

MEYER FORTES: ANÁLISIS Y DESCRIPCIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL¹

Meyer Fortes: Analysis and Description in Social Anthropology

Traducción de Leif Korsbaek

Resumen

Leif Korsbaek

Profesor-Investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH). Antropólogo Social de la Universidad de Copenhague, Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana en la Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del CONACYT.

E-mail: lkorsbaek@yahoo.com.mx

La presente es la traducción del discurso presidencial emitido por Meyer Fortes ante la Asociación Británica para la Promoción de la Cultura.

Palabras claves: Meyer Fortes, discurso presidencial.

Abstract:

This is the translation of a speech pronounced by Meyer Fortes before the British Association for the Promotion of the Culture made by Leif Korsbaek.

Key Words: Meyer Fortes, Presidential speech.

1 Los discursos presidenciales presentados en esta sección de la Asociación Británica han sido algunos de los más importantes referentes en el desarrollo de las ciencias antropológicas. Eso no puede sorprender cuando recordamos los nombres de sus autores. Haddon (1905) y Rivers (1911), Seligman (1915) y Radcliffe-Brown (1931), no podían evitar contribuir de manera importante al conocimiento y al avance de la teoría,

¹ Discurso presidencial, la Asociación Británica para la Promoción de la Ciencia, Sección H, 4 de septiembre de 1953 (reimpresión de *The Advancement of Science*, No. 38). Traducción de Leif Korsbaek, desde Meyer Fortes: "Análisis and Description in Social Anthropology" en Meyer Fortes (1970) *Time and Social Structure and other Essays*. London, The Athlone Press. Pp.127-146. Agradezco inmensamente los comentarios constructivos hechos a esta traducción por Hilario Topete Lara y Enrique Carreón Flores, así como los de Marcela Barrios Luna.

cuando se dirigieron a la Sección H de la Asociación Británica. Pero a diferencia de las experiencias en las Artes y las Letras, en la ciencia y la investigación los avances realizados por personalidades de primera línea se constituyen en pasos decisivos de un esfuerzo colectivo, más que en productos de pura inspiración. ¿Acaso no dijo Newton que estaba parado en los hombros de gigantes? Cuando miramos hacia atrás a dos de estos eventos cruciales en la historia de la antropología social, el discurso presidencial de Rivers en 1911 por un lado y de Radcliffe-Brown en 1931, por el otro, podemos dar cuenta de la veracidad de esta afirmación.

Embrollado en las controversias de su momento, Rivers pensaba que estaba defendiendo el punto de vista llamado histórico, que pronto terminaría en las extravagancias difusionistas de Elliott-Smith y Perry. Sin embargo, en realidad, su idea fue barrida por la corriente de ideas que realizaría la transformación revolucionaria de la antropología social, resumida, posteriormente, en el discurso de Radcliffe-Brown en 1931. Aparentemente, a Rivers le asombraba la observación extraordinaria de que la estructura social indígena de un pueblo se suele mantener aún en medio de condiciones políticas dramáticamente modificadas y a pesar de la desaparición de su cultura material, sus costumbres y creencias religiosas. Díez años más tarde, la corriente de pensamiento a la cual respondió indirectamente, se manifestó de manera masiva en las primeras monografías de Malinowski y Radcliffe-Brown (1922); y si uno quisiera resumir en pocas palabras alguno de los principales resultados del trabajo de campo inspirado en esos autores, se podría decir que estriba en la plena comprensión que hemos alcanzado ahora del comentario de Rivers. Al iniciar la empresa que me han encomendado, deposito mi confianza en el antecedente que acabo de citar. Nunca antes la antropología social en este país ha sido tan vigorosa y productiva como en la década de posguerra que está al punto de terminar. Cumpliré mi cometido si logro presentarles algunos de los aspectos de esta empresa colectiva.

2 El discurso presidencial de Radcliffe-Brown en 1931 fue memorable por la formulación que presentó en aquella ocasión, de los principios teóricos y metodológicos que inspiraría el mejor trabajo de campo en la antropología social durante los últimos treinta años. En sus propias palabras, este método y teoría “considera a cualquier cultura como un sistema integrado y estudia las funciones de instituciones, costumbres y

creencias de todo tipo como partes de un sistema”. Los triunfos del trabajo etnológico durante los últimos treinta años han sido el resultado de un acercamiento a las tareas de la descripción y al análisis de los datos del campo en términos de este principio.

3 Podemos ver la diferencia que hizo este enfoque en la antropología social desde los días de Rivers, si comparamos el primero y justificadamente famoso estudio de los *toda* (Rivers, 1906) con la primera obra maestra de la etnografía funcionalista, que hasta la fecha nadie ha mejorado, *Los Argonautas del Pacífico Occidental* de Malinowski. La comparación es instructiva, pues si es posible considerar a algún estudio etnográfico como el precursor del de Malinowski, sin lugar a duda ese es el estudio de Rivers. Acaso, ¿no estableció, justo al principio de su libro que: “el todo del ceremonial y formas de vida social de los *toda* conforma una red tan intrincada de prácticas estrechamente relacionadas que raras veces salí para estudiar un aspecto particular de la vida de este pueblo, sin que obtuviera información acerca de muchos otros aspectos totalmente diferentes” (p. 10)? Pero en lugar de ver eso como un descubrimiento que haría necesario un nuevo modo de considerar las costumbres y la organización social, Rivers lo percibía como un obstáculo en su labor de separar los diversos aspectos de la vida en sociedad. Él pensaba que el método científico le exigía que mantuviera separada la descripción de los hechos observados y las teorías, por medio de las cuales explicaba los hechos. Trataba los hechos enumerándolos y describiéndolos, mientras que les agregaba las teorías, formuladas en la jerga de su tiempo. Tomando un ejemplo al azar, interpreta el hecho de que una mujer, después del parto, se somete a un ritual asociado con la leche, como un resabio posible de un tiempo pasado, cuando a las mujeres la lactancia les generaba más trabajo (p. 330). Para Malinowski, la interrelación de las costumbres e instituciones de los *trobriandeses* fue el descubrimiento que determinaría su tratamiento de los hechos observados; pero además, siguiendo una visión más sofisticada del método científico, se negó a separar los hechos de la teoría. Cada manera de agrupar los datos en la descripción implica teorías, implícita o explícitamente, acerca de cuáles de las relaciones son significativas; y el significado es una función del tipo de preguntas a las cuáles el investigador busca respuestas. La realidad de la vida social es en cualquier sociedad es un caos de actividades humanas, objetos materiales y eventos naturales. La ciencia, que en algún lugar Norman Campbell llama la más grande de las

artes, opera seleccionando información de este caos e intentando establecer relaciones entre los datos seleccionados además de los criterios de relevancia, las reglas de procedimiento y las formas de comunicación, cuestiones que son presupuestos. Detrás de la selección, del arreglo y de la presentación, se esconde el tipo de preguntas planteadas por el investigador (cf. Kaufmann, 1944, ch. V, y Nadel, 1951, *passim*).

