

# La persona mediadora: el parentesco a la luz de la cosmología

Enric Porqueres

LAIOS-EHESS

enric.porqueres@ehess.fr

**Palabras clave:** parentesco, genealogía, persona, cuerpo, teoría antropológica.

**Resumen:** En este artículo se abordan las continuidades entre ciertos planteamientos de los padres fundadores de la antropología del parentesco y las problemáticas ligadas a los nuevos contextos del parentesco mundializado. La noción maussiana de persona se analiza a la luz de los usos que de ella se han hecho dentro de la reflexión del parentesco.

Desde los orígenes de la disciplina, la naturaleza de los vínculos de parentesco ha preocupado a los antropólogos. Así, en relación con las corrientes teóricas, los estudios sobre el parentesco han tenido contenidos variados, a menudo fuertemente contrastados. En la actualidad, sin embargo, parece existir un consenso en cuanto a la definición de lo que es el parentesco. Tal como lo formulaba Marshall Sahlins recientemente (2010), el parentesco parece poder ser conceptualizado como una red relacional entre personas y entre grupos de personas que se reconocen solidarios respecto a su ser en el mundo. El contenido de la controversia actual entre Sahlins y Schapiro hace no obstante pertinente recordar algunos momentos destacados de los debates alrededor de la naturaleza del parentesco. Esto permitirá calificar mejor el fenómeno desde la tradición antropológica. Algunas referencias adicionales, sobre todo sobre el papel crucial de las prohibiciones de incesto en diferentes contextos que supuestamente «demostrarían» que el parentesco no es biológico, serán movilizadas en este texto. En efecto, la adecuada evacuación del hecho biológico como base del parentesco no parece justificar el no otorgar el lugar protagonista que corresponde al cuerpo relacional que, por doquier, parece definir el parentesco. De este modo, los famosos yap de David Schneider prohíben mantener relaciones sexuales con algunas madres y algunas hermanas, porque su sangre es demasiado cercana de ego. A mi entender, este tipo de datos, ampliamente minusvalorados en los debates recientes, nos recuerda la fuerza de la instancia sintética a priori que es el cuerpo humano (Porqueres, 2005).

*Ankulegi* 16, 2012, 11-27

Fecha de recepción: 21-IX-2012 / Fecha de aceptación: 19-XII-2012

ISSN: 1138-347-X © Ankulegi, 2012

En este sentido, la centralidad del cuerpo en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty o, más cerca de nosotros, en la práctica antropológica de Françoise Héritier, me parece indicar pistas valiosas, que no deben ser pasadas por alto.

La tematización de los vínculos existentes entre parentesco, cuerpo y persona ha marcado los últimos decenios de nuestra disciplina. Propongo contextualizar esos avances en relación a la historia de la antropología, verdadero motor de reflexión disciplinar. Sin duda, la introducción de la noción de persona en los estudios de parentesco marca un momento fuerte. Es, en gran parte, gracias a esta nueva problematización de los lazos parentales que la disciplina pudo salir, hace cuarenta años, de los impases creados por la epistemología relativista del momento.

Integrando el concepto de persona a sus explicaciones de los sistemas de creencias, algunos de nuestros padres fundadores habían, a mi juicio, hecho más que tematizar ese entramado relacional entre personas y grupos de personas identificado como parentesco por Sahlins. Habían abierto esta red hacia los arreglos y compromisos constantes que existen entre la persona y sus actos, por una parte, y la conformación y el mantenimiento de órdenes a priori separados, materiales e inmateriales, por otra. El juego de correspondencias entre el cuerpo emparentado y la constitución de un todo cósmico se hallaba en el centro de las agendas de William Robertson Smith o de Emile Durkheim. Aunque no haya, sobre este punto, ninguna referencia explícita al respecto, los debates más recientes acaban retomando sus ideas, por lo menos desde las aperturas teóricas de Rodney Needham y de Françoise Héritier. De hecho, y es una de mis hipótesis, el diálogo con algunas de las propuestas teóricas de la

antropología clásica permite afinar la construcción de los nuevos objetos que aborda la disciplina en nuestro mundo globalizado y altamente tecnológico. En las páginas que siguen, estableceré un panorama general para comprender mejor la modificación profunda de los trabajos sobre el parentesco. Para comenzar, presentaré brevemente algunos precedentes teóricos.

### **La persona del parentesco entre William Robertson Smith y Emile Durkheim: una vía casi muerta de la investigación**

Las controversias sobre el totemismo se inician con la publicación del artículo de McLennan «The Worship of Animals and plants» (1869-70). Desde entonces, el *continuum* entre los humanos y los seres de los que estos se reivindican descendientes ha hecho correr mucha tinta. Es bien sabido que, a raíz de las consideraciones de Claude Lévi-Strauss (1962), el debate se plantea como derivando, eminentemente, de una cuestión mal planteada. Las generalizaciones abusivas que caracterizan las posiciones de los primeros antropólogos en torno al totemismo justifican ciertamente el descrédito de esta parte de la historia de la antropología. La discusión en torno del complejo totémico presenta, sin embargo, un interés cierto en cuanto aborda, de manera especialmente clara, un conjunto de relaciones ontológicas que ocupan a los antropólogos de hoy. Autores emblemáticos como Tylor o Frazer se plantean, a finales del siglo XIX, cuestiones sobre las repercusiones sociológicas de los cultos totémicos (Rosa, 2003). Especialmente a partir de los materiales australianos que centran durante este período el trabajo conceptual de los etnólo-

gos, los autores tratan de conectar totemismo y parentesco. Frazer formula así, en una primera etapa de su reflexión sobre el totemismo, la correlación existente entre este fenómeno y la exogamia. Esta es una vía seguida, entre otros, por Emile Durkheim. No es, sin embargo, la relación entre totemismo y parentesco lo que retiene aquí mi interés.<sup>1</sup>

En lo que sin dificultad puede ser caracterizado como un materialismo del símbolo particularmente intenso, Robertson Smith (1959) inicia la vía que considera el parentesco como simultáneamente un referente ideológico de primer orden y el producto de una serie de acciones y afirmaciones rituales. A juicio de este gran especialista de los textos bíblicos y de los semitas antiguos, los fundamentos universales de la moral se encuentran en la esfera de los vínculos del parentesco. Los mismos incluyen una solidaridad obligatoria entre aquellos identificados como parientes: las personas que rinden culto a un Dios que les es propio y que se presenta como su ancestro. El vínculo de parentesco es caracterizado por Smith como derivando de lo inviolable y de lo sagrado. En estos primeros tiempos de la humanidad, la vida misma de los Dioses y de los parientes humanos del tótem se nutría de los animales identificados con el tótem y sacrificados ritualmente. Era este tipo de animal especial el que estaba en exclusiva reservado

a un sacrificio sangriento. Este no era tanto una ofrenda a la divinidad sino que más bien consistía en una auténtica comunión entre los tres polos relacionales en presencia: Dioses, sacrificantes y animal sacrificado.

