

EL PARENTESCO ÁTICO Y MAGREBÍ EN EL HORIZONTE DE LA MODERNIDAD. DIÁLOGO CON ENRIC PORQUERES

José Antonio González Alcantud
Universidad de Granada

Héctor González Palacios
Universidad de Málaga

Resumen: En pleno debate sobre el parentesco posmoderno y la cuestión de la “sangre”, analizamos dos casos históricos como diálogo con Enric Porqueres, preocupado en su obra por el parentesco histórico y por las nuevas técnicas de reproducción y sus consecuencias antropológicas. Por un lado, estudiamos la cuestión de la maleabilidad de la filiación en la Antigua Grecia, en especial en época arcaica, observando los casos del Ática, donde se produce una evolución hacia la rigidez con motivo de la burocracia democrática, de Esparta, de la gestación de gemelos y de la partenogénesis divina. Por el otro, analizamos el caso del Marruecos contemporáneo, donde se ha ido evolucionando de un parentesco tribal segmentario de tipo “árabe”, cuyo fundamento es la *‘asabiyya*, o solidaridad agnática, pero con amplias libertades sexuales, hacia un sistema puritano, controlado por el Estado, cuya función es sobre todo la reproducción demográfica “nacional”, en términos de poder político, y que ha supuesto una restricción de las sexualidades diversas y un reforzamiento de la autoridad heterosexual masculina. A través de ello, planteamos los dos caminos del parentesco en la era de la posmodernidad y las nuevas tecnologías de la reproducción asistida: el giro hacia una filiación poliédrica o el retorno a fórmulas ultraconservadoras.

Palabras clave: Filación parental, parentesco griego, Grecia antigua, código marroquí de familia, Marruecos contemporáneo, nuevas formas del parentesco.

Abstract: In the middle of the debate of postmodern kinship and the issue of “blood”, we will analyze two historical cases, in a dialogue with Enric Porqueres, who studied historical kinships, as well as the new reproduction techniques and their anthropological consequences. On one side, we will study the affiliation in Ancient Greece and its malleability, especially in the Archaic Epoc. We will look upon divine parthogenesis, the birth of twins and the cases of Sparta and Attica, where it can be found an evolution towards rigid affiliation as consequence of democratic bureaucracy. On the other side, we will study Modern Morocco, where the segmentary tribal kinship of “arabic” type, based in the *‘asabiyya*, has evolved into a puritan system, controlled by the State as a demographic policy. This has also caused a restriction of the old sexual diversity and freedom and a reinforcement of masculine heterosexual authority. By doing so, we will contemplate the two paths of kinship in the times of postmodernity and the new assisted reproduction techniques: the turn into a polyhedral affiliation or the return into ultraconservative models.

Keywords: Parental filiation, Greek kinship, Ancient Greece, Moroccan family Code, Contemporary Morocco, new kinship forms.

En todos los hechos fundacionales de la antropología del parentesco, tanto en Lewis Henry Morgan¹ como en William Robertson Smith² la comparación entre sociedades actuales y la sociedad antigua, y en particular griega, estuvo siempre presente. No puede extrañar la procedencia de Morgan y Smith: el derecho para el primero, y la teología para el segundo. De Morgan y su condición de abogado se ha escrito:

“No es una casualidad que de los inventores del parentesco Morgan fuese un abogado en ejercicio, Maine un profesor de historia legal y asesor jurídico del Governor-General’s Council en la India británica, Bachofen un investigador de la legislación romana y magistrado en su nativa Basilea, y MacLennan también un abogado en ejercicio. Sólo Fustel de Coulanges no fue jurista en el sentido formal, pero en su caso siempre estuvo muy interesado por los problemas de la historia legal”³.

W.R. Smith, presbítero, se interesó por el parentesco por sus concomitancias bíblicas⁴. Enric Porqueres llamó la atención en su último libro que la obra de éste que relacionaba el parentesco con cosmología, y por ende el simbolismo, yacía en el olvido actualmente⁵.

La trascendencia de los estudios sobre las estructuras elementales del parentesco en Lévi-Strauss estriban precisamente en su carácter de lenguaje automático⁶. Contra esta automaticidad de la filiación y la alianza se pronunció Rooney Needham⁷. El “sentimiento”, para Needham, incluyendo el generado por el intercambio, el don y el cálculo de intereses, no estaría sometido a las estructuras automáticas, al igual que la inclinación sexual y sus diversas fenomenologías. Son orientados y volitivos más que prescritos. Y sobre todo funcionan en el “régimen de historicidad”, es decir sujeto al dictado del momento histórico⁸. Porqueres también apela a ese régimen de historicidad para abordar el parentesco en las sociedades “complejas”. Su primer estudio, sobre los chuetas mallorquines entró de pleno en ese régimen de historicidad, ateniéndose a tres siglos de “antiguo régimen en los cuales identidad y parentesco fueron al unísono”⁹.

Para dialogar con nuestro amigo Porqueres vamos a recurrir a dos modelos parentales que pueden ser traídos a la palestra en el marco de la modernidad y la anti-modernidad, con el fin de indagar en los futuros del parentesco: la filiación en la antigua

¹ Morgan, 1971.

² Smith, 1903.

³ Trautman, 1987, p.39.

⁴ Eickelman, 2003.

⁵ Porqueres, 2018, pp.322-323.

⁶ Lévi-Strauss, 1967.

⁷ Needham, 1962, pp.23-52.

⁸ Hartog, 2003.

⁹ Porqueres, 2001, pp. 19-55.

Grecia y el código de familia en el Marruecos actual. Haremos así un ejercicio de comparar lo incomparable¹⁰.

1. La filiación parental en la antigua grecia

El parentesco en la Grecia antigua fue especialmente estudiado por la escuela de Antropología histórica francesa por autores como Louis Gernet, que también fue jurista, Jean-Pierre Vernant, Jacques Vidal-Nacquet, Marcel Detienne o Nicole Loraux. Casi todos ellos bajo la influencia de la aparición en 1947 de las “Estructuras del elementales del parentesco” de Claude Lévi-Strauss¹¹. En cierta forma, Lévi-Strauss es un lugar común, recurrente, de esta corriente.

