



HACIENDO PIE DE DESEMBARCO EN AMÉRICA DEL SUR. GENEALOGÍA DEL CONCEPTO DE MATRISOCIALIDAD



HURTADO SALAZAR, SAMUEL¹

Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de
Venezuela

Caracas, Distrito Federal, Venezuela

Correo electrónico: samuelhusa@gmail.com

-
- 1 Es sociólogo, antropólogo, doctor en Ciencias Sociales (Universidad Central de Venezuela/UCV), Ms. (nivel doctorado) en Antropología Social (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas). Coordinador de la Línea de Investigación en el Doctorado en Ciencias Sociales (UCV). Profesor titular, jubilado activo. Publicaciones: 27 libros, nueve opúsculos, artículos y capítulos (revistas y libros otros). Últimos libros: *Pensamiento Viandante. De la Idea de investigar al Proyecto de investigación* (2019, Editorial Académica Español); *País ulterior. Más allá de las fronteras del conocimiento las cumbres del pensar trashumante* (2019, UCV); *La fiesta interminable. Crítica inmanente y trascendental al concepto de matrisocialidad* (2019, UCV). Tiene una actividad mensual en su blog: <http://pensamientosantropologicos.blogspot.com>, desde mayo de 2010.

“Formal e informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio. En la ciencia esto se formaliza y se convierte en método o procedimiento deliberado: los datos del problema son referidos a un principio que los explica” (Ortega y Gasset, La idea de principio en Leibniz, en OC. VIII, 63)

“Por mi parte, no trato de demostrar nada. Me interesa únicamente descubrir la existencia de modelos generales posibles entre los hechos singulares de etnografías particulares” (Leach, Replanteamiento de la antropología, 1971, 25).



Este texto constituye una atención a la ultranza. Esta actitud nos aconteció dentro del naufragio etnográfico con la cultura venezolana. El objetivo nos llevó a rodear y entrar a dicha cultura y pensarla como institución total. La experiencia se dio a lo largo y ancho geosocial del país, y, de un modo intensivo, al interior del inconsciente cultural de la nación. Aún tuvimos que ir a ultranza hasta los extramuros del universo cultural, hacia abajo, a las apetencias donde se insertan los arraigos de los sentidos, y hacia la superficie donde ocurren los intercambios de la acción social. El desafío de entender pensamiento y conocimiento en conjunción, ha tenido sus contratiempos y giros de avances con el fin de delimitar lo étnico, por un lado, y, por otro lado, lo social.

Iniciando a hacer pie en la realidad venezolana, acudimos a la antropología social (inglesa), creyendo que esta escuela fuera un puerto seguro para el trabajo inter-disciplinario de sociología y antropología, así como un punto de apoyo para la crítica de las nociones de nación y pueblo.

Al ejercitarnos en el trabajo de campo los fenómenos observados nos pasaban por encima con la teoría superflua de la cultura y a medio aplicar, lo que nos generaba un efecto de trauma cientificista, hecho al que apunta Leach (1971, 13) a propósito de Malinowski (1975) [1922]. En la carrera a ultranza, el trauma, con efecto perverso psicologista, logramos que se tornase en ex-

perencia sociológica, cuyos principios etnográficos fueron el ‘choque cultural’ con lo extraño y la ‘inserción social’ para aprender la empatía con el otro (Hurtado, 2006, 161-166). Era un aprendizaje con señales de naturalizarse en el país, de llegar a ser nativo (*to go native*), como expusimos en Congreso de Sociología de 1999 en Caracas (Cf. Hurtado, 2019d).

El trabajo de campo se convirtió en viajes de ver y sentir la realidad nacional según diversas comunidades: de conuqueros en Paria, de campesinos en el valle del Mocotíes (Mérida), de parceleros en Guárico, de obreros petroleros en Zulia, y de grupos de base popular en los barrios de Caracas, donde asentamos la carpa de acción para el estudio y la atención flotante en la ciudad (Hurtado, 2017a, 71-82; Cf. 2021^a; Cf. Rodríguez, 1994).

En la averiguación de la organización social, se nos venían encima, como ráfagas, los sentidos de la cultura étnica. Los temas del compadrazgo, familia y el trabajo femenino, las asociaciones populares, la gerencia del hogar campesino, la educación de los hijos y la emigración interna, las estrategias económicas y políticas de las comunidades conuqueras y de las comunidades popular-urbanas, lo mágico-religioso y la innovación estética de la sensibilidad popular, el clientelismo populista... A ultranza de nuestro empeño era saber si la gente del conuco, del campesinado y del pueblo marginal de la ciudad eran vestigios de la barbarie según las ideologías del siglo XIX o eran gérmenes del cambio social moderno en el siglo XX en América Latina.



SIGUIENDO A LA DEMANDA DE LA ETNOGRAFÍA

A punto de quiebre nos sobrevino el planteamiento de la tesis doctoral, cuya meta era llegar a formular de un lleno la explicación de la organización

social venezolana. El propósito fue que se hiciera con el estudio sobre la familia a partir de la sub-disciplina de la Antropología Psicoanalítica (o etnopsiquiatría). El demógrafo Stycos (1958) con sus pinceladas psicoanalíticas de la familia puertorriqueña nos dio pie para sentirnos apoyados en tal práctica sub-disciplinaria. La decisión se convirtió en ultranza cuando como desafío Stycos coloca en las primeras páginas de su obra el juicio de Kingsley Davis:

“América del Sur es el continente negro, sociológicamente hablando. Su organización social es más ininteligible para nosotros que la de los nativos de África” (Citado por Stycos, 13).



Obviando esa alusión del ‘nosotros’ estadounidense, nos incluimos en ese plural personal cuando ya *a media luz* en 1989 observamos los hechos etnográficos, y lo decimos así en referencia a que actualmente podemos decir que el objeto cultural venezolano se presenta *con luz plena* bajo el diseño teórico de una *identidad a contraluz* (Hurtado, 2018b). Para lograr ese plenilunio etnográfico se necesitó construir un punto de vista, una teoría bien armada, cuyo principio tuviera la capacidad de respaldar el dato etnográfico que es el que pide el entendimiento y la explicación; una teoría crítica expuesta y dispuesta a ser comprobada permanentemente en la sociedad que como un laboratorio de la cotidianidad vemos como lo activan permanentemente los venezolanos al portarlo como vivencia de sentido de la realidad. La *atención flotante* llevó a someternos al impulso etnográfico, porque la particularidad cultural de que dispone la etnografía como su propia energía teórica a partir de la experiencia del trabajo de campo, iba a llevarnos a constituir el **hecho bandera** de la trayectoria de investigación y debíamos seguirlo en creatividad y ciencia para

salvarnos en medio del naufragio conceptual. A ultranza nos comprometía el desempeñarnos bien en el trabajo de campo, huyendo del trauma que si se mantenía nos conduciría a la ilusión etnológica negativa como le ocurrió a Malinowski (Bueno, 1987, 26-27).

Así giramos hacia una episteme en frío como sociólogos y nos acogimos al efecto del ‘choque cultural’ de una ontología etnográfica afirmativa (Tax de Freeman, 136; Cf. Rabinow, 1992) cuya resolución compensatoria se jugaba en el efecto de la ‘inserción social’ de un Brandes (1991) en Andalucía. La inserción implicaba jugar bien en la observación, manteniendo la consistencia, no ya como un objeto, sino como un sujeto en que venido de allá para estar acá (Geertz, 1989, 15) suponía no una disposición ingenua, sino valiente para afrontar los problemas que rodean con normalidad las circunstancias etnográficas (Barley, 1999). Pero el problema comenzaba en nosotros mismos como sujeto de la contratransferencia de los sentidos del inconsciente cultural (Devereux, 1989).

Bajo este toque de atención a la *extrañeza* “como el campo objetivo de la Etnología misma” (Bueno, 1987, 22), entramos a manejar con la distante el juego entre la intimidad y la extrañeza (Tax de Freeman, 127-141), a hacer etnología como una sociología *desde fuera* (Todorov, 29) porque la idea era la del compromiso en entrar, y sentir lo extraño *desde dentro*. Era tal el empeño a ultranza por comprender tanto sentido extraño, que las ansiedades contra-transferenciales nos calmaron activaciones superfluas con el fin de cuidar la recolección de los datos mediante el esmero necesario. Desde la *exotopía* o la situación propia que portaba, tenía como etnólogo no sólo la obligación de comprender sino también crecer como sujeto-autor en la comprensión de mí



mismo². Es lo que veníamos experimentando y sintiendo en la trayectoria de las investigaciones como la manera óptima del compromiso ético con el conocimiento. Este compromiso había hecho desde el inicio la posibilidad de posar el pie de desembarco en América del Sur desde Venezuela y de actuar como un grabador de impresiones, de fenómenos de hechos, y de sentidos de las acciones sociales.

Fenómenos y sentidos que como datos futuros teníamos archivados en la memoria y que yacían inermes en nuestro acervo etnográfico según nos íbamos *indigenizando* como un nuevo lugareño venezolano. “El primero siempre es por la iglesia” y no entendíamos sobre el “*complejo familiar*” (Devereux, 1975, 191; Hurtado 2019b, 267-269) que se expresaba en los *celos* de la madre con los que lograba al fin separar al hijo de su mujer (*nuera*); era aquel papel del tercero que rompe el plato (Hurtado, 2011, 111-127), y que mostraba el narcisismo de la familia por el que su comportamiento aparece sociológicamente como un semi-clán.

