

## **Antropología Experimental**

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>  
2022. nº 22. Texto 30: 451-465

Universidad de Jaén (España)  
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v22.6947>  
Recibido: 05-02-2022 Admitido: 22-08-2022

### **La casa arde. De la sustancia a la individuación en antropología**

**Ion FERNÁNDEZ DE LAS HERAS**  
UCM (España)  
[ionfdlheras@gmail.com](mailto:ionfdlheras@gmail.com)

#### **The house burns. From substance to individuation in anthropology**

##### **Resumen**

Me dispongo a explorar la configuración epistemológica de la casa mediante ciertos contrastes y correlaciones entre lo que formularé como tres maneras de referirse a ella: (1) como una sustancia caracterizada por una serie de atributos; (2) como una cuestión de procesualidad técnica o productiva; y (3) como un problema de individuación, es decir, concerniente a la relacionalidad y la particularidad de los acontecimientos. Tras recorrer estas perspectivas y su relación con algunas cuestiones derivadas de mi trabajo de campo en el Valle de Araotz (País Vasco) –especialmente el incendio del caserío Aitzkorbe Azpikua en 1984– propondré el concepto de *oicogénesis* o *casa en llamas* como un principio de indagación que, tratando de responder a los riesgos reduccionistas de la entificación, insiste en la realidad sociológica de los enmarañamientos particulares que componen la realidad de cada casa.

##### **Abstract**

I'm about to explore the epistemological configuration of the house through certain contrasts and correlations between what I will formulate as three ways of referring to it: (1) as a substance characterized by a series of attributes; (2) as a matter of productive or technical processuality; and (3) as a problem of individuation –concerning to the relationality and the particularity of events–. After reviewing these three perspectives and their relationship with some issues derived from my fieldwork in the Araotz Valley (Basque Country) –such as the Aitzkorbe Azpikua farmhouse fire in 1984– I will propose the concept of *oicogenesis* or *house on fire* as a principle of inquiry that, trying to respond to the reductionist risks of entification, insists on the sociological reality of the particular entanglements that comprise the reality of each house.

##### **Palabras clave**

Oicogénesis. Sustancia. Antropología de la casa. Sociedades de casa. País Vasco  
Oicogenesis. Substance. Anthropology of the house. House societies. Basque Country

## Introducción

La casa –y en su forma más general, el hábitat– configura un tema antropológico clásico. Desde el pionero estudio de Morgan (1881) y el influyente trabajo de Mauss (1905), un miríada de antropólogos/as han prestado algún tipo de atención a este asunto, muy especialmente desde que a finales de la década de 1970 Lévi-Strauss propusiese su controvertida teoría de las *sociétés à maison* (Lévi-Strauss 1987, 1991b, 1991a, 2009), convirtiéndolo en una cuestión de especial interés para la disciplina.

Lejos de proponer una genealogía sobre el tema, mediante este artículo busco explorar un problema epistemológico y conceptual bastante concreto, pero lo haré buscando ciertos contrastes y correlaciones entre lo que trataré de formular como tres maneras de problematizar antropológicamente la casa. La primera de ellas deriva precisamente de la definición levistraussiana de casa en su teoría de la *sociétés à maison*, y mediante ella expondré la cuestión de la entificación o sustancialización. La casa, desde este punto de vista, configura una sustancia caracterizada por una serie de atributos. La segunda perspectiva, por otro lado, parte de la noción de casa (*aedes*) del derecho romano para llegar a la cuestión del trabajo productivo; habla de la casa como un proceso o, tal y como trataré de exponer más detalladamente, como el índice referencial de una heterogeneidad técnica inmanente. La tercera perspectiva, por último, se adentra en el problema de la individuación a partir de un relato extraído de mi cuaderno de campo y de su diálogo con la filosofía modal de Leibniz y Tarde; bajo este enfoque me referiré a la particularidad de los actos y/o acontecimientos en los que cada casa se constituye como un enmarañado relacional. Cada una de estas tres viñetas, en definitiva, dice algo en torno a la concepción de la casa en cuanto existente. Pero, si bien la primera de ellas funciona aquí como un contrapunto, tanto la segunda como la tercera remiten positivamente a la idea de *oicogénesis* o *casa en llamas*. Este concepto, así, será presentado como un medio útil para poner en juego las problemáticas suscitadas por la relación entre los tres enfoques; esto es, un principio de indagación que insiste en la realidad sociológica de la procesualidad de los enmarañados particulares que componen cada casa como respuesta a los riesgos reduccionistas de la sustancialización. La idea de las llamas, que además de nombrar el concepto atraviesa la totalidad del artículo, culminará finalmente en un paralelismo con el salto epistemológico introducido en las ciencias naturales por la termodinámica (Prigogine y Stengers 2002).

Cabe decir que cada una de estas perspectivas incorpora a cada paso un nuevo nivel de complejidad, por lo que esto tendrá correspondencia proporcional con la extensión de los apartados que tratan de cada una de ellas. Asimismo, como parte de un tipo de raciocinio que considero propio de la antropología, para tratar de cada uno de los enfoques buscaré poner en diálogo cuestiones teóricas y filosóficas con problemáticas específicas derivadas de mi trabajo de campo en el valle de Araotz (Oñati), en el País Vasco, donde he investigado la construcción de los caseríos (o *baserriak*<sup>1</sup>, en euskera) y su relación con el territorio, la familia y las prácticas de estatalización.

## De lo sustancial en la casa

Partiré del punto de inflexión en el debate introducido por Lévi-Strauss y su influyente teoría sobre las *sociétés à maison*, si bien, además de por su relevancia histórica, ofrece un buen ejemplo de lo que aquí expongo como un planteamiento sustancialista de la casa. Como tantas veces repitió el propio Lévi-Strauss (1987, 1991b, 1991a, 2009), en las *sociétés à maison*, la casa es una persona moral. En otro lugar (Fernández de las Heras 2020a) he procurado mostrar la herencia durkheimiana presente en el uso levistraussiano del concepto de persona moral, muy influyente en la tradición antropológica francesa de autores como Mauss, Dumont o incluso Descola. Se trata de un concepto que invoca un plano sociológico ideal, trascendente, vinculado con la preocupación

<sup>1</sup> El término *baserri* (literalmente casa o pueblo del bosque) hace referencia a las casas rurales y/o de montaña diseminadas en la mayor parte del territorio definido culturalmente como vasco (Euskal Herria). A pesar de que su uso en el cotidiano rural remite a lo que traducido al español se conoce como “caserío”, es la noción de “Caserío Vasco” la que actualmente se presenta con más insistencia en los enunciados de carácter público. Como se expondrá más adelante, en Araotz, así como en el resto del País Vasco, los caseríos tienen además nombre propio.

de Durkheim por lo “sagrado” y escindido –en cuanto “representación”, “espíritu” o “sujeto”– de la materialidad radical y asocial que el sociólogo francés atribuía a los cuerpos y “sustratos” (Durkheim 2006). La casa, definida como persona moral o “fetiche” –otro término utilizado por el propio Lévi-Strauss (1991b: 191)–, constituye, en definitiva, un ente y una realidad sociológica en sí misma.

