

## El Ego del parentesco y el yo de la lengua: un problema etnográfico

**Enric PORQUERES I GENÉ**

École des hautes études en sciences sociales, Paris

---

Commento a **Pier Giorgio SOLINAS** | *Sahlins, la parentela, essere e non essere: non è un problema*, ANUAC. Vol. 4, n° 1, dicembre 2015: 189-195.

---

Los comentarios de Pier Giorgio Solinas al libro de Marshall Sahlins *What kinship is-and is not*, enriquecen los debates contemporáneos sobre el parentesco y su significado. Y lo hacen en la medida en que suscitan dos cuestiones importantes: la del lugar del parentesco en las sociedades contemporáneas y la de la naturaleza del Ego del parentesco. En estas líneas pretendo situar brevemente las contribuciones de ambos autores en el contexto más amplio de lo que, afortunadamente, ha sucedido en la antropología del parentesco después de los escritos más o menos incendiarios de David Schneider. La primera parte de los comentarios de Solinas, a partir de reflexiones sobre su propia experiencia cultural como italiano, evoca la presencia social decreciente del parentesco; dicha convicción se refleja más adelante en su texto, cuando se mantiene que las bases de esta institución estuvieron claras durante milenios. Desde luego sorprende esta posición que, cuanto menos, se muestra poco sensible a la variabilidad cultural en la materia. La segunda parte del texto debate más en profundidad los argumentos desarrollados por Sahlins en su libro, incidiendo en aspectos clave para la mejor comprensión del mismo. La movilización de los ejemplos etnográficos en torno al 'yo múltiple' que se ha descrito ampliamente para el área oceánica, o el énfasis puesto por Sahlins en la total determinación cultural y

simbólica de la esfera del parentesco, constituyen la base de una importante valoración crítica del texto del antropólogo de la Universidad de Chicago.

Precisamente para ahondar en los puntos que a mi juicio marcan ambas partes del comentario de Solinas, me permito retomar elementos de discusiones pasadas. A mi entender, estas discusiones permiten calificar significativamente los aportes muy positivos de la segunda parte del texto de Solinas al tiempo que soslayan el excesivo foco eurocéntrico de la primera. Uno de los autores más incisivos sobre el estudio del parentesco, Rodney Needham, en su interesante introducción a *Rethinking Kinship and Marriage*, describía una vía sugerente para sentar sobre nuevas bases una antropología del parentesco ubicada en su opinión en una trayectoria comprometida e, incluso, equivocada. En su muy mordaz repaso de la historia de la disciplina, además de identificar las pistas falsas y el etnocentrismo que había caracterizado a ciertos de sus desarrollos, en un momento preciso señalaba, con un fondo que recordaba su interés por la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein, una nueva manera de desarrollar un análisis comparativo en el terreno del parentesco. Partiendo de las nociones propias al investigador sobre el particular, claramente genealógicas, se trataba de, mediante el ejercicio de una vigilancia epistemológica específica, restituir los campos semánticos nativos que se articulan en torno a nociones como “matrimonio”, “padre” o “madre”. En este contexto analítico, a imagen de la famosa escalera evocada por Wittgenstein en el *Tractatus Logicus Philosophicus* (6.54), las referencias genealógicas deberían operar como meros útiles para acceder a un nivel distinto de comprensión. De este modo, lejos de prejuzgar que aspectos centrales como la genealogía articulaban entorno a sí un conjunto de metáforas que variarían culturalmente, Needham postulaba – subrayando en particular los aspectos metafísicos ligados al origen del universo, ligados a la definición del matrimonio en muchos sistemas de parentesco que practican el intercambio generalizado – el interés de tomar en cuenta los contornos variables del campo “parentesco” en función de su localización. Únicamente de ese modo se podría desarrollar una antropología del parentesco comparativa respetuosa de las diferencias hasta entonces subestimadas o desdibujadas por una aproximación excesivamente formal del campo.