“En Venezuela somos hijos de primos”, y no lograba proyectar el sentido como la tendencia *incestual* de la cultura narcisista que lograremos explicar



- 2 “Existe una idea que lleva una vida difícil, pero es limitada y, por lo tanto, falsa. Es la idea según la cual, para mejor comprender una cultura extranjera, habría que trasplantarse a ella, olvidando la propia cultura, ver el mundo por los ojos de esa cultura extranjera. Se trata de una idea que, como he dicho, es limitada. Hay que implantarse en una cultura extranjera y contemplar el mundo con sus ojos, ¡muy bien! Es una fase indispensable en el proceso de comprender una cultura. Pero si la comprensión tuviera que reducirse a esta única fase, no ofrecería otra cosa que una duplicación de la cultura dada, y no aportar nada de nuevo ni de enriquecedor. La *comprensión* activa no renuncia a sí misma, a su propio lugar en el tiempo, a su propia cultura, ni tampoco olvida nada. Lo importante en el acto de comprender consiste, para quien comprende, en su propia *exotopía* en el tiempo, en el espacio y en la cultura, con respecto a aquello que pretende comprender” (Bajtín, *Estética de la creación verbal*, en Todorov y otros, 34).

más tarde (Hurtado 2019b, 223-224, nota 27; Cf. Devereux, 1975, 189). En otra ocasión se relataba la diferencia de edad entre marido y mujer, donde se mostraba el salto generacional: un hombre cuarentón unido con quinceañera o veinteañera, y aún treintona. Era el fenómeno del “*matrimonio desigual*” donde el padre se casa con una hija, mostrando una versión particular del complejo de Edipo (Devereux, 1975, 191). En otra ronda de la reformulación del complejo edípico en Venezuela detectamos que la mujer trataba al marido como a un hijo consentido; explicar esta extrañeza nos va a llevar 27 años de atención en textos venezolanos que lo circunscriben en la novela y en la crítica cultural. Era el arquetipo de la madre-hembra la que consiente a su hijo como madre y lo rechaza en cuanto hembra profundamente como varón (Hurtado, 2019e, 142-146).

En la relación marital este proceso se realiza rotundamente. Entonces ¿cómo era aquel dicho de que “no soy feliz pero tengo marido”? Era otro de los eslóganes que estaban en los medios de comunicación y que se repiten en la vida social, mostrando una *autoadoración femenina-maternal* donde el varón continúa abandonado al destino de ser sólo la ocasión de que la mujer llegue a ser madre y se sostenga en su propio mundo con autonomía propia en tanto como madre egolátrica y hembra desdeñosa.

Por qué me iba a extrañar la forma de explicación émica de la estrategia en la gerencia del trabajo femenino dentro de un grupo de ‘familia extensa modificada’³: “todas nuestras mujeres son nuestras madres”. No era el caso de los



3 La formulación de familia extensa modificada, se debe a Eugen Litwak, que difiere del tipo clásico definido en 1890. “Por estructura de familia extensa modificada se significa una relación familiar que consiste en una serie de familias nucleares reunidas sobre una base igualitaria para la ayuda mutua. Además, estas familias nucleares no se articulan juntas por requerimientos de cercanía geográfica o semejanza ocupacional. Difieren de la

iroqueses, de Morgan (1971) [1877], pero sonaba como un semi-clan. El asunto es que la cultura concibe a toda mujer como una madre. Desde el vientre materno (estado prenatal) hasta después de muerta, la cultura refiere a la mujer con todos los matices de vocablos, cada uno con su sentido particular, aún el erótico o el sexual: *mami*, *mamita*, *mamacita*...aparte del comportamiento de *mamitis* que ofrece la cultura social.

En este terreno hembrista se desarrollará, en el lado varonil, el machismo como el envés correspondiente con la imagen del varón como macho. Si bien el parentesco no se pierde, aunque se nubla, sin embargo, se propalará su calidad desvaída sin límites conocidos entre matrimonios formales, uniones consensuales, concubinatos y uniones esporádicas en cuyos escenarios machistas se exige la demostración del hijo como resultado en esa experiencia de trato sexualizante con mujeres. Devereux “recordará un hecho trivial: el inconsciente no es especialista en sistemas de parentesco. Para el inconsciente, el parentesco, como *concepto*, no existe. Sólo posee realidad la actitud hacia ciertas personas, quienes suministran una infraestructura afectiva a los vínculos del parentesco socialmente establecidos” (Devereux 1975, 192).

A ultranza queríamos saber de aquella deriva del sentido que protagonizamos en el primer año en Venezuela la noche del 31 de diciembre de 1969 sin conocer ni barruntar siquiera algo sobre la cultura. Así fue de ingenuo el trauma: nuestra reunión de jóvenes fue la causa de que una de las jóvenes llegara tarde a las 12 de la noche, tiempo de dar el abrazo a la madre en esa noche so-

clásica en que no tiene una cabeza autoritaria, ni cercanía geográfica, ni dependencia ocupacional. Y de la familia nuclear se distingue porque existe entre los miembros de la familia extensa modificada una ayuda mutua considerable, y, en consecuencia, la familia nuclear no se enfrenta sola al mundo como una unidad aislada” (Litwak, en Sussman, 1968, 83).



lemne en Venezuela; la más solemne, que catalogaremos como la fiesta mayor en Venezuela, por ser el día cultural de la madre (Hurtado, 2019e, 31-39). Tal es nuestra nominación de **noche nueva** en Venezuela, un país que no se entiende sino *sub specie materna*⁴.

LA OPCIÓN TOMADA EN GIRO CONCEPTUAL

A empujones de ultranza hemos buscado, ordenado y explicado analíticamente e interpretado comprensivamente la selva del sentido cultural, de modo que al cabo de 23 años habíamos llegado, en choques culturales y contramarchas etnográficas, a levantar el “**hecho bandera**” de la cultura etnotípica: el de que Venezuela es una “**sociedad familiar**” bajo la enseña de la figura materna, y cuyo concepto modelo construido será el resultado de la investigación doctoral de carácter psicodinámico: la **matrisocialidad**. Aquí el totem no era el ‘padre’ psicoanalizado en Freud (1975) con entrada psicológica, sino la ‘abuela’ psicoanalizada con entrada sociológica (Hurtado, 2019b [1992]). Tal fue el derrotero a que nos condujo el propósito de psicoanalizar la cultura.

Faltaban 8 años más para entender de lleno pero en sus primeros límites, la aplicación del concepto de matrisocialidad a las formas de la acción social y ampliar el universo sociológico con base en el complementarismo pluridisciplinario entre la antropología cultural y el psicoanálisis. El escenario de ese pleno fue la investigación sobre el proyecto social en Venezuela bajo la forma



4 Otros países tienen su clave de entendimiento de estilo totémico. La sociedad Nuer se la precinta bajo especie de ganado: *chercher La Vache*, (Cf. Evans-Pritchard), las sociedades del salmón del noroeste de Estados Unidos, como los Tsimshian, lo hacen *sub specie piscis* (Cf. Lévi-Strauss 1972, 61).

de *cultura moderna*: prosiguiendo el problema del proyecto social en Venezuela que se inició con motivo económico y técnico de los ferrocarriles (Hurtado, 2020), ahora se replanteará con motivo de la cultura, ya conceptualizada como *matrisocial* (Hurtado, 2000). La ocasión nos pedirá matizar el vocablo de ‘social’ como *societal*, con el fin de precisar lo sustantivo de lo *social* al asociarlo e incorporarlo en concreto al símil de *proyecto* para entender la sociedad. La riqueza del análisis cultural nos permitió avanzar en la aplicación del concepto del proyecto societal en Venezuela para generalizarlo con carácter transcendental a lo universal, no obstante el resultado del negativismo social de la cultura y pese a ello mismo⁵.

Entender el concepto de matrisocialidad era comenzar a pensar y a comprender al país venezolano desde su profundo inconsciente cultural. La inferencia sobre América Latina venía al pelo como tentación y entresacarla sería relativamente congruente, aparte de las urgentes demandas a la antropología social por parte de la ‘historia de las mentalidades’ (Pino Iturrieta, 2003)⁶ y de la especulación filosófica en el laberinto (Briceño Guerrero, 1994, 122). Se significaba que dicho concepto *matrisocial* podía competir con otros conceptos y convertirse en paradigma del conocimiento sobre Venezuela y también al menos sobre su mundo regional⁷.