Esta idea resulta especialmente palpable en los apuntes de Mauss sobre el problema de la personalidad en el derecho romano y en el cristianismo. Según Mauss, Cicerón muestra cómo la “*persona* [es] sinónimo de la auténtica naturaleza del individuo” (Mauss 1979: 326); de ella “sólo queda excluido el esclavo. *Servus non habet personam*, carece de personalidad. No tiene cuerpo, ni antepasado, ni nombre, ni *cognomen*, ni bienes propios” (Mauss 1979: 326). Carece, en definitiva, de realidad jurídica propia, algo que con el cristianismo se traducirá finalmente como la carencia de la propia existencia:

“Es precisamente a partir de la noción de *uno* cuando se crea la noción de *persona*, creo que en relación con las personas divinas [...]. Casiodoro acabó diciendo con toda precisión: *persona-substantia rationalis individua* (en el Salmo VII). La persona es una sustancia racional indivisible e individual” (Mauss 1979: 330).

Dado el aprecio que Lévi-Strauss sentía por Mauss, no debe resultarnos extraño que en *Paroles Données* el estructuralista se apoyase precisamente en el derecho romano para resolver las dudas pendientes en torno a la idea de la casa como persona moral (Lévi-Strauss 1991b: 188-89). Pero conviene explicitar el curioso desplazamiento presente en su razonamiento, si bien Lévi-Strauss no buscó la definición de casa (*aedes*) del derecho romano, sino que recurrió al de persona (*personae*), directamente vinculada, tal y como mostró Mauss, a términos griegos como *prosôpon* (frente al rostro, máscara) y *eidolon* (fantasma, imagen del espíritu humano). De *prosôpon* deriva la noción moderna de persona, mientras que de *eidolon* proviene la noción de idea. A pesar de su isomorfía, *aedes* (casa u hogar [lugar del fuego] en latín) y *eidos* (término griego derivado de *eidolon* que hace referencia al mundo de las esencias de Platón) no comparten relaciones etimológicas; *aedes* proviene del término protoindoeuropeo *\*h(e)id*, cuyo significado es arder o quemar (Vaan 2008: 25); no tiene relación con el plano inmaterial de las ideas, sino, al menos a primera vista, con el plano práctico de las acciones y la transformación de las cosas.

La casa levistraussiana, en suma, se define como una *sustancia* (metafísica) o un *sujeto* (lógico), si bien existe plena “correspondencia entre el esquema lógico ‘sujeto-ser-atributo’ y la conformación metafísica ‘sustancia-ser-esencia’” (Deleuze 2009: 295). Pero hay algo más: “De Aristóteles a Descartes –claro está que de maneras muy diferentes– la sustancia es definida por el atributo. ¿Qué es allí el atributo? Es la esencia, es aquello que la cosa es” (Deleuze 2009: 295). En la esencia de esa idealidad que es la casa se observan, por lo tanto, los atributos que la definen. Aunque parecen confundirse, el *atributo* –“todo carácter en cuanto es afirmado o negado de un sujeto. [...] Lo que está unido al sujeto por la cópula *es*, en el sentido clásico de implicación” (Lalande 1967: 92)– debe diferenciarse del *predicado* –“lo que se afirma del sujeto” (Lalande 1967: 92)–. En el enunciado “la casa es una persona moral”, *persona moral* es atributo y configura su cualidad y su esencia; en “la casa arde”, *arde* es predicado, y en tanto que referido a un particular es del orden del accidente, la acción o el acontecimiento. En ese sentido, ¿cuáles serían los atributos de la casa, es decir, aquellas cualidades que expresarían su esencia? La definición levistraussiana no deja lugar a dudas:

“[La casa es una] persona moral detentora de un dominio constituido a la vez por bienes materiales e inmateriales, que se perpetúa por la transmisión de su nombre, de su fortuna y de sus títulos en línea real o ficticia, tenida por legítima con la sola condición de que esta continuidad pueda explicarse en el lenguaje del parentesco o de la alianza y, las más de las veces, de los dos al [mismo] tiempo” (Lévi-Strauss, 2009: 150).

En la medida en que estas condiciones/cualidades se den en un existente que se nos presenta, digamos, durante el trabajo de campo etnográfico, podríamos hablar de una *casa* y, por extensión, de una *sociedad de casa*. Eso, de hecho, es algo que ocurre con cierta recurrencia en el medio rural del País Vasco (Arpal 1979; Augustins 1989; Ott 1987), de modo que cuando acudí al valle de Araotz para desarrollar una etnografía sobre sus casas, no tardé en darme cuenta de lo sencilla que podía resultar mi investigación si apenas me dedicaba a demostrar la correspondencia entre los atributos levistrausianos de la casa y su manifestación en un puñado de caseríos particulares para llegar a una conclusión definitoria sobre la sociedad rural vasca. ¿No es acaso esa la esencia del método inductivo? Pero... ¿qué ocurriría entonces con el excedente? ¿Dónde quedaría todo aquello que no constituye la esencia de esa sustancia llamada casa pero que configura una realidad sociomaterial que resulta observable y descriptible? ¿Dónde quedarían la propia materialidad, la historia de producción y los predicados de la casa? ¿Acaso no existen (al menos, sociológicamente hablando)?

### De lo procesual de la casa

Aprovechando que fue el propio Lévi-Strauss quien introdujo el asunto, propongo profundizar un poco más en la cuestión de la casa –*aedes*– para el derecho romano para llegar a una concepción de la misma que nos ayude a responder a algunas de las preguntas que acabo de colocar sobre la mesa. Seguiré, para tanto, el trabajo de Betancourt Serna (2007, 2011) sobre la propiedad civil en Roma.

Pues bien, parece que la asimilación de la filosofía griega por parte del derecho romano se dio a partir de dos corrientes filosóficas que se proyectaron sobre dos escuelas jurisprudenciales: (1) la Escuela Jurisprudencial Sabiniana (o Casiana), derivada del estoicismo nuevo o romano y (2) la Escuela Jurisprudencial Proculeyana, derivada de la filosofía peripatética y de influencia aristotélica (Betancourt Serna 2007: 78, 2011: 80). Ocurre que cada una de estas escuelas ofreció una solución diferente a la problemática jurídica de la casa. Por un lado, la Escuela Sabiniana (estoica) creía en la unidad material de la casa, mientras que la Escuela Proculeyana (aristotélica) la definió según su unidad funcional. En el primer sentido, Pomponio, de la Escuela Sabiniana, diría que “hay tres clases de cosas”: (1) los “objetos continuos [*henomenon*]”, como “un esclavo, una viga o una piedra”; (2) “los objetos unidos [*synemmenom*]” como “un edificio, un navío, un armario”; y (3) “los objetos sueltos [...] reunidos bajo un único nombre”, como “el pueblo, una legión o un rebaño” (Pomponio *apud.* Betancourt Serna, 2011: 82). En el segundo sentido, en la recopilación del *Corpus Iuris Civilis* se expone claramente, según Betancourt Serna, la concepción utilitaria de la Escuela Proculeyana:

“Dice Labeón que la cobertura de tablas que se quita en verano y se pone en invierno es parte de la casa, pues esas tablas están destinadas a un servicio fijo, y no hace al caso que se quiten por temporadas [...] Las cañerías, canalones, pilas y otras piezas necesarias para el agua corriente, así como las cerraduras y las llaves *son parte de la casa más que pertenencias de la misma*” (Digesta [*Corpus Iuris Civilis*] *apud.* Betancourt Serna, 2011: 83, énfasis mío).