La sangre retiene de manera prioritaria la atención de Robertson Smith, quien la considera el símbolo por excelencia del vínculo sagrado del parentesco: la sangre de la víctima pariente se ofrece a los Dioses mientras la carne animada por esta misma sangre es consumida por los oficiantes del culto. La sangre y la carne compartidas garantizan así el mantenimiento de los vínculos sagrados del parentesco. De hecho, según el autor, la unión parental depende de estos gestos alimentarios que afirman la pertenencia común. De este modo, cuando personas no parientes participan en este tipo de «comensalidad», estos son transformados, a condición de que las ocasiones de reactivación de este vínculo no sean demasiado espaciadas, en miembros de la propia parentela. Los sacrificios que dan lugar a la afirmación identitaria se producen de preferencia en piedras altares. Conforme a la prioridad concedida por Smith al rito, estos altares mudan, mediante los actos sacrificiales sangrientos, en lugares de teofanía: la presencia de la sangre del grupo hace divino el altar sacrificial (ibídem: 436). Y al igual que las piedras imbuidas de los valores de la sangre del grupo pasarán a ser los lugares de residencia de los Dioses, los nuevos parientes se convierten, a través de mitos fundadores constituidos a posteriori, en descendientes de los mismos antepasados que derivan del Dios totémico.

Desde el segundo número de *L'Année Sociologique*, Emile Durkheim no vacila en afirmar que «el parentesco ha comenzado por ser un vínculo esencialmente religioso». De hecho, se halla cerca de las tesis defendidas

---

<sup>1</sup> El autor toma gradualmente conciencia de que la naturaleza aleatoria de las identidades totémicas, que dependen de la introducción de los espíritus niños aranda en el seno de las futuras madres en función del lugar del sueño primigenio que estas visitan en un momento determinado, destruye cualquier teoría vinculando la práctica exogámica con este tipo de pertenencia. Sencillamente, la identidad totémica no se basa en un grupo con base territorial y sociológicamente definida (Porqueres, en prensa).

por Robertson Smith, respecto al que reconoce una deuda intelectual. Como el autor escocés, Durkheim caracteriza doblemente los vínculos de parentesco. Por una parte, como es evidente al menos desde el famoso artículo que redacta con su sobrino Marcel Mauss sobre los sistemas primitivos de clasificación (1903), el parentesco goza de una autoridad particular por su carácter primordial. Sus unidades, las fratrías y los clanes, habrían sido las categorías y los géneros lógicos de los orígenes según el sociologismo cognitivo que caracteriza el pensamiento del padre de la sociología. Siguiendo el método genético propio de Durkheim, todo sistema de clasificación posible tiene su fuente, en última instancia, en estos primeros marcos sociales del pensamiento, todavía visibles en las sociedades australianas, tenidas por las más primitivas. Por otra parte, la insistencia durkheimiana sobre el carácter social del parentesco, que a su entender no debe confundirse con la consanguinidad, se basa en el peso constitutivo acordado por el autor a los actos rituales.

La idea aparece con particular brío en *Les Formes Élémentaires de la vie religieuse* (1912). En este libro de madurez, Durkheim hace en efecto derivar el parentesco del culto que la sociedad se rinde a sí misma. El autor hace así hincapié en el carácter construido del parentesco. Y el material de esta construcción es sólido: una misma sustancia compartida entre los miembros de los distintos grupos sociales. Asambleas y ritos de comunión periódicos manipulan el elemento simbólico que constituye el cuerpo humano. Precisamente la plasticidad de las esencias corporales sirve a Durkheim para distinguir consanguinidad y parentesco. Si la consanguinidad deriva del dato genealógico, el parentesco, por su parte, es fruto del juego constante sobre las eviden-

cias del cuerpo en ocasión de actos cultuales que vehiculan la transfiguración constitutiva de la sociedad en entidad sagrada.

Para Robertson Smith como para Durkheim, la persona de parentesco es una entidad abierta, porosa. Está hecha de relaciones y se define a través de nuevas relaciones. Estas no se hallan limitadas a los seres humanos con los que se mantienen eventualmente vínculos de consanguinidad; están hechas de puestas en contacto incluso con animales, objetos y plantas, que se erigen así en vectores de parentesco, de los que la sangre es el más importante. A semejanza de todo lo sagrado, el parentesco es, lógicamente, contagioso. Durkheim va particularmente lejos en esta vía. La alimentación, así como las marcas corporales y el acercamiento sistemático a elementos que se considera pertenecen al mismo clan totémico configuran una identidad que se expresa de manera preferente en el lenguaje aparentemente inmutable de la genealogía (ibídem: 190-191). La afirmación de la primacía de lo simbólico en la configuración de las unidades de parentesco es, sin duda, uno de los principales logros teóricos de Durkheim. Ya visible en su explicación de la prohibición del incesto –concebida a la vez como mecanismo negativo de puesta en relación de grupos y como expresión del horror respetuoso para con la esencia del tótem: la sangre de las mujeres del propio grupo no puede ser contactada en la esfera profana de las relaciones sexuales–, la prioridad simbólica será, en suma, definitivamente planteada en el libro *Les Formes*.

La idea de una misma sustancia compartida impulsa a los miembros humanos del grupo a la solidaridad y obliga a respetar una rígida etiqueta en relación con el animal totémico. Algunos elementos corporales, entre los que la sangre y los cabellos son los más

importantes, desempeñan un papel recurrente en la composición de los instrumentos del culto; sirven de unción para restablecer la fuerza a esos mismos utensilios rituales o a las rocas sagradas presentes en la Intichiuma aranda, ceremonia que tiene por objeto la reproducción de la especie totémica y que incluye también momentos de comunión por la ingesta de ejemplares de esta misma especie. Los elementos del mundo son a su vez clasificados según las diferentes unidades totémicas y es así normal rodearse de objetos pertenecientes a su propia división totémica en momentos clave de la vida. Por ello, por ejemplo, el estrado destinado a sostener el cadáver de un miembro de la fraternidad mallera de la tribu wakelbura debe, al igual que las ramas que cubrirán su cuerpo, proceder de árboles pertenecientes simbólicamente a su fraternidad (ibídem: 212).

