



Las estructuraciones elementales del patriarcado. Críticas feministas a la Teoría de la Alianza

The Elementary Structures of the Patriarchy. Feminist Critiques of Alliance Theory

Menara Guizardi¹  <https://orcid.org/0000-0003-2670-9360>

¹ Universidad de Tarapacá. Arica, CHILE.  menaraguizardi@yahoo.com.br

Resumen

El artículo revisa la Teoría de la Alianza de Lévi-Strauss a partir de las críticas feministas de los setenta y los hallazgos arqueológicos actuales. La hipótesis central postula que dicha teoría debe ser comprendida como un producto histórico: vinculada a una forma específica de dominación masculina que se convirtió hegemónica a partir del siglo diecinueve en cuanto discurso científico, colonial y eurocéntrico. Para introducir estos debates, el segundo apartado ofrece un breve glosario de términos sobre parentesco, mientras el tercero indica algunas reservas interpretativas a considerarse para releer a los clásicos de este subcampo antropológico. El cuarto profundiza en los subsidios analíticos y postulados centrales de la teorización lévi-straussiana sobre parentesco. En la quinta sección, se sintetizan los hallazgos actuales arqueológicos sobre los grupos humanos paleolíticos, los que permiten deconstruir varias de las máximas de Lévi-Strauss. En las conclusiones, se propone una relectura de la teoría lévi-straussiana y se discute la definición del patriarcado en cuanto hegemonía.

Palabras clave: parentesco, antropología, feminismo crítico, estructuralismo, dominación masculina.

Abstract

This article reviews Lévi-Strauss's Alliance Theory based on the feminist critiques of the seventies and current archaeological findings. Its central hypothesis argues that the theory should be understood as a historical product tied to a specific form of masculine domination that became hegemonic in terms of scientific, colonial, and Eurocentric discourse from the nineteenth century onwards. To introduce these arguments, the second section of the article offers a brief glossary of terms on kinship. The third section offers some interpretative reservations to consider when rereading the classics of this anthropological subfield. The fourth explores the analytical assumptions and central hypotheses of Lévi-Straussian theorizing on kinship, and the fifth section synthesizes the current archaeological findings on Paleolithic human groups, an exercise through which we deconstruct several of Lévi-Strauss's maxims. Finally, the last section concludes by proposing a rereading of Lévi-Straussian theory and discussing the definition of patriarchy in terms of hegemony.

Keywords: kinship, anthropology, critical feminism, structuralism, male domination.

Recibido: 08 agosto 2022 | Aceptado: 19 junio 2023



Introducción

La publicación de *Las estructuras elementales del parentesco*, de Lévi-Strauss (1991), constituyó el hito fundacional de la *Teoría de la Alianza* en antropología. Revisando los datos etnográficos disponibles para un tercio del planeta (Rubin, 1975, p. 171), el libro reconfiguró las explicaciones sobre la relación entre la exogamia y el tabú del incesto, proponiendo una nueva teorización sobre la dimensión estructural de estos elementos en el proceso de construcción de las culturas humanas.

Los argumentos lévi-straussianos interpelaron el feminismo desde el siglo veinte. Simone de Beauvoir estaba escribiendo *El segundo sexo* mientras el etnólogo terminaba su libro sobre parentesco, en mayo de 1949. En su autobiografía, ella cuenta que pidió a Lévi-Strauss leer su manuscrito y que fue a la casa del etnólogo varias mañanas para esta tarea (De Beauvoir, 2016). La filósofa construyó una potente crítica a la invisibilización histórica de las mujeres, pero aceptó puntos de partida cuestionables, provenientes de la antropología de su tiempo, según los cuales las mujeres de los primeros grupos humanos estaban atrapadas por “las funciones procreadoras y maternas que las habrían incapacitado para la reproducción del conocimiento y habilidades” (Patou-Mathis, 2021, p. 172). A partir de estas ideas, De Beauvoir (2018, p. 78) consideró más elevados los trabajos supuestamente masculinos (la caza), disminuyendo la importancia social de las funciones supuestamente femeninas (maternidad, cuidados, recolección de frutos y semillas), asumiendo que los hombres eran los únicos proclives a la trascendencia y que fueron “el principal catalizador de la humanización” (Patou-Mathis, 2021, p. 14).

En los setenta, con el “el giro de género” de las ciencias sociales, antropólogas feministas anglófonas publicaron críticas sistemáticas al trabajo de Lévi-Strauss (Rosaldo y Lamphere, 1974; Rubin, 1975; Sacks, 1979). Empero, otras autoras feministas se apoyaron en sus ideas para afirmar el carácter universal de la sumisión femenina (Ortner, 1972). La Teoría de la Alianza fue, consecuentemente, un punto de confluencia y divergencia para la crítica feminista antropológica.

En el siglo veintiuno, las reflexiones propuestas por estas feministas sobre las familias impactaron diversos campos temáticos. El diálogo de estas nuevas investigaciones con las perspectivas antropológicas clásicas sobre el parentesco sigue siendo un desafío. En Latinoamérica, se enseñan los textos fundacionales de este subcampo, frecuentemente, sin considerar las revisiones feministas (que en muchos casos no están disponibles en castellano y portugués, idiomas más hablados regionalmente).

Este artículo revisita las formulaciones lévi-straussianas sobre el parentesco, contrastándolos con las críticas feministas anglófonas de los setenta y con los conocimientos actuales arrojados por la arqueología. La hipótesis central apunta a que la Teoría de la

Alianza debe ser comprendida como un producto histórico: vinculada a una forma específica de *dominación masculina* que se convirtió hegemónica a partir del siglo diecinueve en cuanto discurso científico, colonial y eurocéntrico. Cuando las explicaciones religiosas para la sumisión femenina cesaron de tener legitimidad en Europa, la ciencia las substituyó aportando otro sistema de justificación del poder masculino (Lerner, 2022, p. 40). Este sistema pretendió crear una explicación universal para la sumisión femenina basada en las teorizaciones sobre la separación entre naturaleza y cultura.

Según Bourdieu (2002), la *dominación masculina* prototípica del discurso científico de los siglos diecinueve y veinte preconizaba la existencia de un orden social dominado por el principio masculino y anclado simbólicamente en tres ejes. Primero, en una cosmovisión androcéntrica articulada por categorías binarias del entendimiento (masculino/femenino, arriba/abajo, fuerte/débil) que fueron asumidas con tal fuerza, que su uso “prescindía de justificación”, “se imponía como neutro” y “no necesitaba explicitarse en discursos destinados a legitimarlo” (Bourdieu, 2002, p. 9). Segundo, los cuerpos fueron socialmente asumidos como depositarios de “una visión mítica del mundo enraizada en la relación arbitraria de dominación del hombre sobre la mujer” (Bourdieu, 2002, p. 11). Tercero, este orden fue sostenido por un principio simbólico estructurante que representaba “al hombre como activo y a la mujer como pasiva” (Bourdieu, 2002, p. 21) y esto creaba, organizaba, expresaba y dirigía “el deseo masculino como deseo de posesión, de dominación erotizada” (Bourdieu, 2002, p. 21). Los saberes clásicos antropológicos sobre el parentesco fueron un importante vehículo para la propagación científica de estas representaciones.

Mi objetivo en las páginas que siguen no es realizar una recuperación de las teorías lévi-straussianas del parentesco *per se*, sino repensar, a través de este esfuerzo genealógico crítico, las definiciones antropológicas del *patriarcado*. Plantearé que el patriarcado constituye una hegemonía político-cultural y que no debe ser confundido con un régimen específico de organización del poder masculino. Presento, así, un argumento alternativo al propuesto por Rubin (1975).

Revisando las explicaciones de Engels, Lévi-Strauss y Freud sobre el origen de las familias y la producción de la sumisión femenina, Rubin (1975) propuso reservar la categoría “patriarcado” solamente a aquellas formas específicas de organización del poder social en las cuales los hombres constituyeron las cabezas de los grupos familiares, determinando los procesos sucesorios (materiales e inmateriales), las distribuciones espaciales de las mujeres y de su prole, y monopolizando el ejercicio de la violencia.

Observando que la mayor parte de los grupos humanos actuales no se organizan según este régimen tan específico, sino a partir de formas heterogéneas que mezclan distintos patrones, Rubin (1975) propone el término *sistema sexo/género* para denominar la forma como cada sociedad establece la relación entre las distinciones supuestamente

naturales entre los sexos, y las construcciones culturales sobre los roles (y la división del trabajo), los mandatos, las identidades y el acceso al poder. En este debate, se comprende el género como el conjunto de categorizaciones “de personas, artefactos, eventos, secuencias, etc., que se basan en metáforas sexuales, en las formas como la distinción de las características masculinas y femeninas constituyen las ideas concretas de la gente sobre la naturaleza de las relaciones sociales” (Strathern, 1990, p. ix). Los géneros serían una construcción cultural sobre el sexo biológico y tienen un carácter histórico, conflictivo y dinámico (Lamas, 2018). Así, en vez de tomar por sentada la permanencia del patriarcado, Rubin (1975) convoca a preguntar cómo cada grupo social organiza su sistema sexo/género, sin negar que en muchas sociedades este sistema engendra una desigualdad en desmedro de lo femenino.

Mi argumento aquí reformula esta propuesta. Conuerdo con que diferentes sociedades y grupos construyen de manera heterogénea la articulación del sistema sexo/género. Y que estas articulaciones son profundamente históricas: cambian porque las circunstancias de vida social se transforman. No obstante, propongo un uso distinto para el término “patriarcado”, estableciendo que el concepto no se restringe a la descripción de un modelo específico de parentesco.

Apoyada en Segato (2010), considero al patriarcado como un sistema de dominación jerárquico y también un proyecto de (auto)reproducción. Como tal, engendra formas cambiantes de representación, sensibilidades, afectos que son co-constitutivos de procesos económicos y de poder. La transformación histórica de estas articulaciones dota la dominación masculina de configuraciones distintas que, empero, permiten la continuidad conflictiva de la asimetría de poder entre lo masculino y lo femenino¹. *El patriarcado es una hegemonía, no un modelo de parentesco.*

Cuando defino al patriarcado como hegemonía, aludo a que opera a través de la articulación de innúmeras imágenes arquetípicas sobre cómo las cosas deberían ser. La eficiencia de estas imágenes no está en su realización, sino en su potencia demarcadora. Dialécticamente, como prescripción y preferencia, el patriarcado es un esquema complejo: otorga los límites de lo que debe ser limitado y las posibilidades creativas de lo que puede ser creado. Las configuraciones que este conjunto de imágenes arquetípicas asume están muy lejos de ser estáticas. Además, pueden articularse en dominios conscientes o inconscientes, personales y/o colectivos.