4 La nueva etnografía introducida por Malinowski y Radcliffe-Brown es completamente explícita a este respecto. Los hechos etnográficos carecen de sentido, excepto en el coloquial de compatibilidad o incompatibilidad con las categorías de sentido común del observador, a menos que estén examinados a la luz de una teoría. La monografía etnográfica de hoy es por lo regular un estudio de un problema, como ha señalado Evans-Pritchard (1951, capítulo V), es decir un estudio de una hipótesis al mismo tiempo que de datos empíricos. Por supuesto que los etnógrafos del pasado, a pesar de toda su pretendida neutralidad en cuestiones de teoría, abrazaron teorías muy bien definidas, como ya lo he sugerido. Cada término general que utilizaron, aún términos aparentemente tan inocentes como “familia” y “clan” estaban cargados de suposiciones teóricas. Pero el esfuerzo deliberado por convertir, al mismo tiempo, un estudio de campo en una investigación de hipótesis y un medio para llegar a formular nuevas hipótesis, es un desarrollo reciente de nuestra práctica hoy.

5 Eso es uno de los principales rasgos que distingue la etnografía funcionalista de sus antecesoras, y es resumido en la crítica que con frecuencia ha sido dirigida contra Malinowski: que generalizaba acerca de la humanidad partiendo de sus experiencias entre los trobriandeses; pero la crítica no ha impedido que sus sucesores hayan continuado en el mismo hábito, y una buena razón por eso es que los resultados han reivindicado generosamente el procedimiento de probar, modificar y enmendar a las generalizaciones, que constituyen el cuerpo de la teoría antropológica, a través del estudio intensivo de una sociedad a la vez. Es el método más cercano a algunos de los procedimientos experimentales en las ciencias naturales, mucho más que cualquiera de las versiones del método comparativo, que es comúnmente considerado como el mejor camino para llegar a generalizaciones válidas en la antropología social. Se asemeja al tipo de experimentos que se hacen con una especie única de plantas o de animales clásicamente, cuestión ejemplificada en el trabajo de Mendel con chícharos.

6 La etnografía funcionalista ha sido tan fértil en cuestiones de teoría porque los principios que la guían en su búsqueda de relevancia requieren un modo analítico de investigación, y no un modo descriptivo. Vale la pena agregar que los estudios comparativos que han sido de valor teórico, y no solamente acumulaciones de paralelismos e ilustraciones, siguen, de igual manera, procedimientos analíticos. Eso se desprendió de la alocución del Profesor Forde en esta sección (1947), y el ejemplo que el utilizó, “el carácter y el rol de los grupos de parentesco en la organización social”, es particularmente adecuado, así como es obvio en la reciente defensa del método comparativo hecha por el Profesor Radcliffe-Brown (1952). La comparación es un segundo paso en la formulación de generalizaciones. En vista de que el número de sociedades humanas, en el pasado y en el presente, es finito y pequeño, podemos, por la vía de comparación, establecer el rango dentro del cual un enunciado acerca de una tendencia general es válida; pero la hipótesis misma por lo regular proviene del estudio, en la primera instancia, de costumbres, instituciones y relaciones sociales en un sólo sistema social.

7 Para explicar qué quiero decir con métodos analíticos, déjenme primero señalar que, para distinguir las unidades de la costumbre o de la organización social, el etnógrafo tiene que aislar los rasgos normales y recurrentes de situaciones sociales (cf. Nadel, 1951, Cap. V). Cuando digo que entre los *tallensi* no se le permite a un primogénito comer carne de ave, entonces formulo un enunciado basado en una muestra representativa de datos acerca de primogénitos y de observaciones de su conducta en situaciones apropiadas. Pero este nivel de análisis es bastante elemental, aunque frecuentemente se acepta como dado, sin mayor cuestionamiento, así como he explicado en otro lugar (1949). Para fines prácticos se puede considerar como descripción; y, aunque cada paso analítico en la etnografía abre nuevas preguntas de relevancia teórica, entre más elevado sea el nivel de análisis, más importante será el problema teórico que se deriva, ya que el nivel del análisis está relacionado a la diversidad de los datos descriptivos a los cuales se refiere.

8 La esencia de la descripción es que las observaciones sean agrupadas juntas de acuerdo a sus relaciones y en sus contextos de tiempo y espacio. La literatura etnográfica es tan abrumadoramente descriptiva que podría parecer innecesario dar

ejemplos pero, como me voy a referir a costumbres matrimoniales e instituciones más adelante, puede ser útil recordar cómo estas son tratadas por el método descriptivo. El matrimonio es descrito como una secuencia de actividades habituales que se siguen una a la otra en un patrón establecido. La descripción, por lo regular, empieza con alguna relación de intereses heterosexuales en niños antes de alcanzar la edad nupcial. Probablemente sigue una breve referencia a iniciaciones o a ceremonias de pubertad donde ocurren éstas. Continúa con una descripción de las costumbres regulares de cortejo y noviazgo, con una digresión acerca de los principios que regulan las relaciones sociales entre las diversas partes involucradas durante el periodo de noviazgo, para seguir con una relación de los ritos de boda y las celebraciones, y finalmente con una discusión de las formalidades legales, tales como el pago de la dote. Para redondear la relación se puede anexar algunas consideraciones acerca del divorcio y otras maneras de terminar el matrimonio.

9 Esta fórmula es completada en varias maneras, agregando detalles gráficos y comentarios, pero en lo esencial se ha mantenido sin cambios durante cincuenta años. A veces se le confiere un aire de respetabilidad llamando la boda un *rito de paso* o catalogándola con instituciones de parentesco. Mientras que eso relaciona la boda con un campo más amplio de organización social, del cual es una institución constituyente y participante, continua la secuencia y la concomitancia de las cosas tal como realmente suceden. La boda es un estadio en el viaje a través de la vida, o es un preludio a la creación de una familia. El enfoque es el del naturalista.