- 5 Los 8 años se cumplieron el día 23 de septiembre de 1998, cuando defendimos la obra de investigación para ascender en el escalafón a la categoría de Profesor TITULAR de la Universidad Central de Venezuela. Ver la obra en *Élite Venezolana y Proyecto de Modernidad* (2000).
- 6 Dicho autor nos manifestó su confesión personal en comunicación de encuentro cotidiano esporádico.
- 7 La ciencia antropológica, por su consistencia sociológica, se encuentra en mejores condiciones de atender a los problemas de realidad y comenzar el avance conceptual con nueva invención de vocablos como en este caso el entresacado como consecuencia el

Referido a este texto, tal margen sociológico en la aplicación antropológica puede, según un diseño epistémico, dejar a un lado a la etnicidad de la cultura y avanzar hacia su onticidad social de manos del referente de la sociedad como proyecto posible. Como en colaboración nos pide en torno a la creación de una sociocultura, nos viene a la mente la idea de una cultura social. Para lo cual es necesario acudir a la escucha complementaria con otras disciplinas a que nos invita Ariño (1997, 9) en su constitución simbólica de la sociedad. Supondría no acarrear temor alguno, más bien, tomando las diligencias epistémicas oportunas se jugaría a ventaja (como 'juego de sociedad')⁸ con provecho para nuestra ultranza y en beneficio del desarrollo de la misma antropología, uno de cuyos resultados señeros a su favor sería la ocasión de *antropologizar* el ámbito de las disciplinas y subdisciplinas de que las otras ciencias sociales van disponiendo como demanda para profundizar los análisis de los sentidos culturales y de las relaciones sociales. Tal margen sociológico podrá justificar no ya la etnicidad cultural, sino lo social de la cultura y en los términos específicos de la *cultura abierta* a la sociedad como proyecto.

Si nos atenemos al problema del parentesco con que los grupos humanos muestran la organización del orden de una cultura, en sociedades complejas (Wolf y otros, 1970) el parentesco suele tener o hacer juego con la estructura

de la *societalidad* para referirse a las relaciones de la cultura social en torno a la idea pensada del proyecto de sociedad. Por dicha consistencia de realización conceptual, la antropología detenta mejores capacidades de maniobra epistemológica que el psicoanálisis (y en general las ciencias del psi-), según Devereux (1989a, 351 ss). No se trata ya de la *sociabilidad* (castellana), de carácter psicosocial, ni de la *socialidad* (francesa), de talante interactivo y alcance micro-sociológico.

8 Ver, cómo Simmel expone este discurso en su obra *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. (Barcelona: Gedisa, 2002, 91).





de la familia⁹. De acuerdo a la vida o vivencia de la familia, el parentesco existe, se nubla, se diluye o desaparece o no aparece enganchado a la estructura familiar. En Venezuela, en términos nacionales, no podremos hablar de parentesco viviente, si como concepto no se subsana con el uso que se hace de él en las relaciones de familia¹⁰. López Sanz (1993) venía trabajando el tema de la matrifocalidad como un asunto simbólico, bajo la orientación de Raymond Smith (1973) y se topó con la encrucijada a que aluden los vocablos de parentesco y familia. Otra vez y esta vez es Bonhoeffer (1969, 41) el que advierte que el “cómo es la clave de todo”, es decir, la forma de trabajar es la que moldea el carácter del dato que se pretende producir. La subdisciplina del psicoanálisis junguiano le presionó a optar por la entrada del parentesco y dejar postergada a la familia. Concebía al parentesco como un territorio de exposición simbólica mayor que la familia, de acuerdo a las figuras que pretende comprender como objeto. Se trata de ofrecer lo simbólico arquetipal, en que la figura femenina resalta por su riqueza simbólica. Aunque la figura de la madre la presiente como

-
- 9 No vamos a exponer la idea y su debate sobre la universalidad de la familia, aunque sí sobre las diversidades de la estructura familiar que moldea un determinado juego parental, tanto formal como vivencial (Lévi-Strauss, C., M. E. Spiro y Kathleen Gough: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia* (Barcelona: Cuadernos Anagrama, 1974). Es la diversidad estructural de la familia en que se expresan las particularidades culturales de la familia, la que nos interesa a la hora de concretar la relación de parentesco y familia. Adelantamos que el parentesco constituye el trasfondo donde se desenvuelve el actor o sujeto de familia. La existencia de aquél se moldea a su vez en el uso o pragmática estructural de la familia.
- 10 No entramos en este momento a dibujar la distancia grande que existe entre el diseño de familia que proyecta el código civil (de carácter napoleónico) y la estructura vivencial que ejecuta la cultura venezolana (Cf. Vethencourt, 1974; Moreno, 1993; Hurtado 2019b [1998]).

importante, la que está en el lugar pivotal es la figura de la hembra; la figura de la madre y de la familia están subordinadas en significado al sentimiento del parentesco bajo la feminidad hembrista¹¹. Por supuesto, que de allí se aplica a comprender la figura de la madre con su vientre lleno de sentido socio-arquetipal de seducción y de poder de atrapamiento psicosocial de propios y extraños.

Desde el etnopsicoanálisis, vinculado al Freud clásico, se presenta a la figura de la madre como la figura principal con sus distintos arquetipos de carácter sociológico expuesta al análisis cultural. Habrá un arquetipo de la madre-hembra, que se precisa como la madre mártir, para analizar las relaciones entrecortadas con el varón y cuyo mito operado es el del *privilegio sacrificado*. La raíz hembrista generará la producción dialéctica con el otro polo, el de la figura del varón, con su derivación de su primitivo ser de macho. La conjunción de dicha polaridad constituye la institución total de la cultura, observada en esta relación sexualizante. Lo que hace de entrada una cultura de naturaleza *psicoanalizada*¹², que aprovechan los grandes novelistas venezolanos como Rómulo Gallegos y Teresa de la Parra (Cf. Ramos Calles, 1984; María F. Palacios, 2001).



- 11 Nos llama la atención cómo el médico psiquiatra venezolano, Fernando Riskey en su *Aproximación a la Feminidad* (Buenos Aires: Suramericana, 1983), en un momento de su exposición, apunta sobre la falta de la figura de mujer encantadora en Venezuela, cuestión que nos deja a los antropólogos su averiguación cultural, y, por otra parte, cómo se aplica a lo venezolano a explicar *Conceptos de Psicodinamia* (Caracas: Monte Ávila, 1982) a un público venezolano (las enfermeras). Este escenario con ambiente venezolano de autores y textos venezolanos resultaba muy atractivo para poner en práctica nuestra atención etnográfica con el interés de no fallar en el intento.
- 12 Formulación del gerundio que desde el latín indica que **se debe** psicoanalizar, que tiene la disposición de ese deber, y para colmo, con el fin de sacarle los mejores rendimientos del conocimiento como demanda metodológica.

En este proceso del conocimiento, el vocablo de *matrifocalidad* tendrá una tonalidad junguiana que se ventilará en algunas ponencias del Congreso Centroamericano y el Caribe sobre familia y parentesco (Cf. Marks y Römer, 1975); en nosotros, el concepto de matrifocalidad tendrá el límite del sentido socioantropológico con el que nos vinculamos a Solien González (1970) en sus estudios del Caribe y Centroamérica.

En nuestro despegue etnográfico y acudiendo a la epistemología freudiana, el concepto de *matrifocalidad* no daba el tono suficiente para entender el fondo del inconsciente cultural a que nos remitía la ampliación psicoanalítica que pretendíamos insertar en el concepto general de *matrilinealidad*. Si la pretensión era psicoanalizar una cultura, se exigía emplear específicamente otra herramienta y otra forma de producción con el fin de lograr los datos socioculturales que estaban bajo nuestra sospecha. Por otra parte, si nuestro objeto era caracterizar el ethos cultural con medida nacional, chocaba su generalización indistinta con la particularidad distintiva de la etnia guajira, población ubicada en el occidente del país. Esta objeción nos colocó en búsqueda a ultranza y en desafío de creación: había que innovar en el sentido teórico particular e inventar un vocablo acorde, pedido por el “hecho bandera”, como problema en ciernes, al mismo tiempo que por la meta apuntada respecto de la organización social venezolana.

En su evaluación del Congreso Centroamericano y del Caribe, Erikson (1971) en su excursión de “Sexo femenino y espacio interior” inspiró nuestra creatividad, aunque le restamos su juicio sobre el ejemplo extremo para referirse al Caribe, como una cultura extraña o anormal. Lo curioso es que al explicarse coloca el caso de Simón Bolívar y su vivencia de familia como la exacta particularidad caribeña de la comunidad natural. Si nuestro interés no



era la comunidad vecinal sino la comunidad social, la de los ciudadanos (Schneider, 2001), es decir, la sociedad y su cultura, había que inventar un nuevo vocablo que como *metáfora conceptual* (Sennett, 1982, 79-82) diera cuenta de la explicación del problema que encerraba el objeto de la “sociedad familiar”. Así el marco del concepto será el sufijo de *-socialidad*, mientras el foco de la palabra formulada como compuesta, será el prefijo de *matri-* para guardar la asociación de los conceptos de madre y sociedad, superarlos y mantenerse en el mismo ambiente conceptualizante de la especie maternal de sociedad con *otros sufijos*: matri-lineal, matri-centrismo, matri-focalidad, matri-lateral, etc. Si se emplea matriarcal no será sino como adjetivación, y no entrará en la vieja discusión del antiguo problema del *Derecho Materno* de Bachofen (1987) del siglo XIX y publicado en 1920. Aunque en la matrisocialidad se subrayarán los privilegios femeninos y el poder de la madre, poder y privilegio culturales y no políticos como en la sociedades africanas (Lenski, 1966) y menos jurídicos con fundamento arquetipal junguiano (Ortiz-Osés, 1987) en la mitología del matriarcado vasco; es un poder del privilegio cultural que confluye en el concepto de *ginecocracia*.