Ateniéndonos a sus estudios¹², sólo en lo que se refiere a la filiación, los griegos no parecían variar especialmente de las concepciones mediterráneas que encontramos a lo largo de la Historia, articuladas en torno a la patrilinealidad, el poder patriarcal y la biología como fuente de legitimidad para el hijo. Podríamos decir que el origen de la legitimidad del hijo proviene del matrimonio entre sus progenitores, como núcleo primigenio de la familia, y, aunque ello es cierto en gran medida, sobre todo para la Atenas democrática, también puede resultar engañoso. Cuando se habla de matrimonio en Grecia, se suele partir de la afirmación de Demóstenes en el discurso *Contra Neera*: “Las cortesanas [τὰς ἑταίρας] las tenemos para el placer, las concubinas [τὰς παλλακὰς] para las necesidades cotidianas del cuerpo, las esposas [τὰς γυναῖκας] para tener hijos legítimos y ser una fiel guardiana del hogar” (*Contra Neera*, 122). Esta claridad que muestra el orador en el ordenamiento jurídico de la esposa y la concubina no parece cumplirse de manera estricta a la hora de la verdad. La plasticidad del modelo y la complejidad de fórmulas posibles resulta evidente en un primer acercamiento, hasta el punto que Jean-Pierre Vernant asegura que no se puede restringir el matrimonio griego a la dualidad poligamia / monogamia¹³. La diferencia entre una esposa legítima y una concubina en muchas ocasiones es inapreciable y, en consecuencia, también lo es la diferencia entre el hijo legítimo y el ilegítimo. Sólo a partir de Clístenes y, en especial, de Pericles, se establecería una división más clara de la diferencia entre ambas y de quién es ateniense legítimo (y en consecuencia, ciudadano) y quién no. Esta voluntad de regular el matrimonio y la filiación en la Atenas democrática no cumple otra función más que limitar la ciudadanía y los derechos políticos. Como afirma Domenico Musti, esta “burocratización” social ateniense es una consecuencia inevitable de las necesidades de gestión de un régimen democrático, burocratización que no precisaba la aristocracia¹⁴. En definitiva, el siglo V a.C. supone en Atenas el paso de un matrimonio arcaico poco definido y muy vérsatil, centrado en la alianza familiar aristocrática, a un matrimonio civil democrático más reglado¹⁵. Sin embargo, el matrimonio y la filiación

¹⁰ Detienne, 2001.

¹¹ González Alcantud, 2019, pp. 91-134.

¹² González Palacios, 2018.

¹³ Vernant, 1982, p. 56.

¹⁴ Musti, 2000.

¹⁵ Vernant, 1982, p. 51.

atenienses no abandonan nunca su adaptabilidad, como se puede observar en el caso de Pericles cuando se salta su propia ley sobre restringir la ciudadanía ateniense a los hijos legítimos de padre y *madre* atenienses, para introducir a su propio hijo ilegítimo en su fratría y concederle así la ciudadanía (Plutarco, *Pericles*, XXXVII, 1-5). Así, por ejemplo, la prohibición del incesto en la Atenas de la época clásica se reducía a los parientes biológicos más cercanos, dando lugar a un sistema parental muy abierto¹⁶.

El fenómeno ateniense no puede ser universalizado a toda Grecia, con regímenes políticos y condiciones sociales diversas. Si en una misma ciudad encontramos multiplicidad de fórmulas de matrimonio, aún mayores serán en el resto de *poleis*. La mayor parte de la información hoy conservada proviene obviamente de Atenas, mientras que nuestro conocimiento sobre el parentesco es limitado en casos como Esparta. En cualquier caso, la legitimidad de un hijo en muchas ocasiones está poco clara y depende en última instancia de la familia. Así, encontramos muchos testimonios en la literatura, de hijos que podríamos considerar ilegítimos y que, sin embargo, eran muy queridos por sus padres y recibieron herencia y prestigio¹⁷.

En general, la medicina griega atribuía el nacimiento de un hijo al coito fecundo entre un hombre y una mujer. Sin embargo, su papel no era el mismo, ya que la mujer solía ser vista como una incubadora en la que se introducía el esperma del varón, que era el germen activo¹⁸. Uno de los casos más interesantes solía ser el del alumbramiento de gemelos. Maurizio Bettini señala la creencia popular en Grecia y Roma de que una mujer podía parir a la vez dos hijos de dos padres diversos¹⁹. Es el caso de Heracles e Ificles, engendrados por Alcmena, el primero mediante engaño de Zeus, quien se disfraza de su esposo Anfitríon, y el segundo, sólo una noche más tarde, por el verdadero Anfitríon. Alcmena alumbró así dos hijos de distinto padre: un semidios y un mortal²⁰. Bettini también asegura que el Minotauro es una prole mixta entre Minos y el toro del que Pasífae se enamora, pues al tener tanto peso en la biología griega el semen masculino, son los de ambos los que predominan en la mezcla concebida en el vientre de la mujer²¹. En cualquier caso, parece evidente que en el pensamiento popular griego no existía impedimento para que una mujer pudiera quedarse embarazada de dos hombres a la vez. Así, asegura el historiador italiano, son frecuentes los prejuicios hacia la mujer que tenía gemelos, considerada al mismo tiempo como fértil y de dudable

¹⁶ Wilgaux, 2000, p.661.

¹⁷ Vernant cita un buen número de ejemplos homéricos como los de los hijos de Príamo o el propio caso de Ulises (1982, pp. 55-57).

¹⁸ Aristóteles, por ejemplo, afirma que “el varón posee el principio del movimiento y generación [τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως ἐξ ὄντων ἀρχῆν] y la mujer, la materia [ὕλης]” (*Sobre la generación de los animales*, 716^a). A pesar de ello, otros autores, como el del tratado hipocrático de *Sobre la generación*, parecen equilibrar más la balanza entre el papel masculino y femenino en la procreación.

¹⁹ Bettini, 2009, pp. 228 y ss.

²⁰ Apolodoro, *Biblioteca*, II, 4, 8; Homero, *Iliada*, XIX, 114-124. Higino, sin embargo, se aparta de esta versión, asegurando que Anfitríon no tocó a Alcmena tras su relación con Zeus: *Fábulas*, XXIX.

²¹ Bettini, 2009, pp. 228-229

honra²². Los médicos griegos no parecían sostener la misma idea, como en el tratado hipocrático de *Sobre la naturaleza del niño*, donde se insiste que los gemelos nacen de un único acto sexual entre una mujer y un solo hombre (*Sobre la naturaleza del niño*, 31).