Hay que añadir que, para el derecho civil, las *pertenencias* son “cosas accesorias destinadas a conservar o facilitar el uso de las cosas principales, sin que de estas sean parte integrante” (Gomes 2001: 243) y que las *partes integrantes* son “los bienes que, unidos a un principal, forman con este un todo, siendo desprovistos de existencia material propia, a pesar de que mantengan su identidad” (Stoltze Gagliano y Pamplona Filho 2011: 313). De ese modo, cuando Labeón afirma que las llaves, así como cualquier otro elemento articulado regularmente con la casa por una compatibilización funcional, están integradas en la casa, quiere decir que *son* la casa, así como las tejas o las paredes.

De esta bifurcación (entre las concepciones sabiniana y proculeyana) derivan importantes consecuencias jurídicas para el derecho moderno, pero aquí apenas pretendo resaltar un principio

derivado de la Escuela Proculeyana: “la categoría de cosa inmueble por destinación; es decir aquella cosa por naturaleza mueble pero que afecta al servicio de un inmueble” (Betancourt Serna 2011: 80). En ese sentido, según el artículo 334 del Código Civil Español, pueden calificarse como *inmuebles por destinación* objetos como “estatuas, relieves, pinturas y otros objetos de uso u ornamentación [...]” o “máquinas, vasos, instrumentos o utensilios destinados por el propietario de la finca a la industria o explotación que se realice en un edificio o heredad [...]” (apartados 4º y 5º). Eso significa que, si es voluntad del propietario de la casa a la que están relacionados, estos elementos son *partes integrantes* de esta, es decir, que *son propiamente la casa y no pueden alienarse por separado*. Estas consideraciones son relevantes para comprobar que la noción de *aedes* (casa en latín) poco tiene que ver con la de *eidos* (idea en griego). Más que una “unidad ideal” (Betancourt Serna 2011: 80), la casa en el sentido proculeyano parece remitir a una compatibilización funcional considerada o reconocida.

Como decía Labeón, entonces, la llave es parte de la casa. Pero es necesario tener en cuenta que la llave no es la casa de pleno derecho; no lo es por su consistencia material o por no poder separarse físicamente de ésta, sino por su capacidad mediadora en el agenciamiento (junto a una puerta y una cerradura) que hace posible: la llave participa de la posibilidad de que una puerta quede alternativamente abierta o cerrada y, por lo tanto, es lo que permite o no el paso entre estancias o entre exterior e interior. Por decirlo de otro modo: el hecho de poder abrir y cerrar la puerta hace que esa casa sea esa casa. Es esa función la que forma parte de su singularidad, y no propiamente la materialidad de la llave. Pero la llave no es parte de la casa como un símbolo que representa tal función, sino que lo es en tanto que participa de su condición cada vez que la puerta se abre o se cierra. La potencia epistemológica de una consideración como esta es considerable, pues nos permitiría pensar toda la estructura doméstica como una dinámica inmanente en vez de como una estática trascendente; como un flujo de compatibilizaciones y agenciamientos en lugar de como una instancia individual superpuesta a un agrupamiento de elementos materiales fijos.

Hay algo más. Los proculeyanos observan las cosas en “transformación”, es decir, como cosas simples que, al acoplarse, pueden constituir lo que se conoce como una “*nova species*”. Así, “si la materia se transformó de tal modo que su propietario no puede reivindicarla como subsistente, la *nova species* pertenecía –según los Proculeyanos– al especificador o a aquel en cuyo nombre se hizo el trabajo [...]” (Betancourt Serna 2011: 81). Eso implica que no hay una propiedad absoluta de la cosa en sí; no hay un propietario que lo sea bajo todas las circunstancias, pues es la apropiación productiva la que hace al propietario del mismo modo que la producción hace al productor, donde apropiación, producción o transformación son siempre relativos al acto, ya que, “para Aristóteles, es la actividad de información la que define la sustancia” (Deleuze 2015: 272). Y es que, Panofsky (2013) llamó la atención sobre las equivocaciones que eventualmente produjo el hecho de que Aristóteles se refiriese a su concepto de “forma” mediante el término “*eidolon*”, que como ya he mencionado fue usado antes por Platón para referirse a las ideas esenciales. Parecería, de ese modo, que, para Aristóteles, así como lo fue para Plotino y el neoplatonismo, la forma trascendiese la materia. Sin embargo, “para Aristóteles la comparación entre la casa inteligible y la casa real [...] no habría tenido sentido en el fondo, precisamente porque la casa no es propiamente ‘casa’ [...] hasta que la forma no ha penetrado en la materia” (Panofsky 2013: 42). En fin, para los proculeyanos, tanto la *nova species* como la especificidad del productor deben su existencia al acto de producción.

Procuraré expresar esta idea de un modo completamente diferente, mediante un salto. En su *Crítica del estudio del parentesco*, David Schneider llama la atención sobre un concepto de la isla de Yap que, curiosamente, parece aproximarse a la “transformación” de que los Proculeyanos hablan:

“El concepto de *magar* es indispensable para comprender el *tabinau* [casa, vivienda, grupo doméstico, etc.] y el *genung* [lo que está relacionado a un determinado “vientre” femenino]. *Magar*, en una variedad de contextos, significa trabajo, tarea, esfuerzo creativo [...]. La tierra del *tabinau* fue hecha, y precisó de trabajo, *magar*, para hacer de ella lo que es. Las personas que vivieron antes

construyeron los pozos de tubérculos, dispusieron en terrazas los jardines tal y como era necesario, plantaron ñames y patatas dulces, construyeron las plataformas de las casas y las áreas pavimentadas circundantes, pavimentaron los caminos y así sucesivamente, y aquellos que mantienen la tierra hoy dicen que están en deuda con aquellos que vinieron antes por el trabajo que hicieron para hacer del *tabinau* lo que es hoy. Por muy inherente que su nivel pueda ser, es el trabajo el que produce y mantiene el *tabinau*, y las personas cambian su trabajo por los derechos en el *tabinau*" (Schneider 1984: 27).

Según Schneider es a través del trabajo (*magar*) que las personas constituyen la casa (*tabinau*) de un modo continuo, y es a través de ese mismo trabajo que ellas se constituyen como parte de esa casa. Un salto más. Si bien en otro contexto etnográfico, el del nordeste brasileño, Marcelin se deparó con algo parecido al constatar que, "en la periferia de Cachoeira no se puede aislar el 'hecho de la casa', del hecho de construirla". Allí, "la construcción moviliza proyectos individuales, recursos humanos y materiales de una colectividad"; colectividad que, a su vez, "no es algo dado, sino construido" (Marcelin 1999: 35). La casa, según este autor, "es una práctica, una construcción estratégica en la producción de la domesticidad" (Marcelin 1999: 36), o, como diría Marques sobre las constataciones de Marcelin, "el proceso de constitución de una casa es simultáneamente un proceso de constitución de familia y de personas" (Marques 2015: 91), de modo que "el parentesco también necesita *hacerse*, incluso sobre el dato de la consanguinidad" (Marques 2015: 100).