### **El foco genealógico**

Las correcciones etnográficas, en particular las introducidas por los trabajos de Spencer y Gillen en Australia durante el cambio de siglo, imponen un nuevo rumbo al debate totémico. Se produce así un alejamiento progresivo entre, por una parte, las asociaciones entre las representaciones en términos de participación de los distintos tipos de seres unos en otros y, por otra, la reflexión sobre el parentesco. Precisamente en este período se produce un hito importante en la historia de la antropología del parentesco. Imbuido de las preocupaciones científicas de su tiempo, William Halse Rivers publica, tras su participación en la expedición etnológica promovida por la Universidad de Cambridge al estrecho de Torres, un primer artículo sobre el método genealógico (1900). Convencido

de las virtudes de esta técnica que permite recoger datos fiables en poco tiempo, este seguidor de Morgan expone sistemáticamente las posibilidades de la reconstitución y tratamiento académicos de las genealogías que tanto ocupan a las poblaciones estudiadas.

El método genealógico permite así analizar los sistemas terminológicos de forma no etnocéntrica, pues se calibran los términos de parentesco nativos a partir de establecer sus recíprocos; hacer un seguimiento de los matrimonios realizados en el seno de la comunidad estudiada poniéndolos en relación con la norma matrimonial reivindicada por los miembros de la comunidad; entender el sistema de nominación en vigor; retrazar la transmisión de la tierra entre las personas en el transcurso de distintas generaciones; hacer un seguimiento de las vías de transmisión de determinadas cargas rituales... Transmitido a las *Notes and Queries* y a los diversos manuales etnográficos, el método no ha dejado de marcar el trabajo de los antropólogos (Porqueres, 2008). El parentesco aparece, a raíz de la metodología ideada por Rivers, como revelador del orden social. Esto es sin embargo posible únicamente tras haber reducido considerablemente los contornos de la institución del parentesco.

### **La crisis epistemológica de los años sesenta y las vías de la trascendencia y la persona**

Después de los debates epistemológicos especialmente radicales de los años sesenta y setenta, pocas cosas se mantuvieron estables en antropología. Las controversias relativas a determinados textos de Peter Winch, introductor del pensamiento de Ludwig Wittgenstein en las ciencias sociales, conferían un

nuevo impulso a las tesis relativistas que ponían severamente en cuestión la posibilidad de realizar estudios científicos y comparativos sobre las diferencias culturales. Sin duda, uno de los efectos importantes de los desafíos relativistas es el creciente interés de la disciplina por la ontología. La antropología del parentesco no es ajena a un movimiento que, en un primer momento, apuntaba a la disolución misma del ámbito de estudio, hasta el punto de paralizar la enseñanza del parentesco en algunas universidades.

Los debates que marcan ese período clave de la historia de nuestra disciplina trataban preferentemente de la pretendida universalidad de ciertas nociones asumidas como evidentes por la antropología. He ahí el gran desafío lanzado por la variante epistemológica del relativismo. El propio Winch, en un artículo que dio lugar a ricas polémicas, «*Understanding a Primitive Society*» (1964), se mostraba pesimista en cuanto a la posibilidad del estudio comparativo de las instituciones hasta ese momento consideradas determinantes en la construcción del orden social. Para él, intelectual en diálogo con las corrientes filosóficas del momento, determinadas funciones corporales representaban el único anclaje válido para abordar otras culturas. El que todos los seres humanos defecuen, mueran, coman, copulen y nazcan constituía, a su modo de ver, el único punto de partida sólido para un proyecto comparativo en el ámbito antropológico. Justamente en torno al peso diferencial de los hechos de la reproducción, Gellner propone una definición del parentesco plenamente en consonancia con las tesis extensionistas que toman a la familia nuclear como base del parentesco. La referencia a la sexualidad y a las relaciones establecidas por progenitor y progenitora con su descendencia basa, según

Gellner, todo discurso posible sobre la relación de parentesco (1960). Rodney Needham (1960), contesta a Gellner que, desde los escritos de Durkheim, todo el mundo sabe que el parentesco, tal como lo demuestran las adopciones y los rituales de afiliación, es una institución eminentemente social, y que por tanto no puede reducirse a los hechos biológicos. Gellner (1963) responde a su vez que es únicamente en referencia a las relaciones reproductivas, incluidas en los términos de la familia nuclear, que cobra sentido todo acto de afiliación ritual: es porque la persona es asimilada a las posiciones preexistentes de descendiente carnal de alguien que pasa a ser «hijo» o «hija», miembro de una unidad de parentesco. Por último, Barnes (1964) pone de relieve la importancia de restituir los modelos nativos alrededor de los hechos corporales de la reproducción para comprender mejor el valor de las posiciones de «padre», «madre», o de «progenitor» y «progenitora». Ubicado entre las propuestas enfrentadas de Gellner y de Needham, este autor especialmente influyente —es redactor de una nueva y muy leída versión del método genealógico (Barnes, 1967)—, promueve un giro importante de la teoría antropológica.

Casi al mismo tiempo, Edmund Leach reactiva el debate sobre la supuesta ignorancia de algunas poblaciones respecto al papel necesario del esperma masculino para fabricar un niño. Con «*Virgin birth*» (1963), el autor contribuye significativamente a dar toda su importancia a las representaciones nativas sobre las contribuciones materiales de los genitores a la fabricación del niño y, por otra parte, a comprender las relaciones que dichas representaciones mantienen con el sistema de parentesco. El hecho de que en el caso de los trobriand se afirme que el niño se parece a su padre, mientras que se está en

régimen matrilineal, y que los kachin insistan en decir que los niños van a parecerse a la madre mientras que su sistema de parentesco es patrilineal acaba por poner en evidencia la autonomía del sistema de definición de los vínculos de proximidad propios a la noción de parentesco, *kinship*, en relación a las normas jurídicas que establecen la pertenencia del individuo a uno u otro grupo de filiación, *descent*. Sin embargo, en un primer momento, el debate no se plantea en estos términos.