El caso de Esparta merece atención a parte. Los autores aristócratas atenienses suelen coincidir en proyectar una buena imagen del régimen espartano frente a la deriva demócrata del Ática en los siglos V y IV a.C. Esto no significa que coincidan plenamente con sus normas sociales y ello suele ser especialmente evidente en el caso de la libertad de las mujeres: “la licencia de las mujeres es perjudicial tanto para el propósito del régimen como para la felicidad de la ciudad”, afirma Aristóteles (*Política*, II, 1296b)²³. El resultado, según los autores áticos, es una libidinosidad que enturbia el parentesco. Así lo dice Plutarco, quien sostiene una visión comunal de los hijos en Esparta (*Licurgo*, 16). Si bien esta idea estatal de los niños de la *polis* parece un poco exagerada, sí que parece que existía una voluntad superior de generar hijos sanos y fuertes por encima de los vínculos de parentesco, muy presentes en el resto de ciudades griegas. Plutarco asegura que en Esparta no existía el adulterio y señala que, si el marido lo permitía, otro hombre podía mantener relaciones con su esposa (*Licurgo*, XVI), algo que repite Jenofonte: “Siempre que se daba el caso de que un viejo tenía por esposa a una joven, al ver que los de tal edad guardaban celosamente a sus mujeres, [Licurgo] estableció una ley contraria a esa costumbre, pues obligó al anciano a un varón cuyo cuerpo y espíritu él admirase, para que él procreara. Si alguien, a su vez, no quería cohabitar con su mujer, pero deseaba tener hijos dignos, en ese caso convirtió en legal lo siguiente: procrear con cualquier mujer que viese con buena prole y noble, si convenía a su marido” (*República de los lacedemonios*, I, 7-8)²⁴. En Esparta, a diferencia de en Atenas, el hijo no pertenecía a quien lo había engendrado biológicamente, sino al marido de la mujer gestante, es decir, al padre social. Surge entonces el problema mencionado en la obra de Heródoto de Demarato, rey espartano, acusado por su rival Cleómenes de no ser hijo natural de su padre Aristión, lo que finalmente supone su derrocamiento (*Historias*, VI, 61-70). Si la paternidad reconocida en Esparta cae sobre el padre social y no el biológico, como afirman Plutarco y Jenofonte, ¿cómo se explica el revuelo que provoca el caso de Demarato? ¿Es una excepción en la norma, por el hecho de ser diarca? ¿Es porque Aristión no había accedido a la relación entre su esposa y un segundo hombre y, por tanto, el hijo era ilegítimo, como afirman algunos autores²⁵? ¿O es sólo un error de interpretación del relato espartano por un jonio como Heródoto, quien lo recoge? Si acudiesemos a las fuentes comparativas, también podría ser un “pecado” vinculado al incesto real, que es tolerado y que sólo recibe su castigo en el momento de la decadencia, dando paso a una rebelión etaria, de los grupos de edad jóvenes que anhelan el poder²⁶.

²² *Ibidem*, p. 232. Menciona los casos romanos de Livia Julia, esposa de Druso, y la emperatriz Faustina, esposa de Marco Aurelio, ambas madres de gemelos y sospechosas de adulterio.

²³ Traducción de Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988).

²⁴ Traducción de Orlando Guntiñas Tuñón (Madrid: Gredos, 1984).

²⁵ Perentidis, 2006.

²⁶ Heusch, 1958.

Otro de los elementos más interesantes de parentesco en Grecia es la partenogénesis, es decir, la concepción de un hijo por parte de una virgen, sin intervención de un varón. Aquí, a diferencia de los anteriores, entramos en un terreno más rebaladizo, ya que no estamos hablando de parentesco real, sino divino. Los griegos no son ni los primeros ni los últimos en presentar la idea de la virgen que alumbró a un dios. Dice Rufino de Aquilea, autor cristiano tardoantiguo, respecto a la madre de Jesucristo: “Y ¿qué de extraño tiene que conciba una virgen, cuando se sabe que el ave de Oriente, llamada Fénix, nace y renace sin que haya cónyuge gasta el punto de que siempre es la misma y siempre se sucede a sí misma naciendo y renaciendo? (...) Debe extrañarnos, sin embargo, que les parezca esto imposible a los paganos, los cuales creen que su Minerva nació del cerebro de Júpiter” (*Commentarius in symbolum Apostolorum*, 9)²⁷. Anteriormente, Neith también había sido frecuentemente identificada como una divinidad primigenia partenogenética en el Egipto del Reino Antiguo²⁸. Múltiples son los casos griegos de divinidades que engendran sin pareja, entre ellos, las primeras divinidades según Hesíodo, Caos y Gea²⁹, que como en toda cosmogonía, necesitan de la autogeneración y la autoreproducción, en muchos casos con un carácter sexual dual. Podríamos hablar de dioses engendrados por una sola divinidad como Afrodita, nacida de la espuma de mar³⁰, o Deméter Eleusina, *mounogenēs* según el relato órfico (*Himnos Órficos*, XL), o de esposas celosas como Hera que engendra a Hefestos como respuesta a los amoríos de Zeus (Hesíodo, *Teogonía*, 927-929). Pero en este caso, nos centraremos en Atenea, por su condición de madre virgen e hija sin madre y sus paralelismos modernos.

Atenea nace sin madre, de la cabeza de Zeus. Los *Himnos Órficos* la describen como *mounogenēs* (XXXIII). El *Himno Homérico* 28, como engendrada por el propio Zeus en solitario (XXVIII, 4-5: “τὴν αὐτὸς ἐγένετο μητίετα Ζεὺς”). Plutarco dice que para los egipcios, la diosa “viene de sí misma” (*Sobre Isis y Osiris*, 376a: “ἡλθὼν ἅπ’ ἐμαυτῆς”), e incluso Rufino señala que “no hay intervención del sexo femenino, sino que sólo hay varón y parto” (Rufino, *Commentarius in symbolum Apostolorum*, 9), a partir del cerebro de Júpiter. Alberto Bernabé asegura que el nacimiento de la diosa según el célebre relato hesiódico³¹, por el cual Zeus devora a Metis, su primera esposa, embarazada de Atenea, por temor a engendrar con ella un hijo que lo destruya, y haciendo que esta nazca directamente del olímpico, sería un pastiche del poeta. De

²⁷ Traducción de Eustaquio Sánchez Salor en *Polémica entre cristianos y paganos*, (Madrid: Akal, 1986), pp. 324-325.

²⁸ Rigoglioso, 2009, pp. 26-34.

²⁹ Nótese que ambos engendran hijos por sí mismos, aun cuando ya existía Eros (*Teogonía*, 123-146).

³⁰ Hesíodo afirma que nace de los genitales sesgados de Urano (*Teogonía*, 188-192). Los *Himnos Homéricos* (VI, 3-4) y los *Himnos Órficos* (LV) no son tan específicos y se limitan a señalar la espuma de mar, casi como si fuera una autogeneración.

³¹ En Hesíodo, *Teogonía*, 886-900, y continuado posteriormente por Apolodoro (*Biblioteca*, I, 3, 6).

hecho, la mayoría de relatos sobre Atenea obvian la persona de Metis y sólo mencionan un único progenitor: Zeus³².

Atenea es la eterna *parthenos*, pero parece que ello no le impide tener hijos. Nicole Loraux señala su maternidad respecto a Erictonio, fundador de Atenas³³, nacido de la semilla que Hefestos vierte en la tierra cuando persigue a la virgen, prendado de ella. De Gea nace así Erictonio, que los ceramistas atenienses representan frecuentemente como un niño, en brazos de la Tierra, quien se la entrega a Atenea, en ocasiones ante la mirada de Hefestos y Cécrope (primer rey de Atenas, antes de su fundación, mitad hombre, mitad serpiente). Loraux afirma que “las tres funciones que presiden el nacimiento de un niño griego – la del padre, la de la madre y la de la “nodriza” – están repartidas, como es normal, entre Gea (la madre), Hefesto (el padre), las hijas de Cécrope (las *trophoi*), y condensadas en Atenea sola. La diosa, padre y madre (*trophós*) a un tiempo asume estos tres roles y los sobrepasa. La Partenos está más allá de la oposición entre masculino y femenino, es uno y otro y ni lo uno ni lo otro, de modo que realiza a su modo el sueño masculino de los griegos: tener un hijo al margen de la actividad procreadora”³⁴.