10 El análisis toma una ruta diferente y es más fácil ver su naturaleza cuando ocurre, como sucede frecuentemente en la etnografía, en un contexto descriptivo. Pues, podemos ver que su objetivo es encontrar respuestas a preguntas de un orden diferente de aquellas que reciben una respuesta descriptiva.

11 Con preguntas analíticas quiero decir lo que Whitehead llamaba *entidades ideales*, a diferencia del caos heterogéneo de hechos empíricos. Las entidades ideales son construcciones teóricas. El método analítico rompe la secuencia empírica y la concomitancia de costumbre y relaciones sociales, y agrupa a las entidades, que surgen de esta manera, en categorías de relevancia general. Ya que éste es un paso

indispensable en el movimiento al alejarse de la observación de campo con el regreso a la prueba de otras observaciones de campo, con frecuencia ha sido seguido de manera implícita por los antropólogos, desde el momento en que se inició el trabajo de campo.

12 La descripción no puede producir generalizaciones ya que solamente por medio del análisis podemos llegar a formular generalizaciones. Pero para llegar a las generalizaciones, las entidades que utilizamos deben tener sentido en términos de la realidad descriptiva de la vida social, y las entidades, que utilizamos en el análisis de una clase de hechos antropológicos, deben ser consistentes con aquellas que utilizamos en el análisis de cualquier otra clase. Dicho de otra manera, nuestras entidades tienen que formar un sistema teórico. Es a través del planteamiento de entidades que no tengan contrapartida alguna en la realidad social, o que son inconsistentes con el cuerpo general de una teoría válida, que muchas hipótesis razonables se han hundido. El avance en la antropología social depende de la formulación del tipo correcto de entidades. Rivers era un agudo observador. Pero en su estudio más ambicioso, *The History of Melanesian Society*, confundió las entidades que utilizó. Percibió correctamente que “las distinciones en la nomenclatura del parentesco están... asociadas con distinciones en la conducta” (Vol. I, p. 45). Pero en vez de perseguir rigurosamente esta correlación sincrónica, como lo hizo Radcliffe-Brown tan exitosamente, introdujo una entidad contradictoria y empíricamente inútil en la forma de una hipótesis referida a que las nomenclaturas de parentesco contienen “anomalías” que son supervivencias de costumbre matrimoniales y sexuales extintas.

13 La tendencia más prometedora en la antropología social de hoy estriba en el desarrollo de métodos y entidades analíticos dentro del marco de la hipótesis funcionalista de que las costumbres e instituciones de un pueblo conformen un sistema de partes y elementos interdependientes, que operan juntos, con el fin de mantener el sistema en un estado de equilibrio y que tengan valor para la realización de metas sociales y personales legítimas.

Deseo subrayar que las costumbres e instituciones no son entidades, sino unidades descriptivas. Cuando hablamos de la “familia” o del “sacrificio”, hacemos referencia a unidades descriptivas y no analíticas. Pero, para citar dos ejemplos clásicos un tanto

diferentes, cuando Malinowski escribió acerca de “la reciprocidad como la base de la estructura social” (1932, ch. IX), y cuando Radcliffe-Brown discutía las funciones de las instituciones de parentesco, diferenciando, asegurando y transmitiendo los diferentes tipos de derechos sobre cosas y en personas (1935), estaba desarrollando conceptos de entidades. Eso se hace evidente en el hecho de que Malinowski, por ejemplo, intentó comprobar la validez de sus generalizaciones examinando un rango de unidades de costumbre descriptivamente diversas, mientras postulaba su validez a través de “la cultura entera y toda la constitución tribal” (1932, p. 49). Las entidades son abstracciones (cf. Evans-Pritchard, 1951) y una de las características de las abstracciones es que pueden variar ampliamente en generalidad. La entidad “linaje”, que discutió el Profesor Forde en su alocución presidencial, es de menor generalidad que la entidad conceptualizada en la frase “derechos en persona” como la utiliza Radcliffe-Brown, que puede incluir los derechos de un jefe sobre sus súbditos o de un sacerdote a los allegados a su culto.

14 Podemos formular el argumento más sencillo de esta manera: en términos analíticos pensamos sobre una costumbre, una institución, una creencia, una relación social o cualquier unidad de la vida social en la actualidad como si estuvieran compuestas de un número de entidades mínimas, y pensamos en una entidad mínima como si fuera un elemento que participa en la formación de distintos tipos de costumbres, instituciones o relaciones sociales dentro de una sociedad. Y nuestras entidades deben formar un sistema, pues tenemos que definir las en sus relaciones mutuas. La descendencia de linaje es definida distinguiéndola de otras entidades como filiación de parentesco; el derecho *in personam* es definido contrastándolo con otros tipos de derecho y con su contrario, la ausencia de derecho. Además, nuestras entidades tienen que pasar la prueba fundamental de una buena teoría, que haga posible la formulación de generalizaciones que junten y expliquen observaciones empíricas que anteriormente no tenían relación alguna, aparentemente. Conceptos muy generales, como la integración de un sistema social o la consistencia de la cultura de un pueblo, son entidades con sentido a un nivel muy alto de abstracción.

15 Sin embargo, no existe un argumento más fuerte y convincente que un buen ejemplo, así que les presentaré uno. Estudios recientes de matrimonio en sociedades africanas son

particularmente iluminantes. Ya que se acaba de publicar un resumen de datos (Philips & al., 1952), no presentaré una revisión general, sino utilizaré uno o dos ejemplos específicos para apuntalar mi argumento. Las discusiones teóricas de la institución de matrimonio en África, principalmente se han centrado en la costumbre ampliamente distribuida según la cual se hace un pago a la parentela de la esposa por parte de la parentela del esposo, o por representantes de ésta. Hace treinta años que Junod, en su bien conocida etnografía de los *thonga* (p. 121, vol. 1, en la edición de 1927) explicó esta costumbre así:

Para entenderlos tenemos que observar que el matrimonio en tribus primitivas o semi-civilizadas no es un asunto individual, tal como se ha vuelto entre nosotros. Es un asunto de la comunidad. Es una especie de contrato entre dos grupos: la familia del esposo y la familia de la esposa. ¿Cuál es la respectiva posición de los dos grupos o de las dos familias? Uno de los grupos pierde a un miembro, y uno de los grupos gana a un miembro. Para evitar una reducción desmesurada, el primer grupo exige indemnización, y el segundo la otorga bajo la forma de *lobolo*. Esta entrega de dinero, bueyes o haches permitirá al primer grupo adquirir a un nuevo miembro en lugar del que perdieron, así que se mantiene el equilibrio. No hay duda de que esta concepción del *lobolo* como una compensación, como un medio para restaurar el equilibrio entre los dos grupos, es correcta”.

