos lo que caracteriza a la empresa científica. Podemos así revindicar la autonomía de la ciencia sin por ello hacer abstracción de la sociedad de la cual habla y desde donde habla. No habría que imaginar la ciencia de acuerdo con el modelo de una fortaleza erigida contra el tumulto del tiempo, preservando sus verdades eternas al abrigo de las turbulencias del siglo. A diferencia de un territorio fortificado, esas construcciones provisionales le permiten seguir moviéndose, con la esperanza de avanzar todavía. Lejos de ser inmutables, las ciencias de la sociedad se mueven. Pueden y deben moverse. Y si la antropología o la sociología, no menos que la historia, tienen por vocación el movimiento, más que la inmovilidad, ¿cómo creer que las evoluciones de la sociedad no las afectarán de alguna manera?

I. El abuso de las ciencias sociales: una crítica política

En nuestra sociedad, parece hoy totalmente natural, como preámbulo al debate democrático sobre el matrimonio o la familia, confiar la definición a las ciencias sociales. Es la evidencia de una secuencia en dos tiempos: definición científica, luego deliberación política. Podemos, sin embargo, poner en duda esta evidencia y desplazar con ese fin la pregunta que la actualidad nos plantea. Nos preguntaremos, en efecto, no cómo definir, sino más bien, ¿qué es definir el matrimonio y la familia?, ¿hay que definirlos?, ¿quién debe definirlos? En otras palabras, la misma operación de definición científica, lejos de ser un punto ciego, entra así en nuestro campo de visión: se convierte en objeto de reflexión.

No se trata entonces de proponer aquí, en nombre de la ciencia, alguna definición alternativa del matrimonio y de la familia que abriría una puerta a los homosexuales, en lugar de prohibirles el acceso: la apertura del matrimonio y de la filiación a las parejas del mismo sexo corresponde a una elección política y no a una necesidad científica. En otras palabras, la responsabilidad le corresponde al ciudadano y no al erudito.¹ Interrogado a propósito del Pacs, Claude Lévi-Strauss lo recuerda: “Las elecciones de la sociedad no le corresponden al erudito en tanto que erudito, sino —él mismo lo es— al ciudadano”.²

No es cuestión, por supuesto, de condenar a las ciencias sociales a una torre de marfil académica. No se trata de desechar, sobre este punto esencial, la herencia de Durkheim, que escribía hace un siglo: “estimariamos que nuestras investigaciones no merecen ni una sola hora de penas si sólo tuvieran un valor especulativo”.³ No se trata de revindicar una absurda partición entre el erudito, sordo a la política, y el político, ciego al saber. Es, por lo tanto, legítimo que los sociólogos o los antropólogos intervengan como expertos, para informar la decisión política, pero no para fundarla científicamente.

En efecto, el problema es el resultado de una confusión de roles.⁴ En su informe al gobierno sobre la familia, la socióloga Irène Théry, retomando palabra por palabra la definición que había aplicado primero a la familia, en 1996, y luego al matrimonio en 1997, se encargó de definir en 1998 el parentesco: “en el sentido más universal del término, más allá de las diferencias de acuerdo con las culturas, el parentesco es la institución que arti-

¹ Sobre esta distinción, me permito en particular remitir a mi testimonio (“Para la igualdad de las sexualidades”) ante la Comisión de Leyes del Senado, el 27 de enero de 1999, con motivo de las audiencias públicas sobre los Pacs: “Soy sociólogo, pero si intervengo hoy, es en nombre de un principio político y no científico: la igualdad”. Cf. Senado, informe núm. 258, Anexo al proceso verbal de la sesión del 10 de marzo de 1999, sesión ordinaria de 1998-99, p. 176.

² La frase de Claude Lévi-Strauss es citada al final de la Introducción a *Au-delà du Pacs. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, p. 1; ha sido tomada de una carta con fecha 19 de julio de 1999, reproducida en el mismo volumen (ver pp. 109-110), enviada por el antropólogo como respuesta a mis preguntas.

³ Durkheim 1930: xxxix.

⁴ He desarrollado en otra parte una crítica política del abuso de la *expertise*: aquí sólo se encontrará un recordatorio, como preludeo a otra crítica, de naturaleza epistemológica. Este recordatorio es, sin embargo, necesario puesto que se trata de articular *in fine* las dos críticas. Remito a mi análisis de los trabajos de Irène Théry: Fassin 1998a. Propongo superar la alternativa entre el “sabio puro” y la *expertise* en Fassin 2000.

cula la diferencia de los sexos y la diferencia de las generaciones”.⁵ “Pareja, filiación y parentesco hoy”—es el título del informe— se encuentran de esta manera anclados, al abrigo de los vientos de la historia, en el puerto considerado “antropológico” (el término es recurrente) de una definición a la vez universal e inmutable, es decir ahistórica.

Hay que entender una definición semejante, desde luego, como reacción al surgimiento de la cuestión homoparental, es decir, en oposición a las demandas de innovación familiar: vale no sólo por lo que permite pensar, sino también por lo que convierte en impensable. Para percibir su carácter normativo, podemos pensar en sus efectos estigmatizantes sobre familias homoparentales, pero también monoparentales, no fundadas sobre la “diferencia de los sexos”, o sea, sobre la doble filiación de un padre y de una madre. No se trata sólo de normas sociales, sino también legales. Así, la adopción por parte de un soltero, legal en Francia, no tendría un lugar en este modelo: algunos, como la Unión Nacional de Asociaciones Familiares, lo descubren en ocasión de los debates actuales.

Si es verdad que lo erudito puede aconsejar a lo político, sin que por eso se hable de usurpación, en revancha, nos inquietaríamos del abuso de la referencia erudita cuando pretende fundamentar científicamente la decisión política. La *expertise* es legítima sólo a condición de tomarse como lo que es. A la inversa, cuando desliza la definición como una verdad grabada en el mármol eterno de la naturaleza o de la cultura, sustituyendo así la deliberación democrática por una cierta determinación “antropológica”, el experto usurpa las prerrogativas de la representación democrática. En efecto, bajo el pretexto de una definición preexistente, lo que se plantea son ya los parámetros y los perímetros del debate. A la manera de axiomas, se los sustrae de la reflexión: no es una definición de trabajo que se propone a la discusión científica, sino la verdad misma del orden de las cosas que se

⁵ Las definiciones de Irène Théry han sido primero propuestas en dos artículos (igualmente publicados bajo la forma de Notes de la Fondation Saint-Simon): Théry 1996: “se puede considerar a la familia como la institución que articula la diferencia de los sexos y la diferencia de las generaciones” (p. 68). Luego, en Théry 1997 (seguido de un dossier documental preparado por Marianne Schultz, pp. 188-211): “el matrimonio no es la institución de la pareja, sino la institución que liga la diferencia de los sexos a la diferencia de las generaciones” (p. 181). Estas reflexiones encuentran su resultado político en su informe dirigido a la ministra del Empleo y de la Solidaridad y a la Garde des Sceaux en 1998, ver p. 21.

busca imponer al debate político. Es abusar de la referencia erudita, ocultando las elecciones políticas de la definición.