Así, Atenea es una diosa que nace de un solo progenitor y que tiene un hijo que podría considerarse, según una perspectiva moderna, “biológicamente” no suyo. Por supuesto, esto no son factores absolutos ni totales. Cada tradición, cada texto, cada poeta tiene una versión diferente del mito: Apolodoro señala dos teorías diferentes sobre el origen de Erictonio (como hijo de Hefestos y Atis o Hefestos y Atenea) (*Biblioteca*, III, 14, 6), Pausanias afirma que sus padres son Gea y Hefestos (*Descripción de Grecia*, I, 2, 6), y Ovidio no le atribuye madre, aunque menciona a Atenea (*Metamorfosis*, II, 553: “Prolem sine matre creatam”). El parentesco en las divinidades es algo cambiante y depende de la construcción del relato por cada autor y de sus tradiciones. Aún así, la posibilidad de que en Grecia se abriera la puerta a una descendencia por un solo padre y, aún más importante, sin necesidad de que este parentesco fuera “biológico”, resulta interesante.

Llegados a este punto, haremos alusión a la diferencia entre filiación, modo de operar de los griegos, y parentesco, más propio de los romanos. Este último fundado en la pareja, y estructurado en torno a los valores unitarios relacionados con ella sólo se consolidará en las últimas épocas de Roma, y sobre todo con la irrupción del cristianismo. Pero, siempre teniendo en consideración que este último se adaptó y aprovechó de las estructuras parentales previas, que eran muy diferentes de las griegas³⁵. Cuando Barry, polemizando con Veyne, trae a colación a Enric Porqueres, ya que la preocupación de este último era el parentesco cristiano. La “ancestralidad” metafórica,

³² Bernabé, 2008, pp. 81-92.

³³ La historia de la fundación de Atenas por Erictonio a veces se confunde con el relato de Erecto, quien según Eurípides, sería su hijo (Loraux, 2017, pp. 37-38).

³⁴ Loraux, 2017, p. 83

³⁵ Barry, 2008, pp.481-512.

base de ese parentesco afirmado sobre la idea de alianza fue reforzándose con la entrada en la Edad Media³⁶.

2. Tradición heterodoxa, autoritarismo presente y mutaciones en el parentesco marroquí

La genealogía encarnada en el propio Profeta Muhammad y su círculo más estrecho, dado que murió sin descendencia, y el linaje tenía que ser garantizado, nos da la medida de la importancia del problema suscitado por la herencia genealógico en el mundo árabe³⁷. La estructuras del parentesco en el mundo magrebí, a este tenor, se atienen a la norma clásica ya esbozada por los estudios de W.R.Smith para el mundo árabe. El redescubrimiento en la segunda mitad del siglo XX del tratado de Ibn Jaldún *Al Muqaddimah* (مقدمة ابن خلدون), del siglo XIV, cinco siglos después, donde se da cuenta de la solidaridad agnática llamada ‘asabiyah (عصبية) venía a reforzar estas teorías³⁸. Análisis renovados en la contemporaneidad por los estudios, entre otros, de David M. Hart³⁹ y Jean Cuisenier⁴⁰, conforme a la moda funcionalista y estructuralista de otorgar preeminencia a la filiación y la alianza. Asimismo Germaine Tillion resumió el parentesco magrebí en una cuestión de alianzas entre primos, haciendo patente la supremacía de la “estrategias” de casamiento⁴¹. La tradición islámica a partir de Muhammad es distinguir entre adoptados y parientes uterinos, siendo más liberal con los primeros que en la tradición hebraica, romana o cristiana, como subrayó Héritier⁴². Eso abría una fisura en la automaticidad tribal, que suponía un solo tipo de sexualidad basada en la inclinación heterosexual a nivel normativo.

Unas sociedades donde el harén ocupa un espacio sorprendente en la producción de la sexualidad. En función de las práctica sexuales reales las teorías abstractas sobre los sistemas de parentesco “árabes” fueron matizadas al poco. La ortodoxia islámica condena sin paliativos a la homosexualidad, aunque las realidad, por ejemplo, la de los efebos y de los “guapos” (*ghulâm amrad*) estaba muy extendida y tolerada⁴³. El hamman siempre fue un lugar idóneo para las sexualidades desviadas. Empero, las “desviaciones” están más que presentes fuera del espacio reservado del hamman en la sociedad islámica, sobre todo en la precolonial y prenatalista. Los casos que podríamos llamar de bigamia, adulterio, homosexualidad tenían su razón de ser en el espacio de libertad que constituía el mundo islámico-magrebí del Medioevo y Edad Moderna. Una de las razones de huida de los cristianos a este lado del Mediterráneo era justamente el escapar a la sexualidad controlada de los países cristianos⁴⁴. Sobre ese

³⁶ Klapish-Zuber, 2000.

³⁷ Conte, 2001, pp.55-56.

³⁸ Ibn Jaldún, 1977.

³⁹ Hart, 1999.

⁴⁰ Cuisenier, 1962.

⁴¹ Tillion, 1966.

⁴² Héritier, 1997, pp.76-77.

⁴³ Chebel, 2003, p.53.

⁴⁴ Benassar, 1989.

mundo de libertad, tolerancia y aceptación se han construido las relaciones y el imaginario magrebí orientalista, hasta la independencia de los años 50 y 60, cuando un nuevo moralismo y puritanismo se ha impuesto con el control por parte del Estado de los sexualidades demográficamente orientadas a la reproducción “nacional”. De ahí ha surgido la represión en términos absolutos de la homosexualidad, del adulterio, etc.⁴⁵. Frente a ello se ha afirmado el lado femenino, claramente contrapuesto al dominio masculino, y contrapuesto a estas lógicas de poder⁴⁶. Esa dimensión ha encauzado hoy día buena parte de la oposición política a los regímenes islamistas conservadores.

En Marruecos, verbigracia, el sistema de obediencia sancionado por la religión, indiscernible del “islam político”, es el *modus operandi* tradicional: “Alrededor del valor de la obediencia pivota todo un racimo de otros valores que le están ligados, tales como: la bendición parental y el respeto o pudor hacia los padres, que forma parte del repertorio tradicional de valores”. Pero la religión y sobre todo el código que regula las relaciones familiares o *al-Mudawwana* (مدونة) puede estar en contradicción con las prácticas reales. Como se ha señalado, la práctica de la adopción en el seno de hogares donde la existencia de varias esposas y concubinas era lo normal, tenía sus propias normas contrapuestas al derecho, pero aceptadas por la tradición⁴⁷.