Entre los autores más influyentes del período, tiende a generalizarse una toma de distancia en relación a aquello enunciado por los lazos de parentesco. El supuesto vínculo existente entre parentesco y orden social es sometido en ese momento a un fuerte cuestionamiento. Cuando Edmund Leach decide trabajar sobre el parentesco en Ceilán, en una población sin grupos de descendencia discretos como los frecuentados por sus colegas británicos, llega a la conclusión de que, en este contexto, el parentesco no es, en última instancia, sino una forma de hablar sobre una realidad social que obedece a fundamentos totalmente distintos, en particular los de la explotación de la tierra (1968: 305). Las lecturas no realistas del parentesco se multiplican. Pierre Bourdieu, en su *Teoría de la práctica*, ataca al estructuralismo lévi-straussiano y, en particular, a la lectura a partir de la norma de los regímenes matrimoniales. Poniendo de relieve el caso del matrimonio árabe —que define como bueno el matrimonio con la hija del hermano del padre en un contexto patrilineal— tal como ha podido estudiarlo en Kabilia, Bourdieu se plantea la cuestión muy wittgensteniana de lo que significa seguir una regla. Restituyendo el sentido vivido de las prácticas matrimoniales kabiles, concluye que la norma, al igual que las imágenes del parentesco derivadas

de la aplicación del método genealógico, es solo uno de los medios de dar, generalmente a posteriori, un sentido honorable a prácticas basadas en realidad en el cálculo maximizador (1972). El propio Lévi-Strauss, en parte incorporando el lenguaje de su rival teórico, pasa a hablar de tácticas y estrategias. Y, cuando se ocupa de las llamadas sociedades de casa, da un valor especial a la enunciación de los términos de parentesco. El «fetichismo del parentesco» explica, en clave fuertemente evolucionista, dinámicas de sociedades que, expresando aún en el lenguaje de la consanguinidad y la alianza sus realidades sociológicas, han entrado ya en una fase en la cual el parentesco no es más el factor operante de las relaciones sociales. En el marco intermediario de las sociedades de casa, el parentesco pasa a ser, simplemente, el lenguaje privilegiado para describir y al mismo tiempo legitimar relaciones institucionalizadas derivadas de hecho de la política o de la economía (1991).

Ciertos escritos de David Schneider constituyen sin duda la culminación de las críticas respecto del estatuto epistemológico de los estudios sobre el parentesco. Schneider se basa en un argumento culturalista clásico: los antropólogos, en el ámbito muy importante de los estudios de parentesco, han olvidado ejercer la vigilancia epistemológica necesaria para evitar el etnocentrismo. Son así culpables de haber proyectado, sobre el conjunto de las culturas humanas, representaciones propias a un ámbito que, como tal, no existe más que en la cultura occidental. En *American Kinship* (1968), Schneider pone de relieve dos rasgos fundamentales del parentesco contemporáneo de los Estados Unidos: la relación de parentesco se articula en torno a compartir la misma sustancia biogenética y el acto sexual se encuentra en el centro

del sistema simbólico que da sentido a este universo separado llamado «parentesco». Sin embargo, esos conceptos no serían pertinentes para el análisis de otras realidades culturales. Así se argumenta en *A Critique of the Theory of Kinship* (1984), libro de gran repercusión, donde el autor pone en duda lo que da en llamar «la teoría de la unidad genealógica del género humano».

Rodney Needham, presente en todos los debates de la época, formula a su vez una serie de observaciones críticas. En su opinión, el parentesco es una especie de falso problema surgido de lecturas demasiado ancladas en las representaciones de una disciplina que habría reificado sus conceptos; en su pluma, el parentesco pasa a ser no-objeto para la antropología. Yendo particularmente lejos en la deconstrucción del parentesco, Needham propone sin embargo una salida al *impasse* señalado: pese a todo, es necesario partir de la trama genealógica propia a la tradición cultural que ha producido la antropología. Eso sí, se ha de ser especialmente vigilante en su aplicación. Conviene así reconfigurar los contornos del parentesco mediante la restitución de los campos semánticos indígenas de términos para nosotros aporofrónicos como «padre», «madre» o «matrimonio». Según el profesor de Oxford, el investigador debe guiarse, en una primera fase, por las instituciones y las palabras identificables intuitivamente como pertenecientes al universo del parentesco, las de su propia cultura, para restituir a continuación todos los marcos de utilización indígenas. Solo de esa manera pueden surgir la forma y el contenido del parentesco en tal o cual otro lugar. De este modo, se promueve una investigación sobre el parentesco, cualquiera que sea el terreno elegido, que haga posible la comparación superando los obstáculos que derivan de

definiciones demasiado rígidas del ámbito de investigación. De ahí la crítica de fondo dirigida al análisis «componencial» y a su visión del parentesco estrictamente genealógico y poco respetuosa de la variabilidad cultural: «Cuando Lounsbury sostiene que la función principal de la terminología de parentesco es describir la relación entre ego y los miembros de su parentela bilateral personal, que las demás denotaciones sociales son "extensiones" de los rasgos terminológicos de base (las "matrices causales"), y que las denotaciones no sociales como sol, luna o cuerpos celestes, no deben entrar en los "tipos de extensión metafórica", ello es útil para su técnica y refleja claramente sus premisas, pero divide y provoca la desorganización completa del conjunto semántico ligado a la terminología» (Needham, 1973: 34). Convencido de que era esencial reintegrar al estudio del parentesco todo un conjunto de connotaciones aparentemente exteriores a este ámbito, Needham llama la atención sobre la dimensión trascendente de algunos sistemas de intercambio generalizado: «(...) se identifica la misma preocupación en Rivière, que conecta el matrimonio con el orden cósmico, y en Forge, que concluye que hay que buscar en "el ámbito de la cosmología" la explicación a un determinado tipo de matrimonio iatmul» (ibídem: 38).

Investigaciones innovadoras sobre la persona constituyen el segundo gran recentraje de la teoría antropológica del parentesco. Entre los indianistas de la escuela antropológica de Chicago, muy atentos a las representaciones relativas a la fabricación de los cuerpos en las distintas fases de la vida, Kenneth David analizó la metamorfosis de la mujer consecutiva al matrimonio en un estudio sobre tamiles (península de Jaffna, Sri Lanka). La asimilación completa de la



esposa a su marido con ocasión de la unión conyugal permite comprender el carácter especialmente asimétrico de las prohibiciones matrimoniales: «en los códigos dravidianos contemporáneos, a) el levirato está prohibido, mientras que b) el matrimonio con la hija del hermano de la madre, la hija de la hermana del padre y la hija de la hermana está autorizado y c) el sororato está permitido. Es posible interpretar todas estas disposiciones a la luz de la transustanciación femenina: a) el hermano del marido difunto comparte la misma sustancia, b) la hermana casada deja de compartir la sustancia de su hermano, y c) la hermana de la esposa no comparte ya la sustancia de su hermana» (1973: 533). El valor diferencial de lo masculino y lo femenino se encuentra en otras esferas: «En la procreación, el esperma, hecho de sangre concentrada, forma el cuerpo del niño (*utampu*); los ovarios, compuestos de sangre uterina endurecida, forman el espíritu del niño (*uyir*). Los informantes subrayan la complementariedad de estas contribuciones, haciendo notar que la oposición *utampu/uyir* designa también la de consonante/vocal en tamil. Aunque hay una contribución bilateral en la procreación, el niño comparte su sustancia corporal con los parientes de su padre y no con los de su madre, puesto que la sustancia de esta se ha convertido en idéntica a la del padre en el matrimonio. Los informadores de inspiración más esotérica asimilan las contribuciones de los padres a los papeles desempeñados por Siva y Sakti en la creación del universo. Siva da forma a la creación y Sakti proporciona la energía necesaria a esta: se trata de nuevo de una contribución bilateral. Pero la creación, en otro sentido, es totalmente atribuible a Siva ya que Siva ha creado a Sakti. La creación del universo pasa a ser así similar a la procreación de un niño, dado que la

mujer pasará a ser idéntica en sustancia a su marido y que el niño depende enteramente del padre» (ibídem: 523, 533).