¹ La noción de poder y su relación con el patriarcado fue fundamental para los debates posteriores del estructuralismo francés, impactando las contribuciones de autores como Bourdieu (2002). Estos debates dieron origen a un conjunto de herramientas conceptuales apoyados en la teoría de la alianza y que superan, en gran medida, algunas de sus limitaciones. No es mi objetivo recuperar detenidamente toda esta genealogía, pero es fundamental evidenciar que estos desenlaces fueron clave para la trayectoria del pensamiento social en Europa y también en otras latitudes.

Estas ideas solo quedarán más claras en el apartado final. Por ahora, quisiera establecer que mi punto argumental en este texto es mostrar que la Teoría de la Alianza lévistaussiana constituye una condensación programática del arquetipo patriarcal que caracterizó la episteme del discurso científico entre los siglos diecinueve y veinte. Pese a ello, y contradictoriamente, dicha teoría permitió la construcción de las críticas feministas al patriarcado.

Para dar cuenta de estos propósitos, partiré ofreciendo un breve glosario de términos básicos sobre parentesco en el segundo apartado, sintetizando algunas terminologías necesarias para la comprensión de este artículo. Esta sección está pensada para quienes no sean iniciados en el lenguaje de este campo antropológico usada por Lévi-Strauss (puede ser obviada por quienes sí lo sean). En el tercer apartado, presento un decálogo de reservas interpretativas feministas necesarias para revisar los “clásicos” de la antropología del parentesco. El cuarto sintetiza los marcos analíticos y los postulados de la Teoría de la Alianza, mientras el quinto recupera los hallazgos arqueológicos actuales sobre los primeros grupos humanos (que permiten deconstruir muchas máximas antropológicas sobre el parentesco). En la última sección, propongo una relectura de la teoría lévistaussiana y discuto la definición del patriarcado como hegemonía.

A modo de glosario

En antropología, la expresión “parentesco” no alude al listado de parientes que comparten lazos consanguíneos, sino a un “sistema de categorías y estatus” que establece la vinculación familiar de las personas y que, frecuentemente, “puede contradecir las relaciones genéticas existentes” (Rubin, 1975, p. 169). En las sociedades sin Estado el parentesco es

... el idioma de las interacciones sociales, de la organización económica, y de las actividades políticas, ceremoniales, además de las sexuales. Las tareas y responsabilidades de las personas, y los privilegios frente a otros son definidos en los términos del parentesco mutuo y de su ausencia. (Rubin 1975, pp. 169–170)

En estos grupos, los vínculos parentales constituyen la base del intercambio de los bienes sociales y de los servicios, afectando los procesos de producción y distribución, configurando los vínculos hostiles y la solidaridad, y los procesos rituales (Rubin, 1975, p. 170).

Según, Radcliffe-Brown, uno de los principales investigadores del parentesco en la escuela clásica británica, habría tres tipos de vínculos que serían la base de las relaciones domésticas (Woortman, 2003, p. 297).

El primero refiere al concepto de *kinship* [parentesco], utilizado para tipologizar a los lazos familiares *por afinidad*, surgidos con los matrimonios. En esta definición, el *parentesco*

por afinidad (o *político*) alude a los vínculos de una persona con los parientes consanguíneos de su cónyuge. A su vez, los *vínculos consanguíneos* aluden a los lazos de las personas que descienden las unas de las otras, que están conectadas con un antepasado común. La noción de que este vínculo constituye una comunalidad de la sangre es una metáfora transcultural muy común (Durkheim, 2012, pp. 155–156).

El segundo alude a la noción de *parenthood* [parentalidad], refiriéndose a los vínculos de padres y madres con sus hijos/as, establecidos por sistemas de *filiación lineal*. El *parentesco lineal* refiere a la idea de una conexión unívoca de las personas con sus parientes ascendientes (padres, madres, abuelos, abuelas) y descendientes (hijos/as, nietos/as).

El tercero sería la *siblingship* [hermandad], que describe las *relaciones colaterales*, establecidas por ejemplo entre hermanos/as (Woortman, 2003, pp. 297–298). El *parentesco colateral* alude a la vinculación de una persona a otras de un mismo tronco, pero sin descendencia directa. Dos hermanas, por ejemplo, no descienden la una de la otra, pero son parte de un tronco común porque comparten al menos uno de los progenitores. Las tías y sus sobrinas, las tías abuelas y las primas son ejemplos de parientes colaterales.

En síntesis, “los ingleses no cuentan con un término que incluya tanto a la consanguinidad como a la afinidad, hecho, dicho sea de paso, lamentado por el mismo Radcliffe-Brown. En cambio, el idioma francés tiene la palabra ‘*parenté*’” (Woortman, 2003, p. 298). Esta apreciación lingüística no es un detalle: ella sintetiza una diferencia teórica sobre cómo estas dos escuelas definieron el parentesco, configurando las dos principales vertientes interpretativas antropológicas: la *Teoría de la filiación*, de los británicos y la *Teoría de la Alianza*, de los franceses.

Según Radcliffe-Brown (1986), las sociedades tienden a dividirse en “segmentos (grupos locales, linajes, clanes), y cuando se acepta el principio hereditario, como sucede en la mayoría de los casos, como medio de determinar la pertenencia a un segmento, se hace necesario elegir entre descendencia paterna o materna” (Radcliffe-Brown, 1986, p. 32). Hay grupos que establecen el principio de filiación hereditario únicamente a partir de las madres (*filiación unilineal materna* o *uterina*) y otros que lo establecen únicamente a partir del padre (*filiación unilineal paterna* o *agnaticia*). Apoyándose en esta noción, la tipología descriptiva británica establece tres criterios principales para categorizar el conjunto de relaciones que caracteriza a un grupo de parentesco: la organización del poder, de la sucesión y de la territorialización familiar.

Se denominan *sistemas patriarcales* a aquellas estructuraciones del parentesco en las cuales las relaciones entre miembros de las familias están establecidas según el poder del *pater familias*; y *matriarcales* a las lideradas por la figura materna. En lo que concierne a la sucesión, los sistemas son denominados *patrilineales* o *agnáticos* cuando la herencia (de los bienes, del honor, o del poder) familiar se traspaasa entre las figuras masculinas (de un linaje,

clan, grupo, etc.) y *matrilineales o uterinos* cuando lo hacen a través de las figuras femeninas. En términos jurídicos, los sistemas patrilineales son denominados de “derecho paterno” y los matrilineales de “derecho materno” (Radcliffe-Brown, 1986 p. 23). Finalmente, en cuanto al criterio territorial, se denominan sistemas *patrilocales* a aquellos en los cuales las mujeres, al contraer matrimonio, están obligadas a trasladarse a la comunidad o propiedad de sus maridos; y *matrilocales* a aquellos en que hijos e hijas son educados en los territorios de la madre.

Si tuviéramos que construir una escala ficticia de organizaciones parentales poniendo en un extremo la conjugación de estas tres tipologías que otorga más centralidad y poder a las figuras masculinas y en otro a las femeninas, tendríamos dos polos. De un lado, sociedades patriarcales, patrilineales y patrilocales; del otro, sociedades matriarcales, matrilineales y matrilocales (Radcliffe-Brown, 1986, p. 32).

No obstante, estos arreglos tan prístinamente definidos de estos tres criterios de tipología no siempre encuentran su asidero en la experiencia de los grupos sociales. Las relaciones de parentesco suelen ser construidas a partir de lógicas mixtas en las que, estructuraciones patriarcales conviven con aspectos matriarcales en formas de organización grupal y que pueden variar mucho de contexto a contexto (Radcliffe-Brown, 1986, p. 25). Consecuentemente, estos tres criterios –poder, herencia, territorialidad– no se configuran siempre como un sistema de descendencia *unilineal o unilateral* (restringiendo los deberes y derechos o bien a los vínculos maternos, o a los paternos).

Es más, en la mayor parte de los grupos humanos –con todas sus heterogeneidades– los principios de descendencia son *cognaticios bilaterales* (Radcliffe-Brown, 1986, p. 32). En la filiación cognaticia bilateral (también denominada “indefinida”), se establece un supuesto equilibrio y simetría entre los parientes del lado paterno y materno de una misma generación y grado (que gozan de los mismos derechos y deberes). Además de la *bilateral*, habría dos otros tipos complementarios de filiación cognaticia: la *bilineal* (en la cual la persona o sus progenitores eligen un grupo de descendencia) y la *doble filiación* (la persona pertenece a más de un grupo de descendencia, ejerciendo en ellos funciones diferenciadas).

Contando con estas definiciones básicas, ya podemos aventurarnos a discutir el parentesco.

Genealogías evolucionistas

Conviene considerar algunas reservas interpretativas para releer los clásicos del parentesco citados en este texto. En esta sección, comparto diez, construidas a partir de las críticas feministas desde fines del siglo XX.

Primero, los estudios del parentesco se iniciaron en el siglo XIX, antes de la institucionalización de la antropología social británica, cultural estadounidense y de la etnografía y etnología francesas como ciencias. Los primeros registros sobre el tema devienen de los relatos de viajeros europeos –hombres, blancos, de las elites de las metrópolis coloniales– a los territorios colonizados en las Américas, África, Asia y Oceanía (Clifford, 1997; Gupta y Ferguson, 1997). Su interés por describir a los pueblos que allí habitaban estaba condicionado por las visiones de mundo hegemónicas en Europa, las cuales asumían que estos grupos eran incivilizados, primitivos, que estaban al margen de la Historia (Fabian, 2002), predestinados a la repetición sincrónica de las costumbres (Des Chenes, 1997). Eran no solo gente “sin Historia”, sino que habrían permanecido así desde el origen de la especie. Así, la expresión “primitivas” se convirtió en un descriptivo generalizante (e impreciso) para referirse a las sociedades no-europeas y sin Estado. La elección de este calificativo estructuró la visión de la naturaleza, del género y de la cultura y afectó todo cuanto se dijo de estos grupos (Haraway, 1989).