Ciertamente, la posición de Needham recuerda mucho a la perspectiva recientemente adoptada por Sahlins. En este sentido, cabe recordar que, al igual que Sahlins, en el debate sobre la naturaleza del parentesco mantenido años antes con Ernst Gellner, Needham también movilizó la referencia al famoso *compte rendu* de Émile Durkheim en el que este autor sostenía que el parentesco no era biológico sino social. Aquello que parece cambiar significativamente entre el texto de 1973 de Needham y el de 2013 de Sahlins es el aspecto determinante que el segundo confiere a la simbología cultural. Algo que resulta lógico vistas las posiciones mantenidas por Sahlins a lo largo de distintas críticas contra la sociobiología o contra el materialis-

mo cultural. Para Sahlins, la mutualidad del ser que caracterizaría a los vínculos del parentesco depende de una entidad opaca llamada cultura. Dicha entidad es capaz de avanzar distintos tipos de símbolos, de hecho todo tipo de símbolos, confiriendo una consistencia al modo relacional llamado parentesco. Más allá, nada parece cierto. Inspirada en el modelo del arbitrario lingüístico, esta definición del parentesco confronta al lector con el carácter absoluto de la cultura en su determinación de un vínculo universal, el del reconocimiento de vivir la vida y la muerte de otros en carne propia. Por su parte, Needham, inscrito en la antropología social británica, parecía sugerir una vía comparativa que, relativizando la perspectiva genealógica, parecía poder identificar elementos concretos – en particular señalaba los ligados a entidades metafísicas –, que serían recurrentes en los distintos sistemas de parentesco.

En concomitancia con los escritos de Needham, que en parte retoman argumentos elaborados anteriormente por Edmund Leach, también en los años setenta y curiosamente desde la Universidad de Chicago, se da una convergencia interesante entre el estudio de la noción de persona y la de parentesco. Dicha apertura, en principio basada en el registro simbólico tan propio del culturalismo americano, se centraba – a través del estudio de Kenneth David sobre las prohibiciones de incesto entre los Jafna Tamil de Sri Lanka –, sobre todo en los discursos nativos, los mismos que según Needham debían guiar el análisis antropológico del parentesco. Inscrito en parte en la línea de lo realizado por Edward E. Evans-Pritchard sobre los Nuer y a través de la restitución de las representaciones que explican la lógica asimétrica de las reglas matrimoniales en dicho contexto tamil – que permiten el sororato y vetan el levirato, aceptando la práctica de la unión con ZD pero prohibiendo, para un ego femenino, el matrimonio con el BS –, David estaba abriendo una ruta sin duda importante. Esta debía ser explorada más a fondo desde el post-estructuralismo francés, paradigma teórico bastante distinto. En la obra, sobre todo, de Françoise Héritier, se postula que los símbolos que estructuran el parentesco tienen valencias distintas. Concretamente, se defiende la idea de que todo sistema de parentesco está, en última instancia, determinado por una serie de percepciones inevitables. Más en concreto, el cuerpo humano y sus evidencias ofrecerían el lenguaje básico para todo sistema de clasificación y, en consecuencia, para todo sistema de parentesco. El cuerpo humano así categorizado, prolongando la vieja tradición francesa del ensayo sobre los sistemas de clasificación primitivos de Durkheim y Marcel Mauss, como la base de todo sistema de clasificación. La diferencia anatómica de los sexos se erige, en efecto, en fundamento de las nociones de identidad y diferencia. Eminentemente relacional, el cuerpo humano se contempla sobre todo a la luz de su dimensión sexual. Punto de llegada de relaciones corporales constituyentes y, a la vez, punto de partida de nuevas relaciones, en particular mediante los actos sexuales de las personas, el cuerpo humano ofrecería una gramática concreta y limitada a los lenguajes

relacionales llamados parentesco, asociados a sistemas terminológicos y, sobre todo, a sistemas de prohibición de incesto, tanto en el ámbito del matrimonio como más ampliamente en el de las relaciones sexuales.

El tipo de aproximación post-estructuralista lleva de hecho a retomar el viejo debate en torno a la naturaleza del parentesco y sus relaciones con la biología. De algún modo, este paradigma resuelve el problema planteado por Sahlins en el sentido de que todos los modelos de parentesco descritos en su brillante libro son reducibles a una noción de cuerpo poroso, sujeto a modificaciones en contacto con otros cuerpos, sean estos humanos o no humanos. El suelo habitado por ancestros que ofrece comida que, a su vez, conforma los cuerpos de aquellos que vienen después; los alimentos compartidos; los distintos fluidos corporales pueden fácilmente reducirse a ese núcleo común llamado parentesco, asociado no ya a la biología sino a los saberes y ritos locales ligados a la corporeidad. De este modo, dicha corporeidad relacional se erige en instancia sintética a priori de la experiencia humana, siendo al mismo tiempo fuente de sociabilidad en la medida en que define distancias entre los seres. Si bien existen parentescos espirituales y toda una gama de relaciones asignables a instancias en principio no fisiológicas, como la adopción, o el parentesco a través del nombre, dicho planteamiento permite, a la imagen de lo sugerido por Warren Shapiro (2014), hablar de elementos focales, a partir de los cuales el resto, por metáfora, adquiriría sentido. A pesar de su proximidad, es cierto que las aproximaciones de Needham y de Hérítier no se sitúan exactamente en el mismo espacio teórico; incluso podría decirse que la segunda, a pesar de integrar las correlaciones entre orden cosmológico y orden corporal a través de su tematización del cuerpo, ejerce una violencia sobre la primera. A mi entender se trata solamente de una apariencia, pero ese es un punto que necesita ser tratado con mayor detenimiento en un texto separado. En cualquier caso, ambos autores, que de hecho retoman posiciones teóricas propias del momento de los debates totemistas, anteriores a la llegada del método genealógico a la antropología del parentesco (Porqueres 2012), permiten situar el libro de Sahlins en un contexto distinto: el que parecen reclamar precisamente, a mi entender, las consideraciones críticas de Solinas.