Más recientemente, Françoise Héritier, elaborando un marco interpretativo especialmente ambicioso, ha asociado el estudio de las relaciones entre parentesco y cosmología a una reflexión sobre el concepto de persona. La atención se centra en la corporeidad, entendida como clave de interpretación intercultural. Más concretamente, la autora considera que elementos relacionales especialmente poderosos se arraigan en el cuerpo y que estos se hallan universalmente presentes, condicionando así toda construcción cultural alrededor de la persona y del parentesco. Este enfoque pasa por un análisis riguroso, casi literal, de los discursos locales. Como en el caso tamil, la forma precisa en que los seres humanos, considerados como seres materiales culturalmente definidos, entran en contacto unos con otros, articula el análisis. Sobre la base de su trabajo de campo entre los samo de Burkina Faso, Héritier (1995) examina las aportaciones materiales recibidas por cada niño, del lado paterno y del lado materno, así como aquello que, a través de las relaciones sexuales, los amantes comparten entre ellos, modificando así su identidad. Mediante esta restitución, se da un nuevo sentido a las prohibiciones matrimoniales así como a los matrimonios inventariados durante la investigación. Françoise Héritier se aleja claramente de la lógica jurídica del *descent*, utilizada tradicionalmente para explicar las prohibiciones matrimoniales, y se apoya en la del *kinship*, la de las representaciones indígenas sobre el modo en que los seres emparentados están concretamente constituidos. La toma en consideración de las relaciones entre algunas representaciones del mundo —a primera vista ajenas al ámbito del parentesco— y la manera

en que cada cultura define la persona sexualizada ha dado un nuevo impulso a los estudios de parentesco en Francia, España, Brasil o en la antropología anglosajona. Ello a partir de trabajo de campo en África, Amazonía, Melanesia o en el mundo musulmán. Pero, paralelamente a estos desarrollos, subsisten posiciones teóricas particularmente críticas, que ponen en duda la legitimidad del análisis comparativo basado en principios universalmente válidos.

### **La persona a la luz de los nuevos contextos de parentesco**

El marco contemporáneo caracterizado por el incremento de las adopciones internacionales, los parentescos homosexuales, las familias reconstituidas y, en particular, la llegada de las reproducciones médicamente asistidas ha derivado en ideas interesantes. De hecho, por primera vez, el parentesco en el contexto occidental ha centrado debates vanguardistas en la construcción teórica de la disciplina. En un primer momento, esta construcción teórica se ha elaborado a partir del contraste entre los mundos occidentales y el resto de la experiencia humana. La insistencia de autores muy influyentes, como Marilyn Strathern (1992) o Sarah Franklin (1993) sobre las particularidades propias de contextos altamente tecnológicos, ha venido a reafirmar la barrera tradicional entre *the West and the Rest*. Para dichas autoras, las nuevas técnicas de visualización del embrión y las disposiciones legales que acreditan la inviolabilidad de ese ser han erigido en entidad separada y única al individuo propio al parentesco occidental. Esto contrastaría fuertemente con la noción de persona relacional abordada tradicionalmente en las etnografías. El individuo

que se afirma como fuente de relaciones y como punto de partida de un discurso sobre la humanidad es ciertamente diferente de los procesos de fabricación de la persona en los que esta aparece como fruto de relaciones que condicionan su ser en el mundo y que se mezclan sistemáticamente con las entidades trascendentes que constituyen el ser.

Como lo formula Godelier (2004), «en ninguna parte un hombre y una mujer bastan para hacer un niño»; ¿en ninguna parte salvo entre nosotros, habría que añadir? Aislable y aislado en relación a su red parental, el individuo occidental, identificado de manera creciente con el embrión, es percibido por estas autoras como siendo, desde el inicio, una entidad independiente, abstracta, situada fuera del haz de relaciones que tradicionalmente han servido a los antropólogos para pensar la persona social. Las adopciones o las procreaciones médicamente asistidas lo mostrarían bien: mientras que el individuo emerge como sujeto innegable de derecho, las relaciones entre individuos, por su parte, se situarían del lado de la convención ¿Quiénes son los padres y madres de las entidades biológicas dadas a ver por la ecografía? ¿Los donantes de gametos, la mujer que dará a luz al niño y su compañero, los adoptantes de ese ser? Las relaciones se establecen después del hecho individual, situándose así en la construcción que se hace según la naturaleza y después de la naturaleza, *after nature*.

En un libro reciente (2005) Marilyn Strathern insiste en el contraste cultural centrándose esta vez en diferenciar los modos de comprensión de los procesos de creación. En el medio inglés, la creación remite a la idiosincrasia de la persona creadora –cuyo prototipo es el artista– y se inscribe necesariamente en objetos únicos en su género y susceptibles de apropiaciones múltiples. Entre los melanesios,

los objetos de creación se inscriben en planes para la acción preestablecidos, están concebidos en la repetición de un modelo. Además, estos planes no conciernen a un individuo sino a personas, en la medida en que filiaciones parentales o grupales múltiples confieren derechos de propiedad sobre ellos. De hecho, donde los ingleses poseen una propiedad sobre las cosas, los melanesios gozan de una propiedad sobre las personas. Porque una persona pertenece al grupo de parentesco de su padre, puede reproducir el emblema mortuorio asociado a este grupo; porque pertenece por otra parte al grupo de su madre, tiene acceso a rituales de pacificación particulares o, también, dispone de un derecho de control sobre el matrimonio de una joven de ese mismo grupo. Esta oposición entre un individuo concebido como fuente de creatividad y grupos que confieren derechos sobre las personas se arraiga, según Strathern, en diferencias importantes entre los sistemas de parentesco respectivos. La autora establece así una distinción entre el sistema de parentesco inglés, y por extensión occidental, que según ella, desde el siglo XVI, derivaría de un modelo conceptual tomado del conocimiento científico, y el tipo de sistema que se encuentra en Melanesia. En este último, los seres están constituidos por elementos corporales de orígenes diversos, haciendo que las personas sean apropiables por los distintos grupos de parentesco afectados. La persona *divisible* propia de esta configuración se opone al tipo de relación sobre el que se basa nuestro sistema de parentesco. De hecho, insiste Strathern, la relación –tanto de parentesco como conceptual– se define entre nosotros en función de la posibilidad de disociar los términos que ella une. Tal sería el caso de la madre y del feto, del que no se puede pensar el vínculo de dependencia sino a condición de aislar previamente los dos términos de la relación. Si, para los melanesios, es evidente que las per-

sonas están constituidas de porciones de otras personas, para los occidentales, el individuo se erige en condición de posibilidad de toda relación (Strathern, 2005: 169-198).