La forma específica de matrisocialidad, sin embargo, se insertará en la forma general de la matrilinealidad, papel originario para referirlo a la etnografía venezolana, por ese momento, y con carácter de concepto etnopsiquiátrico. Aunque se asocia a la imaginación de una sociedad medio loca por su rechazo global a la sociedad (Laplantine, 1977, 19), y puede pensarse en el título de *La Venezuela esquizofrénica* (Sardi, 1993) desde una psiquiatría social, sin embargo, entra dentro de la *normalidad cultural*, aunque se le asocie como resultado a un fracaso histórico (Vethencourt, 1974, 67), y por supuesto como normalidad cultural (Lévi-Strauss, 1971) en un inconsciente de cuyo problema



según el análisis de Devereux, (1973, 25-102) se puede observar la brecha de lo “anormal” en su primer capítulo titulado “normal y anormal”¹³.

DESARROLLO DE LA COMPETENCIA CONCEPTUAL Y LA CULTURA SOCIAL COMO PROBLEMA Y COMO PROYECTO

El giro conceptual originado en nuestra trayectoria hacia el trabajo intensivo de la cultura de una sociedad particular, y acontecido en la década de 1990, ha orientado nuestras investigaciones hasta el día de hoy. El trabajo de finura de la etnografía se ha ido llevando a cabo a tiempo y destiempo, con el traumatismo amortiguado que pasó a sentirse como choque cultural metodológico, compensado con la inserción social, como destino significativo para el ejercicio crítico de la etnografía como lugar de producción de los datos. En este estilo de trabajo continuado, la conceptualización del vocablo de matrisocialidad ha ido siendo generalizado matematizándolo, para que no sea “la creación de una clase de mariposas azules” (Leach, 15 y ss) y para que no sea solipsísticamente reducido a la sola comprensión de Venezuela. Se trataba de trabajarlo



-
- 13 No confundir *anormal* con *anómico*. El primero está trabajado desde la etnopsiquiatría, el segundo desde la sociología (de Durkheim). La confusión en los vocablos que se traslada después descuidadamente a lo conceptual; suele provenir de la alfa privativa de origen griego que ocupa el lugar de prefijo en los dos sufijo, uno de origen latino, el otro de origen griego, ambos apuntan a la norma, regla o ley. Ejemplo para el aplique del griego, lo tenemos en eco-nomía. Pero que la lengua romance aproveche uno y otro origen, lo decisivo es la forma de producir lo conceptual, como hemos dicho y a lo que debemos estar atentos para no desbarrar en el sentido conceptual que detentan uno y otro para referirse a *la falta de norma* y resultado de ese vacío o ruptura o desorden caótico o fuera de orden, lo decide la forma de trabajar con su propia disciplina el objeto etno-psicoanalítico o el objeto de acción sociológica.

hacia adelante y elevarlo a ser un concepto de valor paradigmático mediante su comparación con otros modelos o metáforas conceptuales. Tanto es que hoy día (Hurtado, 2019e) su evaluación crítica conceptual sube hasta situarse en coordenadas que van desde su inmanencia-transcendencia (paradigmática particular) a su transcendentalidad epistémica universal: la meta es que logre una competencia de desempeño en la generalización conceptual para a su vez vincularse al análisis crítico de otras realidades socioculturales. Su fuerza consiste en su resorte de negatividad social, para, como el error, tener la capacidad de ver y atender mejor los problemas ya estén presentes como afirmativos, ya ausentes como negativos. Así logramos dar alcance al planteamiento de una **urbanología**, de carácter universal, no formulada en ninguna otra investigación que sepamos (Hurtado, 2017a). Hemos aprovechado esa práctica con el uso del prefijo *contra-* en la invención, ya de nuestros conceptos teóricos (variables independientes o dependientes), ya de conceptos técnicos y etnográficos, todo para señalar ese retroceso técnico¹⁴ de la tarea científica con el fin de hacer con mejor acierto el avance teórico de acuerdo a los matices de sentido obtenidos en la etnografía. Así se espigan vocablos del uso común renovados según una lógica literaria al servicio de la formulación conceptual: a contraluz, contradanza, contratiempos, contraindicado, en contramarcha, en contracorriente, a contrarreloj, a contramano, etc. El recurso adverbial de los términos



14 En la cultura venezolana donde se dice que “para atrás ni para agarrar impulso”, nuestros retrocesos aludidos parecieran una distracción placentera cuando en realidad son una aplicación al trabajo de cuidado lingüístico y de atención etnográfica permanente. En la cultura matrisocial venezolana indica ese instante de decisión espontánea de hacer las cosas a las primeras, y por lo tanto sin el proceso que requiere el trabajo de revisar, tentar de nuevo el camino a seguir y por lo tanto a fallar en lo social. Véase el análisis del dato etnográfico en Hurtado (2000, 180 ss).

apoyan al sentido de la acción que relata conceptualmente el verbo, expreso o elusivo. La competencia crítica de este proceso de trabajo lingüístico se origina en análisis inmanentes de la cultura matrisocial; de esta forma se columbra la fuerza de los conceptos al descubrirse la fragilidad fenoménica como socialmente problemática, con el fin de obtener lo oculto de sus fortalezas y para sacarlas a luz en la generalización de conocimiento científico.

Con el concepto de matrisocial a flote y salvado en el mar de la transcendentalidad (Hurtado en *La fiesta interminable*, 2019e), podemos reordenar el esquema del título aproximativo que se nos ofreció: *El parentesco como creador de socioculturas*, en la invitación a colaborar. Las condiciones de posibilidad de ese reordenamiento o contraorden vienen dadas con la **temática** siguiente:

Cultura [étnica] – parentesco [familiar] – cultura [social]

El parentesco funge de tercer término para orientar y descifrar en su especie de familia las relaciones (polares) de sentido al interior del término de cultura. La experiencia parental nos hace mirar hacia el fondo étnico y mirar hacia la superficie social como proyecto. **Tematizando** podemos llegar al problema siguiendo las condiciones de posible al referirnos ontológicamente (Bueno, 1987, 106-9 y 145) a las sociedades complejas y en particular a la sociedad como proyecto. Presentamos el **problema** con motivo de la diatriba acontecida entre el etnólogo y el filósofo de la ética, Claude Lévi-Strauss y Fernando Savater, a propósito del tema espinoso hoy día del feminismo. A las reglas de la tribu (cultura étnica) no pueden cambiarse, se opone la proposi-



ción: pueden y deben jugarse de nuevo¹⁵. El motivo u ocasión ontológica del parentesco cumple un papel clave para dilucidar ese problema, porque el parentesco se enraíza en la naturaleza (Lévi-Strauss, 1969, 59)¹⁶, pero se propone como germen cuya razón profunda muestra en el principio del intercambio estructural (Mauss, 1971; Lévi-Strauss, 1971, 28-9; Devereux, 1975, 197-9) el origen de la sociedad como proyecto en construcción que pide cambios culturales presupuestos en la difusión cultural misma¹⁷. El resultado por hacer

- 15 “En su magnífico libro *Tiempo de feminismo*, nos cuenta Celia Amorós que Lévi-Strauss, ante la propuesta de ingreso de Marguerite Yourcenar en la Academia de la Lengua Francesa, se opuso sentenciando: <<No se cambian las reglas de la tribu>>. El feminismo replicaría esta actitud, y con razón. Las reglas de nuestra tribu consisten, precisamente, en que estas mismas reglas están sujetas a revisión, crítica y debate, y a ellas se aplica lo que Savater llama la <<perspectiva civilizatoria>>: las reglas de todas las tribus están en cuestión; no se puede en rigor argumentar que <<no se cambian las reglas de la tribu>>. Las mujeres queremos cambiar esas reglas que resultan oprimentes y discriminatorias, proponiendo la alianza del feminismo, que ha de asumir el reto de la multiculturalidad, con una cultura de razones, concluye Celia Amorós” (Carmen Alborch: *Solas, gozos y sombras de una manera de vivir*. Madrid: Temas de hoy, 1999, 177-178).
- 16 “La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad... La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma...” (Lévi-Strauss, 1969, 58-9).
“Aunque el complejo de Edipo es ante todo un fenómeno psicosocial, no debe perderse de vista su dimensión fisiológica... la sexualidad femenina humana conservó la huella de esta periodicidad filogenética...” (Devereux, 1975, 174-5).
- 17 “De hecho no se trata de traducir en símbolos aquellas cosas que sólo se escapan con el



en la sociedad, o haciéndose en el imaginario social (Castoriadis, 1989, 283 ss) es, sería, el de una cultura social. La creación de socioculturas sería desde los mismos materiales de la cultura (inmanentes) camino de unos resultados culturales en transformación societal (transcendentes). El asunto es con qué capacidad conceptual de cultura antropológica aplicaríamos para responder a los problemas particulares de cada cultura, y no quedarnos en cazar mariposas culturalistas, según la ilusión etnológica de las antropologías, social según Leach (1971, 11 ss) y estructural (Bueno, 1987, 32 ss) o quedarnos en la nos-