Segundo, hasta después de los años 50, se asumía que al describir las formas de vida de estos grupos “primitivos” se estaría describiendo también los orígenes de las culturas e instituciones humanas (Patou-Mathis, 2021).

Tercero, el interés por comprender específicamente los vínculos familiares en el marco de estas descripciones estaba condicionado por perspectivas evolucionistas que, como demuestra Stolcke (2012), impregnaron los relatos etnográficos de sesgos tan dañinos como persistentes. Las tres obras fundacionales de la antropología del parentesco –de Bachofen (1861), MacLennan (1865) y Morgan (1871)– se respaldan en concepciones evolucionistas.

La adaptación de las teorías darwinistas a las explicaciones sobre los orígenes de las culturas asumió supuestos sin mayor comprobación (Lerner, 2022; Sacks, 1979). Fue casi incuestionable la noción de que las diferencias culturales, políticas y económicas entre grupos sociales estaban determinadas por las características biológicas de sus integrantes (Stolcke, 2012). Se pensaba que era posible establecer una única línea evolutiva de las etapas de transformación biológico-culturales, desde los supuestos grupos primitivos hasta los europeos (asumidos como “punto auge” de la evolución) (Stolcke, 2012). No todos los europeos estarían incluidos en esta etapa más “elevada”. La evolución habría dirigido el “espíritu humano” directamente a ciertos espacios de Alemania, Inglaterra y Francia. Los países mediterráneos estaban “en la periferia” del viaje evolutivo del espíritu (Dussel, 1994). Estas ideas solo empezaron a ser cuestionadas a fines del siglo diecinueve (Stolcke, 2012, p. 15).

Cuarto, en este contexto teórico, varios etnógrafos se respaldaron en el darwinismo social aceptando que el “dimorfismo de los sexos” en los seres humanos determinaba la

superioridad masculina. El término proviene de la biología y alude al conjunto de diferenciaciones físicas observables entre los cuerpos de las hembras y varones de una especie (Kirchengast, 2014, p. 124). Se distinguen los dimorfismos primarios, la diferencia de los órganos reproductivos, y los secundarios, referentes a “la estatura, la forma del cuerpo, la composición corporal, el cambio de voz y los patrones de distribución del vello corporal y facial” (Kirchengast, 2014, p. 125). Los dimorfismos secundarios son muy variables en las distintas especies. En muchas, las hembras son físicamente más fuertes y mayores: la superioridad de los machos no es “universalmente natural”.

No obstante, el darwinismo social aceptó tácitamente que todas las hembras humanas tendrían desde el inicio de la especie características dismórficas secundarias “inferiores”: serían “naturalmente” más débiles. Esta noción no se sostiene ni siquiera en términos biológicos. Según las clasificaciones empleadas en la biología, el dimorfismo sexual secundario en la especie humana se agrupa entre los menos asimétricos (Kirchengast, 2014). Además, se sabe que es fuertemente afectado por las prácticas socioculturales (Kirchengast, 2014, p. 125). Asimismo, los primeros seres humanos del que tenemos registro (del Paleolítico), tenían el dimorfismo sexual secundario mucho menos marcado. Según Patou-Mathis (2021), esta diferenciación se acentuó a partir de la generalización del patriarcado en los grupos humanos, como veremos más adelante.

Quinto, otra de las afirmaciones ficciosas del evolucionismo social asumía que la naturaleza humana era violenta por excelencia y que la competencia entre grupos e individuos habría compuesto el motor central de la evolución de la especie (Lerner, 2022). Estas ideas se apoyaban en los filósofos contractualistas del siglo diecisiete, como Hobbes y Locke, quienes (cada uno a su manera) defendieron que los seres humanos serían ontológicamente violentos (Graeber y Wengrow, 2021). En el supuesto “estado de naturaleza” humano, antes del advenimiento de los contratos sociales que pusieron límite al ímpetu destructor “natural”, los hombres se habrían regido por la ley de la destrucción mutua (Graeber y Wengrow, 2021, pp. 24–25). Así, la principal característica de los primeros humanos habría sido la guerra permanente: una violencia “natural” que habría predestinado solamente a los más fuertes para la supervivencia (Graeber y Wengrow, 2021, p. 24). Este marco interpretativo convirtió la supuesta “fuerza natural” masculina en el vehículo central de la supervivencia y evolución. Más hábiles y potentes, los hombres habrían protegido a las mujeres y niños/as, encargándose de dos funciones fundamentales – la guerra y la caza– para las cuales las hembras estarían “naturalmente” inhabilitadas (Patou-Mathis, 2021).

Sexto, desde el siglo XIX, etnógrafos europeos observaron que los distintos grupos humanos conocidos establecían formas de cooperación estratégicas y mutualistas, impulsando la especialización laboral de las personas y el posterior intercambio de los resultados de sus trabajos (Bird y Codding, 2015). Este esquema colaborativo en

antropología fue denominado la “división social del trabajo” (Bird y Coddington, 2015, p. 1). Pero se consideró tácitamente que esta división entre hombres y mujeres “primitivos” se estableció a partir de la superioridad física masculina. La separación jerárquica de las labores masculinas por sobre las femeninas constituiría una forma primordial de organización laboral humana. Esto respaldó una diferenciación estereotípica entre el espacio público (como signo del poder masculino, locus del trabajo de los hombres) y el privado (donde las mujeres estarían encerradas) (Lamas, 2018). En el ámbito doméstico, pesaría sobre ellas la responsabilidad de las tareas con relación a las personas (niños/as, jóvenes y mayores), objetos, animales y entornos que permiten la continuidad de la vida social. Los trabajos que permiten la expansión de los bienes materiales e infraestructuras serían masculinos (Lamas, 2018). Como mencioné, estas ideas permearon el feminismo porque muchas de autoras ilustres, como De Beauvoir, las incorporaron.

Séptimo, se asumió que, además de tener cuerpos menos fuertes, las mujeres de los grupos primitivos habrían permanecido en una condición de “debilidad biológica” por los embarazos continuos (Sacks, 1979, p. 24). Dependían de la fuerza de los hombres para protegerlas, para comer adecuadamente y se dedicaban a cuidar, a recolectar frutos y semillas (que no serían tan importantes como las proteínas aportadas por la caza)². Por ende, las mujeres estarían siempre reducidas al espacio doméstico (Rubin, 1975, p. 157). No cazaban, no participaron de las primeras expresiones artísticas (pinturas y esculturas) humanas; estaban subordinadas al liderazgo masculino. Frágiles, incapaces, dependientes: el darwinismo social pintó así a las mujeres “primitivas”. Estas ideas justificaron biológicamente la subordinación social femenina (Rubin, 1975, p. 157), convirtiendo la dominación masculina en una “necesidad” para la continuidad y evolución de la especie (Reiter, 1975; Rosaldo y Lamphere, 1974). Según Sacks (1979, p.24) estos argumentos tuvieron otra consecuencia más: elevaron a “verdad científica” el silogismo según el cual hacer bebés es incompatible con crear cultura. Como las mujeres tienen bebés, entonces solo los hombres producen cultura (Sacks, 1979).

Octavo, estas ideas dejaron su lastre en todo cuanto se teorizó en la antropología clásica del parentesco (Sacks, 1979). En este subcampo, las críticas al evolucionismo, racismo y biologicismo anteceden en un siglo aquellas dirigidas al androcentrismo. Este androcentrismo impregnó tajantemente las elucubraciones antropológicas sobre “los inicios” de la especie humana, sobre la génesis de la cultura, de las sociedades, permeando también la arqueología y la prehistoria. Eran hombres las “grandes autoridades” de estas tres disciplinas responsables por sentar la cientificidad de la superioridad masculina primitiva (Patou-Mathis, 2021).

² En los grupos cazadores-recolectores conocidos, la recolección (que suele ser tarea femenina) aporta cerca del 70% de las necesidades alimentarias de los grupos. Incluso si aceptamos que las mujeres no cazaban (cosa que no es cierta, como veremos), sería difícil sostener la inferioridad del trabajo de recolección y su importancia (Lerner, 2022, p. 38).

Estas asunciones sobre la inferioridad femenina en las sociedades “primitivas” eran una extrapolación de los valores y perspectivas del modelo específico de dominación masculina hegemónico en Europa en el siglo diecinueve (Rosaldo y Lamphere, 1974; Rubin, 1975; Sacks, 1979). Su matriz interpretativa aparece entre los pensadores europeos influyentes ya desde el siglo dieciocho, con la concepción de que las mujeres europeas serían como los pueblos de mentalidad “primitiva” y, por ende, no pertenecían a la “europeidad” (Todorov, 1991, p. 139). Estos marcos definieron a las mujeres como la forma particular e inferior de una versión universal del ser humano proyectada a partir de los hombres blancos europeos (Todorov, 1991, p. 139). La articulación del androcentrismo y del racismo respaldó “científicamente” la dominación colonial y la masculina (Patou-Mathis, 2021, p. 86).

Estas perspectivas decimonónicas permearon las teorizaciones sobre las familias en las ciencias sociales hasta los años setenta... ¡Del siglo veinte! Cualquier evidencia etnográfica contraria a la universalidad e inevitabilidad de la dominación masculina era asumida como fallida o como una excepción que confirmaba la “regla” (Lerner, 2022, p. 36). Fue la emergencia de voces feministas en la antropología, prehistoria y arqueología lo que permitió cuestionar el sexismo de estas interpretaciones “clásicas” (Patou-Mathis, 2021, p. 14), fomentando la deconstrucción sistemática de las teorías antropológicas previas.

Noveno, dado todo lo anterior, es necesaria una actitud crítica hacia las afirmaciones producidas por estas teorías antropológicas sobre la vida familiar. Hasta la actualidad, la enseñanza del parentesco sigue reproduciendo varios de los exabruptos androcéntricos de los “clásicos”. Asumidas como axiomas científicos, sus ideas sirven de referencia a impropiedades también en otros campos del conocimiento (Rubin, 1975). El tema se vuelve delicado cuando observamos que algunas de estas perspectivas androcéntricas siguen aceptadas como axiomas en diversas teorías feministas.