Este sistema de autoridad, donde se inserta el sujeto, ha quedado tocado en las últimas décadas, sobre todo a partir de la independencia (1956), y más aún desde que se han puesto en marcha procesos acelerados de modernización, a raíz de la muerte de Hassan II (1999). Este sabía de la importancia de mantener los sistemas tradicionales para sostener el edificio monárquico en Marruecos, basado en el tradicionalismo campesino⁴⁸. Marruecos, tenía por delante unas transformaciones modernizadoras titánicas, de las que eran conscientes sectores muy minoritarios, que deseaban liberar al país del lastre rural. “El valor de la obediencia se extiende a la relación que orientan las relaciones de jerarquía no solamente entre padre e hijos, sino también entre ancianos y jóvenes, entre maestros y discípulos, los detentadores de la autoridad y los subordinados y entre gobernantes y gobernados»⁴⁹. En lo más alto de esta pirámide estaría el Estado o Majzén, garante de la justicia, como aspiración suprema del orden moral jerárquico.

Un escritor local, Mohammed Chukri, se dio a maldecir en los setenta en su obra autobiográfica *Pain nu* la figura paterna, situándola al nivel de un simple fratricida, que asesina con sus propias manos a su hijo, mientras la sociedad que lo rodea, cómplice, mira hacia otro lado⁵⁰. Los jóvenes marroquíes, además, se rebelan como todos los grupos de edad contra la generación de sus padres, aquella que había hecho la independencia en 1956-62. Cuando pudieron, gracias al empuje migrante y el acceso a

⁴⁵ Para comprobar el grado de represión de la homosexualidad en el Marruecos de hoy, véase: <https://telquel.ma/tag/homosexualite>

⁴⁶ Conte, 2000.

⁴⁷ Bargach 2010, pp.68-89.

⁴⁸ Leveau, 1985.

⁴⁹ Bourqia, 2010, p.107.

⁵⁰ Chukri 2015.

los estudios superiores, hicieron matrimonios mixtos con europeas o europeos. Liberaban así las estructuras tradicionales de autoridad para introducirse de lleno en la modernidad, con su vida líquida, y sus fluctuaciones aleatorias en las relaciones de pareja⁵¹.

Al mismo tiempo de obtener la independencia, Marruecos se propuso poner en marcha un proyecto de estatuto personal, dando lugar entre noviembre de 1957 y marzo de 1956 a un dossier sobre el particular, que constituiría la citada *al-Mudawwana*. Se ha constatado que “el modelo patriarcal y agnático de familia que se encuentra postulado en este código constituye un elemento ideológico importante, puesto al servicio de la unidad política nacional, así como de la política demográfica”⁵². En contraste con esta política, a mitad de los años noventa se contempla alarmantemente « las tasas de soltería y las mujeres escolarizadas están en aumento y que la fecundidad baja, el edificio de la familia patriarcal está amenazado»⁵³. Surgen voces, fudamentándose en fuentes de autoridad extranjeras, que argumentarán que no se debe “dejar al mundo religioso que suplante la inexistencia de un « code de statut personnel »”⁵⁴. Esta alarma estaba fundada: la reforma de la *al-Mudawwana* adaptó de manera mimética ésta a la ley islámica o la sharia, con la colaboración de los ulemas de Fez. Por ello, fue contestado pidiéndose la igualdad de las mujeres, la abolición de la poligamia, etc⁵⁵. El líder nacionalista Allal al Fassi contestó violentamente, haciendo ver que Marruecos era un Estado musulmán⁵⁶. Este estatuto ha sido el prevaleciente hasta 1993, y revela el carácter patriarcal de la *al Mudawwana* que deja toda la tutela de la mujer y los hijos en manos del padre. La desigualdad más llamativa, por lo demás, reside en el hecho del divorcio, ya que el hombre estaría fuera de control judicial y la mujer no. De esta manera Chekoun puede concluir:

“Así, hasta hoy día, las políticas públicas no hacen más que reflejar esta visión tradicional del matrimonio y de la familia, visión fundada sobre algunos grandes postulados. A saber: a/ la familia es sinónimo de unión legítima; b/ el matrimonio no es disuelto más que por el marido que tiene el derecho de pronunciar el repudio; c/ el esposo asegura la subsistencia de la familia; d/ la esposa se ocupa de los asuntos domésticos, y su trabajo no tiene valor económico; e/ el esposo es el jefe de familia a la mirada de la ley”⁵⁷.

Sin embargo, como ya avanzamos, la contestación no se hizo esperar: “L’Union pour l’Action feministe” pedirá al parlamento marroquí que no acepte esta ley, organizando una campaña nacional en su contra⁵⁸. En el congreso extraordinario del

⁵¹ Bauman, 2013.

⁵² Chekroun, 1996, p.9.

⁵³ Ibídem, p.5.

⁵⁴ Ibídem, p.7.

⁵⁵ Souad, 1977.

⁵⁶ Chekroun, op.cit.p.10.

⁵⁷ Ibídem, p.13.

⁵⁸ Ibídem, p.15.

mayoritario nacionalista Istiqlal en diciembre de 1955 existía una comisión específica de derechos de la mujer⁵⁹. El Partido democrático de Abdelkader Benjelloun publica en su revista “*Démocratie*” un texto firmado por una tal “Mlle Souad” que protestaba contra ese estatuto. La primera promoción de *‘âlimât* (mujeres estudiantes islámicas), sale de la universidad coránica de la Qarawiyin en 1957. Se pasa de una sola mujer anónima, “Mlle Souad”, a un colectivo de mujeres asociadas para crear tendencia. La posición islamista estará representada por el movimiento de A. Benkirane *al Islah wa tajdid* que interpreta la reforma como un ataque contra los fundamentos y fortalezas del Islam.

En lo tocante a legislación en materia de procreación en 1966 se crea una “comisión supérieure de la population dont le siège est à Rabat », y «sur le plan local, des commissions préfectorales ou provinciales de la population »⁶⁰. A partir de 1967 se va permitiendo la administración de contraceptivos orales. A partir de esos momentos se comprueba el interés del Estado por la planificación familiar que se va viendo reflejada en los planes quinquenales, desde 1968 hasta 1985. Es el plan de 1968-72 el que define todo el procedimiento, informando a la población de las posibilidades de contracepción. Se trataba de frenar la alta tasa de natalidad, llegándose a colocar medio millón de dispositivos intrauterinos en 1968 y 1972. No obstante, el aborto seguirá siendo considerado un crimen, excepto en caso de peligro para la vida de la mujer. Pero el control de la cuestión, muy difícil por lo que la puesta en práctica se dejará en manos de los médicos, un cuerpo de “expertos” modernizados y en diálogo con las técnicas médicas globalizadas. Se considera entonces que desplazando el asunto a la medicina se evita la interferencia religiosa⁶¹.