16 Esta explicación reaparece, con sus modificaciones, en muchos análisis posteriores de casos de matrimonio, particularmente en sociedades africanas que poseen linajes patrilineales corporativas. En la exposición reciente de su teoría del parentesco y del matrimonio, el Profesor Radcliffe-Brown, por ejemplo (*Introducción*, a Radcliffe-Brown & Forde, 1950), acepta que desde un aspecto “el pago de la boda puede ser considerado como una indemnización o compensación pagada por el novio a la parentela de la novia por la pérdida de su hija” (p. 50), y luego refiere a aquellas sociedades – de las cuales hay muchas en África – donde el dinero ganado por la boda de una hija es gastado en hacer posible la boda de su hermano o de algún miembro masculino de su familia natal. Pero, como subraya, eso explica solamente un aspecto del pago de boda en África. Otro aspecto, y muchas veces más importante, es que la boda significa la transferencia al esposo y su parentela de ciertos derechos en relación a la esposa y los hijos que ella dará a luz. Así que el significado completo de las formalidades que se cumplen cuando la pareja empieza a cohabitar se revelan, solamente, en términos de la estructura de la familia que resultará unos años más tarde.

17 La idea de que en las sociedades primitivas básicamente, el matrimonio es una forma de intercambio que, en la última instancia, deriva del principio general de reciprocidad, ha sido desarrollada con gran sabiduría y brillantez por el Profesor Lévi-Strauss (1949), y aunque su principal interés se localiza en el matrimonio entre primos cruzados, extiende su hipótesis a incluir el tipo de matrimonio que es común en África. No es posible hacerle justicia a la sutileza y complejidad del análisis del profesor Lévi-Strauss en unas pocas frases, pero para mi presente argumento es suficiente mencionar su postulado (p. 582) de que el pago de dinero de boda es una manera de realizar un intercambio diferido e indirecto de mujeres por mujeres en una sociedad que abarca muchos grupos exogámicos.

18 No es necesario establecer una lista de todos los escritores que han basado sus estudios etnográficos o comparativos de matrimonios africanos en la hipótesis de indemnización (o intercambio), para que salga con toda claridad el punto metodológico. Descriptivamente es sin lugar a duda cierto, por lo menos en comunidades patrilineales, que un “grupo emparentado” (sin por el momento precisarlo más) “pierde una mujer” y por medio del pago de boda “recuperan una mujer”. Considerado de una manera analítica, sin embargo, no es tan sencillo, como lo ha mostrado Radcliffe-Brown por las calificaciones que le agrega a la hipótesis de intercambio. La transferencia de derechos en una mujer, y más todavía en su hijo todavía no nacido, es algo totalmente diferente de un intercambio de una mujer por otra mujer. El concepto de *derecho* refiere a una entidad, a un tipo especial de relación social entre dos partes que es implementado por fuerza. En el momento que lo formulemos de esta manera vemos qué diferente es el nivel de análisis del caso que reduce el matrimonio a una forma especial de intercambio. El observador paciente puede ver, de una manera casi literal, el pago de boda siendo intercambiado por una mujer. Para llegar a los *derechos* tiene que estudiar todo el rango de relaciones sociales en las cuales la pareja casada ocupa roles, por separado o mancomunadamente, y también considerar el matrimonio como un proceso a través de un periodo de tiempo.

19 Este punto ha sido presentado con elegancia por la Doctora Laura Bohannan (1949) que resume la manera analítica de tratar este problema. En su texto, la Doctora Bohannan estudia el matrimonio en Dahomey con el objetivo de descubrir si existen

principios comunes detrás de los trece tipos diferentes que encontramos descritos en las autoridades etnográficas. Concluye que son todos modos diferentes de arreglar la distribución de derechos en una mujer, y que los dos tipos de derechos que están en cuestión son los derechos en una mujer en cuanto mujer (*in uxorem*) y los derechos en ella en lo referente a los hijos que puede dar a luz (*in genetricem*). Estos derechos pueden existir en conjunto o pueden existir por separado. En un tipo de matrimonio, por ejemplo, que podríamos clasificar como una variedad “matrilocal” del arreglo más regular “patrilocal”, lo que nos muestra el análisis es que solamente los derechos *in uxorem* son transferidos al esposo como contrapartida del pago de boda, el linaje de la esposa retiene los derechos *in genetricem* –es decir, el control jurídico de los hijos de la mujer casada. En el caso del linaje real los derechos sobre los hijos de las hijas nunca son transferidos pero las mujeres son otorgadas en matrimonio, con la transferencia de derechos *in uxorem*, a los favoritos políticos del rey. Eso explica cómo en Dahomey, como en muchas otras partes de África, una mujer acaudalada puede “casarse” con una mujer. Lo que sucede es que la mujer rica adquiere derecho sobre los poderes de reproducción de una mujer joven, y le entrega los derechos de ella como esposa al hombre que ha sido introducido para ser padre de sus hijos. Lo que es particularmente interesante es que el pago de boda le da a un hombre solamente el derecho a los servicios matrimoniales y domésticos de una esposa; un acto ritual en el cual se informa a los ancestros del linaje acerca del matrimonio es necesario para conferir los derechos sobre los vástagos. Es significativo también que la distribución de esos derechos *in personam* se relaciona estrechamente con la manera de distribución e investidura de los derechos de herencia y sucesión.

20 Si consideramos una vez más los datos descriptivos a la luz de estos conceptos analíticos, muchas cosas que, de otra manera, se nos presentaran como chucherías intrascendentes adquieren significado. Así que aún en medio de sociedades patrilineales en África, el matrimonio nunca separa por completo a una mujer de su familia natal y de su grupo de descendencia. Como yo lo he descrito en detalle para los tallensi (1949) y otros autores lo han mostrado en el caso de otros pueblos africanos, una mujer nunca pierde su status como hija en su linaje y familia patrilineales; pero las reglas de residencia, apuntaladas por sanciones muy fuertes en el culto a los antepasados,

aseguran que este status nunca es confundido con su status de esposa. Para expresarlo en términos de la reciprocidad de las entidades de la Doctora Bohannan, los derechos de una mujer en cuanto hija (*qua filia*) no se pierden por los derechos que adquiere como esposa y madre (*qua uxor et mater*). Eso es una de las razones por las cuales el hermano de la madre juega un papel tan importante en los sistemas de parentesco de pueblos que poseen linajes patrilineales. En pocas palabras, el matrimonio no es un mecanismo de intercambio de mujeres sino un proceso de transferencia – o tal vez intercambio – de derechos y mercancías involucradas, cada uno siendo un foco de un conjunto de derechos que no se quedan necesariamente unidos.