Es la “lección” que desarrollaba ya Pierre Bourdieu en 1982:

Quando se atribuye el derecho, que se le reconoce a veces, de señalar los límites entre las clases, las regiones, las naciones, de decidir, con la autoridad de la ciencia, si existen o no clases sociales, y en qué medida, si tal o cual clase social —proletariado, campesinado o pequeña burguesía—, tal o cual unidad geográfica —Bretaña, Córcega u Occitania— es una realidad o una ficción, el sociólogo asume o usurpa las funciones de *rex* arcaico, investido, según Benveniste, del poder de *regere fines* y de *regere sacra*, de nombrar las fronteras, los límites, es decir lo sagrado.⁶

De la misma manera, señalar los límites de la familia no es describir lo que es, sino prescribir lo que debe ser —y por lo tanto—, quién lo es y quién no lo es. Delimitar un adentro y un afuera, una zona de inclusión y una zona de exclusión; es, propiamente hablando, un trabajo político y no uno científico.

Es, por otra parte, a Irène Théry a quien debemos la puesta en guardia más severa contra los peligros de la *expertise*, particularmente en el dominio de la sociología de la familia. Con sus trabajos sobre el divorcio, mostró los resultados perniciosos de una referencia científica abusiva:

Estos presuntos saberes son la derrota del conocimiento, como la “psi” es la derrota de la psicología clínica, de la psiquiatría y del psicoanálisis, como el sociologismo es la derrota de la sociología. Transformados en *expertise* social, diciendo siempre más y otra cosa que lo que es de su competencia, no garantizan y no alimentan más que el moralismo, esa forma degradada de la moral. Dejan creer que es necesario saber, cuando la apuesta es elegir, es decir, determinarse de acuerdo con un sistema de valores. Piensan por los demás.⁷

Lo que es verdad cuando se invoca el “interés del niño” no lo es menos para el que quiere trazar el círculo de la familia; lo que es verdad para la *expertise* “psi” no lo es menos para la ilusión “antropológica”.

La alerta vale, por otra parte, para todos: en tanto que expertos, los eruditos no tienen mayor inclinación por legitimar la reivindicación de las familias homoparentales que por obstaculizarlas. No se trata, por lo tanto, de proponer una “contra-*expertise*” al servicio, por ejemplo, de una asociación, por oposición a la *expertise* sometida al gobierno. La crítica de los abusos de la *expertise* vale igualmente, sea cual fuere la política, o el actor político, del cual pretendiera fundamentar científicamente la legitimidad. Esta crítica es

⁶ Bourdieu 1982: 12.

⁷ Théry 1996b: 422.

necesaria para proteger la deliberación democrática de las usurpaciones de la ciencia; no es menos indispensable para preservar la autonomía del debate científico de las intrusiones políticas. Es, entonces, fundamental si queremos salvaguardar la especificidad del trabajo científico tanto como la decisión política: cuando la *expertise* pasa por encima de sus derechos, abusa al mismo tiempo de las legitimidades eruditas y políticas.

II. Acerca de las ciencias del uso social: una crítica epistemológica

Para evitar este abuso, ¿deberían las ciencias sociales renunciar a definir? ¿No deberían antes revisar su definición de la definición? La crítica política es, en efecto, indisociable de una crítica epistemológica. Por una parte, no corresponde a los saberes definir las reglas del mundo social, sino a la crítica política. Por otra parte, aunque renunciara a imponer sus reglas en el debate político, el erudito no necesariamente tendría la vocación de proponer definiciones científicas del mundo social, eso le corresponde a la crítica epistemológica, que debemos ahora precisar.

1. La definición de las ciencias sociales

¿Y si el trabajo de las ciencias sociales no fuera producir definiciones del mundo social para trazar los límites de lo pensable y de lo impensable, al mismo tiempo que de lo lícito y de lo ilícito? Sin duda, parece un buen método el que se enuncie primero una definición del objeto —sea en el terreno de la comprensión (con la ayuda de una proposición teórica), sea en el terreno de la extensión (apoyándose en una categoría estadística)— trátase de la familia o de cualquier otro grupo social. Saber de antemano de qué se habla, ¿no es la condición mínima del rigor? Sugiramos, sin embargo, que no trabajan así las ciencias sociales, aun cuando son históricas. Así, los libros más fecundos en esta tradición, aunque traten sobre una categoría social, no la definen *a priori*: los grupos son definidos históricamente —por eso el trabajo social de definición se convierte en objeto de la investigación.

Dos obras ejemplares ilustran bien esta conducta: una, en historia, la otra, en sociología. La primera analiza, en Inglaterra, la formación de la clase obrera: el trabajo publicado en 1963 por E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*. La segunda refiere, en Francia, la constitución de una nueva categoría social: el estudio de Luc Boltanski sobre *Les Cadres*, en 1982, es decir, de acuerdo con el subtítulo, sobre *la formación de un grupo social*. Si, en los dos casos, la definición no se plantea como una condición previa, sino por el contrario se desarrolla a todo lo largo de la investigación, es porque

para los autores el trabajo de representación es de naturaleza política: y, en consecuencia, el trabajo de definición es de naturaleza histórica. Es la sociedad, antes que las ciencias sociales, la que se encuentra comprometida en un trabajo permanente de definición y de redefinición: la historia social y la sociología histórica dan cuenta de este trabajo — *work in progress*.

Para el erudito no sólo es una mala política, sino también un mal método ocupar el lugar de los actores sociales imponiendo a través de la ciencia su representación del mundo social. La definición no es un instrumento científico objetivo y neutro: es la apuesta de luchas políticas. Para no ser instrumentalizadas, las ciencias sociales deben, pues, tomar por objeto la historia política de las definiciones. Es por esto que la definición de la familia no debería ser formulada por el erudito. Éste no puede decirnos la “verdad” de la familia; su tarea es primero estudiar las batallas que se libran alrededor de tales representaciones. Encontramos el llamado de atención de Pierre Bourdieu, haciéndose eco del pensamiento de Michel Foucault: son las relaciones entre saber y poder las que están en juego en la idea misma de verdad. Es por eso que el sociólogo (y de la misma manera el antropólogo) “es aquel que se esfuerza por decir la verdad de las luchas que tienen como apuesta —entre otras cosas— la verdad”.⁸ Aunque sea un experto, debe rechazar la tentación, heredada del filósofo-rey, de definir la verdad de la sociedad en lugar de los actores sociales: la crítica epistemológica se encuentra con la crítica política.