El caso es que estas modificaciones van llevando a un nuevo modelo de familia. Entre las modificaciones acaecidas encontramos que en las últimas décadas, desde la independencia, la proporción de hogares dirigidos por mujeres no ha hecho más que aumentar. Pero paradójicamente hasta los años noventa al menos la mayor parte, el 14% se evalúa, pertenecerían a los sectores más vulnerables económicamente⁶². Esto significa, a criterio de Chekroun, que según “en la mayor parte de los casos las mujeres acceden a la dirección del hogar por necesidad, después del divorcio, enviudar o del abandono de la familia por el marido”. También se han producido otros cambios provocando que la mujer esté en primera línea en el espacio público, como el que pasen del 11% al 20% en el empleo remunerado. Según Chekroun, ha primado el pragmatismo en las relaciones entre el Estado y la planificación familiar, lo que ha chocado al final con la *al Mudawwana*, sobrepasada por los hechos.

Finalmente, hay que abordar cómo ha influenciado en la estructura familiar la inmigración hacia Europa. Desde muy pronto, en los años cuarenta, Robert Montagne observaba que la emigración con retorno hacia Francia estaba afectando negativamente

⁵⁹Bormans, 2012, pp 9-13.

⁶⁰ *Ibidem*, p.18.

⁶¹ *Ibidem*, p.21.

⁶² *Ibidem*, p.27.

a las tradiciones, donde en las *jemaas* o asambleas tribales el derecho a la palabra procede de la autoridad masculina: “El emigrado que ha vivido en la libertad de las ciudades y que ha escapado por un tiempo a las tiranías locales, se impacienta frecuentemente ante ciertas exigencias abusivas del mundo marroquí, y se vuelve frecuentemente contra la exacciones”⁶³. Ha afectado a la estructura familiar al darle mayor relevancia a la mujer, al producirse, por un lado, “una ausencia de autoridad masculina por la migración”, por el otro, que “la mujer se ve liberada de la presencia de la suegra y del grupo agnático, y va a integrar a los parientes uterinos en sus estrategias”. De manera, que en “estas condiciones de vida imponen el concurso de todos los parientes agnáticos y uterinos en la perspectiva de encontrar unas soluciones elegantes a los nuevos problemas encontrados”⁶⁴. La mujer adquiere de esta forma una centralidad social que la ley, influenciada por la sharia, no le reconoce plenamente.

En el punto medio entre el modelo tradicional y las nuevas transformaciones estaría el ejemplo de la familia *fesí*, que constituiría una auténtica red de parentesco, incluyendo ascendientes y familiares colaterales⁶⁵. Sería un modelo más extenso en cuanto a redes que el modelo de familia occidental, y también poseería un gran sentido de la identidad soportado en el hecho aristocrático *fasi*⁶⁶. El problema de la identidad, que Porqueres pone en el centro de su discurso sobre el parentesco, se ve aquí confirmada.

Pero el impacto no sólo lo realiza la inmigración, sino que el islamismo produce efectos contrapuestos. Munson al estudiar una familia tradicional compuesta por un hombre “fundamentalista” y una mujer “occidentalizada” ve contradicciones muy vivas, documentadas a través de historias de vida de cierta dramaticidad⁶⁷. Concepciones muy diferentes sobre las que tienen, por ejemplo, el al-Hajj Muḥammad y su mujer Fátima Zhora. Muḥammad tiene una visión nacionalista y religiosa que rechaza toda injerencia externa. Su mujer, ama de casa y estudiante, se identifica con la perspectiva que el autor llama “liberal democrática”. No es extremista, y sobre todo en ella tiene mucha importancia el tema de la dominación masculina y la emancipación femenina. Ambos, sin embargo, rechazan al unísono la dominación occidental, dominación que se completa con otros atributos como pobre y rico, poderoso y dominado, etc⁶⁸.

La globalización y el impacto de las redes de comunicación, al saltar las fronteras convencionales –que tuvo un episodio muy gráfico en el aumento de las antenas parabólicas en todos los espacios rurales o urbanos, electrificados o no, en los años 90- ha producido dos movimientos contradictorios: uno de neotradicionalismo, reforzando la autoridad paterna, a través de la redes del islamismo político, y otra occidentalizante, aspirando a poner en cuestión la autoridad tradicional, a partir de

⁶³ Montagne, s.d., p.119.

⁶⁴ Chekroun, op.cit., p.69. Cottureau & Marzok, 2012.

⁶⁵ Informe, 1991.

⁶⁶ González Alcantud, 2015.

⁶⁷ Munson, 1984, p.3.

⁶⁸ *Ibidem*, p.57.

prácticas sexuales y parentales más libérrimas, que en otras épocas históricas habían estado, paradójicamente, más arraigadas en el Magreb que en Europa. Nos dice R. Bourqia que « la exposición a los satélites han abierto nuevos horizontes mediáticos y han hecho introducir nuevos modelos de vida en el seno de los hogares marroquíes”. Y una idea muy interesante que nos lanza es la siguiente: « Los cambios no pueden ser tomados como la evolución de una etapa a otra, sino como una arqueología”⁶⁹.

La reforma de 1993 pretendía mitigar la supremacía de la *sharia* en la ley matrimonial de la *al Mudawwana* de 1957: los ejes de la reforma se centraron en la formación del matrimonio, su disolución, la poligamia, la tutela, la pensión alimentaria y la custodia de los hijos. La mujer puede tomar el lugar del marido en la tutela de sus hijos. La madre ahora puede ser declarada automáticamente tutora de los hijos si muere el marido o se disuelve el matrimonio. El divorcio continúa bajo la iniciativa del hombre pero se hace depender más del criterio del juez que no puede aceptar cualquier ‘*adouls* (عدول) o notario. No queda abolida la poligamia, pero se deja a la mujer poner una cláusula anti-poligamia, que puede esgrimir para la separación. Ahora bien, a pesar de intentar eliminar abusos se vuelve al espíritu religioso de la ley de 1957.

A las reiteradas demandas de modernidad en Marruecos desde la muerte de Hassan II se han dado pasos tales como la adopción de un nuevo código de familia en el año 2004. Se trata de un voluntad “modernizadora” dentro de un orden tradicional, donde aumentan los derechos de la mujer para solicitar el divorcio, y se limita mucho más la posibilidad de la poligamia⁷⁰. La recepción que ha tenido esta reforma del código proviene sobre todo de la incorporación de la mujer oficialmente al mundo laboral, tendencia ya indicada anteriormente, lo cual trae consigo el fin de su subordinación⁷¹. Desde luego fenómenos de orden estrictamente «científico» como la inseminación artificial y otros están provocando enormes cambios no sólo en el orden familiar sino en la concepción del sujeto mismo. En esto las distancias entre sociedades occidentales y no occidentales no son muy significativas⁷².