fin de incomunicarse; al igual que el lenguaje ***lo social es una realidad autónoma*** (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, *lo que significa precede y determina* el contenido de lo significado...Es que por primera vez en la historia del pensamiento etnológico se lleva a cabo un esfuerzo por superar las observaciones empíricas y se llega a realidades más profundas... lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades” (Lévi-Strauss, 1971, 28-9, subrayo nuestro). “Lo que la sociedad reglamenta no es, por lo tanto, la circulación pura y simple de mujeres, sino la forma en que se produce y las circunstancias y las condiciones en las cuales se lleva a cabo: raptó, intercambio, compra, servicio, etc.;...la institución matrimonial que mantiene vínculos de co-emergencia con el parentesco (...), no tiene por finalidad resolver el problema heterosexual de manera ventajosa desde el punto de vista social: su propósito es rechazar el amenazador espectro de la homosexualidad latente, resultante del complejo de edipo” (Devereux, 1975, 199-200). Es lo que va a decir Lévi-Strauss que el hombre se aviene mal con el intercambio de mujeres, de suerte que preferiría vivir narcisísticamente entre sí (Lévi-Strauss, 1969, 575). Tiene que forzarse al intercambio, por eso entra en conflicto consigo mismo, y después con el receptor de mujeres, como esfuerzo último para no quedar paralizado en vida. El incesto constituye el obstáculo primordial para el intercambio con el otro, aún enemigo, para iniciar el origen de la sociedad (Cf. Devereux, 1975, 173).

talgia de la barbarie, según un etnologismo crítico de la antropología cultural y de su modalidad postmoderna (Bueno, 1987, 141 ss; Reynoso, 191 ss). En breve, nos viene a la mente la conjunción de *problema y proyecto*, el método de la forma de conocimiento y la ontología del contenido como sustancia de ser sociedad. No en vano José Antonio Marina juega con el prefijo de *pro-* para echar el problema por delante de nosotros, y el tener que seguirlo desde atrás con el afán y medida de un proyecto. Justificamos de este modo el replanteamiento del problema de la cultura social y el *proveniente* asunto del parentesco.

CÓMO ES IMPORTANTE EL PARENTESCO PARA LA SOCIETALIDAD

Nuestro replanteamiento *proviene* del marco de territorialidad del ser y la vida que no puede ser otro que el de la cultura que se nos da o instala como capital a cuenta, y rastreada desde el principio más cercano a la naturaleza como es el del arraigo. Según esto hay que pensar el motivo del parentesco como el lugar ejemplar en que ocurre el intercambio de naturaleza y cultura (Lévi-Strauss, 1969, 58-9; Devereux, 1975, 176)¹⁸. En esta encrucijada intercambiaria, la demanda de la cultura proviene de sus gérmenes que, en cuanto a lo social, contiene su capital de sentido específicamente de la vida y de la dignidad humanas (Marina, 2000). El soporte epistémico de hacer ciencia se ubica en



18 En la profundidad del motivo del parentesco se encuentra la función de la maternidad en cuyo desarrollo se obtiene la estructura del complejo de Edipo, que mira al intercambio con el marido y al hijo. “No nos interesan los motivos, conscientes o inconscientes, de este tipo de reacción. Sí importa que la sexualización de la maternidad constituye la base del complejo de Edipo, que desencadena la ‘seductividad’ inconsciente de la madre” (Devereux, 1975, 176).

el pensamiento ético que demanda al pensamiento etnológico situarse en la referencia ontológica situada en la cultura civilizada, y no podemos dejar de referirnos a aquél so pena de estar en exposición de caer en la tentación de la ideología.

A diferencia de la instalación instintiva (mecánica) del animal, el ser humano tiene que aprender la instalación de modo social (orgánica). En ese límite lo étnico de la cultura luce con el esplendor de lo autóctono, lindando con lo genético y neuronal junto con las compulsiones psíquicas fijas. En el tema de la identidad, Lévi-Strauss (1981) se detiene en la identidad étnica en cuyo texto sin el desafío ético que debe objetivarse en el deber ser de lo social, no levanta vuelo su consideración, como si la identidad étnica estuviera pintada en la pared. Es lo que le ocurrió en la anécdota comentada de las reglas de la tribu que, según él, ya se jugaron de una vez y para siempre.

Indudablemente, la ciencia antropológica tiene marcado el objeto de la etnicidad como la inicial de su pensamiento para después desplegar sus desarrollos en el escenario de las sociedades (a veces en correspondencia con las sociedades naturales, como las de los animales en etología). Es más, la etnicidad ofrece el plano epistemológico donde se construye la “infraestructura generativa” del sentido (Morin, 1973, 26), de donde al fin despegan como de un estacionamiento los principios del sentido con se edifican los mitos. Por eso la etnicidad constituye la génesis de la legitimidad social y política porque es la que produce las orientaciones del ser social y su vitalidad étnica (Touraine, 2005, 121), es el lugar donde se constituye lo presocial en el hombre sociológico (Touraine, 1978, 14-15) desde donde se dilucida el destino de la acción, no de la situación¹⁹.

19 “Ahmed Boubeker tiene razón al anticipar aquí la noción de etnicidad, que no introduce las pretensiones asfixiantes de la idea de comunidad (y sobre todo de comunitarismo) y se aleja al mismo tiempo de las categorías puramente económicas y sociales. La etni-



Pero la etnicidad se encuentra engarzada en el gozne de cada sociedad, que va y que viene, en son de construirse y reconstituirse. Pese a su fijeza 'natural' que la torna ruda, la etnicidad es impulsada a jugársela en los sistemas sociales de la autoridad. En el principio del arraigo, la territorialidad debe prestarse a robustecer la raigambre del ser social y evaluar en la etnicidad su grado de identidad, que en su vitalidad histórica quedará como tarea de *identificación* en la medida que se inserta en la acción social (Gruson, 2005), y al mismo tiempo constituir uno de los recursos con que permite vérselas el actor social respecto del orden de sociedad autoritario y su sentido de ilegitimidad²⁰.

En este quehacer, la etnicidad entra a tener experiencia de su capacidad y sus límites sociales e históricos. El principio del intercambio le impulsa a realizar su necesidad de circular como movimiento y adquirir nuevos insumos donde ocurren fenómenos como la aculturación, transculturización, contracultura,



cidad es la capacidad de un individuo o un grupo de actuar en función de su situación y sus orígenes étnicos. Se trata, pues, lo repito, de una orientación de la acción y no de una situación" "Tampoco se trata de una esencia, sino del resultado de una acción humana" (Touraine, 2005, 215 y 122).

- 20 ¿Cómo puede actuarse el destino de las reacciones étnicas? "Para Weber esta situación sería una contradicción de términos: ¿Cómo podemos desear la aprobación de personas que no creemos sean legítimas y así someternos voluntariamente a ellas? A Freud le resultaría comprensible; le parecería una experiencia perfectamente adolescente de la autoridad. Pero su definición de la 'legitimidad' sería demasiado estricta... ¿Qué ocurre cuando las imágenes dominantes de fuerza son verdaderamente ilegítimas?... En la forma misma en que se percibe esa ilegitimidad, en el proceso por el cual se articula, se halla también la forma en que se forja un vínculo con estos peculiares amos" (Sennett, 1982, 33). Con una referencia situacional ilegítima, el valor de orientación de la acción desde la etnicidad se encuentra muy comprometida, es decir, sin orientación ni para consigo misma. Es la situación sociológica la que le moldea su contenido semántico.

subcultura, cultura social o de la sociedad...El fenómeno de la difusión cultural entra de lleno en el proceso del intercambio de las realidades humanas. Aquí es donde es fuerte la antropología estructural de M. Mauss, Levi-Strauss y Devereux, una antropología abierta a la consideración de la sociedad como proyecto, la de los sociólogos, lejos ya de la sociedad natural como es la categoría de comunidad. El parentesco, pues, se nos ofrece en ese camino de la sangre como ícono de la filiación y la mente como símil de la afinidad, donde caben la descendencia, alianza matrimonial, la ‘paternidad sociológica’, etc...²¹. La cultura de la sociedad se sella con este modo de intercambio entre las sangres, las mentes, donde la lucha entre los inconscientes necesita calmarse con ritos y fiestas matrimoniales (Devereux, 1975, 199) para poder tener sociedad.



- 21 Asumimos las críticas de Needham al tratamiento del parentesco (filiación), desligado del matrimonio (afinidad y descendencia), una esencia que venía desarrollando la antropología inglesa como particularidad de la sociología comparada de Radcliffe-Brown. “La fórmula crítica de Needham, se trata en todos los casos de *odd-job word, very handy in all sorts of descriptive sentences, but worse than misleading in comparison and of no real use at all in analysis*” (Citado en González, E, 149). Insiste Needham en su juicio sobre esa palabra de oficio extraño, manoseada en toda suerte de sentencias descriptivas, y peor que llevar con engaño el ejercicio en las comparaciones y de uso irreal en toda suerte de análisis. Needham acompaña en su proposición a Leach (1971) en lo que formula en otros sitios como “*L’état actuel de la théorie est obscur et confuse, et ne laisse entrevoir que peu d’indice sur les développements futurs qu’on pourrait en attendre ou qu’on devrait encourager*” en “Remarques sur l’analyse de la parenté” pág. 104, en bajo la dirección de Rodney Needham. 1971. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologie*, 103-31. Paris: aux Éditions du Seuil. Ya Schneider había hecho mofa crítica en los años 1960 formulando la fuerza de la sangre diciendo *blood is thicker than water*, con lo que se formula el problema central de la teoría del parentesco (González, 153). En esta orientación crítica, nosotros hacemos valer la relación de parentesco asociada a la suerte de la familia. Véase Hurtado (2021b).