Sin embargo, las posiciones de Strathern no suscitan adhesión unánime. Las teorías dominantes en los años 90 han sido reconsideradas, principalmente a la luz del interés por la «genealogía verdadera» propio de las sociedades contemporáneas. La abolición en muchos países del anonimato en la donación de gametos (Théry, 2010), o el «derecho de saber» de los niños adoptados o procedentes de la procreación médicamente asistida lo demuestran (Carsten, 2004). Ahora aparece con claridad que la insistencia en los componentes genéticos de la persona no anula en ningún modo el carácter eminentemente relacional de esta. Según la fórmula de Françoise Héritier: «El pensamiento de la persona topa (...) con la relación, que entraña inmediatamente la esencia misma de lo social» (1996: 282). El *blueprint* genético remite al progenitor y a la progenitora de la persona. En los cálculos cognaticios de parentesco procedentes del derecho eclesiástico y luego integrados a los distintos derechos nacionales, la sangre de ego, índice de la pertenencia parental de éste, está concebida ante todo como siendo el resultado de la mezcla de las sangres de su padre y de su madre. De la misma manera, en las representaciones contemporáneas de la fabricación del cuerpo humano, el componente genético de la persona inscribe a ésta en esos mismos términos genealógicos. El parentesco continúa ahí para identificar el ámbito universal de la prohibición del incesto: es necesario prohibir que un padre dé su esperma a su hija como es preciso evitar que, por la multiplicación de sus «hijos», un donante pueda tener incidentalmente relaciones sexuales con ellos, o que

estos «hermanos y hermanas» puedan acostarse juntos (Porqueres y Wilgaux, 2008).

El mismo tipo de acercamiento entre el contexto contemporáneo, supuestamente caracterizado por la persona-individuo reducida a su *blueprint* genético único, y otros contextos puede efectuarse respecto al elemento trascendente que, desde los estudios de Needham, se mezcla con la persona de los estudios sobre parentesco.

Los debates sobre la clonación ponen de manifiesto la dimensión trascendente del ser humano que se manifiesta principalmente de dos modos. El primero versa sobre la igualdad entre los hombres; el segundo, sobre la diferencia irreductible de los humanos entre sí. Comencemos por la igualdad. El principio del respeto debido a todas las formas de humanidad se halla siempre presente en los debates de bioética. Su cumplimiento se inscribe en las leyes nacionales —la ley francesa de 2004, por ejemplo, describe la clonación como un «crimen contra la dignidad de la persona humana»—, y en las declaraciones internacionales, como la declaración no vinculante de Naciones Unidas en 2005, que considera que las modalidades de clonación son «incompatibles con la dignidad humana» (Pulman, 2005: 435-436)<sup>2</sup>. Los adversarios de la clonación en sus vertientes terapéutica y reproductiva alegan que los embriones humanos, clonados o no, son portadores de una vida humana, que están llamados a un desarrollo humano. Es evidente para ellos que no hay que considerar a los humanos como medios sino como fines: es ilícito utilizar una vida humana para atender las necesidades de otros humanos. Para ellos, como para la iglesia

católica desde la toma de posición de Pío IX en 1869 declarando que hay animación desde la concepción, no hay ninguna discontinuidad ontológica entre las formas que toma la vida humana durante su existencia. Todos hemos sido cigoto, blastocito, embrión, feto y finalmente lactante, y cada una de estas fases se inscribe en la misma existencia humana. Los adversarios de esta posición alegan que no reaccionamos de la misma manera frente a la destrucción de un embrión, un aborto, o el fallecimiento de un niño recién nacido. Para estos, la humanidad depende del carácter humano reconocible del ser. La forma del cuerpo, pero también el desarrollo de la conciencia y el hecho de alcanzar una fase a partir de la cual no se puede ser nada más que un individuo marca la diferencia entre la vida humana propiamente dicha y un protoembrión. El cigoto, como el embrión —que es tal a partir de la aparición, el catorceavo día, del *primitive streak* que desencadena la prohibición de toda investigación científica en Inglaterra—, merecen respeto, pero solo uno de los dos debe ser tratado como plenamente asociado a la humano. Como Sarah Franklin destacaba en 1993, en esta controversia, un desacuerdo de detalle viene a ocultar un consenso de fondo. En este caso, los debates giran alrededor de la aparición del individuo en el proceso embrionario —la aparición del *primitive streak* coincide con el momento en que la división celular que puede dar lugar a diversas personas, a gemelos, queda atrás—, pero no cuestionan en absoluto que el embrión deba ya considerarse como una persona potencial. En cualquier caso, el carácter humano del ser uterino confiere a este derechos similares a los del resto de la humanidad. Al menos en los debates éticos sobre la salud reproductiva, el ser uterino es un icono de la humanidad.

---

<sup>2</sup> Sobre los debates en el momento de la preparación la declaración de la ONU sobre la clonación de seres humanos vid. Arsanjani (2006).

La etnología de los procesos de individuación, lamentablemente, se encuentra aún poco desarrollada; sin embargo, los datos disponibles permiten relativizar las supuestas divisiones radicales entre sociedades occidentales y el resto de la experiencia cultural humana. La dimensión trascendente, bien presente en las variantes etnográficas de la embriogénesis (Porqueres, 2004, 2011), que tienden a recapitular los procesos de la filogénesis en la ontogenia de todo ser humano, aparece también en las representaciones de la fabricación de la persona que sirven de telón de fondo a los debates éticos alrededor de la clonación. Las sociedades occidentales son profundamente individualistas. Pero como hemos visto, conviene calificar el término. Marilyn Strathern ha demostrado (1992) que el individualismo justifica en gran medida la oposición a la clonación reproductiva. Que un bebé pueda ser la copia de otra persona aparece como una amenaza para todo nuestro sistema de valores, e incluso para nuestro futuro. Nuestra sociedad se caracteriza, en efecto, por un sistema de parentesco que se supone genera individuos irreductibles a la adición de las identidades de sus padres. Este individualismo se articula a la filosofía de la historia liberal propia de las sociedades resultantes de la revolución industrial. Según dicha filosofía, la multiplicación de nuevos elementos en el mundo constituye la condición de posibilidad del progreso; en este sentido, limitar la novedad de los individuos que se supone vehicularán este progreso significa necesariamente poner en peligro el futuro, ese tiempo esencialmente abierto.