La mutualidad del ser de que habla Sahlins, se ilustra mediante una serie de ejemplos provenientes de lo que podríamos considerar como terreno clásico de la antropología. Es, como ha señalado recientemente Jeanette Edwards (2013), una lástima que el libro de Sahlins no trate de los contextos contemporáneos del parentesco. Solinas, en la primera parte de su comentario, parte del caso italiano actual para describir lo que parece haber sido el *mot d'ordre* de los estudios sobre el particular: estamos en sociedades en las que el parentesco tiende a desvanecerse. Esa es la posición defendida por los primeros trabajos sobre las biotecnologías reproductivas, situados en los años noventa. Prolongando y radicalizando el diagnóstico emiti-

do por Schneider en *American Kinship*, se nos dice entonces que el individuo habría substituido a la persona relacional en las sociedades contemporáneas, culminando de este modo la definitiva separación entre la modernidad y el resto, entre *the West and the Rest*. El caso del yo colectivo descrito por Sahlins se inscribe perfectamente en esta línea de pensamiento, ligada claramente al legado de Schneider. En otros lares la mutualidad del ser supone incluso una invasión del yo. Ese yo, o su consciencia, que para el Marcel Mauss de la conferencia sobre la noción de la persona constituía un dato primario del ser humano, es presentado así de manera radical bajo el *label* relacional. La antropología sin duda, y particularmente la antropología del parentesco, sigue teniendo en este campo una tarea pendiente. Los estudios sobre las nuevas tecnologías de reproducción han mostrado el carácter relacional, e incluso cosmológico, de la persona del parentesco contemporáneo. Ahora quedan por explorar las instancias de la individualización del ser en el campo del parentesco propio a las sociedades tradicionalmente analizadas por los antropólogos. Los estudios sobre la noción de la persona, a partir de los trabajos de Meyer Fortes, han explorado dichos espacios. La antropología del parentesco, satisfecha con el Ego relacional al que hace referencia Sahlins, debería, a mi entender, interesarse más por los “yo” del lenguaje que, incluso en sus usos colectivos, remiten al individuo singular que en ocasiones no rituales utiliza ese pronombre o su equivalente lingüístico. Con ello, quizás podríamos sentar bases más sólidas para los estudios del parentesco en términos de *agency*. Aislar el Ego parental de su condición de posibilidad, un “yo” del lenguaje inequívocamente identificado, y asociarlo a tipos sociales particulares reifica las viejas fronteras entre las sociedades. Articular ambas instancias debería, por el contrario, permitir una mejor comprensión de la necesaria habitación individual del espacio relacional del parentesco. En los contextos contemporáneos como en aquellos propios de las sociedades distantes, la mutualidad del ser requiere de la existencia de agentes bien identificados, capaces de pronunciar un yo indexical que no pueda confundirse con, y que es condición de posibilidad del yo anafórico tan caro a Sahlins.

\*\*\*

#### REFERENCIAS CITADAS

- Edwards, Jeanette, 2013, Donor siblings. Participating in each other's conception, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 2: 285-92.
- Needham, Rodney, 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, London, Tavistock.
- Porqueres i Gené, Enric, 2012, Religion et Parenté dans les Formes Élémentaires, *L'Année Sociologique*, 62, 2: 409-427.
- Shapiro, Warren, 2014, Contesting Marshall Sahlins on Kinship, *Oceania*, 84, 1: 19-37.

**Enric PORQUERES I GENÉ**

École des hautes études en sciences sociales, Paris  
enric.porqueres@ehess.fr