Desde este proceso aparece como meta el principio de intercambio como dosificación de la cultura y con la posibilidad de establecer una nueva denominación de origen y desarrollo cultural bajo la especie de lo social (*sub specie sociale*), no ya como adjetivación sino como sustancia constitutiva de la cultura. Como el vocablo *social* tiene diversos usos referidos a diferentes niveles y acomodos de decir y sentir la realidad, se necesita evadir los equívocos del vocablo reelaborándolo como *societal* para nuestros fines. Equidistamos así de la calificación de lo *puramente social* a la acción común de la vida cotidiana y pública, así como del vocablo de *subcultura* relativo a la sociedad de masas y la industria cultural de la comunicación y de la crítica cultural como juicio de la actividad literaria.

Enfilados en este capítulo dentro del viaje a la sociedad mediante el camromato de la familia (Lévi-Strauss, 1974, 49)²² optamos por concebir la cultura como **societal** con el propósito de observarla etnográficamente en su hacerse como realidad simbólica de la sociedad y de acuerdo a su deber ético que debe implicar el ser una cultura abierta a su hacerse social crítico. Cabría plantearse aquí la relación de la cultura étnica y la civilización social, en el sentido de formular la expectativa de la ‘cultura civilizada’, donde los planteamientos de Bueno (1987) en que asume la idea de cultura étnica como barbarie y el de



22 “La vida social impone sobre los stocks consanguíneos de la humanidad un viaje incesante de una parte a otra; la vida familiar es poco más que la expresión de la necesidad de aflojar la marcha en cruces y tomar la oportunidad de descansar. Pero las órdenes son de continuar la marcha. Y no puede decirse que la sociedad esté compuesta por familias, de las misma forma que no puede decirse que un viaje esté formado por las paradas que lo descomponen en una serie de etapas discontinuas. En conclusión, la existencia de la familia es, al mismo tiempo, la condición y la negación de la sociedad” (Lévi-Strauss, 1974, 49).

Lévi-Strauss (2000) que refiere la invención de la etnología moderna como el aporte de la sociedad occidental a la historia de la humanidad, y por lo tanto representando con ello una cultura civilizada en su demostración de hacer o crear la civilización²³.

ENREDOS MATRISOCIALES DEL PARENTESCO Y LA CULTURA SOCIAL

El problema de una ‘cultura social’ no puede desbordarse ahora en el debate entre lo civilizatorio culturoológico y lo societal sociológico. Porque debemos abocarnos a activar el tercer término del esquema en que propusimos nuestro problema. La activación última se encuadra en clave de la forma de trabajo a partir del parentesco, que se redujo a lo familiar y que se aisló, como un tornillo en la rosca, en la estructura de la familia. La fase última de nuestra consideración comporta caracterizar el uso sociofamiliar del parentesco, describir los complejos y embrollos matrisociales con sentido ‘anormal’, y mostrar la impotencia de dicha etnicidad, si no cambia de conducta narcisista o cerrada, como dotación para alcanzar la meta de la sociedad.



- 23 En el uso del término de civilización nosotros tratamos de evitarlo, por su acepción equívoca con la culturología cuando se refiere a las altas civilizaciones. Nosotros nos detenemos en la formulación del proyecto de sociedad, pensando que esos momentos civilizatorios sólo pretendieron intentos de construir sociedades pre-civiles, es decir, de ausencias de la igualdad, y menos de la libertad, humanas, como se ha originado en las sociedades llamadas de la modernidad (Cf. Hurtado, 2000). En este afán creemos que el aporte de Lévi-Strauss es muy orientador de las ideas que nos proponemos. “Hace ya trece siglos, el Islam formuló una teoría de la solidaridad de todas las formas de la vida humana: técnica, económica, social y espiritual, que occidente no hallaría sino muy recientemente, con ciertos aspectos del pensamiento marxista y del **nacimiento de la etnología moderna**” (Lévi-Strauss, 2000, 72, subrayo nuestro).

Tenemos que dirimir con la función del parentesco, como tercer término, en el modelo tricotómico del análisis sobre el terreno etnográfico, la realidad (objetivante) de su cultura étnica y la posibilidad (subjektivante) de la cultura social desde el actor de la familia. En Venezuela se vive el parentesco como familia, aun se extienda el fenómeno a las relaciones del compadrazgo como una ‘gracia social’ (Fericgla, 1989), ya se le conceptúe como parentesco espiritual que incluye la relaciones de amistad o confianza (Pitt-Rivers, 1979), ya como parentesco ficticio que se restringe al respeto, según Foster (1961). Las relaciones de compadrazgo y padrinzago se tornan experiencia viviente al re-clasificarse tal categoría del parentesco dentro de la estructura de familia, con tal énfasis, que la relación de compadre priva sobre la de cuñado, por ejemplo, tanto que del compadre se espera mayor lealtad que la de otro título parental de familia, por su asociación con la amistad, cuyos contenidos del respeto y confianza, se sanciona con lo sagrado del rito bautismal (Hurtado, 2021d).

El uso del parentesco se lleva de lleno al fondo de la estructura familiar, pues se ciñe a la institución cultural de la *reciprocidad para la ayuda mutua*. Si no perteneces a la familia, estás ‘indispuesto’ para participar plenamente en dicha institución. Como el parentesco se cuenta con la filiación entre mujeres (madre-hija) y la germanidad sororal (madres hermanadas), la nuera y cuñada no entraba en la estrategia del trabajo femenino dentro de la familia extensa modificada. Es decir, la familia nuclear del hijo, aún teniendo su habitación en casa de la madre, se encontraba marginada del uso total del parentesco, en términos de la matrisocialidad (Hurtado, 2021c). Existe el gran problema en Venezuela donde la estructura legal (familia nuclear compuesta de padres e hijos) que dictamina el código civil, no coincide con la estructura de orientación de la vivencia cultural (familia extensa de tres generaciones). Con la con-



siguiente realidad de que la unidad mínima de la madre con sus hijos no se entiende sino dentro de su ampliación en la alianza sororal de las unidades nucleares que preside la madre mayor (la abuela). Las confianzas y lealtades se enuclean en esta *línea de expresión sentimental* femenino-maternal. En breve, la economía materna (la abuela) es la que dinamiza y garantiza (étnicamente) el uso de la reciprocidad para la ayuda mutua (Hurtado, 2018b, 27-8; 2019b).

Por otra parte, la cultura no produce la figura del padre, que como figura de orientación social se encuentra ausente, dejando el campo aprovechado por la figura de la madre. El hijo deja de tener un aliado para su autonomía respecto al sometimiento a que lo tiene situado el poder de las entrañas. Del mismo modo tampoco la cultura produce las relaciones de matrimonio, de suerte que los compromisos con la mujer se detienen en la unión consensual; no obtiene tampoco el hijo la alianza matrimonial en relación a la ausencia también de cónyuge, y no encuentra la figura de mujer encantadora, como figura de liberación machista. En breve, el sistema de la confianza con los aliados a través de la realidad parental se encuentra rebajado en su calidad social, pues ésta no alcanza a incluirse en el sistema de reciprocidad primario familista. El compadrazgo y la amistad, campos de la gracia social, tienden a subsanar este problema en su corta medida individual, que no alcanza a la larga medida de la cultura social, como perfil de la societalidad a la que apenas se husmea desde el uso de la cultura matrisocial.

El desequilibrio simbólico de las figuras señeras de la familia (madre y padre) proviene de la conformación del intercambio marital desigual, de carácter matrilineal, que se encuentra en el trasfondo de la matrisocialidad. Allí anidan duros *complejos* de la cultura y *embrollos* laberínticos, *desórdenes* étnicos y estructura social *primitivizada* que van a afectar el camino y la conexión



con el viaje a la sociedad, todo ello en un marco de negativismo social (Deveureux, 1973, 125-40). Bordeando complejos culturalmente instituidos de ‘complejo familiar’, ‘complejo de personalidad social enteriza’, ‘complejo del edipo’ *adolescentizado* (Hurtado, 2019b), se halla el totalizante *complejo matrisocial* como actitud y carácter cultural que opera con doble plano de visión distorsionada de la realidad vivida: lo que somos y lo que nos creemos que somos. Al ser sometido al análisis etnográfico, se obtiene el disparadero del juicio *emic* con el juicio *etic* donde la realidad de sentidos revela una pestaña de la ideología cultural en que se confunde el juicio del portador de cultura matrisocial. Se obtiene el resultado de sentidos, uno dicho y otro ocultado, dando lugar a la gran distancia, y aún la desconexión, en que se colocan el decir y el hacer, al equívoco de realidades como la tolerancia (virtud creada de la ética moderna) con la permisividad cual rasgo cultural brotado del consentimiento materno; así se invoca la lucha política porque estamos en la gran cola del banco cuando en realidad nos calamos la cola sufriendo una situación socialmente abusiva; el mismo equivoco existe a lo largo de la vida social, como el de creer que se produce y lo que ocurre es que se importa, pensar que nos casamos y en realidad nos unimos, que estamos comprometidos y en realidad somos cómplices al vivir lo social como un negociado para aprovechados o para gozones del disfrute (Hurtado 2018b, 70-81). El sentido develado esconde al verdadero como clave de interpretación, resultando una etnografía a contraluz. Si fuera a trasluz o en tragaluz con su claroscuro no daría lugar a mucho esfuerzo etnográfico, pero como es a contraluz se origina la ultranza del etnólogo por develar la clave oculta que es la que demuestra el sentido total.