3. Dónde quedó detenido el debate propuesto por Enric porqueres

Reflexionando sobre el fondo de obras como la de Maurice Godelier, e incluso la del mismo Enric Porqueres, se ha escrito: “Las metamorfosis del parentesco actuales en el seno de nuestras sociedades se desarrollan en una doble dirección: la de las relaciones entre padres e hijos y la de las relaciones entre los sexos, por lo que parece insuficiente de reducir al simple paso de un parentesco fundado sobre la sangre a un parentesco “social”⁷³. Enric Porqueres concebía que todo este tránsito en las concepciones modernas del parentesco afectaban al concepto de “persona” y a la

⁶⁹ Bourqia, op.cit. p.108.

⁷⁰http://www.asfad.org/wp-content/uploads/2012/02/Guide_pratique_du_code_de_la_famille-marocain.pdf

⁷¹ Mazouz, 2014.

⁷² Porqueres, 2018, p.333.

⁷³ Martial, 2005, p.163.

identidad trascendente en sí misma. Mostraba su preocupación, Enric, por las implicaciones sobre todo identitarias de estos parentescos nuevos, siguiendo el diálogo con otros antropólogos sobre todo con Joan Bestard⁷⁴.

Una identidad que afecta igualmente al hecho de la transmisión. Argumentó Ph. Legendre sobre el acto de la transmisión: “La reproducción, es posible porque se vuelve pensable. Dicho de otra manera, el fondo mismo de la Humanidad, marcada según las culturas por las más diversas maneras, es el acto de transmitir”⁷⁵. Y lo ejemplifica con la solemnidad que acompaña la institución del heredero obligatorio en la tradición del derecho testamentario romano. Según Legendre, “esto nos pone ante el hecho de que la transmisión no se funda sobre el contenido, sino ante todo sobre el acto de transmitir, es decir en definitiva sobre las montañas de ficción que vuelven posible que un tal acto sea realizado y repetido a través de generaciones”. La identidad y la transmisión nos surmergen en lo simbólico, estratósfera antropológica a la cual difícilmente podemos escapar.

Cuando Enric Porqueres estudió el parentesco chueta mallorquín dio toda la importancia al concepto de parentesco en la tradición continuada judeo-romano-cristiana, situándolo en su régimen de historicidad, como vimos. La misma tradición que fue atacada de raíz por los nazis, negando la filiación. “Señor del cuerpo e intérprete soberano, el Estado es así, por principio, en posición de Referencia fundadora, de suerte que amenaza pervertir lo que en esencia es intocable, la referencia fundadora, planea sobre la Humanidad occidental”⁷⁶. Concluye Legendre, señalando que al haberse desplazado hacia el dominio del Estado la idea fundacional de la filiación, y ejercer éste como supremo árbitro del parentesco, “el riesgo de destrucción de la idea de Ley y de filiación por equipos de locos y de bandidos instalados en el lugar supremo del poder” es el mayor de los riesgos. La defensa de la identidad parental, incluso en casos de fecundación artificial con donantes, le preocupaba a Enric Porqueres, porque de renunciar a la misma nos acercábamos al modelo nazi, donde el Estado orienta el parentesco. O al modelo islamista. Si las estructuras “complejas” del parentesco necesitarían mecanismos explicativos estadísticos para ser interpretadas en su generalidad sociológica⁷⁷, la antropología, atendiendo a su natural metodología cualitativa e interticial, tiene la obligación, como Porqueres reconoció explícita e implícitamente, de retornar sobre lo simbólico en régimen de historicidad.

En la misma dirección a Enric Porqueres le interesaba el estudio de la relación simbólica entre parentesco, identidad e incluso cosmología⁷⁸, en una línea abierta con su maestra Françoise Héritier. Todo ello más allá de las combinatorias fisistas de las estructuras elementales, donde el simbolismo podía quedar excluido en función de la lógica automática de las filiaciones prescritas.

⁷⁴ Bestard & Orobítg, 2009.

⁷⁵ Legendre, 1985, p.50.

⁷⁶ Legendre, 1996, p. 209.

⁷⁷ Brian & Jaisson, 2007.

⁷⁸ Porqueres, 2015, pp.13-29.

Es evidente que el parentesco está en pleno proceso de cambio. Las fórmulas tradicionales con las que originalmente se encontró la antropología estructuralista están dando paso a una sociedad poliédrica y compleja, azuzadas en gran medida por los propios estudios antropológicos. La aparición de fenómenos como la fecundación asistida, el matrimonio homosexual, la difusión de las familias monoparentales y de la adopción o las recientes fórmulas no monogámicas en Occidente ha supuesto, como señala Judith Butler, no el fin del parentesco, sino una reformulación del mismo que busca, en muchas ocasiones, un espacio propio frente al determinismo biologicista heteroparental⁷⁹. Frente a ello, encontramos bien una vuelta atrás autoritaria, como en el caso de Marruecos, que refuerza la centralidad de padre, por razones de orden político-religioso, o bien una apertura plural a nuevas filiaciones, como en el caso de las sociedades de la poscolonialidad y la posmodernidad, al modo de la cultura griega antigua. El edificio de la ecumene cristiana parece tambalearse, socavadas sus formas más clásicas de parentesco, mientras se refuerza una manera anómala, sin corresponder a sus tradiciones previas más liberales y dúctiles que las occidentales, la estructura “árabe”, haciéndola retroceder a las categorías tomadas de la filiación tribal agnática. El tránsito a la modernidad parental, pues, se ha vuelto un frente político de primera línea, con una tensión bipolar muy extrema. La relación foucaultiana entre cuerpo y poder, su biopolítica, nunca ha estado más clara y evidente, como bien sabía nuestro amigo Enric Porqueres.

BIBLIOGRAFIA

- BARGACH, Jamila (2010). *Orphans on Islam. Family, abandonment and secret adoption in Morocco*. Lanham : Rowman & Littlefield P.
- BARRY, Laurent (2008). *La parenté*. París: Gallimard.
- BENASSAR, Bartolomé & Lucile (1989). *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*. Madrid: Nerea.
- BERNABÉ, Alberto (2008). *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*. Madrid: Abada Editores.
- BESTARD, Joan & OROBITG, Gemma (2009). “Le paradoxe du don anonyme: signification des dons d’ovules dans les procréations médicalement assistées » : In : E. Porqueres (ed.), op.cit. 2009, pp. 277-301.
- BETTINI, Maurizio (2009). *Affari di famiglia*. Bolonia: il Mulino, 2009.
- BORMANS, M. (2002). “L’evoluzione des mentalités avant la Moudawwana”. In : *Prologues. Revue Maghrébine du livre*, 2002. Hors série, n°2 , pp. 9-13.
- BORMANS, Maurice. (1977). *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*. París/La Haya : Mouton
- BOURQIA, Rahma (2010). “Valeurs et changement social au Maroc”. In : *Quaders de la Mediterrània*, Barcelona, 2010, 13, pp. 105-115.

⁷⁹ Butler, 2011, pp.149-187.