Muy significativamente, la argumentación a propósito de la clonación se articula en torno a una definición que hace de este ejercicio una afrenta a la naturaleza y su diversidad. Desde los años sesenta, a raíz de las declaraciones de

los biólogos comprometidos en esta vía, el espectro de la eugenesia invade la reflexión de la bioética (Pulman, 2005: 418). En el centro de la polémica, se sitúa la tensión entre el azar que caracteriza la reproducción natural y la elección poniendo en peligro el libre curso de la naturaleza, identificado como el fundamento mismo de la dignidad del hombre. Uno de los argumentos presentados es que la significación de las relaciones familiares es susceptible de ser modificada por la clonación porque, como lo plantea en 2002 el comité estadounidense de ética bajo la dirección de Leon R. Kass, los «niños clonados serían los primeros seres humanos cuyo entero *make-up* genético sería seleccionado por anticipado. Podrían ser considerados más como los productos de un proceso de manufactura que concebidos como «regalos» que los padres están dispuestos a aceptar tal como son»<sup>3</sup>. La crisis de la aceptación incondicional de la progenie, concebida mayoritariamente en nuestra época como esencial para la paternidad y maternidad, muestra la incidencia moral del carácter imprevisible de cada nuevo ser humano. Se observa también que la clonación, a diferencia de la reproducción por FIV, se distingue radicalmente de la forma natural de generar niños, que garantiza la independencia genética relativa de los niños en relación con sus padres a raíz de la mezcla al azar del ADN de estos últimos. Se alega que si uno solo de los padres transmitiera su información genética, el engendramiento se transformaría en fabricación de la propia progenie. Además, las relaciones intergeneracionales correrían el riesgo de confundirse, los niños pasando a ser los gemelos de sus padres, lo que, como afirman los argumentos sobre la prohibición del incesto desde la época antigua,

---

<sup>3</sup> Vid: <http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/fullreport.html>.

debería evitarse en función de la paradoja cognitiva inducida (Descola, 2000: 334).

Evidentemente es diferente generar voluntariamente la copia de un adulto que tener gemelos. El primer tipo de engendramiento de gemelos no es el resultado de una evolución del blastocito sometida al azar. De este modo, la clonación aparece como la negación a la vez de la experiencia humana de la relación de parentesco y de la individualidad. Como señala el Consejo estadounidense de bioética «creando personas genéticamente nuevas, la reproducción sexual dota a todos los seres humanos del sentido de una identidad individual y garantiza el ocupar en este mundo un lugar que nunca ha pertenecido a otro. Nuestra identidad genética nueva simboliza y anuncia el carácter único, que nunca se repetirá (*never-to-be-repeated*) de cada vida humana». Por supuesto, al igual que los biólogos, los miembros del Consejo de bioética no mantienen que la genética determina la identidad personal, pero son enteramente conscientes de su importancia simbólica: «Obviamente, nuestro *make-up* genético por sí mismo no determinará nuestras identidades. Pero nuestra unicidad genética determina de manera importante nuestro sentido de quiénes somos y la manera en que nos consideramos a nosotros mismos. Es un emblema de independencia y de individualidad. Nos dota de un sentido de la vida en tanto que posibilidad-nunca-realizada-anteriormente (*never-before-enacted-possibility*)»<sup>4</sup>. En este sentido puede hablarse del probable sufrimiento moral de un bebé clonado: sometido a siempre percibir su propia vida a la luz de la vida de la copia anterior. La dimensión simbólica del supuesto dolor es sin duda central: con ella se hace caso omiso del hecho que

la clonación implica siempre la contribución del ADN mitocondrial del óvulo enucleado y de que el medio biológico del embarazo ejerce necesariamente una incidencia en la expresión genética de la célula clonada.

La dicotomía establecida entre una reproducción basada en el azar y otra basada en la elección de la persona, que resuena en los actuales debates sobre la selección de embriones y sobre la aplicación del diagnóstico preimplantatorio, ilustra bastante claramente el elemento trascendente presente en la embriología contemporánea tal como está regulada por los científicos y las personas encargadas de reflexionar sobre la reproducción humana<sup>5</sup>. La materialidad o, más concretamente, la realidad informacional transmitida por el patrimonio genético de los padres —que por otra parte, como nos enseña la nueva genética, pone a los seres humanos en relación con numerosas especies, presentes y desaparecidas—, es claramente insuficiente para definir una persona actualmente. Es evidente que, desde el comienzo de su existencia, el ser humano se ve constituido por un azar trascendente, el mismo azar que se encuentra en el centro de los discursos científicos sobre la aparición de los humanos en el transcurrir de la evolución de las especies. El símbolo de la unicidad de la persona vinculado al principio del futuro abierto de la humanidad parece estar bien inscrito en el seno de nuestro conocimiento

---

<sup>4</sup> Vid: <http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/fullreport.html>.

---

<sup>5</sup> Es importante, sin embargo, señalar que los usuarios de las nuevas tecnologías reproductivas no excluyen este tipo de tratamiento de la esterilidad; así lo muestran los trabajos de Corinne Fortier sobre el Centre d'étude et de conservation des œufs et du sperme humains (CECOS) (comunicación personal). Igualmente, conviene tener en cuenta la esperanza que la clonación representa para parejas de gays y de lesbianas que quieren hacer pasar elementos de su cuerpo a su descendencia (Pulman, 2005: 427).

científico del ser humano, ello haciéndose eco de nuestros relatos de los orígenes.

Los debates en torno a la naturaleza del vínculo de parentesco han conducido a una serie de elaboraciones teóricas con grandes capacidades transformadoras. El ámbito de estudios, que a ojos de algunos aparecía muy gravemente comprometido durante los años setenta y ochenta, se halla sin embargo enriquecido. La vieja división que confería a la antropología el estudio del parentesco, concebido como socialmente significativo en entornos exóticos y no modernos, y a la sociología el estudio de la familia, propia de los contextos de la modernidad, se halla de hecho obsoleta. El estudio de los desafíos simbólicos planteados por los nuevos marcos del parentesco establece, de facto, la entrada de los mundos contemporáneos en la reflexión de la antropología del parentesco.