En consecuencia, la cuestión se plantea: ¿cómo hablar de un objeto sin definirlo por anticipado? Pero también: si debe renunciar a plantear primero una definición, ¿cómo procede el erudito, en particular en el momento de “hablar de familia”? Propondremos la siguiente respuesta: la antropología y la sociología se basan menos en la definición que en la descripción. O mejor: lejos de ponerse en el lugar de la descripción, la definición se confunde con ella. Las ciencias sociales son, en efecto, ciencias del uso social: dan cuenta de los usos —no en el sentido de usos y costumbres, sino de utilidades—. Dicho de otra manera, toman por objeto las prácticas de los actores sociales. En este sentido, la definición no es el principio de las prácticas: a la inversa, son (por ejemplo) las prácticas familiares las que definen, no a “la familia”, sino a (volveremos sobre esto) la “familia” de las familias. ¿De qué manera los actores sociales se sirven de “la familia” para “hacer familia”, es decir para hacer sus familias?

⁸ Bourdieu 1982: 16.

2. La universalidad antropológica

No es, sin embargo, así como se le plantea la cuestión a las ciencias sociales, y como ellas se la plantean hoy, frente a la nueva realidad de las familias “homoparentales”. Es verdad que la *expertise* sociológica se ha encontrado un poco disminuida: tiene la costumbre de apoyarse en realidades estadísticamente señaladas: datos demográficos que suponen transformaciones cuantitativamente importantes. De esta manera ha podido tomar en cuenta las transformaciones que acompañan al divorcio y a las recomposiciones familiares, el concubinato y los nacimientos fuera del matrimonio. Con las familias homoparentales al igual que con las nuevas técnicas ligadas a la reproducción asistida, la sociología se encuentra confrontada con una dificultad: se trata de realidades estadísticamente invisibles. La cuestión no es más, entonces, saber si el derecho debe alcanzar a las costumbres, sino realizar una elección jurídica que anticipe una evolución social. Dicho de otra manera, se trata de utilizar una *expertise* ya no *a posteriori*, pero por el contrario *a priori*.

Es por eso que la demanda de *expertise* se vuelve hoy, como no hace mucho en los debates sobre la bioética, hacia la antropología.⁹ Sabemos en efecto que los discursos sobre “el orden simbólico” opuestos a la homoparentalidad, tanto en los políticos como en los intelectuales, en los obispos como en los psicoanalistas, han hecho continua referencia a los “fundamentos antropológicos” de la cultura.¹⁰ El adjetivo “antropológico” nos remite aquí, para definir la norma de manera intangible, a la universalidad que trasciende las especificidades culturales. En respuesta a las críticas, Irène Théry vuelve sobre la definición que propuso, para justificar la función política:

No se ve bien, *a priori*, en qué una definición abstracta a partir de *todas las formas de la familia y del parentesco conocidas en el mundo* puede ser “un uso abusivo de las ciencias sociales”. Uno pensaría en cambio que tenemos ahí el mejor de los usos científicos (y también políticos) de la antropología, puesto que la universalidad de la categoría tiene como fin el evitar toda tentación etnocéntrica, en el sentido en que una categoría más restringida condenaría al Otro, a la extrañeza.¹¹

⁹ He tratado de analizar este contraste entre la *expertises* antropológica y sociológica en Fassin 1999: 101-103.

¹⁰ Sobre este punto, me permito remitir a mi texto: “L’illusion anthropologique: homosexualité et filiation”, Fassin 1998b.

¹¹ En un artículo reciente, que vuelve sobre la polémica: 1999 (las cursivas aparecen en el texto original).

La universalidad antropológica tiene entonces valor normativo: el denominador común de la definición indica las características mínimas que están y deben estar presentes siempre y en todo lugar.

Podríamos sorprendernos de que la lógica “antropológica” identifique la universalidad y la norma para plantear e imponer la “diferencia de sexos” al principio mismo del matrimonio, de la familia y del parentesco. Recordemos en efecto que para Claude Lévi-Strauss, lejos de confundirse con la universalidad, la norma se opone a ella, como la cultura a la naturaleza: “Digamos, entonces, que todo lo que es universal, en el hombre, concierne al orden de la naturaleza y se caracteriza por su espontaneidad, que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular”. El argumento de *Structures élémentaires de la parenté* reposa precisamente sobre esta oposición, que no es superada más que en un caso: “la prohibición del incesto presenta, sin la menor duda e indisolublemente reunidos, a los dos caracteres en los que hemos reconocido los atributos contradictorios de dos órdenes exclusivos: constituye una regla, pero una regla que, única entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad”. La prohibición del incesto es, por lo tanto, para Claude Lévi-Strauss, el único ejemplo de regla universal. Y, sin embargo, hay que entender el sentido de esta universalidad, que no tiene nada de una invariación: no supone ningún núcleo duro, contenido fijo o denominador común que trascienda las particularidades culturales. “El *hecho de la regla*, visto de manera enteramente independiente de sus modalidades, constituye en efecto la esencia misma de la prohibición del incesto”.¹² Dicho de otro modo, aunque nos parezca que por todos lados las reglas difieren, en ningún lugar la regla está ausente: aunque la regla deba estar siempre presente, puede sin embargo no ser nunca semejante.¹³

No es, por lo tanto, sobre los trabajos de Claude Lévi-Strauss que se apoya la gestión que querría fundar la norma familiar sobre la universalidad de la regla. La universalidad de la diferencia de los sexos invocada en

¹² Lévi-Strauss 1967: 10 y 37.