- BRIAN, Éric & JAISSON, Marie (2007). *Le sexisme de la première heure. Hasard et sociologie*. París : Raison d'Agir.
- BURKERT, Walter (2007). *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores.
- BUTLER, Judith (2011). *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós.
- CALAME, Claude, ed. (1983). *L'amore in Grecia*. Bari: Laterza.
- CARTLEDGE, Paul (1981). "Spartan Wives: Liberation or Licence?" *Classical Quarterly*, 31, pp. 84-105.
- CHEBEL, Malek (2003). *L'esprit de sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*. París : Payot.
- CHEKROUN, Mohamed (1996). *Famille, Etat et Transformations socio-culturelles au Maroc*. Casablanca: Eds. Okad.
- CHUKR, Mohamed (2015). *El pan a secas*. Madrid: Cabaret Voltaire. Traducción de Raja Boudemian.
- COHEN, David (1991). *Law, sexuality and society. The enforcement of morals in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CONTE, Édouard (2000). « Mariages arabes », *L'Homme*, 154-155, abril-septiembre 2000, pp.279-308.
- CONTE, Édouard (2001). "Filiations prophétiques. Réflexions sur la personne de Muḥammad ». In : Pierre Bonte, Édouard Conte & Paul Dresch (Ed.). *Émirats et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. París : CNRS, pp.55-78.
- COTTEREAU, Alain & MARZOK, Mohatar (2012). *Une famille andalouse : Ethno-comptabilité d'une économie invisible*. París: Bouchène.
- CUISENIER, Jean (1962). « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe ». In: *L'Homme*, 1962, tome 2 n°2. pp. 80-105.
- DETIENNE, Marcel (2001). *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*. Barcelona, Península.
- EICKELMAN, Dale F. (2003). *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra.
- GONZALEZ ALCANTUD, J.A. (2015). "Los andalusíes hoy: una elite viva frente al pasado futuro de al-Ándalus". In: J.A. González Alcantud & S.Rojo Flores (eds.). *Andalusíes. Antropología e historia cultural de una elite magrebí*. Madrid: Abada, pp. 15-57.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (2019). "El otro griego. La escuela francesa de antropología histórica de la Antigüedad". In: J.A. Glez. Alcantud (ed.). *El rapto de la Historia. Introducción a un debate con la Antropología*. Granada: EUGR, pp. 91-134.
- GONZÁLEZ PALACIOS, Héctor (2018). *Virginidad y castidad femenina en la Gracia antigua*. Trabajo fin de Grado, Universidad de Granada.
- HAMMOUDI, Abdallah (2007). *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Barcelona: Anthropos.
- HART, David (1999). "Ibn Jaldún y Evans-Pritchard: la solidaridad agnática y la segmentariedad en la teoría y la práctica de la antropología sociocultural del mundo islámico". In: D.M. Hart & Rachid Raha Ahmed (eds.). *La sociedad bereber del Rif*

marroquí. *Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Granada: Universidad de Granada.

HARTOG, François (2003). *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. París : Seuil.

HEUSCH, Luc de (1958). *Essais sur l'inceste royal en Afrique*. Bruselas : Université Libre de Bruxelles.

IBN JALDÚN (1977). *Al Muqaddimah. Introducción a la historia universal*. México : FCE. Ed. Elias Trabulsee.

INFORME (1991) « *Familles à Fès. Changements ou continuité ? Les réseaux de solidarités familiales* ». Rabat : Centre d'Études et de Recherches Démographiques.

LEGENDRE, Pierre & LEGENDRE-PAPAGEORGIOU, Alexandra (1996). *Leçons IV. Suite 2. Filiation. Fondament généalogique de la psychanalyse*. París: Fayard.

LEGENDRE, Pierre (1985). *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. París : Fayard.

LEVEAU, Rémy (1985). *Le fellah marocain défenseur du trône*. París : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

LEVI-STRAUSS, Claude (1967, orig.1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. París-La Haya : Mouton.

LORAUX, Nicole (2017). *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*. Barcelona: Acontilado.

MARTIAL, Agnès (2005). "L'anthropologie de la parenté face aux transitions familiales contemporaines : des interrogations en suspens ». In : *Travail, genre et sociétés*, n° 14, novembre 2005, pp. 158-163.

MAZOUZ, Asma (2014). *La réception du Code marocain de la famille de 2004 par le droit international privé français. Le mariage et ses effets*. These doctorale, 2014. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01206485/document>

MONTAGNE, Robert (sd). *Naissance du prolétariat marocain. Enquête collective, 1948-1950*. París : Cahiers de l'Afrique et l'Asie.

MORGAN, Lewis Henry (1971). *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso. Introducción: Carmelo Lisón Tolosana.

MUNSON, Henry (1984). *The house of Si Abd Allah. The Oral History of a Moroccan Family*. Yale: Yale UP.

MUSTI, Domenico (2000). *Demokratía. Orígenes de una idea*. Madrid: Alianza Editorial.

NEEDHAM, Rodney (1962). *Structure and Sentiment. A test case in Social Anthropology*. Chicago : Chicago UP.

PERENTIDIS, Stavros (2006). «Sur la polyandrie, la parenté et la définition du mariage à Sparte », en Alain Bresson, Marie-Paule Masson, Stavros Perentidis et Jérôme Wilgaux (eds.). *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'Âge Moderne. Colloque international à Vólos (Grèce)*. Bordeaux : De Boccard, pp. 131-152.

PORQUERES I GENÉ, Enric (2001). *L'endogàmia dels xuetes de Mallorca. Identitat i matrimoni en una comunitat de conversos (1435-1750)*. Palma : Leonard Muntaner.

PORQUERES I GENÉ, Enric (2015). *Individu, personne et parenté en Europe*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.

PORQUERES I GENÉ, Enric (2018). *Estudios sobre el parentesco*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

PORQUERES I GENÉ, Enric (ed.) (2009). *Défis contemporaines de la parenté*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

HÉRITIER, Françoise (1997). *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris : Odile Jacob.

KAPLISCH-ZUBER, Christiane (2000). *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*. Paris : Fayard.

RIGOGLIOSO, Marguerite (2009). *Virgin Mother Goddesses of Antiquity*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

SISSA, Giulia (1990). *Greek Virginity*. Boston: Harvard University Press.

SMITH, W.Robertson (1903). *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Londres: A. & C. Black, 1903.

SOUAD, Mme (1957-1958). *Études Sociales Nord-Africaines*, Paris, déc.1957-janvier 1958

TILLION, Germaine (1966). *Le harem et les cousins*. Paris: Seuil.

TRAUTMANN, Thomas R. (1987). *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Berkeley: University of California Press.

VERNANT, Jean-Pierre (1982). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI.

WILGAUX, Jérôme (2000), « Entre inceste et échange. Réflexions sur le modèle matrimonial athénien », *L'Homme*, 154-155, abril-septiembre 2000, pp. 659-676.