En sintonía con estas constataciones, durante el tiempo que pasé en Araotz no pude dejar de notar la recurrencia con que se ponía de manifiesto cierta constelación terminológica relativa a las cosas hechas y a las que estaban por hacerse en el ecosistema doméstico. Palabras como trabajo, tarea o labor tienen una enorme cantidad de variantes en *euskera* derivadas de *lan* (trabajo) o *egin* (hacer); términos como *langintza* (oficio), *lanbide* (profesión), *etxeko lan* (trabajo doméstico), *auzolan* (trabajo comunal o vecinal), *elkarlan* (trabajo en equipo), *eskulan* (trabajo manual), *alferlan* (trabajo inútil), *egiteko* (ocupación), *eginkizun* (cometido), *eginbehar* (obligación), etc. se presentaban constantemente en las hablas de las y los *baserritarras*. De hecho, la palabra que define labrador, agricultor o habitante del caserío es precisamente *nekazari*, que, en una traducción literal sería *aquel que se dedica a la fatiga o al trabajo agotador*, donde *neke* = fatiga y el sufijo *-ari* indica dedicación o inclinación. No es de extrañar que Caro Baroja definiese "la casa [vasca] con sus habitantes y pertenencias" como "una especie de 'unidad de trabajo' elemental" (Caro Baroja 1974: 124) y que autores como Santana Ezkerra afirmasen que es "la falta de esfuerzo y de trabajo" lo que hace que los caseríos se hundan (2007: s/n). Aitor, del caserío Uriarte Garaikua de Araotz, definía el asunto del siguiente modo:

"¿Que qué es un caserío? ¡Pues no sé! Diría que es hacer los trabajos que siempre hay para hacer. En el *baserri* siempre hay algo *que hacer*. [...] Eusebio [tío de su padre y dueño de la casa] ahora tiene 85 años. Él no puede hacer las cosas, pero siempre está detrás nuestro. Viene y dice, "¡haz esto! ¡haz aquello!", y se queja, "¡esto es un caserío! ¡Yo nunca tuve vacaciones!". Es como si tuviese el ojo entrenado para ver lo que falta por hacer, para continuar con la casa" (en Araotz, mayo de 2016).

Estos ejemplos, tan diferentes entre sí, parecen envolver un mismo problema. Se trata de la posibilidad de que, en lugar de como la manifestación de una *unidad ideal*, cada casa pueda concepcuarse como el índice referencial de una *heterogeneidad técnica*<sup>2</sup>, socio-material e inmanente,

<sup>2</sup> En un conocido artículo, Mauro Almeida propuso el término "unidad técnica" para referirse a cierta concepción antropológica de la familia que resulta (*a posteriori*) del vínculo entre personas a partir del trabajo, el consumo, el intercambio y la co-residencia (Almeida 1986: 71), y que él mismo contrapuso a otra concepción de familia caracterizada por el *a priori* axiomático del parentesco. En este caso, hablo explícitamente de una *heterogeneidad técnica inmanente* en contraposición a la idea de una *unidad técnica eficiente*, ya que procuro no insistir en una unidad sintética (casa-familia) resultante de la producción de un grupo de trabajo (doméstico o extradoméstico), sino en cada parcialidad productiva

en constante producción; más que una entidad, un proceso (Carsten 2003; Carsten y Hugh-Jones 1995). La casa existiría así en sus encuentros y relaciones, como el *hacer* constante de un *prototipo* (*sensu* Corsín Jiménez, 2014, 2019) nunca acabado, nunca efectivamente instituido.



**Imagen 1.** El caserío Aitzkorbe Azpikua inmediatamente después del incendio de 1984. (Fotografía de Andrés Arlanzón. Fuente: Archivo Municipal de Oñati).

### De lo particular en la casa

Si hasta aquí ha sido posible explorar cierto marco dinámico o genético en el que puede inscribirse la idea de casa, a continuación, propongo ir un poco más allá en su problematización, adentrándome en la cuestión de la individuación. Este problema de conocimiento se me presentó en Araotz de forma abrupta, cuando me deparé con la extrañeza que generaba cualquier mención al caserío como entidad abstracta o general. Cuando preguntaba “¿qué es un caserío?” eran pocas personas las que de hecho me respondían, y muchas de ellas lo hacían procurando concreción: “Erramuena es un caserío impresionante”, “en Gerneta Handikoetxea transformaron la cuadra en una sala de estar”, etc. En mis conversaciones con los y las habitantes de estas casas, difícilmente conseguía enunciados como “los *baserris* son tal y tal cosa” y definitivamente no recuerdo haber escuchado el sintagma “el Caserío Vasco” en el contexto local; en todo caso, las personas tenían cosas que decir sobre caseríos específicos –designados por sus nombres propios– y las palabras *baserri* o caserío estaban siempre articuladas mediante determinantes posesivos o demostrativos (“Benjamín cambió el tejado de su caserío”, “aquel *baserri* está cayéndose en pedazos y al dueño le da igual”, etc.). Si yo procuraba hablar de las características de entidades (del *baserri* como abstracción), en la mayoría de los casos mis interlocutores/as me respondían con relatos, enunciados y acciones sobre caseríos particulares, es decir, con concreción y operatividad.

---

como relación constituyente. La casa, pensada desde la relacionalidad, procuraría ser entendida como algo continuo en vez de como una unidad discreta.



**Imagen 2.** La cuadra de Aitzkorbe Azpikua tras el apagado de las llamas, 1984. (Fotografía de Andrés Arlanzón. Fuente: Archivo Municipal de Oñati).

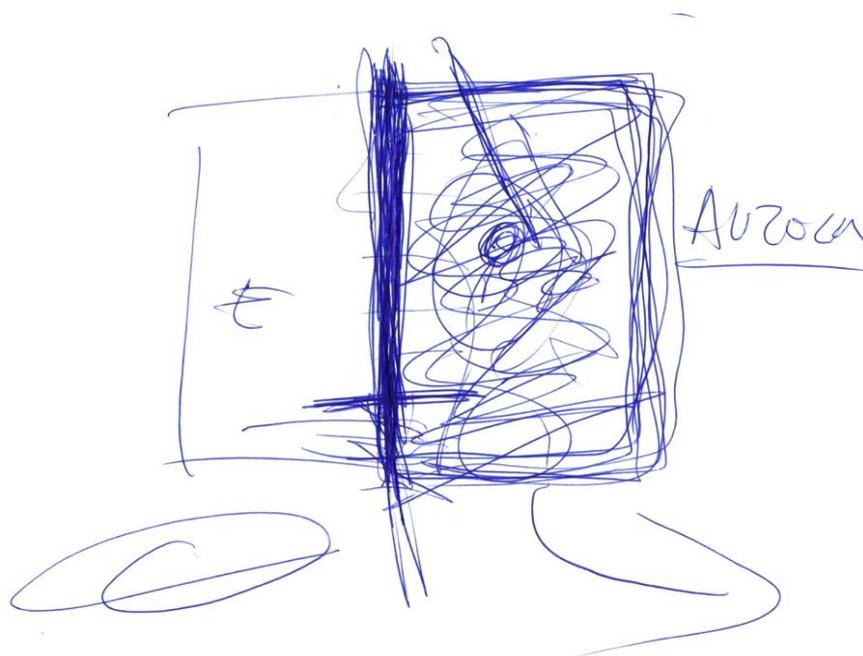
Unas líneas atrás mencioné que en el enunciado “la casa es una persona moral”, *persona moral* es atributo y configura su cualidad y su esencia, mientras que en “la casa arde”, *arde* constituye un predicado, del orden del accidente, la acción o el acontecimiento. Conviene que preste algo más de atención a esta cuestión. Para ello, acudiré a un relato de mi cuaderno de campo sobre el incendio del caserío Aitzkorbe Azpikua, que obtuve de Koldo Zumalde en forma de respuesta esquiva cuando le pregunté por aquello que definiría el caserío vasco:

*Era un caluroso día de verano de 1984. Koldo y su padre, Eugenio, estaban en la gambara [desván] del caserío Aitzkorbe Azpikua apilando la hierba seca recolectada para alimentar el ganado durante el invierno. De repente, un hecho imprevisto tuvo lugar: una bombilla localizada exactamente encima del forraje apilado explotó.*

De esa manera, como diría Tim Ingold, todo entró en “correspondencia” (2013: 100): el calor, unido a la hierba seca y al viento producido por una máquina que Koldo y su padre usaban para elevar el forraje hasta la parte más elevada del desván, hizo que una chispa eléctrica se convirtiese en un fuego incontrolable en cuestión de segundos. El desván y la cuadra entraron en llamas. Un sin fin de relaciones y acciones se articuló de inmediato a aquel acontecimiento particular –la explosión de aquella bombilla–. Resaltaré apenas algunas de ellas:

1. Varios vecinos ven el fuego y acuden corriendo al lugar del accidente. Koldo, que en el momento “estaba desesperado y sin saber qué hacer”, dice que los primeros en llegar fueron “los habitantes de [los caseríos] Txomena y Errastikua”, y los últimos, aproximadamente 3 horas después, los bomberos. Los hermanos de Errastikua, junto con otros vecinos que irían llegando más tarde, no esperan a los bomberos: en lugar de intentar apagar el incendio con agua, suben heroicamente al tejado y cortan algunas vigas para que parte de este se hunda; simultáneamente, otros dentro de la casa se dedican a tapiar improvisadamente con piedras y ladrillos los umbrales entre el

establo y el resto de los cuartos. Ocurre que todo el mundo en Araotz sabe que Aitzkorbe Azpikua, así como la mayoría de las casas del barrio, está configurada a partir de una gruesa pared estructural (llamada de *medianil*, *meéliña* o *media-línea*) que divide la planta del edificio en dos mitades. Cuando los de Errastikua llegaron, percibieron que el incendio ya había devorado una de las mitades de la casa, de modo que el objetivo era contener el fuego de tal modo que no se propagase hacia la otra mitad. El dibujo que Koldo hace mientras me explica lo ocurrido no podía ser más expresivo [Imagen 3].



**Imagen 3.** Dibujo hecho por Koldo mientras narraba lo ocurrido durante el incendio de Aitzkorbe Azpikua. Muestra la planta del caserío y su división en dos mitades por el muro medianil. El lado derecho (la cuadra y el granero) quedó completamente destruido, el izquierdo (la vivienda y algunos espacios de almacenaje) sobrevivieron al fuego.

2. Los vecinos consiguen su propósito. El tejado de la mitad en llamas se viene abajo y salvan las paredes de esa parte y el resto de la casa [imagen 1]. Las vigas del tejado hundido continúan ardiendo durante horas [imagen 2] y, al final de la tarde, las vacas, que se encontraban pastando en el monte, vuelven por sí mismas al *baserri* e intentan entrar a pesar de que la cuadra esté arrasada. Una de ellas consigue entrar y a causa de las brasas su pelo comienza a arder; la vaca sale corriendo enloquecidamente por los terrenos circundantes. Entre varias personas consiguen apagar las llamas del animal; a pesar de las quemaduras, sobrevivirá.

3. Al día siguiente la Junta del Barrio se reúne y decide que los vecinos de Araotz harán *auzolan* (literalmente, trabajo de barrio) para desescombrar el espacio y reparar las paredes de la parte quemada del caserío; la reconstrucción del tejado quedará a cargo de la familia que habita la casa. Dicho y hecho: durante una semana prácticamente todos los vecinos de Araotz colaboran de algún modo en el *auzolan*; unos desescombran, otros traen piedra para las paredes, otros contribuyen con la comida, etc. Paralelamente, se aproxima el día en que la familia de Koldo tenga que decidir qué hacer con el tejado. Reconstruirlo en madera es caro y demorado; por otro lado, en 1984 ya era popular el uso de hormigón armado en los tejados de los caseríos, una opción que cada vez se censura más. Koldo lo colocaba del siguiente modo:

*Está claro que preferíamos hacerlo con madera, pero el hormigón armado nos daba más seguridad de cara a un nuevo incendio, lo que en aquel momento nos daba miedo. [...] Necesitábamos construir el tejado urgentemente, porque era necesario dar techo a las vacas antes de que empezase el invierno. Y luego estaba aquella vaca que se quemó... mi padre gasto un dineral para salvarla, y el presupuesto para el tejado era muy limitado (en Araotz, marzo de 2016).*



**Imagen 4.** Estructura de la cubierta de Aitzkorbe Azpikua en la actualidad. A la izquierda la mitad que sobrevivió a las llamas, a la derecha la mitad reconstruida después del incendio (Elaboración propia. Marzo de 2016).

4. La familia de Koldo contrata una constructora y la reconstrucción de la estructura del tejado finalmente se hace de hormigón armado. Koldo sabe que las autoridades patrimoniales desaprueban ese tipo de intervención y que la consideran una “descharacterización” de la “arquitectura del caserío”, pero él deja ver que la elección estaba entre recuperar las actividades del caserío (la explotación ganadera) o restaurar su supuesta integridad formal, de modo que en ningún momento dudaron: “fue por el bien de las vacas”.

Pues bien, qué duda cabe de que este relato condensa una realidad, aunque no nos atrevamos a decir de qué orden. En primer lugar, llama la atención la cantidad de actantes –técnicos, energéticos, climáticos, vegetales, humanos, animales, etc.– que participaron de este acontecimiento dilatado que podríamos llamar “el incendio de Aitzkorbe Azpikua”. Se trata de agentes cuya posición en esta historia no era ni mucho menos casual, sino más bien causal. Y es que, una casa no arde por un incendio en la cuadra a no ser que la cuadra se ubique dentro de la casa (algo que ocurre en Araotz y en buena parte del País Vasco). Las vacas no entran por su propia voluntad en una cuadra incendiada si no tienen motivos (moldeados por cierto régimen de cría animal) para ello. Un vecino no se pone a cortar un tejado en llamas a no ser que conozca la función del *medianil*. Y un *baserritarra* no “descharacteriza” conscientemente su caserío si no tiene clara la jerarquía de valores (éticos y estéticos) sobre lo material y lo animal que le motivan a ello. Estos pocos ejemplos (de un sinnúmero de ellos que podrían citarse) ponen en evidencia que el acontecimiento que describe este relato expresa cierta maraña sociomaterial que, en su concreción histórica, constituye la condición de existencia de una casa llamada Aitzkorbe Azpikua.