Décimo, si bien las teorías antropológicas evolucionistas fueron drásticamente revisadas desde el siglo pasado, algunos de sus marcos interpretativos persistieron en la teorización lévi-straussiana del parentesco. Esta afirmación hay que tomarla con cuidado, porque Lévi-Strauss no puede ser comparado con autores evolucionistas *ipso facto*. No obstante, su propuesta reincide en algunas de las visiones androcéntricas previas que el darwinismo social “naturalizó”.

Lévi-Strauss

En *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss (1991, p. 11) establece una diferenciación entre dos modelos de organización del parentesco: las *estructuras elementales* y las *complejas*. En las primeras, es posible identificar tácitamente –a partir de las nomenclaturas que denominan a la gente–, los parientes considerados consanguíneos y los

políticos, cuyos vínculos están establecidos a partir de las alianzas matrimoniales. Así, en estos modelos *elementales*, la elección del/de la cónyuge se rige por delicados sistemas normativos y morales que establecen *tanto las prescripciones como las preferencias* (Lévi-Strauss, 1991, pp. 21–22). Las estructuras complejas, a su vez, serían aquellas en las que se definen a amplios rasgos los círculos de parientes y en las cuales la elección matrimonial se rige por criterios de otra índole (económicos o psicológicos, por ejemplo) (Lévi-Strauss, 1991, p. 11).

Una de las principales críticas a la obra provino de Needham (1962), quien interpretó la diferencia entre estructuras elementales y complejas asumiendo a las primeras como sinónimo de sistemas de *matrimonio prescriptivo* y a las segundas de *matrimonio preferencial* (Lounsbury, 1962). Lévi-Strauss aclaró que esta sería una interpretación equívoca, ya que tanto las estructuras elementales como las complejas contemplan prescripciones y preferencias (Lévi-Strauss, 1991, p. 21). Estableció, así, que el tratamiento dado a estas categorías matrimoniales no puede confundirse con una descripción de organizaciones parentales realmente existentes, porque serían definiciones “a nivel del modelo” (Lévi-Strauss, 1991, p. 21). Además, subrayó que todo modelo prescriptivo establece las configuraciones y límites de lo que sería preferencial y viceversa. No existiría, entonces, prescripción sin preferencia en lo que concierne al matrimonio (Lévi-Strauss, 1991, p. 22).

La obra no constituye solamente una teoría del parentesco, sino una teorización sobre la relación entre el “estado de naturaleza” y el “de cultura”, sobre el traspaso de una condición a la otra (Lévi-Strauss, 1991, p. 35). Una teoría sobre la estructura elemental de la cultura, que el etnólogo relaciona con la construcción de las “reglas de matrimonio”, con la creación de la “nomenclatura” y de los “sistemas de privilegio y prohibiciones” del parentesco (Lévi-Strauss, 1991, p. 11). Para formular esta teoría, el autor explicitó cuatro puntos de partida analíticos que son actualmente cuestionables³, a través de los cuales se pueden entrever rupturas y continuidades con la antropología decimonónica.

Subsidios analíticos

El primer subsidio teórico lévi-straussiano alude a la diferenciación entre seres humanos y animales. Lévi-Strauss (1991) establece que solo los primeros disponen de cultura. En todos los grupos humanos, sería posible encontrar un “modelo cultural universal” (p. 38) mínimo compuesto de “lenguaje, herramientas, instituciones sociales, valores estéticos, morales o religiosos” (Lévi-Strauss, 1991, p. 38). Su argumento enfatiza el dominio del lenguaje oral, con “sonidos emitidos u oídos en carácter de signo” (Lévi-Strauss, 1991, p. 39) como

³ Varios de ellos ya lo eran en los años sesenta, como el propio autor reconoció en el prefacio de la segunda edición del libro en 1966 (Lévi-Strauss, 1991, pp. 16–17).

marca fundacional de la cultura. Establece, además, que incluso los primates superiores son incapaces de tener las habilidades básicas del lenguaje humano.

Esta idea fue superada en por lo menos dos sentidos. Por una parte, es cuestionable la noción de la preeminencia del lenguaje oral en signos como forma de comunicación humana. Desde los setenta, antropólogas/os trabajando la construcción cultural de los cuerpos, performances y danzas denunciaron el carácter racionalista y eurocéntrico de esta perspectiva. Sus estudios aportaron evidencias contundentes de que las comunicaciones corporales son un prerrequisito para el desarrollo de la oralidad en diferentes sociedades (Citro, 2011; Farnel, 1999; Jackson, 1983; Reed, 1998). Según estos trabajos, la comunicación social a través de gestos, movimientos y expresiones (que es “universal”, ya que no existe grupo cultural que comunique sin estos elementos) es un prerrequisito para el uso del lenguaje oral por signos (Jackson, 1983). Por otra parte, Haraway (1989, p. 5) demostró que estos relatos científicos sobre los primates en los siglos diecinueve y veinte servían para construir narrativas sobre la superioridad humana. Estas se amparaban frecuentemente en dualismos categóricos según los cuales la relación de los primates con los humanos solo podría ser de oposición binaria (naturaleza/cultura, animal/humano, cuerpo/espíritu, origen/futuro) (Reynolds, 2022; Whiten y Van de Waal, 2017).

Actualmente, sabemos que varios primates cercanos a la especie humana producen artefactos, lenguaje, herramientas, y demuestran valores estéticos (Haraway, 1989). La definición de la diferencia humano/animal en la teorización lévi-straussiana padece, así, de un determinismo antropocéntrico: describe las aptitudes humanas y las jerarquiza como elevadas por el único hecho de suponerlas exclusivamente humanas. Cuando años después se descubrió que estas aptitudes están también en los primates, el propio Lévi-Strauss reconoció la caducidad de sus afirmaciones, pero sin invalidar las conclusiones analíticas que obtuvo de ellas (Lévi-Strauss, 1991, p. 18).

Segundo, siguiendo su comparación entre humanos y primates, el autor observó que entre estos últimos se encuentran comportamientos específicos que se asemejan a normas sexuales (por ejemplo, diferentes patrones de monogamia y poligamia). Pero argumentó que la variedad de estas conductas en los primates es enorme (no podría ser sistematizada), y que esto implica que no lograron “establecer una norma en un nuevo nivel” (Lévi-Strauss, 1991, p. 41). La heterogeneidad de conductas, según este argumento, implicaría una etapa inferior del desarrollo de la capacidad de producir cultura. Lévi-Strauss inferioriza así la conducta sexual primate, mencionando que el establecimiento de patrones universalizables (que él encuentra en los seres humanos) correspondería a un nivel más elevado en términos de complejidad. Los comportamientos sexuales humanos de los que tenemos registro, al igual que el de los primates, no fue jamás homogéneo (como tampoco lo era en el siglo veinte, cuando escribía Lévi-Strauss) (Durham, 2004, pp. 422–423). Aquí vemos

nuevamente la operación que establece tautológicamente la superioridad de lo humano como norma y medida, apoyándose en una lectura parcial sobre la humanidad.

Tercero, ahondando en esta perspectiva Lévi-Strauss (1991, p. 39) presume la capacidad de establecer formas de dominación jerárquica perdurables como otra de las diferenciaciones entre humanos y animales. Observa que otras especies establecen sistemas de subordinación “sorprendentemente” estables, pero muy variables, heterogéneos, de forma que tampoco sería posible sistematizarlos (Lévi-Strauss (1991, p. 39). En estas ideas, está una noción de que una sociedad es más compleja en términos socioculturales si está organizada según una jerarquía de dominación que debe ser, además, estable, unívoca y duradera. Además de antojadiza, la afirmación es incorrecta. Sabemos actualmente que varios grupos primates construyen sistemas de dominación social (algunos marcados por el poder de los machos, otros de las hembras) de notable estabilidad (Durham, 2004, p. 422).

Cuarto, Lévi-Strauss (1991) vaticina que el traspaso del periodo Paleolítico al Neolítico significó una transformación “revolucionaria” entre “dos niveles de cultura” (desde uno más bajo hacia otro superior) (p. 36). Si bien explicita que los homínidos del Paleolítico no estaban “en estado de naturaleza”, asume que su “nivel de cultura” se opondría al de sus sucesores neolíticos (Lévi-Strauss (1991, p. 36). En pocos momentos se ve tan claramente como aquí el despliegue de una epistemología evolucionista y su confluencia con el androcentrismo del argumento antropológico. Como retomaré en el próximo apartado, el paso del Paleolítico al Neolítico constituye una larga era de transición en la cual el patriarcado se convirtió en un modelo político hegemónico entre los grupos humanos (Lerner, 2022).

Estas cuatro afirmaciones nos preparan para aceptar como lógicas las ideas que se explican después: que el traspaso de los modelos de matrimonio colectivo en los grupos (sin jerarquías marcadas, proclives a la matrilinealidad y matrifocalidad) a la exogamia patriarcal (jerárquica, unilineal y masculina), habría permitido que los seres humanos dejáramos de ser como los demás animales y empezáramos a producir cultura, superando, así, nuestro “estado de naturaleza”. A su manera, pero como sus predecesores evolucionistas, Lévi-Strauss asumió el patriarcado como parte de un salto cualitativo en lo que él denomina eufemísticamente los “niveles de cultura humanos” (Lerner, 2022, p. 49). En esta argumentación, el concepto de evolución cultural sustituye al de evolución biológica (Durham, 2004, p. 412), manteniendo la estructuración lógica del evolucionismo.

Teoría de la Alianza

Se pueden establecer siete postulados planteados por Lévi-Strauss que sintetizan el núcleo teórico de su Teoría de la Alianza.

El primero alude a la imposibilidad de aislar los componentes naturales de los culturales en las conductas humanas y también en la organización simbólica, económica, moral, social y política de las sociedades. Para los seres humanos, la relación entre la naturaleza y la cultura tendría un carácter co-constitutivo. La interferencia de la cultura en la naturaleza generaría una “síntesis de nuevo orden” (Lévi-Strauss, 1991[1949], p. 36).