21 Este paso inicial en el análisis abre un número de perspectivas interesantes. Lo que aislamos como un derecho en términos jurídicos, lo vemos como investido en personas, como encarnado en relaciones estructurales y como expresado simbólicamente en creencias rituales. O podemos articular esta cadena de entidades en sentido opuesto, y terminar preguntando cómo son sancionados los derechos. Eso nos lleva entonces a descubrir, como lo ilustra excelentemente el análisis del Profesor Mayer del pago de boda de los gusii (1950), que el pago de boda tiene un elemento de obligación para los que lo reciben, ya que es su servicio solamente al grado hasta el cual la mujer por la cual fue pagado, cumpla adecuadamente las obligaciones de esposa y productora de hijos.

22 Pero tenemos que dirigirnos a sociedades en las cuales los derechos en propiedad, personas, oficio político y culto son fincados en grupos de descendencia matrilineal, para ver hasta qué grado pueden ser productivos métodos analíticos en comparación con un enfoque puramente descriptivo. Se ha publicado una serie de estudios de matrimonio en sociedades africanas en las cuales la descendencia matrilineal es el factor crítico en relaciones jurídicas y rituales. Yo llamaría la atención a la monografía del Profesor Forde acerca del matrimonio yakö (1941) y a la relación importante de la Dra. Richards acerca del matrimonio entre los bamba (1940), así como a su análisis más reciente de lo que llama atinadamente “el enigma matrilineal” en las sociedades bantúes centrales (1950). En este texto, la Dra. Richards discute algunos estudios de investigadores belgas, quienes han dedicado grandes esfuerzos al estudio del matrimonio entre los pueblos matrilineales del Congo. Para mi argumento aquí, sin embargo, será más

satisfactorio hacer uso de mis propios datos del campo de entre los *ashanti*, más que depender de los datos de otras investigaciones cuyos resultados han sido publicados. He hecho referencia a los textos del Profesor Forde y de la Doctora Richards porque mis análisis tienen mucho en común con ellos.

23 El difunto Dr. R. S. Rattray reunió los hechos descriptivos más importantes acerca de las costumbres e instituciones del matrimonio entre los ashanti en su gran serie de monografías hace más de veinte años (1923-1929). Pero si deseamos entender el matrimonio entre los ashanti de manera analítica, no es suficiente considerar solamente la secuencia de actos acostumbrados que normalmente desemboca en el matrimonio. Los hechos relevantes no pueden ser apropiadamente evaluados sin tomar en cuenta el rango completo de instituciones involucradas en la estructura de linaje, organización doméstica y parentesco. Hoy puede darles solamente unas indicaciones.

24 En la boda ashanti, los ritos y ceremonias evidentes y simbólicos, que son tan comunes entre los demás pueblos hablantes del bantú, brillan por su completa ausencia. Pero ciertos rasgos de esta transacción son el resultado del concepto ashanti de la personalidad tal como se expresa en las nociones rituales. Por derecho de nacimiento, cada ashanti pertenece al linaje matrilineal de su madre. Eso le confiere automáticamente derecho de ciudadanía y residencia en una jefería, así como derecho de herencia y sucesión en asuntos de propiedad y oficio investido en el linaje. El linaje ashanti es un grupo localizado de gran solidaridad: los hombres y las mujeres son de igual rango en cuestiones económicas y domésticas, pero las mujeres son excluidas de participación directa en actividades religiosas y políticas que están directamente relacionadas al linaje. La solidaridad es simbolizada en una prohibición muy tajante de relaciones sexuales entre miembros del linaje, y la violación de esta regla es considerada como un pecado y crimen, cuyo castigo, en el pasado, fue capital. La unidad corporativa del linaje es el principio fundamental en la ley, la moral y la religión entre los ashanti (Fortes, 1950).

25 La membresía en el linaje le da al miembro derecho incondicional a utilizar los recursos controlados por el linaje, a buscar cualquier oficio, exigir **custodia legal** del mismo, contar con la protección ritual de los ancestros y de los dioses del linaje, e

implican también el derecho a apoyo en tiempos de crisis, el de participar en su riqueza y, lo más importante de todo, de recibir un entierro propio. Por otro lado, el linaje puede esperar, en su calidad de una entidad corporativa, la lealtad de sus miembros en asuntos políticos y legales, recibir de sus miembros contribuciones económicas en causas compartidas tales como los funerales de un miembro, y al apoyo incondicional en el mantenimiento de los recursos, el rango y la reputación del linaje. El individuo no puede renunciar a su membresía, pues sin el linaje, el personaje no es nada. Pero el linaje puede, con el consenso unánime de todos los miembros, expulsar a un miembro que consistentemente ha desatendido las obligaciones para con el linaje, en particular un miembro que ha puesto en peligro su solidaridad moral, al cometer incesto o seduciendo a la esposa de otro miembro del linaje.

26 La fuerza de un linaje estriba en el número de sus miembros, por lo que su recurso más vital son los poderes reproductivos de sus mujeres. El control sobre esos no puede ser alienado, lo que constituye un factor decisivo en el matrimonio. Pero esta moneda tiene también otra cara: la paternidad tiene un valor muy alto. Una persona libre tiene un nacimiento legítimo, es decir, con los derechos que derivan de su membresía en un linaje, no importa quién sea su padre. De su padre no derivan derechos legales y, sin embargo, es una desgracia y una deficiencia el no tener un padre que haya reconocido propiamente la paternidad, aún si no haya educado adecuadamente al hijo. En términos descriptivos, eso tiene su origen en la concepción ashanti de la personalidad, a la que volveré en breve. Analíticamente está relacionado con la gran dicotomía en la vida ashanti entre todos los lazos sociales que surgen de la asociación de un hombre y una mujer en el matrimonio. **Lo anterior** será plenamente efectivo solamente al llegar a edad adulta, de lo cual la señal más importante es la capacidad socialmente aceptada de casarse; lo segundo tiene un peso muy importante en la infancia cuando se lleva a cabo la educación y la formación del carácter. Los primeros son mediados por el lazo entre la madre y el hermano de la madre y tiene su foco en la autoridad jurídica del hermano de la madre; los segundos son creados a través del lazo de matrimonio entre la madre y el padre.