Llegados a este punto, parece claro que la entrada de la noción de persona redefinió los contornos del objeto mismo de la antropología del parentesco. Los desarrollos recientes, que insisten en la dimensión relacional y trascendente de la persona en contextos altamente tecnológicos, invitan no obstante a superar el marco personal del parentesco. Ya se trate de contextos contemporáneos o de realidades marcadas por la presencia de sistemas de intercambio generalizado u otros, se gana en capacidad explicativa si se toman en serio los amplios campos semánticos asociados a los elementos y a los taxones normalmente identificados con el parentesco. Robertson Smith y el Emile Durkheim de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* constituyen aún referentes que conviene no pasar por alto en la constitución de nuestros conocimientos.

## Bibliografía

- ARSANJANI, Mahnoush H. (2006) «Negotiating the UN Declaration on Human Cloning», *American Journal of International Law*, 100(1), 164-179.
- BARNES, John Arundel (1964) «Physical and Social Facts in Anthropology», *Philosophy of Science* 31: 294-297.
- (1967) «Genealogies», in A. L. Epstein (ed.) *The Craft of Social Anthropology*, London, Tavistock Publications, 101-127.
- BOURDIEU, Pierre (1972) *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Genève, Librairie Droz.
- CARSTEN, Janet (2004) *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DAVID, Kenneth (1973) «Until marriage do us part: A cultural account of Jaffna Tamil categories for kinsman», *Man* (n. s.) 8, 4: 521-35.
- DESCOLA, Philippe (2000) «La descendance d'Hephaïstos», in J.-L. Jamard; E. TERRAY; M. XANTHAKOU (eds.) *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, París, Fayard, 329-340.
- DURKHEIM, Émile (1912) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, París, Alcan.
- DURKHEIM Émile y MAUSS, Marcel (1903) «De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives», *L'Année sociologique* 6: 1-72.
- GODELIER, Maurice (2004) *Métamorphoses de la parenté*, París, Fayard.

- FRANKLIN, Sarah (1993) «Making Representations: the parliamentary debate on the Human Fertilisation and Embryology Act», in J. EDWARDS et ál., *Technologies of Procreation*, Manchester University Press, 96-132.
- GELLNER, Ernest (1960) «The concept of Kinship», *Philosophy of Science* 27: 187-204.
- (1963) «Nature and Society in Social Anthropology», *Philosophy of Science* 30: 236-251.
- HÉRITIER, Françoise (1995) *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, París, Odile Jacob.
- (1996) *Masculin, féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob.
- LEACH, Edmund R. (1963) *Rethinking Anthropology*, London, the Athlone Press.
- (1968) *Pul Eliya a village in Ceylon: a study of land tenure and kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962) *Le totémisme aujourd'hui*, París, Presses Universitaires de France.
- (1983) «Le mariage dans un degré rapproché», in *Le Regard éloigné*, París, Plon.
- (1991) «Maison», in P. BONTE; M. IZARD (eds.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 434-436.
- MCLENNAN, John Ferguson [1869] 1870 «The worship of animal and plants: Totems and totemism», *Fortnightly Review* (6): 407-427 y 562-582, y (7): 194-216.
- NEEDHAM, Rodney (1960) «Descent systems and ideal language», *Philosophy of Science* 27: 96-101.
- (1973) «Introduction», in R. NEEDHAM (ed.) *La parenté en question*, Éditions du Seuil, París, 15-102.
- PARKIN, Robert J. (1996) «Genealogy and Category: An Operational View», *l'Homme* 139: 87-108.
- PORQUERES i GENÉ, Enric (2004) «Individu et parenté. Individuation de l'embryon», in F. HÉRITIER; M. XANTHAKOU (eds.) *Corps et affects*, París, Odile Jacob, 139-150.
- (2005) «David M. Schneider et les symboles de la parenté: l'inceste et ses questionnements», *Incidence* 1: 91-103.
- (2008) *Genealogía y antropología*, Buenos Aires, Editores del Puerto.
- (2011) «Globalisation, relation et transcendance à l'époque de l'embryon-individu», in A. Bilbao (ed.), *Creación, identidad y mundo en los estados de la globalización*, Valparaíso, Ediciones Universidad de Valparaíso, 119-133.
- (en prensa) «Religion et parenté dans Les Formes élémentaires de la vie religieuse», *Année Sociologique*.
- PORQUERES i GENÉ, Enric y Jérôme WILGAUX (2009) «Incest, Embodiment, Genes and Kinship», in J. Edwards; C. Salazar (eds.), *European Kinship in the Age of Biotechnology*, Oxford, Berghahn Books, 112-127.
- PULMAN, Bertrand (2005) «Les enjeux du clonage. Sociologie et bioéthique», *Revue française de sociologie*, 46-3: 413-442.
- RIVERS, William Halse (1900) «A genealogical method of collecting social and vital statistics», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, (30): 74-82.
- ROBERTSON SMITH, William [1889] (1959) *The religion of the Semites*, New York, Meridian Books.
- ROSA, Frederico (2003) *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, París, CNRS, éditions et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- SAHLINS Marshall (2011) «What kinship is (part one)», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N. S., 17: 2-19.
- SCHAPIRO, Warren (2009) «The Universal Genealogical Grid as an Ethnographic Finding: A Response to Alès and Watts», *Anthropological Forum* 19 (1): 22-27.
- SCHNEIDER, David M. (1980) *American Kinship: a Cultural Account*. Second edition. Chicago, The University of Chicago Press.
- (1984) *A critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, Michigan University Press.



- SPENCER, Balwin y GILLEN Francis James (1899) *The Native Tribes of Central Australia*, London, MacMillan and Co.
- SPENCER, Balwin y GILLEN Francis James (1904) *The Northern Tribes of Central Australia*, London, MacMillan and Co.
- STRATHERN, Marilyn (1992) *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2005) *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THERY, Irène (2010) *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*, París, Éditions de l'EHESS.
- WINCH, Peter (1964) «Understanding a Primitive Society», *American Philosophical Quarterly* (1): 307-324.

**Hitz gakoak:** ahaidetasuna, genealogia, pertsona, gorputza, teoria antropologikoa.

**Laburpena:** Artikulu honek ahaidetasunaren antropologiaren hastapenetan azaltzen diren zenbait planteamendu eta egungo ahaidetasun mundializatuari lotutako auzien arteko jarraikortasuna aztertzen ditu. Bertan, ahaidetasunaren inguruko hausnarketetan egindako erabileren bitartez aztertzen da Maussen “pertsona” kontzeptua, Robertson Smith eta Durkheim autore aitzindariak abiapuntutzat hartuz.

**Keywords:** kinship, genealogy, person, body, anthropological theory.

**Abstract:** This article explores some continuities between the ideas of Robertson Smith and Durkheim on totemism and recent developments in the field of new kinship studies. Parallelisms between the uses of the notion of the person in kinship theory are stressed from a mainly historical perspective.