¹³ De la misma manera, para pensar la universalidad de la función simbólica, Claude Lévi-Strauss se niega a darle un contenido: en contraste con el subconsciente, lleno de imágenes acumuladas durante una vida particular, “el inconsciente está siempre vacío; o más exactamente, es tan extranjero a las imágenes como el estómago a los alimentos que lo atraviesan”. Lévi-Strauss 1967: 224.

el debate sobre los Pacs¹⁴ remite en realidad a los análisis de Françoise Héritier sobre la “valencia diferencial de los sexos”. En sus trabajos sobre el parentesco, recuerda, por supuesto, el axioma propuesto en 1898 por Durkheim: “Todo parentesco es social”. Es así, comenta Héritier, “que se pudo decir que un sistema de parentesco no existe más que en la conciencia de los hombres y no es más que un sistema arbitrario de representaciones”. Y asiente: “Todo esto es verdad seguramente”. Pero es para darle en seguida cierto matiz: “Pretendemos de todas maneras que a partir de un dato biológico elemental, que no puede ser el mismo desde siempre, el pensamiento humano ha refinado y simbolizado explorando todas las posibilidades lógicas de combinaciones paradigmáticas que ese sustrato podía ofrecer”. Conveniría entonces completar el análisis de Claude Lévi-Strauss:

Introduciremos aquí una *segunda ley fundamental* del parentesco, condición misma de la primera y tan profundamente enmascarada e ignorada como ella por las mismas razones, a saber, la fuerza aparentemente natural de su evidencia: se trata de la *valencia diferencial de los sexos* o, si se prefiere, el *lugar diferente de los dos sexos sobre una tabla de valores*, más generalmente el dominio del principio masculino sobre el principio femenino.¹⁵

El agregado de Françoise Héritier representa una separación en relación con el análisis de Claude Lévi-Strauss. Es verdad que en la obra que publicó en 1949, son siempre los hombres los que intercambian los mujeres.

La relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer donde cada uno debe y cada uno recibe algo: se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura como uno de los objetos de ese intercambio, y no como uno de los socios entre quienes el intercambio tiene lugar.”¹⁶

Sin embargo, esta disimetría sexual no es necesaria en la lógica estructural del intercambio. El autor por otra parte lo explicará:

¹⁴ No discutiremos aquí la otra vertiente de la definición (“la diferencia de generaciones”), cuyo rol político habrá sido menor. Remitimos de todas maneras a Claude Lévi-Strauss: “Numerosas sociedades practican, en ocasión misma del matrimonio, la confusión de las generaciones, la mezcla de las edades, el cambio de los roles, y la identificación de relaciones a nuestros ojos incompatibles.” Critica aquí a Malinowski, que afirmaba imprudentemente que “ninguna sociedad podría existir en tales condiciones”. Lévi-Strauss 1958: 557-558.

¹⁵ Héritier 1981: 15-16 y 50.

¹⁶ Lévi-Strauss 1967: 135.

Que las lectoras, alarmadas de verse reducidas al rol de objetos de intercambio entre socios masculinos se tranquilicen: las reglas del juego serían las mismas si adoptásemos la convención inversa, haciendo que los hombres sean los objetos de intercambio entre partes femeninas. Algunas raras sociedades de tipo matrilineal muy avanzadas tienen, en cierta medida, formuladas las cosas de esta manera.

Pero no se trata de una simple permutación, pues podemos llevar más lejos el razonamiento: “Y los dos sexos pueden acomodarse a una descripción del juego un poco más complicada, que consistiría en decir que los grupos, cada uno formado de hombres y de mujeres, intercambian entre ellos las relaciones de parentesco”.¹⁷ Dicho de otra manera, según Claude Lévi-Strauss, la diferencia de los sexos no es constitutiva del intercambio: la lógica estructural permite pensar más allá de los hechos. A la inversa, para Françoise Héritier, “los hechos son tercios”. “Si la lógica implica la reversibilidad total (o recíproca) de la fórmula sin dañar al sistema en su totalidad, la realidad se empeña en mostrar que una desconcertante mayoría de las sociedades humanas han ilustrado una sola de las dos fases lógicamente posibles de una misma realización”.¹⁸ La “valencia diferencial de los sexos” es, por lo tanto, la “segunda ley fundamental del parentesco”.

Según Françoise Héritier, la universalidad biológica de la diferencia de los sexos no determina ciertamente el parentesco: si no, sus variaciones serían incomprensibles. De todas maneras, los “datos de base” de este sustrato fuerzan el pensamiento: ciertas figuras, “lógicamente posibles y conceptualmente pensables”, permanecen así “naturalmente impensables, visceralmente inadmisibles y técnicamente irrealizables”.¹⁹ Dicho de otra manera, “la observación de la diferencia de los sexos es el fundamento de todo pensamiento, tanto tradicional como científico”: “la diferencia sexuada y el rol diferente de los sexos en la reproducción”, he aquí el “tope último del pensamiento”.²⁰ Las potencialidades normativas de esta coerción cognitiva aparecieron claramente en el debate reciente: es así que Françoise Héritier, en un reportaje en el diario *La Croix*, recordó su concepción de la diferencia de los sexos como “topes no superables del pensamiento” para explicar (la expresión es retomada como título del artículo) que “ninguna sociedad admite el parentesco homosexual”. Comenta así esta negación: “Pensar es

¹⁷ Lévi-Strauss 1983: 90-91.

¹⁸ Héritier 1999: 78. Para su discusión del análisis de François Héran, ver Héritier 1998.

¹⁹ Héritier 1981: 51.

²⁰ Héritier 1996: 19.

ante todo clasificar; clasificar es primero discriminar, y la discriminación fundamental está basada sobre la diferencia de los sexos. Es un hecho irreductible: no se puede decretar que esas diferencias no existen, son topes no superables del pensamiento, como la oposición entre el día y la noche”. Y la antropóloga agrega: “Nuestros modos de pensar y nuestra organización social están, por lo tanto, fundados sobre la observación principal de la diferencia de los sexos. Y no se puede razonablemente sostener que esta diferencia se desplaza al corazón de la pareja homosexual”.²¹ El “parentesco homosexual” sería entonces imposible, por impensable.

Notemos de paso que si la universalidad de la diferencia de los sexos definida como ley fundamental del parentesco puede, como se ve aquí, desembocar en una antropología normativa, esta consecuencia no era sin embargo inevitable. Se encuentra también en Françoise Héritier el programa de una antropología crítica: en *Masculin/féminin*, reivindica —en efecto— una lógica del “develarse”:

De la permanencia de las ideas y de los pensamientos de la diferencia así puestos al día no debe nacer la constatación de que todo esfuerzo para hacer desaparecer las disparidades establecidas esté condenado inexorablemente al fracaso sino, por el contrario, la certeza de que para luchar mejor es necesario conocer con el fin de poder adaptar el combate a la naturaleza del enemigo.²²

En ese caso, el objeto es menos la diferencia de los sexos en sí misma que (como lo indica el subtítulo de la obra) “el pensamiento de la diferencia”, dicho de otra manera, las “representaciones” que son “interpretaciones”. La autora apela pues a Voltaire, en el momento de combatir los “prejuicios”. En este caso, la antropología puede ayudar a “que las cosas se muevan”, y no a la inversa.