27 La concepción ashanti de la personalidad es parcialmente un reflejo de esta dicotomía. En resumen, cada persona tiene en su factura un elemento espiritual o

temperamental que proviene del padre en la concepción y es simbolizado por un lazo ritual hereditario y compartido por sus parientes cercanos patrilineales. Tiene también un carácter individual que es parcialmente asunto de destino y parcialmente de educación; y finalmente tiene una personalidad jurídica que proviene de su posición en un linaje. Un niño no prospera si el espíritu de su padre no lo vigila con esmero y cariño, y tampoco será una persona de valor y virtud si sus padres no le enseñan los adecuados modales, destrezas, moral y creencias. De manera que un niño no puede crecer correctamente si no tiene un padre que lo cuide (véase la referencia en Fortes, 1950).

28 Al revés, la vida de un hombre no es completa, si no tiene hijos. Como miembro de su linaje le preocupa que su hermana tenga hijos, como hombre le preocupa tener hijos. Es por eso que la impotencia sexual o la esterilidad es una humillación tan grande para un hombre como lo es para una mujer no poder tener hijos. La expresión jurídica de esta actitud es el derecho que tiene el padre a darle a su hijo el nombre por el cual será distinguido de los demás miembros del linaje. La expresión moral es la obligación que tiene el hijo a contribuir al mantenimiento económico de su padre en su edad avanzada, y particularmente a conseguir junto con los demás hijos, el ataúd cuando muera. Es una humillación tan grande para un ashanti morir sin tener hijos que le compren su ataúd, como lo era para un inglés de la era victoriana recibir un entierro de pobres. Y por último y no por ello menos importante, existe la fuerza del sentimiento paternal que se muestra tan frecuentemente en los regalos *Inter vivos* que hace un padre a sus hijos (véase Rattray, 1929). Es pertinente agregar un dato descriptivo más. A los ashanti no les gusta casarse fuera de pueblo o aldea nativa, por lo que ofrecen muchas razones. Pero el efecto más importante es que el esposo y la esposa pueden, si siguen viviendo en la misma comunidad, seguir residiendo con sus respectivos grupos de parientes maternos sin que afecte sus relaciones matrimoniales. Es muy común que no tengan su propio hogar (véase Fortes, 1949), lo que documenta gráficamente el control que ejerce el parentesco matrilineal sobre el individuo y el hecho de que el lazo conyugal cubre dos generaciones.

29 Ahora podemos considerar las formalidades que son necesarias para una boda apropiada entre los ashanti y ver qué significan (Fortes & Kyei). Consta de regalos que,

anteriormente eran con frecuencia en especie – vino de palma, carne de antílope, tela, etc. – y que ahora, por lo regular, son en dinero. Los regalos pasan, como es costumbre en África, del novio a la parentela de la novia y a la novia misma. Existen estándares acerca de los regalos pero la cantidad varía de acuerdo a las circunstancias de cada caso. La tendencia es que entre más alto sea el rango o la posición social de la parentela paternal o del padre, más elevados serán las cantidades de regalos, aunque nunca sean demasiado grandes. Los parientes involucrados son el padre y la madre, el jefe y los ancianos del linaje, a veces los hermanos del novio y de la novia. Los amigos de cada familia juegan también un papel significativo, sean parientes o no.

30 Dos condiciones son esenciales antes de que se puedan ofrecer cualquier de los regalos que son jurídicamente cruciales. En primer lugar, la novia debe haber pasado por la ceremonia pública de declaración de su nubilidad, una ceremonia posterior a la celebrada para las muchachas después de su primera menstruación y por la cual pasan todavía la mayor parte de las muchachas que no han ido a la escuela. Esta marca su llegada a la edad adulta, y es un pecado y un crimen, tan serio como la violación del tabú del incesto, dar a luz antes de esta ceremonia, y tanto ella como su amante serían expulsados de la comunidad. El paralelismo con el incesto es iluminador. El punto es que la capacidad reproductiva de una mujer, que se alcanza con su madurez sexual, no es suya y no puede disponer de ella a su voluntad. La comunidad reconoce la existencia de esta capacidad y sus parientes maternos proclaman su control sobre ella.

31 La segunda condición es que los parientes y los ancianos del linaje de la novia, especialmente estos, consientan el matrimonio y, en el caso ideal, los del novio también. Desde un punto de vista jurídico, eso es necesario para que los regalos sean dados y recibidos por los que tienen los derechos *in personam* que los apoderan a hacerlo de una manera vinculante. Desde un punto de vista personal, eso permite que los parientes maternos de la novia se aseguren de que su hija, así como los futuros hijos y sucesores de ella, tendrán un padre digno, y les permite a los parientes paternos del novio asegurarse de que sus nombres y su afiliación espiritual sean entregados a los hijos de un linaje digno y respetable. Vale la pena notar que el consentimiento del padre es particularmente deseable para ambos novios, no obstante que no tiene poder jurídico alguno en el asunto, pues el registro de cientos de matrimonios interrumpidos muestra

que tiene casi tanto peso como el del hermano de la madre, quien representa la autoridad del linaje en este contexto. Eso es un reconocimiento de la afiliación espiritual que tiene una persona con su padre y de su deuda que se le tiene por criar y educar a su hijo.

32 La formalidad, que hace un matrimonio legal, es la entrega de lo que es normalmente traducido como el *head rum* (tiri nsa). Eso es un regalo de bebida, vino de palma o licor importado, o dinero en su lugar. Es frecuentemente descrito como un regalo de agradecimiento (aseda). El receptor ofrece bebida en cada ocasión cuando derechos de propiedad, de oficio o personas son cedidos u otorgados. Señala la transferencia como definitiva, ante testigos.