Este último enunciado insinúa una proposición más arriesgada de lo que aparenta. Se trata de la idea de que toda casa (y su sociología) existe (y se define) en sus acontecimientos más que en una realidad cualificada que los trascienda. Aunque fue Koldo quien en este caso encendió la chispa, este es un planteamiento que en gran medida proviene de Leibniz, quien en su programa filosófico trató de sustituir la atribución por la predicación. Su planteamiento, aunque ya clásico, requiere de una pequeña explicación debido a su complejidad.

Leibniz considera que las proposiciones poseen necesariamente la forma sujeto-predicado, y que estas pueden ser de dos tipos. Las primeras –las *proposiciones analíticas*, también llamadas *verdades de razón* o *de esencia*–, son aquellas en las que los atributos o cualidades están contenidos en un sujeto, como “rojo es un color” o “la casa es una persona moral”. Las segundas –las *proposiciones sintéticas*, también llamadas *verdades de hecho* o *contingentes*–, son aquellas en las que lo que se predica del sujeto no está contenido en él o no se puede deducir de él. Este es el caso de todos los juicios existenciales que invocan acontecimientos, como “César cruzó el Rubicón” o “Aitzkorbe Azpikua ardió”. Cabe decir que no se debe confundir la proposición analítica “rojo es un color” o “la casa es una persona moral” con “esto es rojo” o “esta casa es una persona moral”. Es decir, que las proposiciones analíticas tratan:

“de la relación entre el género y la especie, no entre la especie y el individuo. Es por ello que toda proposición relativa a individuos reales resulta, para Leibniz, contingente. [...] Las proposiciones analíticas se refieren necesariamente a esencias y especies, no a aserciones sobre individuos” (Russell 1977: 36).

La cuestión está en que, siempre según Leibniz, a los ojos de Dios ambos tipos de proposiciones son lógicas o geométricas, esto es, analíticas. Podríamos decir que la historia en su totalidad –el conjunto infinito de acontecimientos y de accidentes habidos y por haber–, se le presenta al entendimiento divino de forma análoga a como a los humanos se nos manifiestan las matemáticas. Que Dios conozca un sujeto implica que es capaz de deducir de él todos sus predicados, es decir, todo aquello que le ocurrió o le ocurrirá a ese sujeto; desde el punto de vista divino no hay accidentalidad, ya que todo acontecimiento es necesario. Los humanos, al contrario, tenemos un entendimiento limitado que nos hace incapaces de comprender la geometría de las proposiciones contingentes (carecemos de una matemática de la historia, por ejemplo), de modo que para poder afirmarlas requerimos de la constatación empírica; necesitamos observar que algo ocurrió efectivamente para que la proposición que lo afirma pueda ser considerada verdadera.

Pues bien, ¿en qué derivaría, en definitiva, el planteamiento de Leibniz en lo relativo al problema de la casa? En que, aunque a efectos prácticos no lo percibamos, la sustancia no es *la casa* (un ente abstracto compuesto por atributos) sino *cada casa particular en cada estado histórico singular* (cada “mónada” o noción individual, marcada por la inscripción de los predicados):

“Hay un momento lógico en que el concepto, es decir la comprensión del concepto, se detiene. [...] Por qué? Porque el individuo depende de accidentes de la materia y no de caracteres en el concepto. [...] El león del Sahara tiene un concepto, el león de tal oasis tiene un concepto... pueden ir tan lejos como quieran, pero la individuación no es lo mismo que la especificación. Podrán especificar su concepto durante todo el tiempo que quieran, pero no alcanzarán al individuo. De ahí este problema: ¿qué es lo que hace al individuo, dado que no es el concepto?, ¿qué es lo que hace la individuación, dado que no es una especificación complicada? [...] Hagamos hablar a Leibniz. Nunca se ha visto tanta tranquilidad para tanta audacia. Él explicará que no hay indefinido, que sólo hay infinito actual. Definirá inmediatamente al individuo como el concepto. El individuo es el concepto en tanto que su comprensión es infinita y su extensión la unidad” (Deleuze 2006: 164-165).

Se trata de un particularismo extremo. La sustancia deja de ser definida por su *esencia*, para pasar a comprenderse desde sus *modos* o *maneras*, es decir, las perspectivas que constituyen la realidad propiamente dicha:

“¿Qué es el manierismo? [...] La sustancia no tiene esencia, es fuente de sus maneras de ser. [...] Esto implica, quiéranlo o no, que la sustancia es inseparable de las maneras de ser mismas. En otros términos, no podrá ser separada de sus maneras más que abstractamente. [...] La mónada leibniziana es profundamente manierista y no esencialista. [...] La producción de una manera de ser es acontecimiento, La visión manierista del mundo es que todo es acontecimientos” (Deleuze 2009: 296-97).

Visto así, el incendio de Aitzkorbe Azpikua constituye una sustancia en sí misma, un “alma” o “punto de vista”, que *pliega* en su interior la totalidad del mundo (Deleuze 2012), esto es, la totalidad de las condiciones causales que posibilitaron su emergencia y la totalidad de los efectos que produjo y aún producirá sobre el devenir. Cada acontecimiento o singularidad en el que esta casa participa constituye una realidad sustancial en sí misma, una mónada, y por lo tanto, podríamos llegar a decir, un problema sociológico:

“Existir es diferir; en realidad, la diferencia es, en cierto sentido, el lado sustancial de las cosas, lo que ellas tienen al mismo tiempo de más propio y de más común” (Tarde 2007: 98).

“Sea como sea, serían entonces los verdaderos *agentes* esos pequeños seres que decimos que son infinitesimales, serían las verdaderas *acciones* esas pequeñas variaciones que decimos que son infinitesimales” (Tarde, 2007: 61).

Estas palabras son de Gabriel de Tarde, quien en 1885 trató de hacer precisamente de la filosofía de Leibniz el fundamento de su propuesta sociológica, lo que denominó una “monadología renovada” (Tarde 2007: 79). De hecho, una de las pocas proposiciones leibnizianas que Tarde rechazó es aquella que establece que las mónadas “no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir” (Leibniz 1982: 608), es decir, que entre los acontecimientos no hay interacción o causalidad. Esta omisión conlleva una ruptura con buena parte del pensamiento de Leibniz –como es la idea de “armonía universal”– pero reintroduce un problema relacional de gran relevancia: la interacción. Y es que me atrevería a decir que, en la perspectiva de Tarde, las mónadas –como pueden ser “el incendio de Aitzkorbe Azpikua” o “la entrada de las vacas en la cuadra de Aitzkorbe Azpikua durante su incendio”–, son *sociedades* en sí mismas; las unidades mínimas cuyo marco de composición es la “socialidad” (Tarde 2013). Las sociedades, así, funcionan como individuos metaestables que se enmarañan entre sí en regímenes de oposición y de invención, configurando a su vez nuevos individuos. Cada mónada condensa una multitud relacional de actantes cuya condición de existencia remite a su vez a un plano infinitesimal de causas y de efectos –en su terminología, de “creencias” y de “deseos”–. Eso mismo que para Leibniz se entiende como un *pliegue* hacia su interior para Tarde es un contacto o un efecto sobre aquello que configura su exterior, si bien una mónada “está enteramente ahí donde actúa” (Tarde 2007: 80).