3. Redefinir la definición

Como vemos, no es más ineluctable identificar universalidad empírica y norma social que suponer, detrás de la definición, aunque sea universal, el núcleo duro de un denominador común invariable. Para escapar a esta doble identificación, podemos comenzar por buscar las grietas en la muralla, es decir, las excepciones a la universalidad de la regla. Es por eso que miraremos del lado de los “matrimonios de mujeres”, bien conocidos por los

²¹ El reportaje está publicado en *La Croix* de noviembre de 1998, a propósito del debate sobre el Pacs.

²² Héritier 1996: 10.

antropólogos desde los años 1930. Es en Evans-Pritchard que se encuentra el ejemplo más celebre: “Lo que nos parece (pero no a los nuer) como una unión un poco rara, es cuando una mujer se casa con otra y cuenta como el padre social (*pater*) de los niños nacidos de esta mujer”.²³ Es verdad que a los ojos de Françoise Héritier, en la misma entrevista concedida a *La Croix*, esta excepción no es tal, puesto que de las dos mujeres, la que es estéril —Evans-Pritchard lo había dicho claramente— “cuenta por esa razón, en algunos aspectos como un hombre”.

Para volver a nuestra actualidad, siguiendo esta lógica, sería necesario que (pero sería suficiente también sin duda), en una pareja lesbiana, una sea el hombre, y en una pareja gay, uno sea la mujer, para que el parentesco homosexual se convierta en pensable: en efecto, el problema según Françoise Héritier, es que, contrariamente al ejemplo nuer, “no existe en nuestras sociedades una definición social que designe en la pareja homosexual quién es el padre y quién es la madre”. Sería, sin embargo, prematuro concluir que esta filiación no es pensable más que en las sociedades no igualitarias, que asignan a los dos sexos roles claramente diferenciados y que en consecuencia “ninguna sociedad admite el parentesco homosexual”. Quizá a la inversa, en nuestras sociedades de filiación indiferenciada, la diferencia de los sexos (estableciendo quién es el padre y quién es la madre) es menos indispensable que en las sociedades de filiación unilineal. En todo caso, hoy mismo en Estados Unidos, el parentesco “homosexual” existe, no sólo en la práctica, sino también a los ojos de la ley:²⁴ he aquí un hecho, no menos terco. La antropología no podrá dejar de tenerlo en cuenta, incluso en Francia.²⁵

El interés último de estas excepciones no es que nos obligarían a reformular la definición, sino más bien que invitan a poner en tela de juicio

²³ Evans-Pritchard 1990: 108. Podríamos igualmente pensar en el ejemplo radical de los na de China: Cai Hua sugiere que se trata de “una sociedad sin padre ni marido”, dicho de otra manera, de una sociedad radicalmente matrilineal: la diferencia de los sexos no define de ninguna manera la filiación, y el matrimonio no existe: Cf. Hua 1997. Ya sea que el análisis sea confirmado o desmentido, empírico o teóricamente, de todas maneras podemos estar de acuerdo en que da qué pensar.

²⁴ No solamente, por otra parte, con la adopción sucesiva por los dos padres, sino también, desde 1997, en Nueva Jersey, con la adopción conjunta. Lo impensable ya es pensado, en otros lugares.

²⁵ Los primeros trabajos de antropólogos americanos son de hace ya unos cuantos años: Lewin, 1993; Weston, 1991. En Francia, Anne Cadoret lleva adelante una investigación sobre las familias homoparentales.

la universalidad de toda definición: ninguna dirá la verdad universal (y por lo tanto definitiva) del matrimonio y de la filiación. Podemos releer en este sentido las reflexiones críticas iniciadas en la antropología británica por los lectores asiduos de la obra de Claude Lévi-Strauss. Ya en los años 1950, Edmund Leach sugería que el matrimonio no es más que un “manejo de derechos” (*bundle of rights*): sacaba así la conclusión de que “todas las definiciones universales del matrimonio son vanas”; lo mismo valía para la familia. Declaraba así incompetente la definición, por entonces formulada en un manual de antropología inglés, cuya sustancia se retoma hoy un poco por todos lados en Francia: “El matrimonio es la unión entre un hombre y una mujer de tal manera que los hijos nacidos de la mujer son reconocidos como la descendencia legítima de los dos miembros de la pareja”.²⁶ La crítica empírica conduce así al rechazo de la definición universalista, o quizá de una cierta concepción de la universalidad. Es lo mismo para el matrimonio que para la prohibición del incesto: el *hecho* es universal, y no los caracteres, infinitamente variables.

Esta postura teórica es retomada por Rodney Needham, lo que lo lleva a repensar la definición. Más allá de los debates técnicos que tratan sobre un punto u otro, el antropólogo propone en efecto un acercamiento “escéptico” al parentesco. Según él, “los fenómenos clasificados bajo la rúbrica ‘parentesco’, por ejemplo, no tienen siempre trazos específicos que justifiquen la formulación de proposiciones generales”. Más generalmente, “no es necesario que los fenómenos de ‘parentesco’ tengan algún elemento en común, no más que los de ‘alianza’, de ‘filiación’, de ‘terminología de parentesco’ o de ‘incesto’”. El problema reside en nuestra manera de pensar la clasificación: “Nuestros hábitos conceptuales nos empujan lamentablemente a suponer sin reflexionar que todos los fenómenos que clasificamos juntos, como el ‘parentesco’ y el resto, tienen puntos en común —de allí nuestras dificultades teóricas”. En materia de parentesco, hay que renunciar a buscar denominadores comunes.²⁷

²⁶ El artículo, primero publicado en *Man*, es retomado en una compilación: Leach, 1961: 105. Edmund Leach vuelve sobre la controversia que suscitó, y precisa su argumento, en su manual de 1982, cap. 6: 176-211.