33 En la boda, el trago es aceptado por los representantes del jefe del linaje del novio y ancianos del linaje de la novia, y estos últimos le mandan la mitad al padre de la novia. La otra mitad es compartida ceremonialmente por los representantes de los dos linajes, y el novio declara que acepta la responsabilidad de cualquier deuda que su esposa pueda incurrir y acepta que cualquier tesoro que ella pueda encontrar pertenece a su propio linaje. Ahora el matrimonio es jurídicamente ratificado. Juzgando en base a una muestra de casi 300 matrimonios existentes y contraídos sobre un periodo de treinta años (Fortes & Kyei), parece que esta formalidad es llevada a cabo en el 90% de matrimonios. En los otros 10% de los casos no se intercambiaron ningún regalo formal, pero incluyen un número de parejas que habían vivido juntos, con el consentimiento de sus respectivos parientes, durante muchos años y tenían varios hijos.

34 La diferencia entre un matrimonio propiamente y una sencilla cohabitación es que, en el primer caso, el esposo tiene derecho a exigir indemnización de cualquier hombre que cometa adulterio con su esposa, y recibirá una disculpa tanto de ella como de su linaje; en el segundo caso, el esposo no tiene derecho a nada si la esposa le es infiel. De nuevo, en el caso de un matrimonio con “tiri nsa”, el esposo puede exigir de su esposa que lleve a cabo servicios domésticos tales como cocinar y ayudarlo en su granja, en un matrimonio sin “tiri nsa” no puede, así que la cohabitación puede ser un arreglo estable solamente si hay confianza mutua entre los esposos y que esta confianza abarque a sus parientes también.

35 Donde se ha pagado tiri nsa, la paternidad del esposo a los niños nacidos de la unión se toma por dada, ya que se presume que él sea su padre físico. Sin embargo, no obstante eso, tiene que dar los regalos acostumbrados y ejecutar la ceremonia de bautizo y otras por medio de las cuales acepta y demanda la paternidad. Un hombre establece la paternidad exactamente de igual manera en el caso unión de cohabitación o, si así lo desea, en el caso de un niño que es fruto de una relación casual.

36 Para complementar la imagen, tengo que agregar que es fácil obtener el divorcio y es común en todos los estadios del matrimonio y de la vida de los niños, y los casos muestran que el procedimiento es más frecuentemente iniciado por la esposa que por el esposo. Las principales quejas son por incompatibilidad, negligencia en las obligaciones domésticas por parte de la esposa, apoyo económico insuficiente por parte del esposo y, lo más grave de todos, esterilidad o impotencia. Un divorcio tiene que ser ratificado de la misma manera que un matrimonio, pero a la inversa. El jefe del linaje de la esposa devuelve el *head rum* al jefe del linaje del esposo y a los ancianos con la misma ceremonia que se llevó a cabo cuando lo aceptó. Si el matrimonio tiene hijos o no, es irrelevante.

37 Otros dos regalos del novio nos interesan. Uno es un regalo de un borrego o su equivalente en dinero, al padre de la novia. Él lo tiene que sacrificar como tributo a su propia alma que desde su infancia ha vigilado espiritualmente a la muchacha, y ahora se le pide que le de su bendición al matrimonio. El otro es un pequeño regalo a la madre de la novia para consolarla por la pérdida de la compañía de su hija. Estos regalos no pueden ser devueltos.

38 Finalmente, en cualquier momento en la vida compartida mutuamente se puede presentar una transacción de un tipo diferente. Puede ser que al esposo se le pide un préstamo de cualquier tamaño, llamado “dinero de cabeza” (tiri sika) al linaje de la esposa. Lo encontramos en alrededor de la tercera parte de matrimonios en existencia, y es realmente una especie de pago hipotecario, y la seguridad es la fidelidad de la esposa. La esposa tiene gran interés en el bienestar de su linaje y al aceptar el préstamo se compromete a si misma, tanto ante su esposo como ante su linaje, a cumplir fielmente las obligaciones de una esposa. El desembolso es posible solamente si el

incumplimiento de la esposa lleva a divorcio o se muere; y si la esposa ha sido cumplida y fiel durante muchos años, o hasta su muerte, entonces el esposo puede regalarle a su linaje una parte del préstamo. Mientras que el “head rum” no lleva consigo condiciones relacionadas con la conducta de la esposa, el “head money” explota los lazos de linaje de la esposa para apuntalar su lealtad matrimonial, lo que constituye una prueba muy clara de la condición normal de exclusión mutua, si no oposición, de las dos lealtades.

39 Todo eso es acerca del novio. Es de notar que de parte de los parientes de la esposa no se hace regalos equivalentes. La razón, que saldrá con mayor claridad del siguiente análisis, es que el linaje del esposo no tiene que dividir sus derechos. Pero existe un acto ceremonial ejecutado por la esposa que es significativo. Poco tiempo después de consumarse el matrimonio ella se dirige con su madre y sus hermanas al hogar del esposo, y con su ayuda prepara una comida rica y elaborada conocida como “el gran platillo” (aduan kese). Eso se le presenta al esposo y sus parientes y amigos como señal del futuro rol de la esposa como cocinera y ama de llaves.

40 Es fácil ver que las costumbres y las instituciones de matrimonio conforman un patrón bien coherente que se asemeja mucho a los que conocemos de otros pueblos africanos que tienen un sistema de descendencia matrilineal. Pero para explicar el patrón tenemos que estudiar los datos analíticamente. En términos de entidades jurídicas, es posible considerar al individuo entre los ashanti como un conjunto de derechos *in personam* distribuidos entre grupos corporativos y personas, que no solamente son estructuralmente distintos sino que pueden entrar en conflicto. Estos derechos corresponden a intereses y campos distintos de relaciones sociales que son simbolizados en diversos conceptos rituales y reglas morales. Crean lealtades divididas y representan diferentes tipos de demandas que el individuo puede ejercer contra otros. Matrimonio, la función de padre y madre, reglas de residencia, organización doméstica y el concepto de persona encajan todos en un patrón consistente a la luz de esta fórmula.

41 Como lo ha frecuentemente subrayado el profesor Radcliffe-Brown, el matrimonio es, en todas partes, un acto potencialmente enemigo por parte de cada una de las esposas contra la parentela de las otras. Entre los ashanti eso es particularmente claro en lo

referente a la esposa, pues es en sus hijos que las separaciones entre los derechos, intereses y lealtades que se pegan al parentesco matrilineal y aquellas que surgen de la filiación paterna, se manifiestan. Hay razones psicológicas por las cuales las mujeres ashanti, igual que las mujeres africanas en general, nunca consideran rechazar las responsabilidades de la sexualidad adulta, el matrimonio y las obligaciones de ser madre. Pero al aceptarlas se pone a sí misma y su linaje bajo una obligación para con el padre de sus hijos. Aquí tenemos el germen de una atadura entre el esposo y la esposa que podría poner en peligro la solidaridad de linaje y los derechos y demandas establecidos por nacimiento y educación.