Vemos, por fin, que siguiendo a Leibniz y a Tarde es en el diferencial provocado por los actos o interacciones particulares donde se pone de manifiesto una concepción de la sustancia totalmente abierta hacia los procesos concretos que constituyen cada casa. Conviene señalar, no obstante, que cuando hablo de procesos me refiero a toda forma de individuación y no apenas a procesos técnicos o productivos derivados de la intencionalidad humana. En ese sentido, parece incuestionable que, por muy arbitrario o casual que parezca, un acontecimiento no accionado por un agente intencional –como puede ser la explosión de una bombilla– produce efectos determinantes. Como diría Bergson, el movimiento viviente transforma los obstáculos en medios; del mismo modo, las socialidades hacen de la circunstancialidad de los acontecimientos su sustrato productivo. Cada

socialidad se constituye junto con un medio relacional que posibilita la aparición de otros tantos *hechos* aparentemente arbitrarios o *haceres* intencionales, de manera que contribuye en la producción de realidades sociales muy concretas. Por otro lado, determinadas socialidades condensadas en el relato de Koldo expresan algunas particularidades de una serie de asociaciones vecinales que tuvieron lugar en Araotz aquel verano de 1984. Sin embargo, no se manifestaron como ilustraciones de una preconcebida organización social rural vasca caracterizada por formas y modos tipológicos e intemporales. Koldo no agradece a un supuesto *modo rural vasco de reaccionar ante los incendios* que después de lo ocurrido su casa se salvase; está agradecido a acciones concretas que aquel día llevaron a cabo determinadas personas, independientemente de las eventuales diferencias o enemistades que tenía con algunas de ellas. Paralelamente, Koldo no juzga el fuego o cualquier otra entidad abstracta por quemar la casa, sino que se lamenta por la mala suerte que fue que aquella lámpara explotase y se arrepiente de no haberla cambiado algunos días antes, lo que sin duda habría evitado el desarrollo del resto de acontecimientos.

### Conclusión

Como culminación de este recorrido a través de atributos, procesos y particularidades de lo que tiende a ser entendido por *casa*, propongo un concepto que busca servir de acompañamiento a su problematización antropológica. Se trata de la idea de *oicogénesis* o *casa en llamas*<sup>3</sup>.

La *casa en llamas* es lo que resulta del problema introducido aquí. Trato de presentarlo como un concepto abierto, cuya pretensión es, por encima de todo, dar nombre a cierta inconformidad con la perspectiva sustancialista sobre la casa para insistir en aquello que esta oblitera. De esa manera, expongo esta idea como un principio de indagación que, como respuesta a los riesgos reduccionistas de la sustancialización, insiste en la realidad procesual de los enmarañamientos particulares que componen cada casa. El término *oicogénesis* no pretende definir la casa como una abstracción más en un nuevo ejercicio de especificación, sino que procura servir como un apoyo conceptual en el marco de su estudio antropológico *modal* (Vieira y Villela 2020) y/o *particularista* (Abu-Lughod 1991: 153, 2000).

Pero conviene matizar que el particularismo que aquí esbozo procura insistir menos en la minúscula identidad de las partículas y mucho más en lo contrario, la “partibilidad” y la “compatibilidad” entre divergencias, según la conocida terminología de Strathern (1991)<sup>4</sup>. Desde el punto de vista del análisis oicogénético, en definitiva, el rastreo de lo social se produce a través de la individualidad de cada acto singular implicante (cada enunciado, cada gesto o movimiento, cada operación, cada acontecimiento, etc.). Desde el punto de vista ontológico, puede decirse que estas socialidades operan como las relaciones que constituyen la casa; son propiamente la casa y el mundo –su *causa inmanente*–; en términos epistemológicos, sugiero que las socialidades envuelven la casa, o, en su defecto, la describen como un agregado relacional en devenir.

Decían los alquimistas que el fuego transforma las cosas, “*Ignis mutat res*” (Prigogine y Stengers 2002: 139). Más allá de lo poético y lo metafórico, la vinculación etimológica entre la casa y el fuego –en latín por medio del término *aedes*, pero también en una otras lenguas<sup>5</sup>– parece funcionar con una precisión conceptual sorprendente para los propósitos de este artículo. A pesar de las pérdidas materiales, paradójicamente, en torno a *la casa en llamas* del relato de Koldo Zumalde se

<sup>3</sup> Aunque aquí presento únicamente un argumento, la construcción de este concepto viene precedida en realidad por una problematización etnográfica mucho más extensa que constituyó de hecho la columna vertebral de mi tesis doctoral (ver Fernández de las Heras 2020b).

<sup>4</sup> Cabe decir que ambos términos, partícula y partibilidad, comparten etimología: *pars, partis*. El concepto de “partibilidad” (*partibility*) deriva de las investigaciones de Strathern sobre la *persona partible* (a su vez asociada con la *persona fractal* de Wagner), pero se vincula en *Partial Connections* con lo *merográfico* (“merographic”), que remite “al hecho de que cualquier parte de una cosa pueda ser parte de otra” (Strathern 1991: XXIX). La “compatibilidad”, por otro lado, se refiere a un trabajo analógico entre dominios del conocimiento (Strathern 1991: 35) que se contrapone a la comparabilidad a la que determinadas ciencias están acostumbradas.

<sup>5</sup> Por ejemplo, en *mëbëngôkre*, lengua de la familia Ye hablada por grupos Kayapó y Xikrin, la casa es denominada mediante el término *kikre* –literalmente, “agujero de fuego”–. Asimismo, según Mantovanelli, “el concepto de casa *Mëbëngôkre*” remite al “dominio de transformación en la producción de personas”, que “depende de la acción conjunta del agujero y del fuego” (Mantovanelli 2019: 174).

produjeron múltiples regímenes de interacción irreversibles cuya realidad se extiende, o mejor dicho, se propaga, hasta la actualidad. Las llamas no hicieron sino evidenciar que la casa no era más que un compuesto cuya estabilidad era apenas aparente, sin bien, en tanto que sistema agenciado a la vida, su persistir depende necesariamente de la ausencia de equilibrio termodinámico (Sagan y Schneider 2009). Visto así, no es que el *baserri* Aitzkorbe Azpikua no concuerde con ningún ente, sino que su realidad histórica y acontecimental parece negar la posibilidad misma de su definición según los parámetros atributivos del esencialismo categórico; tal y como postula la segunda ley de la termodinámica, la realidad particular en la que se compone esta casa, como otra cualquiera, tiene un sentido, una dirección, un devenir.