²⁷ El argumento se encuentra desarrollado en muchos artículos y obras. Ver particularmente Needham 1974. Da una presentación tan cómoda en la obra sobre el parentesco que ha dirigido que ha sido traducida al francés: *La parenté en question*, dir. Rodney Needham, Seuil, Paris, 1977. [1ª edición inglesa: *Rethinking Kinship and Marriage*, 1971];

Resumiendo, “el ‘parentesco’ no existe; de donde se deduce que no tendría que haber una ‘teoría del parentesco’”. No se trata de renunciar a hablar de “matrimonio”, de “familia”, o de “parentesco”. Como lo dice Needham, “si un etnógrafo decide hablar de matrimonio, sabemos por lo menos desde un principio que no se va a precipitar sobre el problema de la construcción de diques”. Dicho de otra manera, las palabras como “matrimonio” son cómodas, a condición de tomarlas por lo que son, sin atribuirles una función teórica que unifique la diversidad de sus usos. Son, en efecto, “palabras multiuso”: Needham toma la expresión de Wittgenstein (*odd jobs*), y más allá, toda la teoría llamada de “los parecidos familiares”.²⁸ La misma crítica es dirigida a la ciencia y al lenguaje ordinario: encontramos la misma ilusión, que nos hace buscar un denominador común allí donde no hay más que “parecidos familiares”, en el conjunto de nuestras “representaciones colectivas, se trate de generalizaciones casi técnicas de la antropología social o de recursos ordinarios del lenguaje cotidiano”.²⁹

El aporte del filósofo puede ser en efecto decisivo para las ciencias sociales; algunos en Francia lo han comprendido muy bien, de Jacques Bouveresse a Pierre Bourdieu.³⁰ Wittgenstein propone, en efecto, una crítica de las ilusiones inherentes al lenguaje filosófico, y sobre todo de nuestra “sed de generalización”:³¹

La tendencia a buscar algo en común a todas las entidades que ubicamos comúnmente bajo un término general. Tenemos tendencia a pensar que debe haber algo en común a todos los juegos, cuando en realidad los juegos forman una “familia” cuyos miembros tienen parecidos de familia. Algunos de ellos tienen la misma nariz, otros las mismas cejas, y otros el mismo andar; y estas semejanzas se encabalgan (57/17).

su capítulo: “Remarques sur l’analyse de la parenté” (citas pp. 129 y 128). El libro está, por otra parte, dedicado a Edmund Leach, y Needham se refiere a él desde el comienzo. Sorprende que a pesar de la traducción, se le tome tan poco en cuenta en el debate francés: así, la síntesis de Francis Zimmermann no cita la obra en la bibliografía, ni el argumento, para no discutir más que sobre las contribuciones más técnicas de Needham —presentado en una noticia bibliográfica sólo como “vigoroso defensor del estructuralismo y de la teoría de la alianza en el mundo anglosajón”. Zimmermann 1993: 228.

²⁸ Needham, 1977: 107 y 108.

²⁹ Needham 1983: 65 (mi traducción).

³⁰ Para el primero ver Bouveresse 1982. Para el segundo, ver en particular Bourdieu 1968 y 1980.

³¹ Wittgenstein 1958. Utilizo la traducción de Marc Golding y Jérôme Sacker, publicada en 1996. Entre paréntesis se indican las páginas de la traducción, luego de la edición original.

En este sentido, pero sólo en este sentido, “‘los juegos’ forman una familia”.³² La abstracción de la definición es siempre un contrasentido, que pretende asignar a la palabra un sentido único, universal y definitivo. En realidad, sería mejor hacer el inventario de los usos, que unen sólo parecidos parciales.

Como escribe Jacques Bouveresse, “el error que se comete aquí es creer que la tarea del filósofo es sacar de la extrema diversidad de los usos y de los ejemplos, conceptos unitarios o esencias”. Esto no implica renunciar a utilizar estas palabras: “se puede perfectamente utilizarlas, y hasta darles un lugar central en la búsqueda filosófica sin sentirse obligados primero a definir las”.³³ El problema no son por lo tanto las palabras, sino la ilusión de la definición: “Somos incapaces de circunscribir claramente los conceptos que utilizamos; no porque no conozcamos su verdadera definición, sino porque no tienen una verdadera ‘definición’” (68/25). El denominador común de la definición no existe: entre los usos, hay solamente un “aire de familia”. De todas maneras, y es el último punto que vamos a abordar por el momento, la puesta en duda de la definición universal no reduce a la nada el proyecto antropológico al condenarlo al relativismo cultural. En efecto, más que las invariantes, la antropología podría tomar como objeto de estudio, inspirándose en Wittgenstein, a la gramática de los usos sociales.

III. Un aire de familia: cuando hacer es decir

La doble crítica que acabamos de esbozar aspira a trazar los límites, no de la familia, sino del poder y del saber de las ciencias sociales. La crítica política se ocupa de los usos de la referencia erudita: no es la razón científica la que debe decidir en el debate democrático. La *expertise* es abusiva cuando sustituye a la elección política por una pretendida necesidad erudita. En cuanto a la crítica epistemológica, podría ser resumida en estos términos: “la más bella ciencia del mundo no puede dar más que lo que tiene”. No vayamos a pedirle al sociólogo o al antropólogo que nos den definiciones universales e inmutables del mundo social: no es su tarea. Dicho de otra manera, se trata de recordar al mismo tiempo lo que la ciencia no debe hacer y lo que no puede hacer. No obstante, esta doble crítica tiene también por vocación, de

³² Wittgenstein 1958: parr. 67, p. 32 (mi traducción).

³³ Bouveresse 1976: 211.

manera positiva, abrir una reflexión sobre lo que las ciencias sociales pueden decir y hacer, a condición de tomar en cuenta el lugar de los actores sociales y el rol de las prácticas sociales en la definición, no de “la familia”, ya lo hemos visto, pero de “la familia de familias”.

Para Wittgenstein, comprender el sentido de una palabra no es encontrar la definición que estaría en el principio de sus usos. El filósofo insiste en efecto: “no olvidemos que una palabra no tiene un significado conferido, de alguna manera, por un poder independiente de nosotros, de tal modo que podríamos llevar a cabo una investigación científica sobre lo que la palabra significa realmente” (72/28). La crítica política puede derribar a la crítica epistemológica: en el momento en que sociólogos y antropólogos creen sacar una definición absoluta del matrimonio, de la familia o del parentesco, no hacen más que encontrar, no su significado universal, sino la definición impuesta por un poder “independiente de nosotros”, es decir el estado. De hecho, la *expertise* tiene más autoridad para la administración que la solicita desde el momento en que produce científicamente la misma definición que organiza ya el pensamiento del estado: hace explícitas las categorías implícitas.