Autores evolucionistas como Bachofen (1861) y Morgan (1871) plantearon la existencia de un momento “hito” de transformación desde supuestas etapas inferiores de la especie (en las cuales las familias se habrían organizado como ginecocracias), a estados más “evolucionados”, dominados por los hombres y a partir de la “racionalidad” que estos habrían aportado al proceso civilizatorio. Lévi-Strauss plantea la imposibilidad de conocer estos eventos a partir de una reconstrucción de datos históricos, de experimentos psicológicos o de la observación de otras especies primates (Lévi-Strauss, 1991[1949], p. 41). Ergo, la única manera de teorizar sobre este proceso de transición, sobre los límites ontológicos entre lo cultural y lo natural sería a través del análisis modélico.

El segundo postulado refiere al intento de explicar a través de un modelo (aunque apoyado en vasto material etnográfico), dónde se sitúa el hito de transición naturaleza-cultura. Esto conduce su argumento a una doble relación (entre lo universal y lo particular, y entre lo natural y lo cultural):

Sostenemos pues que todo lo universal en el hombre [sic]⁴ corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta atributos de lo relativo y de lo particular. (Lévi-Strauss, 1991, p. 41)

Esta afirmación plantea problemas analíticos interesantes que refieren a una fisura en su argumento sobre la relación particular-universal. Si aceptamos que la cultura altera la naturaleza y que ambas se transforman en algo “de nuevo orden”; y si estas incidencias culturales son particulares y variables, entonces habría que responder cómo hubiera podido “lo natural” mantenerse “universal” bajo semejante régimen de transformación contextualizado y a lo largo de la historia de la especie. El carácter “co-constructivo” de la relación naturaleza-cultura (primer postulado), plantea problemas lógicos para la noción de universalidad de lo biológico (segundo postulado). En esta reflexión entra en juego el cuestionamiento sobre el papel de la heterogeneidad de las experiencias concretas de diferentes grupos en su relación con lo universal humano. Lévi-Strauss (1991, p. 21) intentó soslayar este punto alegando que su marco explicativo solo podía comprenderse en términos modélicos, sin nunca confundirse con la investigación de contextos particulares, de realidades empíricas.

⁴ Como los autores de su tiempo, Lévi-Strauss usaba la expresión “el hombre” como sinónimo de “la Humanidad”.

El tercer postulado apunta a que la prohibición del incesto sería una intersección entre estos dos órdenes –natural y cultural– puesto que se constituye como una norma social (una regla culturalmente establecida) que, no obstante, es la única que tiene un carácter universal (ya que todos los grupos humanos la aplican, aunque con enormes variaciones):

He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de la naturaleza y el carácter distintivo –teóricamente contradictorio con el precedente– de los hechos de la cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. (Lévi-Strauss, 1991, p. 43)

A partir de esta idea, se propone que la manera más apropiada para averiguar el proceso de transición cultural sería investigando sobre las razones que impulsaron a los grupos humanos a establecer una regla de prohibición del incesto. Lo anterior porque el incesto constituiría “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” (Lévi-Strauss, 1991, p. 59). En esto Lévi-Strauss se apoya en la propuesta de Durkheim (2012) sobre el carácter “elemental” del tabú. Pero rechaza la explicación religiosa sobre el interdicto, centrándose en su carácter relacional. El incesto pasa a ser visto como una “estructura”: como sistema de relaciones. Así, define una suerte de dialéctica según la cual “la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza” a la vez que “la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de vida social” (Lévi-Strauss, 1991, p. 45):

...esta unión [entre naturaleza y cultura] no es estática ni arbitraria, y en el momento en que se establece modifica por completo la situación total. En efecto, es menos una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre [sic], como reino soberano. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen –integrándolas– a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí mismas constituye el advenimiento de un nuevo orden. (Lévi-Strauss, 1991, p. 59)

En este argumento, la prohibición del incesto sería la clave para la fundación del “modelo universal de cultura”. Enfático, el autor afirma que dicha erradicación está “en el umbral de la cultura”, “en la cultura” y también “es la cultura misma” (Lévi-Strauss, 1991, p. 45). Esta noción rechaza la posibilidad de existencia de formas culturales antes del interdicto del incesto, lo que implica la universalización de un principio particular de organización familiar y social como el vértice organizador de la gran estructura simbólica que Lévi-Strauss atribuye a las culturas humanas.

El cuarto postulado apunta a que el incesto es una suerte específica de intervención sobre el “hecho cultural de la consanguinidad” que instauro el “hecho cultural de la alianza” (Lévi-Strauss, 1991, p. 66). Se propone, así, que los intercambios matrimoniales y los económicos son parte de un mismo sistema de reciprocidades creado para controlar la distribución de bienes, valores y mujeres (Lévi-Strauss, 1991, p. 69). Las mujeres aparecen en este esquema como “bienes” tan escasos como esenciales para la vida colectiva (Lévi-Strauss, 1991, p. 73). Este desequilibrio (entre la necesidad de mujeres y la posibilidad de disponer de ellas) sería de carácter universal y estaría dado por la importancia de la complementación entre los trabajos masculinos y femeninos para asegurar la correcta obtención de los alimentos. La necesidad de apropiarse e intercambiar mujeres sería una consecuencia lógica de la división sexual del trabajo y de la especialización técnica (Lévi-Strauss, 1991, p. 73).

Este argumento eleva la división sexual del trabajo a un tabú que impide la igualdad entre hombres y mujeres: “Dividiendo los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, es un tabú que exagera las diferencias biológicas entre los sexos creando consecuentemente el género” (Rubin, 1975, p. 178). Además, se trataría también de un tabú “en contra de los arreglos sexuales distintos de aquellos que contienen por lo menos un hombre y una mujer que se juntan a través de un matrimonio heterosexual” (Rubin, 1975, p. 178).

El matrimonio entre grupos (exogámico) sería entonces una necesidad cooperativa para evitar las carencias alimentarias (y de otros tipos) en los grupos humanos (Lévi-Strauss, 1991, p. 76). La prohibición del incesto tendría como “primera meta” básicamente “congelar” a las mujeres en el seno de las familias para que su reparto se dé bajo el control colectivo (Lévi-Strauss, 1991, p. 82). En síntesis: la emergencia de un orden patriarcal que establece que los hombres no podrán contraer matrimonio con las mujeres de su grupo, y el intercambio de estas con los hombres de otro grupo constituye para Lévi-Strauss la estructura elemental de la cultura. La cultura sería, básicamente, un producto de la inventiva y de la acción masculina (Sacks, 1979, p. 56).

En quinto lugar, Lévi-Strauss establece que la prohibición del incesto no es solo una construcción limitante. Al mismo tiempo en que restringe lo que no se puede hacer en términos matrimoniales y sexuales, el tabú permite configurar todas las posibilidades aceptadas de alianzas intra y extragrupalas. Habría así, una relación dialéctica entre prohibición y construcción, que sitúa la transición a la cultura en la generación de *regímenes recíprocos de alianza*.

Estas ideas son parte de la reinterpretación que el autor hace de los argumentos de Mauss (1979, p. 163), para quien los vínculos entre las personas y subgrupos internos de una sociedad y entre esta y las demás sociedades constituyen formas arcaicas de contrato denominados *sistemas de prestación total*. Estos sistemas coordinan los intercambios entre

grupos, constituyéndolos como la génesis del derecho, vinculándolos a la construcción de las formas sociales de poder y autoridad y, además, como un mecanismo equilibrador de la circulación de los bienes materiales. Consecuentemente, ellos son la forma elemental de todo intercambio económico. Mauss (1979) argumentó, además, que ellos tienen un origen religioso, pues no instauran una obligación con relación a las cosas que se intercambian, sino “entre las almas” (p. 68) de quienes las entregan. Esta sustancia espiritual, denominada “dones”, circula entre personas y grupos encarnándose en objetos (y en las mujeres, añadiría Lévi-Strauss) estableciendo tres obligaciones: dar, recibir y retribuir. Estos fenómenos constituirían un *hecho social total* porque:

... se expresan a la vez y de golpe en todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y distribución, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen. (Mauss, 1979, p. 157).

Lévi-Strauss (1991) complementa la teoría de Mauss, estableciendo que el parentesco constituiría también un “hecho social total” (p. 91), y que sería la estructura elemental de los sistemas de prestación social, dado que sus lógicas organizan y se entretajan a las construcciones simbólicas, religiosas, a los flujos de personas y a los pactos de alianza y conflicto entre grupos (a las diversas formas posibles de circulación de los dones). Así, los sistemas de parentesco –en su estructuración de las prohibiciones del incesto y, particularmente, de la donación de mujeres– son también formas (las primordiales, explícita) de intercambio establecido a través de la obligación de dar, recibir y retribuir. Consecuentemente, “el intercambio de las novias no es más que el término de un proceso ininterrumpido de donaciones recíprocas que realizan el tránsito de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza, del miedo a la amistad” (Lévi-Strauss, 1991, p. 108). Con esto, pone de manifiesto que la apropiación de las mujeres como elemento de intercambio entre grupos sería una estructura elemental de las formas de vinculación sociales que, en diversos lugares del planeta, habrían constituido la génesis de las relaciones económicas. Las mujeres serían las formas fundacionales del don y su intercambio entre grupos marcaría el inicio de los sistemas de prestación total.

En sexto lugar, Lévi-Strauss postula que el pacto que establece la donación de mujeres es centralmente una alianza entre hombres: entre el varón que dona la mujer (muy a menudo su hermano) y el que la recibe (el marido proveniente de otro grupo). Entre ellos se entretaja un vínculo recíproco de cooperación que sería el eje central de la organización de las alianzas, lo que el autor denomina el *átomo del parentesco*.