El complejo matrisocial puede solucionarse en sus puntos concretos llamando a la atención sobre el modo de ver, de sentir, de pensar, todavía en la tentación de caer en el doble código etnopsicoanalítico: el de alabar lo que se





critica, o el de criticar con la envidia oculta (Devereux, 1973, 136)²⁴. El problema ‘acomplejado’ hunde sus raíces en un embrollo laberíntico cuyo origen se encuentra en el intercambio marital, asociado a una conducta de doble código etnopsiquiátrico que posibilita lo compensatorio de las pérdidas machistas. Se trata que en el intercambio de mujeres en el sistema matrisocial (matrilineal) el dador de mujeres (las hijas o hermanas) entrega bienes fuertes, mientras que recibe a cambio bienes débiles o devaluados (esposas); aún más las recibe en concesión, de suerte que si no las cuida bien, puede ser expropiado, y en consecuencia quedarse sin mujer y/o tener que buscarse otra. Expropiado o no, ha sufrido pérdidas que tratará de compensar con la acumulación de vaginas, es decir, de disfrutar de diversos bienes femeninos con las mujeres ajenas. Este fondo compensatorio mostrará al contraluz la dotación de machura de la que tiene prescripción cultural de exhibir y las mujeres otras de demandar machura del varón descompensado (Hurtado, 2018b, 49-50).

Este desajuste se encuentra en el origen de los intercambios de las relaciones sociales, y por lo tanto de promover la sociedad en Venezuela como desenfoque para entenderse en los acuerdos y en su institucionalización equilibrada. De ahí las dificultades de encontrar las confianzas, punto nodal de emergencia crítica de la cultura social en el país; los contragolpes en las relaciones sociales van de lo confianzado a la desconfianza radical. Al no tener

24 “La sociedad concede un reconocimiento explícito a todo desviante, incluso al más extremado, a veces incluso de forma muy sorprendente. Tanto Roheim como yo mismo hemos tenido la oportunidad de observar en dos sociedades primitivas diferentes, la <la condena con admiración> del macho incestuoso” (Devereux, 1973, 136). El doble código muestra siempre ciertas desviaciones de una sociedad que al mismo tiempo las acepta como lo normal de su cultura.

la virtud de la confianza no nos entendemos, desentendimiento sentido como entrampados en un laberinto.

Los complejos y los embrollos se desarrollan en los grandes desórdenes étnicos. Si el desorden de la desconfianza/sobreconfianza (el *confiao* y el *confianzado*) profundiza el complejo paranoide que como síntoma expresa el desacuerdo social, el desorden de la transgresión de la norma no se queda en la simple anomia, sino que como conducta incorrecta llega hasta la fruición profunda y a la ideología de creerse como social al quebrantarla, porque someterse a ella es de apocados, de débiles y bobos que aceptan el acuerdo social. En consecuencia, el desorden de la desorientación social está a la vuelta de la esquina para impedir todo orden social acorde con el entendimiento social y la edificación de una cultura de la sociedad, orden simbólico fundamental para constituir una sociedad (Ariño, 1997; Castoriadis, 1989; Giddens, 1995).

Complejos, embrollos y desórdenes de una cultura étnica como es la matrisocial, obligan a un desempeño social negativo, refrendado por una estructura social de recolectores o de talante recolector, de estado mágico, del cosechar donde no se ha sembrado. Mientras como cultura la conducta se obtiene como normal y puede desarrollarse a una medida primaria o personal y hasta moral según costumbre (cultura) al pasar a confrontarse o referenciarse desde el proyecto de sociedad, como el lugar del trabajo, de la ley y la libertad, la conducta revela su anormalidad etnopsicoanalítica, en términos no ya morales, sino éticos, anormalidad que dice del agotamiento en que se debaten las relaciones sociales a nivel primario, personal y moral que arrastran materiales “fundamentalmente irracionales” (Devereux, 1973, 59). En breve, la cultura matrisocial muestra en su contraluz etnográfico una impotencia en sus raíces apetentes de constituirse como campo de creación de una cultura social, si



no se prepara para su propia transformación desde sí misma y trascenderse desde la recolección conuquera a la ciudad y su lógica urbana, para señalar los escenarios geo-sociales polares venezolanos. Un punto nodal de prueba de la falta de transformación de la cultura matrisocial, es su incidencia en colocar un óbice a que Caracas, siendo ciudad, es una ciudad no urbana (Hurtado, 2017a).

Cuando se va a observar la cultura matrisocial, en términos de la familia y su parentesco, con el fin de saber de su fuerza creadora para una cultura societal, nos encontramos con una visión que sólo puede detectarse a contraluz, para ver bien los matices de sentido que se observan con pleno sentido etnográfico al quedar opacados los matices disminuidos o faltantes en lo que debe exigirse en el derecho del ser social. La figura de la madre iluminada a costa del faltante de la figura del padre. La imagen no es de trasluz, semi-opacada o en claroscuro, ni ensombrecida en su distinción a lo lejos a través de un tragaluz. Se descubre así una identidad cultural completa pero relativa, a veces a medio hacer, o desequilibrada, o agotada en su apetencia, o en la reciprocidad primitivizada, expuesta a todos los manejos del privilegio y clientelismo, desarticulada en sus órdenes populares cediendo el poder político a las tiranías: es lo que se ve bien al tener en cuenta el contraste con lo faltante, lo oscurecido...

A ultranza teníamos que penetrar los sentidos de la mitad de la cara iluminada aprovechando el contraste desde lo opaco de la otra mitad de la cara, pero a su vez sin dejar de vislumbrar en los sentidos opacos las claves de interpretación que al protocolizarlos como principios míticos alentaban la detección del sentido total: desde la cultura a la sociedad. Fuertes complejos, embrollos enrevesados, desórdenes étnicos filtraban la capacidad de la matrisocialidad para su autocrítica y sus desajustes inmanentes, desequilibrados,



que no posibilitan al colectivo portador de dicha cultura el someterse a un auto-dictamen con referencia a la societalidad y lograr vencerse a sí misma con el fin de trascenderse con sus propias posibilidades de autoestima (Cf. Barroso, 1991). Por eso y pese a ello –el negativismo social–, el investigador, tenía que ir a ultranza, para no quedarse a un lado, sino ‘picar aún adelante’, hasta llegar a la transcendentalidad del concepto de matrisocialidad, con el fin de marcar la orientación de la posible creación de la cultura social, en una sociedad sin proyecto aún de ser como es Venezuela (Hurtado, 2019e).

CODA. DESEMBARCO A CONTRALUZ EN AURORA ETNOGRÁFICA

En el últílogo de *País Ulterior* (Hurtado, 2019d) evocaba una aurora de garzas para América del Sur. Nuestras urgencias suramericanas y nuestra ultranza por penetrar lo geo-social en lo inconsciente de América del Sur, no nos daban tregua para estar cansados como los postmodernos que se acogen a la culturología para oír mitos de moda como memorias envejecidas, y agotarse en los desentendidos del relativismo culturalista. Y con la memoria, el pensamiento lleno de herrumbre, como en Hegel que en horas del véspero deja a la lechuza para la vigilancia nocturna, pero tampoco como en Touraine que coloca en el bochorno del mediodía a la alondra del mediterráneo. En Venezuela soltamos las garzas de la mañana temprano cuando se levanta El Llano a girar en los hatos con su ganado y en sus haciendas con sus maizales. Allí en medio de la llanura acontece una población con su cultura que, cargada de complejos y embrollos, desórdenes y desviaciones, detiene el quehacer de la estructura social y la frena hasta desarticularla en la política y el negativismo social. La claridad de las garzas madrugadoras nos dará la contraluz, para ver bien



nuestros problemas y avivar los proyectos del pensamiento sobre nuestra cultura étnica con el fin de, orientados desde ésta, abrirnos al camino de la cultura social, la que debe desprenderse de la invención de la sociedad como proyecto.