Es el argumento del texto de Pierre Bourdieu sobre “el espíritu de familia”: frente a la definición de la familia, el escepticismo tiene razón frente al realismo. Al menos en un primer momento. En efecto, “si es cierto que la familia no es más que una palabra, es verdad también que es una palabra de orden”. Esta categoría tiene para sí el peso de las instituciones: esta ficción es por lo tanto bien real. Los agentes del estado (estadistas, trabajadores sociales y magistrados, pero también sociólogos) “contribuyen a reproducir el pensamiento estatizado que forma parte de las condiciones de funcionamiento de la familia”. Para resumir, “la familia es una ficción, un artefacto social, una ilusión en el sentido más ordinario del término, pero una ‘ilusión bien fundada’, puesto que, habiendo sido producida y reproducida con la garantía del estado, recibe a cada momento del estado los medios para existir y subsistir”.³⁴

Sin embargo, podemos extraer del pensamiento de Wittgenstein otra lección, que nos aleja del análisis de Pierre Bourdieu. La crítica epistemológica, cuando está unida a la crítica política, abre la posibilidad de pensar,

³⁴ Retomado en Bourdieu 1994: 137, 144 y 145. Ver también los análisis de Lenoir 1999: 45-60.

no solamente en la reproducción que condenaría a la familia a no cambiar jamás, sino en un cambio. Después de todo, la familia no cesa de transformarse: está inscrita en la historia, atravesada por la historia. Si cambia, es porque nuevos usos llegan a imponerse, es decir, porque nuevos actores llegan a imponerse. Los actores sociales pueden hacer cambiar bruscamente la definición circular que intercambian el estado y los saberes del estado; sacuden a veces esta reproducción de lo idéntico. Dicho de otro modo, conviene reemplazar el análisis de la definición por el estudio de los usos. La verdad de la familia no está más inscrita en la eternidad de las categorías del estado que en el cielo platónico de las ideas abstractas; las familias se encarnan en las prácticas. Son, por lo tanto, susceptibles de cambio.

Y, de hecho, hay algo nuevo. La novedad es, por una parte, una evolución social y, por otra parte, una transformación política. La evolución social nos remite a los cambios de modos de vida homosexuales, con la (re)apropiación de la pareja y, vía los hijos, de la familia. La transformación política es el trabajo de representación, delante de los medios y en la esfera propiamente política que deja ver esos cambios —la Asociación de Padres Gays y Lesbianas es un vector, pero también otras asociaciones, algunas políticas, de intelectuales, etc.—. Lo hemos visto, una expresión resume esta novedad: la familia homoparental. El golpe de fuerza es llegar a imponer este nuevo uso. Ayer todavía, la familia homoparental parecía un oxímoron. Hoy, afirmar que las familias homoparentales no serían familias comienza a parecer una contradicción en los términos. Son las prácticas, sociales y políticas, las que transforman aquí el lenguaje y la definición por el uso. El efecto de imposición de la verdad de la familia por las instancias legítimas se encuentra un poco sacudido: su magia performativa es perturbada por la participación de los actores. La proposición clásica sobre los actos de lenguaje puede ser aquí invertida: hacer es decir.

Para ilustrar esta apropiación del lenguaje por las prácticas y la renovación de las representaciones que se derivan, podremos tomar el ejemplo contrastado de dos grandes diarios nacionales, de la mañana y de la noche. Prolongando el debate sobre los Pacs, *Le Monde* (fechado del 14 al 15 de marzo de 1999) ha titulado recientemente, en primera página: “Esas parejas homosexuales que quieren hijos”. Los artículos recuerdan, por supuesto, que hay debate (“Sociólogos, psiquiatras y psicoanalistas están divididos”), pero al mismo tiempo difunden imágenes de familias ordinarias, familias como las otras. Esta banalización depende del prejuicio descriptivo: es una “realidad”, aunque es todavía “estadísticamente invisible”. Los lectores de

Le Monde pueden así reconocerse: en el fondo, la diferencia no sería tan grande... El signo más seguro de la “normalización” de la cuestión homoparental, es que se puede sonreír sin caer en el sarcasmo homófobo; los dibujos de Plantu y de Pessin lo muestran bien.

Unos meses más tarde, *Libération* (el 24 de agosto de 1999) eligió inscribir la familia homoparental en una serie consagrada a “las familias del siglo”. El ejemplo de Carla y Marie-Laure no sirve para ilustrar la nueva banalidad de la homoparentalidad; al contrario, se trata de poner el acento sobre “la vida de esta familia no como las demás”: “Hijas de mayo del 68, Carla y Marie-Laure han vivido de a tres (con el novio de Carla), de a dos, luego de a cinco, después de que han tenido, juntas, tres hijos por inseminación artificial”. En esta libertad del deseo, heredada de los años setenta, los lectores de *Libération* se reconocerán quizá de buena gana. No es más la normalidad de la familia homoparental lo que se pone por delante, sino el cuestionamiento de la norma. Dicho de otra manera, son dos maneras opuestas, pero complementarias, de inscribir la familia homoparental en el paisaje de la familia. La diversidad de usos que indican estos dos ejemplos muestra bien que el uso se ha impuesto: a cada quien su familia homoparental.

Podemos volver entonces a nuestro punto de partida. ¿Qué es una familia? El singular es tramposo, lo sabemos, existen tantas familias diferentes. Pero hay que llevar más lejos el análisis del plural: detrás de la diversidad de las familias, no se encontrará una definición mínima. El interés en las familias homoparentales es, por lo tanto, grande para las ciencias sociales: ayudan a repensar la definición; no solamente con vistas a agrandarla, como ayer con las familias recompuestas, sino para poner en duda nuestra definición de la definición. En efecto, con la diferencia de los sexos es, sin duda, el principio de la familia el último denominador común que se apresta a desaparecer. Es verdad que la etnología nos lo había ya enseñado hace mucho tiempo; pero no pudimos escucharla, de tal manera las evidencias más ancladas en nuestra sociedad nos impedían escuchar la lección de Leach en los años cincuenta y de Needham en los años setenta. Era necesario que nuestra cultura cambiara en los años noventa para que comprendiéramos lo que ponían, sin embargo, en duda claramente otras culturas, a saber, la idea de una definición unitaria que redujera la diversidad de las familias.