Séptimo, los acuerdos establecidos por estos hombres configuran para las mujeres un imperativo de circulación, *una obligación moral al desplazamiento* a otros territorios para

contraer matrimonio. Como dones que son, las mujeres deben circular entre grupos, materializando así el pacto masculino. Las lógicas patrilineales implican la estipulación comunitaria *de patrones de movilidad femenina* que se entienden como una forma primordial de la tradición y del poder masculino. Este aspecto se volvió central para la crítica feminista de Rubin (1975) a la teoría lévi-straussiana. Ahora bien, el hecho de que sean “dones” no implica que las mujeres hayan sido tácitamente objetivadas en el sentido que el término adquirió después de la modernidad europea. Los dones son objetos personificados y mágicos en las sociedades tribales (Rubin, 1975, p. 174). Pero esta teoría sí establece un lugar asimétrico para las mujeres, dado que ellas son “donadas” y no “donadoras”; la posición del donador sería “masculina” y las mujeres no estarían en condiciones de hacerse con los beneficios sociales de su propia circulación (Rubin, 1975, p. 174). En este sistema, ellas no tienen derechos completos sobre sí mismas o sobre sus movi­lidades (Rubin, 1975, p. 177).

Pese a todas las críticas que se le puede hacer, la Teoría de la Alianza constituyó un avance, al establecer que la sumisión femenina era un hecho socialmente producido y al demostrar que hay una relación particular entre dicha sumisión y el control masculino de los desplazamientos femeninos (Rubin, 1975, p. 175).

Rompiendo mitos

En este apartado, puntualizaré algunas críticas hacia la Teoría de la Alianza que devienen de la aplicación, desde las últimas décadas del siglo veinte, de la perspectiva de género a la investigación arqueológica y prehistórica. ¿Qué nos informan estos estudios?

La primera crítica señala la incoherencia del punto de partida antropológico, de asumir tácitamente que la investigación etnográfica comparada de pueblos cazadores-recolectores servía como un acercamiento a la vida de los primeros grupos humanos. Las prehistoriadoras feministas demostraron que dicha premisa es absurda: los grupos estudiados por los antropólogos en el siglo diecinueve y veinte eran sociedades en la historia (Patou-Mathis, 2021). Eran parte de las configuraciones de su tiempo y no pueden ser tomados como un espejo del pasado. Incluso si, como en el caso de Lévi-Strauss, se usa este mecanismo de analogía para construir un “modelo” interpretativo (sin la pretensión de explicar cómo las cosas realmente sucedieron en la historia), su aplicación carece de sustentabilidad lógica. Si las sociedades existentes actualmente son todas históricas, ¿por qué unas estarían más cerca de lo primitivo que otras? La respuesta es sencilla: porque la episteme de los antropólogos que realizaban este ejercicio se basaba en una escala evolutiva que tenía en el extremo “superior” a las “sociedades europeas” y en “el inferior” a los grupos cazadores-recolectores. Si rechazamos esta escala, no es posible sostener que estos grupos son los más cercanos a lo “primitivo humano”.

Actualmente las tecnologías y la extensión de los territorios prospectados arqueológicamente permiten conocer mucho más sobre los primeros grupos humanos, en el Paleolítico, de lo que se sabía hace medio siglo. Los linajes humanos se separaron de los chimpancés hace 8 millones de años; las herramientas talladas en piedra más antiguas realizadas por el género *homo* encontradas tienen cerca de 3,3 millones de años (Patou-Mathis, 2021, p. 240). Cuando hablamos de Paleolítico, estamos aludiendo precisamente a este periodo iniciado desde hace unos 3,3 millones de años (el más largo de la prehistoria humana), demarcado por el primer indicio disponible de la producción de artefactos culturales. Hay registros de innumerables especies homínidas en esta vasta era paleolítica (Graeber y Wengrow, 2021). Las muestras bioarqueológicas más antiguas encontradas hasta ahora de los seres humanos actuales, de la subespecie *homo sapiens sapiens* de la cual somos parte, están fechadas en unos 300.000 años. Hemos dejado el Paleolítico hace aproximadamente 10.000 años. Un rápido cálculo permite constatar que nuestra subespecie gozó de unos 290.000 años de historia paleolítica. El Mesolítico (entre 9.700 a.C y 6.400 a.C.) y el Neolítico (entre 6.400 a.C. y 2.500 a.C.) constituyen periodos muy cortos (y recientes) si consideramos la larga escala temporal de la humanidad (Graeber y Wengrow, 2021).

De estos primeros vestigios humanos de los que disponemos, se sabe que probablemente vivían en grupos muy pequeños, unos ocho o nueve integrantes, y que supuestamente eran cazadores-recolectores y nómades. Contrariando la imaginación filosófica y antropológica clásica, no existe ningún indicio de guerra o agresiones entre estos grupos paleolíticos:

En la mayoría de los casos de violencia probada, las heridas están cicatrizadas, de modo que esos individuos no fueron rematados, sino al contrario, curados. De la observación de las anomalías o los traumatismos en los huesos de muchos fósiles humanos del Paleolítico, se ha deducido que esos humanos cuidaban a sus enfermos o a sus heridos, y que un disminuido físico o mental, aunque fuera de nacimiento, no era eliminado, sino que ocupaba un lugar dentro de la comunidad. El estudio de los datos arqueológicos muestra que las relaciones entre las comunidades se basaban en el intercambio de objetos, de habilidades e incluso de individuos. Tanto como –y tal vez más que– la agresividad y la competición, lo que parece haber sido vital para la supervivencia de estos seres humanos que formaban pequeños grupos es la colaboración y la solidaridad. (Patou-Mathis, 2021, p. 24)

A partir de estas informaciones podemos erradicar la noción de un carácter ontológicamente violento en la “naturaleza humana”: a contracorriente de la suposición darwinista, fue el cuidado colaborativo y no la competición lo que permitió la supervivencia de la especie. Así, el estereotipo que proclama a los grupos “primitivos” como en constante guerra es parte de las mitologías androcéntricas que permearon el pensamiento científico, sirviendo para aducir la centralidad de los hombres en la especie, dada su supuesta fuerza “natural” superior a la de las mujeres y su contribución a la defensa de los grupos a través de

las confrontaciones y la caza. Como vimos, esta última fue asumida “científicamente” como una actividad más noble, importante y elevada.

Ninguna de estas ideas se sostiene actualmente. En la mayor parte de los fósiles humanos del Paleolítico encontrados, el dimorfismo sexual es inexistente o muy pequeño. La aplicación de nuevas tecnologías de análisis de ADN a varios fósiles encontrados durante el siglo veinte probaron que muchos que fueron clasificados como hombres (porque encontrados enterrados con instrumentos de caza) correspondían en realidad a mujeres. Es decir, los marcos androcéntricos asentaron la presunción de que los cuerpos hallados eran masculinos, pues los científicos no podían concebir que las mujeres prehistóricas cazaran (Patou-Mathis, 2021, pp. 120–121). Hoy se sabe que la diferenciación entre los cuerpos femeninos y masculinos fue mucho menor en el Paleolítico y que se intensificó en el Neolítico. Las mujeres prehistóricas eran más fuertes que las mujeres actuales. Algunos estudios compararon las formaciones óseas de las piernas de las mujeres del periodo Neolítico con las de las jugadoras profesionales de fútbol actuales, constatando que las primeras tendrían estructuras musculares mayores y más potentes que las de atletas contemporáneas (Macintosh et al., 2017).

La asociación de la debilidad física de las mujeres con su función como madres y nodrizas también es un mito (Patou-Mathis, 2021). Los estudios arqueológicos muestran que las mujeres paleolíticas cazaban, caminaban en promedio más distancias que los hombres y, además, solían cargar más peso, porque se desplazaban cargando la prole cuando debían amamantar. Los nuevos métodos de análisis de los esqueletos fósiles:

... han relativizado las afirmaciones de algunos autores para quienes las mujeres, como serían menos robustas que los hombres, no podían realizar trabajos necesarios para su subsistencia. Muchos trabajos paleoantropológicos demuestran que las mujeres del Paleolítico eran sumamente fuertes, aunque median unos pocos centímetros menos y pesaban un poco menos que los hombres (Patou-Mathis, 2021, p. 122).

El hecho de que las mujeres dieran a luz y amamantaran no les impidió realizar tareas que se creían “masculinas”. Pero los hombres también cuidaban, a diferencia de lo que se supuso hasta recientemente: varios fósiles paleolíticos masculinos muestran desgaste de los dientes debido a que reiteradamente tenían que ablandar la carne para darla a los/as pequeños/as del grupo (Patou-Mathis, 2021).

Como diversas autoras observaron en las últimas tres décadas, todo esto desafía la visión arquetípica antropológica sobre la división sexual del trabajo que a menudo otorga un carácter primitivo al ejercicio femenino de las tareas de cuidado y recolección, sin desplazamientos cotidianos, mientras los hombres cazarían y harían la guerra (Patou-Mathis, 2021, p. 118). Así, la noción antropológica de que la “valencia diferencial de los sexos” (Héritier, 1996, p. 20) estaría determinada por la diferencia de los cuerpos masculinos y femeninos o por el carácter procreativo de las mujeres, y que habría existido

desde los inicios de la humanidad, carece de validez científica a luz de los hallazgos de la arqueología. Pese a ello, la idea se encuentra tan potentemente naturalizada en la episteme filosófica y científica moderna que incluso autoras de la monta de la antropóloga Hérítier (2016, p. 30) las asumieron como correctas.

Hérítier fue la discípula de Lévi-Strauss que lo sustituyó en la cátedra de antropología del Colegio de Francia. Su trabajo significó una relectura de la teoría francesa del parentesco, a la que aportó una perspectiva crítica de la dominación masculina. La obra de Hérítier (1996, 2016) es un contundente aporte al reconocimiento de la dominación masculina: permitió reconfigurar la perspectiva estructuralista del parentesco, a partir de una mirada rica en matices y etnográficamente informada. Empero, aceptó tácitamente los puntos de partida estructuralistas sobre el carácter fundacional de la división sexual del trabajo (Hérítier, 1996, p. 20), asumiendo que esta división y la dominación masculina ya existían en el Paleolítico (Hérítier, 2016, p. 30). También aceptó la teoría de su maestro de que la prohibición del incesto (Hérítier, 1996, p. 20) constituyó la institución de la alianza entre hombres para evitar la guerra (Hérítier, 2016, p. 63). Actualmente, ambas afirmaciones son rechazadas por prehistoriadores/as y arqueólogos/os feministas (Patou-Mathis, 2021, p. 15). Hérítier llegó incluso a afirmar el carácter universal de la dominación patriarcal estableciendo que lo masculino es considerado superior a lo femenino en todas las épocas y grupos sociales (Patou-Mathis, 2021, p. 15).