BIBLIOGRAFÍA

- Alborch, Carmen. 1999. *Solas, gozos y sombras de una manera de vivir*. Madrid: Temas de hoy
- Ariño, Antonio. 1997. *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona, España: Ed. Ariel.
- Bachofen, J.J. 1987 [1920]. *Derecho materno y mitología arcaica*. Barcelona: Anthropos
- Barley, Nigel. 1999. *El antropólogo inocente*. Barcelona, España: Anagrama.
- Barroso, Manuel. 1991. *La autoestima del venezolano*. Caracas, Venezuela: Galac.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1969. *Resistencia y sumisión*. Barcelona, España: Ariel. Libros del Nopal.
- Brandes, Stanley. 1991. *Metáforas de la masculinidad*. Madrid, España: Taurus.
- Briceño G., José Manuel. 1994. *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Bueno, Gustavo. 1987. *Etnología y utopía*. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Castoriadis, Cornelius (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2. Barcelona, España: Tusquets.
- Devereux, George. 1973. *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Devereux, George. 1975. *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Devereux, George. 1989. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- Erikson, Erik H. 1971. "El sexo femenino y el espacio interior". En *Identidad, juventud y crisis*. Erikson, Eric, 213-237. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Evans-Pritchard, E. E. 1977. *Los nuer*. Barcelona, España: Anagrama.





- Fericgla, José María. 1989. "El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana". *Cuadernos de Antropología*, Nº 9. Barcelona, España: Anthropos.
- Foster, Georges. 1961. "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica". *Guatemala Indígena*, vol. 1, no. 1: 107-147. Guatemala: Instituto Indigenista Nacional.
- Freud, Sigmund. 1975. *Totem y tabú*. Madrid: Alianza.
- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona, España: Paidós.
- Giddens, Anthony. 1995. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- González, Aurora. 1996. "Parientes y afines". En *Ensayos de antropología cultural*, 149-159. Joan Prat y Ángel Martínez, eds. Barcelona, España: Ariel.
- Gruson, Alberto. 2005. "Cultura e identidad". En *Café con leche. Simposio sobre cultura, migración, identidad*. Goethe Institut, ed., 79-88. 1ª Edición. Caracas, Venezuela: Goethe Institut de Caracas.
- Hurtado, Samuel. 2000. *Élite venezolana y proyecto de modernidad*. Caracas, Venezuela: Ediciones del Rectorado, Universidad Central de Venezuela.
- Hurtado, Samuel. 2006. *Etnología para divagantes*. 2ª ed. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2011. *Elogios y miserias de la familia en Venezuela*. Caracas, Venezuela: La espada rota.
- Hurtado, Samuel. 2017a. *El animal urbano. Espacio y proyecto de sociedad en la ciudad de Caracas*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Hurtado, Samuel. 2018b. *Identidad a contraluz. Complejos y embrollos culturales, obsesión por la belleza femenina, política y magia*. Caracas, Venezuela. Publicado en 2022, Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.

- Hurtado, Samuel. 2019a. *El pensamiento viandante. De la Idea de investigar al Proyecto de investigación*. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Hurtado, Samuel. 2019b. *Matrisocialidad. Exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia venezolana*. 2ª ed. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española.
- Hurtado, Samuel. 2019d. *País ulterior. Más allá de las fronteras del conocimiento las cumbres del pensar trashumante*. Caracas, Venezuela: Doctorado en Ciencias Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2019e. *La fiesta interminable. Crítica inmanente y transcendental al concepto de matrisocialidad*. Caracas, Venezuela: Doctorado en Ciencias Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2020 [1990]. *Ferrocarriles y proyecto nacional en Venezuela, 1870-1925*. 2ª edición. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2021a [1991]. *Las organizaciones populares y el estado populista*. 2ª edición. Caracas, Venezuela: Doctorado en Ciencias Sociales, UCV. [1ª ed. 1991: Trópykos]
- Hurtado, Samuel. 2021b [1995]. *La tortura del parentesco. La Tele- Radio- Foto- novela en el cifrado del cuento maravilloso* 2ª edición. Caracas, Venezuela: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2021c [1995]. *Trabajo femenino, fecundidad y familia popular-urbana*, 2ª edición. Caracas, Venezuela: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.
- Hurtado, Samuel. 2021d [1999]. *La sociedad tomada por la familia*. 2 ed. Caracas, Venezuela: Ediciones La Biblioteca, Universidad Central de Venezuela (EBUC).





- Laplantine, Francois. 1977. *Las voces de la imaginación colectiva*. Barcelona, España: Granica.
- Leach, Edmund. 1971. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Lenski, G. 1966. *Power and privilege*. Nueva York, EE UU.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Las estructuras elementales de parentesco*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En *Sociología y antropología*, ed. Mauss, Marcel, 13-42. Madrid, España: Tecnos.
- Lévi-Strauss, Claude. 1972. "La gesta de Asdiwal". En *Estructuralismo, mito y totemismo*, ed. Leach, Edmund, 27-77. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, Claude. 1974. "La familia". En *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, eds. Lévi-Strauss, Claude, Melford E. Spiro y Kathleen Gough, 7-49. Barcelona, España: Cuadernos Anagrama.
- Lévi-Strauss, Claude y otros. 1981. *La identidad*. Barcelona, España: Petrel.
- Lévi-Strauss, Claude. 2000. *Raza y cultura*. Madrid, España: Cátedra.
- Lévi-Strauss, Claude, Melford E. Spiro y Kathleen Gough. 1974. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona, España: Cuadernos Anagrama.
- Litwak, Eugen. 1968. "The Use of Extended Family Groups in the Achievement of Social Goals". En Sussman, ed., *Sourcebook in Marriage and the Family*. Boston, EE UU: Houghton Mifflin, 82-89.
- López-Sanz, Rafael. 1993. *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Caracas, Venezuela: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, UCV.
- Marks, Arnaud y René A. Römer, eds. 1975. *Family and kinship in the Middle América and the Caribbean*. Curacao: Copublication of the Institute of Higher Studies and the Departament of Caribbean Studies of the Royal Institute of Lingüistics and Anthropology at Leiden, Netherlands.

- Malinowski, Bronislaw. 1975 [1922]. *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona, España: Península.
- Marina, José Antonio. 2000. *La lucha por la dignidad*. Barcelona, España: Anagrama.
- Mauss, Marcel. 1971. "Ensayo sobre los dones". En *Sociología y antropología*, Mauss, Marcel, 155-176. Madrid, España: Tecnos.
- Morgan, Lewis. 1971 [1877]. *La sociedad primitiva*. Madrid, España: Ayuso.
- Moreno, Alejandro. 1993. *El aro y la trama*. Caracas, Venezuela: Centro de Investigaciones Populares.
- Morin, Edgar. 1973. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. París, Francia: Éditions du Seuil.
- Needham, Rodney. 1971. "Remarques sur l'analyse de la parenté". En *La parenté en question*, ed. Needham, Rodney, 103-131. París, Francia: Editions du Seuil.
- Ortiz-Osés, Andrés. 1987. *Mitología cultural y memorias antropológicas*. Barcelona, España: Anthropos.
- Palacios, María Fernanda. 2001. *Ifigenia. Mitología de la doncella criolla*. Caracas, Venezuela: Angria.
- Pino Iturrieta, 2003. *El divino Bolívar*. Madrid, España: La Catarata.
- Pitt-Rivers, Julian. 1979. "El parentesco espiritual en Andalucía". En *Antropología del honor*, ed Pitt-Rivers, J., 83-112. Barcelona, España: Grijalbo, Crítica.
- Rabinow, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Ramos Calles, Raúl. 1984. *Los personajes de Gallegos a través de psicoanálisis*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Reynoso, Carlos. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona, España: Gedisa.
- Rísquez, Fernando. 1982. *Conceptos de psicodinamia*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.





- Rísquez, Fernando. 1983. *Aproximación a la feminidad*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Rodríguez, Omar. 1994. *El antropólogo como objeto*. Caracas, Venezuela: Trópykos.
- Sardi, Milene. 1993. *La Venezuela esquizofrénica*. Caracas, Venezuela: Galac.
- Schnapper, Dominique. 2001. *La comunidad de los ciudadanos*. Madrid, España: Alianza.
- Sennett, Richard. 1982. *La autoridad*. Madrid, España: Alianza.
- Simmel, Georg. 2002. *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona, España: Gedisa.
- Smith, Raymond T. 1973. The matrifocal family. En *The carácter of kinship*. Goody, Jack, ed., 121-144. Cambridge, EE UU: Cambridge University Press
- Solien de González, Nancie L. 1970. Toward a definition of matrifocality. En *Afro-American anthropology*. Whitten, N. E. y Szwed, J. F. eds., 231-244. New York, EE UU: Collier McMillan Ltd.
- Stycos, Mayone. 1958. *Familia y fecundidad en Puerto Rico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tax de Freeman, Susana. 1991. "Aproximación a la distancia: el juego entre intimidad y extrañeza en el estudio cultural". En *Los españoles vistos por los antropólogos*, ed. Cátedra, María 127-141. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Todorov, Tzvetan. 1988. "El cruzamiento entre culturas". En *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, eds. Todorov, Tzvetan y otros, 9-31. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Todorov, Tzvetan, y otros. 1988. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid, España: Júcar Universidad.
- Touraine, Alain. 1978. *Las Sociedades Dependientes. Ensayos sobre América Latina*. México: Editorial Siglo XXI.

- Touraine, Alain. 2005. *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona, España: Paidós.
- Vethencourt, José L. 1974. "La estructura familiar atípica y el fracaso histórico-cultural en Venezuela". En *Revista SIC*. Caracas, Venezuela, febrero: 67-69.
- Wolf, Eric R. y otros. 1970. *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid, España: Alianza Universidad.