Bien entendido, ningún modelo de familia encarna a la familia, ni reúne todos sus rasgos: el modelo ideal no es un tipo ideal; es una norma legítima, sin duda, pero no una definición. Con las otras familias, las familias homo-

parentales tienen solamente (pero es suficiente) “un aire de familia”: la boca de ésta, los ojos de aquélla, el mentón de una, la nariz de otra. Como las familias heteroparentales, pueden recomponerse. Como las familias monoparentales, pueden construirse con un solo padre y en todo caso sin la doble filiación de un padre y de una madre. Como las familias que recurren a la adopción simple, pueden reposar sobre una filiación plural, con la coparentalidad. Como las familias heteroparentales surgidas de la reproducción asistida o que eligen la vía de la adopción plena, ponen a veces entre paréntesis el origen biológico, y a veces no. En síntesis, las familias “homoparentales” se inscriben en una “familia de familias”, sin que más allá de las semejanzas parciales sea necesario, ni posible, suponer un denominador común: hay que renunciar a sustituir la diferencia de los sexos por otro núcleo duro, para hacer lugar a esta realidad nueva. La descripción de los usos de la familia alcanza para definirla.

Es, por otra parte, por lo que —aunque sea estadísticamente marginal— el ejemplo de las familias homoparentales nos conduce a repensar el conjunto de las configuraciones familiares: ellas señalan lo impensado de la familia, lo que ayer todavía creíamos impensable. Como siempre, las ciencias sociales tienen mucho que aprender de la realidad social. Pueden estudiar las transformaciones de la definición de la familia, pero no impedir las en nombre de la definición que dan de ellas. Antropólogos o sociólogos no deberíamos equivocarnos de vocación: nuestras definiciones no son nunca definitivas, porque son siempre descriptivas. La historia nos impone revisiones regulares para tomar en cuenta la realidad en movimiento. Sería mejor renunciar a imaginar que nuestras definiciones están en el principio de la realidad: la tarea del sociólogo o del antropólogo es estudiar la gramática de los usos sociales. Si las ciencias sociales pueden así modificar su definición de la definición, podemos pensar que escaparán más fácilmente a la tentación normativa de fijar el “buen uso” •

Traducción: **Cecilia Ponteville**

Bibliografía

- Borrillo, Daniel, Eric Fassin y Marcela Iacub, 1999, *Au-delà du pacs. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, PUF, París.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, 1968, *Le métier de sociologue*, Mouton, Berlín, Nueva York y París.
- Bourdieu, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Minuit, París.
- Bourdieu, Pierre, 1982, *Leçon sur la leçon* (clase inaugural pronunciada en el Collège de France el viernes 23 de abril de 1982), Minuit, París.
- Bourdieu, Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Points-Seuil, París.
- Bouveresse, Jacques, 1976, *Le mythe de l'interiorité*, Minuit, París.
- Bouveresse, Jacques, 1982, "L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie", en *L'age d'homme*, París.
- Durkheim, Emile, 1930, *De la división du travail social* [1893], prefacio a la 1ª ed., PUF, París.
- Evans-Pritchard, E.E., 1990, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York (1ª ed. 1951).
- Fassin, Éric, 1998a, "Le savant, l'expert et le politique. La famille des sociologues", *Genèses*, núm. 32, septiembre, pp. 156-169.
- Fassin, Éric, 1998b, "L'illusion anthropologique: homosexualité et filiation", *Témoin*, núm. 12, mayo, pp. 43-56. Dossier Famille, nouvelles unions, bonheur privé et cohésion sociale.
- Fassin, Éric, 1999, "La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique", en Borrillo, Daniel, Eric Fassin y Marcela Iacub, *Au-delà du pacs. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, PUF, París, pp. 89-110.
- Fassin, Éric, 2000, "'L'intellectuel spécifique' et le pacs: politiques des savoirs", *Mouvements*, núm. 7, enero-febrero. Dossier: Savoir, c'est pouvoir: expertise et politique.
- Héritier, Françoise, 1981, *L'exercice de la parenté*, Gallimard/Le Seuil, París.
- Héritier, Françoise, 1996, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, París.
- Héritier, Françoise, 1998, "De Granet à Lévi-Strauss.1.L'échange à sens unique", *Social Anthropology*, 6(1), pp. 1-61.
- Héritier, Françoise, 1999, "La citadelle imprenable", *Critique*, número especial doble sobre Claude Lévi-Strauss, núm. 620-621, enero-febrero.
- Hua, Cai, 1997, *Une société sans père ni mari: les Na de Chine*, PUF, París.
- Leach, Edmund R., 1961, *Rethinking Anthropology*, Universidad de Londres/Athlone Press, Londres.
- Leach, Edmund R., 1982, *Social Anthropology*, Fontana, Glasgow.

- Lenoir, Remi, 1999, "Le familialisme et le pacs", en Borrillo, Daniel, Éric Fassin y Marcela Iacub, *Au-delà du pacs. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, PUF, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958, "L'efficacité symbolique", *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, Claude, 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris (1^a ed. 1949).
- Lévi-Strauss, Claude, 1983, "La famille", en *Le regard éloigné*, Plon, Paris.
- Lewin, Ellen, 1993, *Lesbian Mothers*, Cornell University Press, Ithaca.
- Needham, Rodney, 1974, *Remarks and Inventions: Skeptical Essays about Kinship*, Tavistock, Londres.
- Needham, Rodney, 1977, "Remarques sur l'analyse de la parenté", cap. 6 de *La parenté en question*, Seuil, Paris.
- Needham, Rodney, 1983, "Polythetic Classifications", en *Against Tranquility of Axioms*, University of California Press, Berkeley y Londres (publicado en *Man*, 1975)
- Théry, Irène, 1996a, "Difference des sexes et différence des generations. L'institution familiale en déshérence", *Esprit*, núm. 12, diciembre, pp. 65-90. Dossier: Malaise dans la filiation.
- Théry, Irène, 1996b, *Le Demariage*, Odile Jacob, Paris, (1^a ed. 1993).
- Théry, Irene, 1997, "Le contrat d'union sociale en question", *Esprit*, núm. 10, octubre, pp. 159-187.
- Théry, Irene, 1998, "Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée", Informe para la ministra del Empleo y de la Solidaridad y la Garde des Sceaux, Ministerio de Justicia, Odile Jacob/ La Documentation française, París, junio.
- Théry, Irene, 1999, "pacs, sexualité et différence de sexes", *Esprit*, octubre. Dossier: L'avenir à reculons.
- Weston, Kath, 1991, *Families we Chose, Lesbians, Gays, Kinship*, Columbia University Press, Nueva York.
- Wittgenstein, Ludwig, 1996, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. Marc Golding y Jérôme Sacker, Gallimard, Paris (en inglés, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958).
- Wittgenstein, Ludwig, 1958, *Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen)*, tr. G.E.M. Ascombe, Basil Blackwell, Oxford, edición bilingüe.
- Zimmermann, Francis, 1993, *Enquête sur la parenté*, PUF, Paris