Hoy sabemos que las mujeres paleolíticas cazaban, recolectaban, cuidaban, se desplazaban y producían arte: muchas de las pinturas parietales prehistóricas están “firmadas” con la marca de una mano femenina (Patou-Mathis, 2021, p. 132). Toda la información de que disponemos de la división sexual del trabajo en los periodos prehistóricos se obtiene de la interpretación de los fósiles humanos y también del arte pintado en paredes naturales (cuevas, por ejemplo) o en las esculturas (Patou-Mathis, 2021, p. 118). En ninguna de estas obras artísticas del Paleolítico hay representación de guerras o luchas involucrando a hombres o mujeres; pero sí hay representaciones de los dos sexos cazando, deshuesando animales, curtiendo sus pieles. A juzgar por lo que se retrata en estas obras, las mujeres mataban animales de gran tamaño al igual que los hombres y usaban los mismos utensilios (Patou-Mathis, 2021, p. 129). No hay evidencia científica que permita afirmar que existía una división sexuada del trabajo con separación prototípica de las tareas reproductivas y productivas en el Paleolítico. Las primeras evidencias de este tipo de división aparecen en restos arqueológicos de la transición del Mesolítico al Neolítico (Patou-Mathis, 2021, p. 130).

El arte paleolítico informa también de los conocimientos humanos sobre la reproducción. Hasta hace unos 13.000 años había una “relativa escasez” de representaciones masculinas en el arte prehistórico (Patou-Mathis, 2021, p. 96). La mayor parte de las esculturas paleolíticas mostraban a mujeres desnudas (muchas de ellas

embarazadas), y detallaban sin pudores sus vaginas, muslos, pechos, pezones y vientres. Estas estatuillas aparecen en diferentes sitios arqueológicos de las más disímiles regiones y se vuelven muy frecuentes y numerosas en la última etapa paleolítica (entre 29.000 y 20.000 a.C.) (Patou-Mathis, 2021, p. 98).

Aquí dos aspectos fundamentales. Por una parte, que los primeros humanos de que tenemos registro tenían una relación distinta con la desnudez y con el cuerpo, pues para ellos los órganos genitales y sexuales no solo no eran tabúes, sino que eran valorados, a juzgar por la profusión y variedad de representaciones artísticas que dedicaron a la representación de los cuerpos (centralmente femeninos). Por otra parte, y derivado de lo anterior, estos grupos otorgaban un enorme valor a la vulva femenina, al cuerpo desnudo de las mujeres, que representa la mayoría absoluta (90%) del arte del periodo (Patou-Mathis, 2021, p. 102). Es probable que los seres humanos paleolíticos no supieran del papel masculino en la procreación, que este conocimiento solo se haya alcanzado en el Neolítico con la paralela domesticación de animales y dominio de la agricultura (Patou-Mathis, 2021, p. 112). Pero también es probable que los humanos paleolíticos hubieran establecido una relación entre la menstruación y el embarazo (Patou-Mathis, 2021, p. 115).

Las investigaciones arqueológicas sugieren que la profusión de arte representando mujeres embarazadas en el Paleolítico constituye la expresión de un sentimiento de alumbramiento frente al proceso de procreación (posiblemente interpretado como una reproducción monoparental). Se supone que las efusivas estatuillas de mujeres embarazadas y pariendo fueran, en realidad, un arte de mujeres para mujeres, ya que ellas se ocuparon solas de este proceso de reproducción que fue asumido como “mágico”, “misterioso”. Las mujeres eran depositarias de esta magia (Patou-Mathis, 2021).

¿Qué informan estos estudios arqueológicos sobre el parentesco en los primeros grupos humanos? Pues arrojan la existencia de una gran variedad de sistemas de organización en los pequeños grupos humanos paleolíticos, denotando la imposibilidad de trazar un modelo unívoco de organización familiar. La concepción de que los grupos habrían pasado por “etapas” de familia que se fueron volviendo cada vez más “complejas” (o evolucionadas) no se sostiene. Diferentes excavaciones fechadas en épocas semejantes del Paleolítico arrojan sistemas grupales distintos. En cada época, hubo diversos modelos de organización que fueron cambiando de lugar y también en diferentes periodos. Los grupos paleolíticos eran heterogéneos. Además, dado que no podemos tejer conclusiones terminantes sobre el carácter de estas organizaciones, es necesario cuestionar si se las puede clasificar a partir del concepto de “familia”, lo que puede implicar un anacronismo importante.

Estudios en yacimientos arqueológicos muestran que en una parte de los grupos (durante la mayor parte del Paleolítico), la procreación y crianza de hijos/as significó que las

mujeres tuvieran centralidad comunitaria. Estas sociedades fueron matrilineales y tenían, además, patrones de matrifocalidad; pero no hay indicios que permitan afirmar la existencia de matriarcados (Patou-Mathis, 2021, pp. 148–149). Al mismo tiempo, también se encontraron indicios de patrones patrilocales: algunas mujeres dejaban sus entornos para establecer relaciones con los hombres de otros grupos. Así, hubo patrilocalidad en el Paleolítico y esta surgió hace unos 50.000 años, sin implicar no obstante la existencia de modelos sociales patriarcales (Patou-Mathis, 2021, p. 124). También se encontraron indicios de parentesco bilateral o indiferenciado. En todos estos grupos no hay diferenciaciones materiales tajantes entre subgrupos internos en cada comunidad, de manera que se supone que se trataba de sociedades menos desiguales que las de los periodos posteriores.

Todo esto empieza a cambiar en el traspaso del Mesolítico al Neolítico. A diferencia de lo que supuso Lévi-Strauss, esta transformación no fue una revolución: fue un proceso lento, que duró milenios configurándose de forma heterogénea en distintas partes del mundo. Hace unos 14.000 años aparecieron los primeros registros arqueológicos de uso colectivo de la violencia (y las principales víctimas iniciales no eran los hombres de otros grupos, sino las mujeres y niños/as de la propia comunidad) (Patou-Mathis, 2021, p. 24). Esto ocurre paralelamente al desarrollo de la agricultura, a la domesticación de animales y a la sedentarización. El excedente alimentario, una novedad importante para la humanidad, empezó a ser apropiado por los hombres, con la progresiva diferenciación de “elites” en las comunidades o tribus. A partir del Neolítico, progresivamente, estos patrones se fueron distendiendo hacia localidades cada vez más distantes y distintas, y los registros arqueológicos de grupos menos desiguales y con filiación matrilineal van disminuyéndose (Patou-Mathis, 2021, p. 25).

Es en el marco de estas transformaciones que la división sexual del trabajo prototípica del patriarcado (hombres en tareas productivas, mujeres en las reproductivas) se demarcó. Se establecieron sistemas de patrilinealidad y patrilocalidad y el patriarcado se generalizó. Pero es solo a partir de 5.500 a.C. que esta organización se eleva como sistema predominante entre los grupos humanos, con la institucionalización de la guerra, de los primeros Estados y de las ciudades (Patou-Mathis, 2021, p. 25). A partir de estas fechas, los cuerpos femeninos del Neolítico van presentando cada vez mayor dimorfismo con relación a los masculinos. En esta transición fueron apareciendo deidades masculinas que desplazaron progresivamente a las femeninas y las burocracias religiosas. Este largo, asimétrico, y heterogéneo proceso constituyó *la creación del patriarcado* (Lerner, 2022).

Hay otro aspecto más, aportado por la arqueología que permite reconfigurar lo que sabemos sobre el origen de los simbolismos humanos. Desde de Bachofen (1861), muchos antropólogos asumieron el carácter universal y ontológico de la estructuración de categorías dicotómicas (frío/calor, fuerte/débil, sagrado/profano, hombre/mujer) en distintos grupos

humanos. No obstante, no hay ninguna evidencia arqueológica que demuestre que la categorización antagónica entre hombre/mujer estuviera asumida por los grupos humanos paleolíticos de forma dicotómica. Según Patou-Mathis (2021), lo más probable es que esta dicotomización haya emergido en la transición al Neolítico, en el proceso de conformación del patriarcado. Así, no estamos en condiciones de establecer que estas categorías entendidas como antagónicas hayan sido las formas “primitivas” de las clasificaciones humanas. Pareciera que fue precisamente la construcción de un antagonismo hombre/mujer lo que dotó a esta construcción bipolar de un sentido que fue posteriormente transmutado a la interpretación del espacio, seres y relaciones. Inmersos en un mundo social para el cual estas dicotomizaciones eran un hecho incontestable, los antropólogos del siglo diecinueve y veinte la convirtieron en un “universal humano”.

Estas informaciones suponen un gran problema para las teorizaciones lévi-straussiana sobre el parentesco, ya que dan cuenta de un periodo de cerca de 290.000 años en el cual hay: 1) organización social; 2) producción artística; 3) veneración simbólico-religiosa (a las figuras femeninas); y 4) comunicación humana a través al menos de rituales y ceremonias (los cuales fueron representados en el arte parietal o móvil). Todos estos elementos, que el propio Lévi-Strauss identificó como compositores del “modelo cultural humano” existió por milenios antes de la institucionalización de la prohibición del incesto y antes de la organización de sistemas matrimoniales que intercambian mujeres. Consecuentemente, para seguir aceptando la Teoría de la Alianza, tendríamos que ignorar toda esta información sobre el Paleolítico, y decretar aleatoriamente que los seres humanos solo nos convertimos en seres culturales en el Neolítico. Es decir, Lévi-Strauss posicionó aleatoriamente la transición naturaleza/cultura en el proceso de institucionalización del patriarcado.