Esta metáfora termodinámica constituye la raíz del concepto que aquí expongo. La casa, como parte constituyente de la vida, siempre está en llamas. En cuanto *heterogeneidad técnica inmanente*, la *casa en llamas* se reconoce como cada índice de una actividad de organización transductiva y abierta, un orden emergente “simbiopoiético”, según la terminología de autoras como Haraway (Haraway 2016: 33) o Tsing (Tsing 2017: 142), que niega la estabilidad y la parálisis propias de la abstracción intelectual. La casa arde para mostrarnos, finalmente, que toda entidad es efímera.

Pero conviene estar al tanto de que las propiedades psicológicas del fuego, tal y como avisó Bachelard, “parecen estar cargadas de numerosas contradicciones” (Bachelard 1968: 102). A pesar de que el significado del fuego en occidente remite generalmente a la dinamicidad de lo terrenal y a la hibridismo del Infierno, también se ha hecho de él un símbolo de la pureza y de la luz celestial (Bachelard 1968: 106). Algo parecido ocurría con el santuario de Vesta, el más antiguo de los lugares sagrados de Roma (Dumézil 1970: 311), que albergaba una llama perpetua –*ignis Vestae*– que “expresaba la inmanencia de la sociedad” y con la que, simultáneamente, “el Estado buscaba identificarse” (Pyne 1997: 78). El riesgo siempre está ahí; a la fuerza inmanente del calor se superpone la captura trascendente de la luz y del símbolo; ambas (*aedes* y *eidos*) se comunican en la casa a través de las llamas.

## Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. 1991. «Writing against Culture». Pp. 137-62 en *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fé: School of American Research.
- Abu-Lughod, Lila. 2000. «Locating Ethnography». *Ethnography* 1(2): 261-67. <https://doi.org/10.1177/14661380022230778>
- Almeida, Mauro. 1986. «Redescobriendo a Família Rural Brasileira». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 1(1): 66-83.
- Arpal, Jesús. 1979. *La sociedad tradicional en el País Vasco (el estamento de los hidalgos en Guipúzcoa)*. San Sebastian: Haranburu.
- Augustins, Georges. 1989. *Comment se perpetuer?: devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Bachelard, Gaston. 1968. *The Psychoanalysis of Fire*. Boston: Beacon Press.
- Betancourt Serna, Fernando. 2007. *Derecho Romano Clásico*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Betancourt Serna, Fernando. 2011. «Normativa y legislación constructiva en la antigüedad y en la alta edad media». en *La Técnica de la Arquitectura Medieval*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Caro Baroja, Julio. 1974. *Estudios vascos VII: Baile, familia, trabajo*. San Sebastian: Txertoa.
- Carsten, Janet. 2003. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511800382>
- Carsten, Janet, y Stephen Hugh-Jones. 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607653>
- Corsín Jiménez, Alberto. 2014. «Introduction: The prototype: more than many and less than one». *Journal of Cultural Economy* 7(4): 381-98. <https://doi.org/10.1080/17530350.2013.858059>
- Corsín Jiménez, Alberto. 2019. *Prototyping Cultures: Art, Science and Politics in Beta*. S.l.: ROUTLEDGE. <https://doi.org/10.4324/9781315529493>
- Deleuze, Gilles. 2009. *Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles. 2012. *El pliegue: Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 2015. *En medio de Spinoza. Curso 1980-1981*. Buenos Aires: Cactus.

- Dumézil, Georges. 1970. *Archaic Roman Religion: With An Appendix on the Religion of the Etruscans. Vol. II.* Baltimore: John Hopkins University Press.
- Durkheim, Émile. 2006. *Sociología y Filosofía.* Granada: Comares.
- Fernández de las Heras, Ion. 2020a. «Sobre personas morales y sociedades de casa». *Disparidades* 75 (2): e017. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.017>
- Fernández de las Heras, Ion. 2020b. La Casa en Llamas. Relacionalidad y estatalización en un valle del País Vasco [Tesis]. Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/64977/>
- Haraway, Donna Jeanne. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.* Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>
- Ingold, Tim. 2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture.* Milton Park: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203559055>
- Lalande, André. 1967. *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía.* Montevideo: El Ateneo.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1982. *Escritos filosóficos.* editado por E. de Olaso y R. Torretti. Buenos Aires: Charcas.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Anthropology and Myth: Lectures, 1951-1982.* Oxford: Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991a. «Maison». en *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991b. *Minhas palavras.* São Paulo: Brasiliense.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009. *La vía de las máscaras: edición revisada, aumentada y prolongada por tres excursiones.* México: Siglo XXI.
- Mantovanelli, Thais Regina. 2019. «Casa de alvenaria e casa Mêbêngôkre: concepções Xikrin sobre família dos brancos». en *Alquimias do Parentesco: casas, gentes, papéis, territórios.* São Paulo: Terceiro Nome.
- Marcelin, Louis. 1999. «A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano.» *Mana* 5(2): 31-60. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000200002>
- Marques, Ana Claudia Duarte Rocha. 2015. *Percurso e destino: parentesco e família no sertão de Pernambuco e médio-norte do Mato Grosso.* São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Mauss, Marcel. 1905. «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Étude de morphologie sociale». *L'Année sociologique*, 39-132.
- Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y Antropología.* Madrid: Tecnos.
- Morgan, Lewis Henry. 1881. *Houses and House-Life of the American Aborigines.* Washington: G.P.O.
- Ott, Sandra. 1987. «Matrimonio y segundas nupcias en una comunidad vasca de montaña». Pp. 193-224 en *Dote y matrimonio en los países mediterráneos.* Madrid: Siglo XXI.
- Panofsky, Erwin. 2013. *Idea.* Madrid: Cátedra.
- Prigogine, Ilya, y Isabelle Stengers. 2002. *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia.* Madrid: Alianza.
- Pyne, Stephen J. 1997. *Vestal Fire: An Environmental History, Told through the Fire, of Europe and Europe's Encounter with the World.* Seattle: University of Washington Press.
- Russell, Bertrand. 1977. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz.* Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Sagan, Dorion, y Eric Schneider. 2009. *La termodinámica de la vida.* Barcelona: Tusquets.
- Schneider, David M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship.* Ann Arbor: The University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.7203>
- Stoltze Gagliano, Pablo, y Rodolfo Pamplona Filho. 2011. *Novo Curso de Direito Civil. Volume I, Parte Geral.* São Paulo: Saraiva.
- Strathern, Marilyn. 1991. *Partial connections.* Savage: Rowman & Littlefield.
- Tarde, Gabriel. 2007. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios.* São Paulo: Cosacnaify.
- Tarde, Gabriel. 2013. *Las leyes sociales.* Barcelona: Gedisa.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2017. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins.* Princeton: Princeton University Press.
- Vaan, Michiel Arnoud Cor de. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages.* Leiden: Brill.
- Vieira, Suzane Alencar, y Jorge Mattar Villela. 2020. *Insurgências, ecologías disidentes e antropología modal.* Goiânia: Imprensa Universitária.