42 Así que un rasgo muy importante en las costumbres matrimoniales de los ashanti es la afirmación de todos derechos sobre, y demandas sobre, una mujer antes de que empiece a jugar su papel matrimonial. Es por eso que se requiere el consentimiento de ambos padres y de los ancianos del linaje. Pero estos derechos y demandas tienen que ser formalmente admitidos por su esposo y en eso se fundamenta una de las razones para el regalo. Y explica porque los regalos son todos consumidos. Los borregos del padre, en particular, no se pueden devolver, pues sus derechos y demandas no cambian con un cambio en el status marital de su hija. Al sacrificar el borrego a su alma, el acepta los nuevos intereses y lazos a matrimonio y maternidad que pronto se volverán rivales a la lealtad de su hija hacia él. Eso es definitivo, no importa si se queda o no con su esposo. De la misma manera es tratado el derecho que tiene la madre a la compañía de su hija. Sus derechos *jurídicos* en su hija son fundidos con los del linaje.

43 Pero la cuestión medular es la división de los derechos y demandas entre el linaje de una esposa y el de su esposo. De eso se encarga el *tiri nsa*. El hecho de que es consumido en el lugar y que se parece al regalo de gracias que sella la transferencia de derechos en propiedad, muestra tan claramente como las palabras que son pronunciadas en la ocasión, que no se trata de una compensación por la pérdida de una mujer del linaje ni de un mecanismo para facilitar el intercambio de una hija por una esposa. Es un acuerdo acerca de la división de derechos en la mujer *qua uxor* y *qua filia*. La cuestión de derechos *qua genetricem* no surge, ya que estos derechos son de manera inalienable investidos en el linaje y son subsumidos en las obligaciones de la mujer como hija del linaje. En un sentido se puede decir que el *head rum* crea, más que

transfiere, los derechos del esposo en su esposo, pero el procedimiento de un divorcio muestra que existe un elemento de control del linaje sobre ellos. Eso es relacionado con el derecho que tiene el linaje a empeñar a un miembro – en el caso de una mujer, virtualmente el derecho a dejarla con su esposo como seguridad por un préstamo hipotecario – para el beneficio del grupo, y con la obligaciones correspondientes de apoyar a miembros necesitados, material y ritualmente, en la vida y llevar a cabo los funerales de todos los miembros.

44 ¿Cuáles son entonces los derechos conferidos a un esposo por medio de un regalo *head rum*? En primer lugar, y de mayor importancia, el derecho exclusivo a los servicios sexuales de su esposa, luego el derecho a sus servicios domésticos como cocinera y ama de llaves (simbolizado en su preparación del “gran platillo”), luego después de sus servicios económicos en su tarea de ganarse la vida. El esposo no adquiere derecho alguno a alejar a su esposa de sus parientes maternos o decidir dónde va ella a vivir, y no gana ningún derecho jurídico sobre los niños de ella procreados por él. Pero el hecho de que es su padre físico le confiere derechos morales, apoyados solamente por sanciones rituales, a establecer su paternidad. Además, estos derechos implican la obligación de servicios idénticos a su esposa, ejemplificados en su responsabilidad de cualquier deuda que ella pueda crear. Las deudas son resultados de actividades económicas y después de la boda la fuerza de trabajo de una mujer se encuentra, en teoría, dedicada por completo a ayudar a su esposo y así contribuir al mantenimiento de sus hijos menores. Las deudas constituyen la antítesis de los lazos de linaje, pues no pueden surgir entre miembros del mismo linaje quienes, por definición, poseen todo de manera compartida. El modo y la incidencia de divorcio confirman empíricamente la igualdad de los esposos en la relación marital.

45 Los derechos que retiene el linaje son simbolizados en la declaración acerca de los derechos en los tesoros encontrados. El principio se aplica a los hombres tanto como a las mujeres. Un hallazgo de este tipo es un golpe de suerte y le podría suceder a cualquier, niño o adulto, por lo que acrecienta en beneficio de los que en la última instancia tienen el control jurídico de y la responsabilidad por la persona que hizo el hallazgo a través de su vida entera. Significa sencillamente que el parentesco matrilineal permanece absolutamente vinculante en una mujer, no importa de qué manera disponga

de sus capacidades fisiológicas. El concepto de una persona como un conjunto de derechos e intereses que pueden ser distribuidos entre diversos campos de relaciones sociales se muestra con máxima claridad en esta regla.

46 Un último punto. Como se sabe bien de los trabajos de Rattray, los ashanti tienen una preferencia por el matrimonio con la prima cruzada. Nuestro análisis indica por qué. Como he mostrado en otro lugar (Fortes, 1950), el principio de matrimonio entre primos cruzados es la manera más sencilla de reconciliar los derechos e intereses divergentes y potencialmente en conflicto que se ponen en movimiento con la boda. Solamente estirando los términos casi hasta el punto de insensatez es posible considerarlo como un tipo de intercambio. Como lo expresan los ashanti, si el hijo de la hermana de un hombre, que es también su heredero, se casa con su hija, entonces su propiedad es prácticamente utilizada para ayudar a mantenerla a ella y a sus hijos. De esta manera sus obligaciones para con los hijos de su hermana son reconciliadas con su afección por su hija. Si el hijo de un hombre se casa con la hija de su hermana, entonces su propiedad virtualmente pasa a través de las manos del hijo de su hermana al hijo de su hijo, quien con toda probabilidad será nombrado por él y tiene la misma deidad del alma que él, lo cual resulta en una reconciliación aún mejor de sus obligaciones e intereses en conflicto. Estas declaraciones tienen un valor metafórico y al mismo tiempo literal y confirman todo lo que he dicho acerca del matrimonio entre primos cruzados.

47 Los conceptos y métodos analíticos que he ilustrado en este breve resumen de costumbres e instituciones relacionadas con el matrimonio entre los ashanti son comunes y corrientes en la antropología social de hoy. Con máximo éxito han sido utilizados en los estudios de la organización social y política, de las instituciones económicas y de la ley. El siguiente paso debe ser averiguar de qué manera los podemos utilizar en el estudio de aquellos aspectos más complejos e intrigantes de la cultura, la religión y la mitología, el arte y la música, los conocimientos técnicos, la medicina y la ciencia rudimentaria.