Además, la argumentación lévi-straussiana evita la pregunta sobre cómo y porqué los hombres lograron aprisionar a las mujeres bajo un sistema de intercambios controlado por ellos. Este aprisionamiento se describe como una necesidad humana. Pero los seres humanos vivieron sin este régimen por cerca de 98% de su existencia conocida. Así, a partir de un marco analítico que naturaliza el patriarcado, la dominación masculina se asume como universal (en términos biológicos y culturales). La noción de que el intercambio de mujeres habría permitido frenar la guerra constante entre los grupos y pasar de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza y del miedo a la amistad (Lévi-Strauss, 1991, p. 108) se revela también ficcional. Los datos arqueológicos muestran que fue precisamente el dominio masculino lo que inició la violencia entre grupos humanos, y no al revés. ¿Qué hacemos con esta teorización lévi-straussiana? ¿La descartamos?

Conclusiones

En este apartado final, quisiera proponer ejes para repensar las aportaciones de la Teoría de la Alianza, desde una perspectiva feminista. El rechazo absoluto a los postulados de esta teoría me parece contraproducente: la empresa lévistaussiana implica una síntesis importante de cerca de 7 mil etnografías y representa un esfuerzo sistemático de diálogo entre distintas corrientes antropológicas. Descartarla sencillamente sería un gesto de cancelación al que difícilmente podría adherirme. Así, apoyándome en los debates críticos de las antropólogas feministas desde los setenta (Rosaldo, 1974; Rosaldo y Lamphere, 1974; Rubin, 1975; Sacks, 1979; Strathern, 1990), propongo una relectura del modelo lévistaussiana a partir de dos giros.

Primer giro: patriarcado como hegemonía

Primero, propongo desplazar el punto central de la argumentación lévistaussiana, sacándolo de este cómodo lugar abstracto (de una transición modélica ilocalizable entre la naturaleza y la cultura), para dotarlo de una condición *situacional* histórica. La institucionalización de la prohibición del incesto es parte de un proceso concreto, identificable a partir de la data arqueológica, y que cambió drásticamente los modelos de organización social.

Lo que Lévi-Strauss apunta como la transición naturaleza/cultura es, en realidad, la transición de los modelos de organización sociales que caracterizaron el paso al Neolítico. La producción de cultura en los grupos humanos antecede en millones de años a este periodo. Los seres humanos paleolíticos la produjeron por cerca de 290.000 años antes de esta transición, desarrollando arte, lenguaje, formas de vínculo, adoraciones religiosas y utensilios de diversos tipos. Así, no podemos hablar de la prohibición del incesto como “el umbral de la cultura”, o como “la cultura misma” (Lévi-Strauss, 1991, p. 45). No se trataría, por lo tanto, de la “estructura elemental” de la cultura, sino de la estructuración elemental de una transición política.

La prohibición del incesto debe ser situada en la larga, lenta y heterogénea historia de transformación política (que duró cerca de 9 mil años) de los sistemas de organización de los grupos humanos basados en estructuraciones diversas: matrilineales, matrifocales, patrilocales y bilaterales (identificados arqueológicamente en el Paleolítico). En ellas, no hay pruebas de que hubiera lógicas de poder asimétricamente distribuidas como una jerarquía entre mujeres y hombres. Es en la transición neolítica que estas desigualdades se configuran encausando un modelo específico de vínculo humano en el cual la diferenciación entre los sexos pasó a ser interpretada: 1) simbólicamente como una dicotomía; y 2) enmarcada por una refinada tecnología política del control y poder masculinos.

En síntesis, *la prohibición del incesto no constituye la fundación de la cultura, sino la base del proceso de creación del patriarcado*. Este proceso, lleno de altibajos, no fue un paso tácito de una etapa a otra. Se dio de manera fragmentaria y conflictiva en diferentes partes del planeta. Es solo a partir del Neolítico y, especialmente en el 5500 a.C., que todos los indicios arqueológicos apuntan a que este sistema de dominación había constituido una *hegemonía* como el principal modelo de poder de la especie humana.

Es necesario aclarar aquí algunos aspectos interpretativos. Como dijeron Rosaldo (1974) y Durham (2004), a diferencia de lo que propuso Ortner (1972), al reconocer el carácter general y extenso del patriarcado entre los grupos humanos existentes, no estoy afirmando que se trata de un orden universal. El uso de la palabra “hegemonía” es clave para marcar mi diferencia de perspectiva con relación a esta idea.

Cuando hablo de hegemonía, estoy pensando el patriarcado como una forma de dominio social, político, cultural y económico masculino. El dominio hegemónico implica las capacidades y disposiciones del control de las asociaciones voluntarias (no-coercitivas) y también de las asociaciones impuestas (coercitivas) (Said, 2004, pp. 26–27). En cuanto forma específica de hegemonía basada en la dominación masculina, el patriarcado puede asentarse desde el manejo centralizado (a través de instituciones sociopolíticas o de las formaciones estatales que detentan el monopolio legítimo o ilegítimo de violencia). Pero estos mecanismos operan siempre de forma imbricada con los procesos culturales, y es así como van permeando diferentes espacios de la vida social y psicológica. En estos movimientos, la dominación masculina se presupone como un marco cultural general: opera por las ideas, la moral, los simbolismos y los afectos.

Así, es posible extrapolar la propuesta teórica de Grimson (2019) y definir al patriarcado *también* en cuanto a una *configuración de sensibilidades*: como la articulación de las “formas vividas de percepción y sensibilidad, que no pueden ser derivadas de esquemas ideológicos o políticos” (Grimson, 2019, p. 112). Aunque “más difusas que una ideología”, las configuraciones de sensibilidad patriarcales serían “tanto o más eficaces como guías para la acción: son aquello que genera atracción o repulsa, que componen lo bello o lo espantoso, pero no en el plano de lo normativo o del gran libro, sino en las vidas reales de las personas” (Grimson, 2019, p. 112). Es más, “tales corroboraciones no siempre tienen el peso específico de la palabra ‘estructura’. Por ello, preferimos aludir a ‘configuraciones’ de sensibilidades” (Grimson, 2019, p. 113). Como hegemonía, el patriarcado solo puede sostenerse porque invade el complejo panteón simbólico-emocional de la vida cultural y sensible, imbricándolo con las representaciones, ideologías y discursos que su “economía simbólica” instala y reproduce (Segato, 2010, p. 14).

Las hegemonías son formas históricas, articuladas en contextos específicos. En ellos, las configuraciones de la vida escapan muy a menudo de los marcos hegemónicos. Estos

marcos constituyen, así, arquetipos: no se trata de realidades encarnadas, sino de construcciones generales sobre cómo las cosas deberían ser (Gupta y Ferguson, 1997). A partir del siglo XIX, la ciencia (entre ellas la antropología) ayudó a difundir internacionalmente una forma específica de dominación masculina hegemónica. Una que imponía el patriarcado a partir de un conjunto de arquetipos sobre el lugar natural de los sexos, que defendía su carácter ahistórico: a la vez eterno y universal.

El patriarcado no es, consecuentemente, un “universal de la cultura”; parte de su construcción hegemónica en la antropología está, precisamente, en la defensa teórica de su universalidad. La manera específica por la cual esta hegemonía adentró la teoría del parentesco lévi-straussiana fue a través de la ficcional creación de una transición unívoca y unilineal de los seres humanos desde la naturaleza a la cultura. El patriarcado puede ser entendido, así, como un proyecto de universalidad que la Teoría de la Alianza supo defender con uñas y dientes. Los supuestos de la teoría lévi-straussiana del parentesco constituyen un espejismo de la economía simbólica que respaldó la hegemonía patriarcal desde el siglo diecinueve. Su axioma “elemental” sobre la prohibición del incesto confunde la estructura inconsciente patriarcal que conduce afectos y distribuye valores, con las consecuencias fácticas, jerárquicamente ordenadas del dominio masculino. Y, más curioso aún, eleva esta confusión a “modelo”:

El patriarcado, nombre que recibe el orden de estatus en el caso del género, es, por lo tanto, una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas que tiene consecuencias en el nivel observable, etnografiable, pero que no se confunde con ese nivel fáctico, ni las consecuencias son lineales, causalmente determinadas o siempre previsibles. Aunque los significantes con que se revisten esas posiciones estructurales en la vida social son variables, y la fuerza conservadora del lenguaje hace que los confundamos con las posiciones de la estructura que representan [...], el análisis debe exhibir la diferencia y mostrar la movilidad de los significantes en relación con el plano estable de la estructura que los organiza y les da sentido y valor relativo [...]. Por esta razón, el patriarcado es al mismo tiempo norma y proyecto de autorreproducción... (Segato, 2010, p. 14)

Esta economía simbólica de la universalidad patriarcal (en cuanto norma y proyecto de autorreproducción) que la antropología de los siglos diecinueve y veinte reproduce y expande, se asienta en la constitución de una categorización bipolarizante de la diferencia entre lo masculino y lo femenino. Esta es extrapolada como “estructura universal” del simbolismo humano como si nada (objetos, espacios, personas, o relaciones) haya podido existir en las culturas humanas fuera de este reduccionismo categorial. Apoyándose en esta idea, la teoría lévi-straussiana del parentesco no acepta la posibilidad de que existan sujetos humanos sin género o con un género que no sea masculino o femenino (Rubin, 1975, p. 171).

Así, la presuposición de la universalidad de los simbolismos dicotómicos (frio/cálido, sagrado/profano, crudo/cocido, blando/duro) es una extrapolación de la economía simbólica del patriarcado (la bipolarización exclusiva masculino/femenino) a la interpretación de las culturas. Al naturalizar la estructura simbólica de la dominación masculina, este tipo de interpretación solo puede llegar tautológicamente al reconocimiento de la universalidad del patriarcado y a su igualación a la “cultura”.

Mucho menos fluida que las concepciones del género de otros tiempos y de otros grupos culturales, las nociones de lo masculino y de lo femenino que subyacen a las interpretaciones lévi-straussianas del parentesco están amarradas a la universalización de un dominio heterosexual masculino prototípico moderno que solo pudo existir realmente a nivel de modelo. Las experiencias históricas de los procesos hegemónicos son bastante más variables, contradictorias y heterogéneas que esta mentalidad clasificadora antropológica logra digerir. De ahí que Lévi-Strauss (1991, p. 41) se sienta tentado a establecer la diferencia entre humanos y primates (entre la cultura de los primeros y la naturaleza de los segundos) atestiguando la homogeneidad de una “Ley” universal de la sexualidad que, según el autor, solo el *homo sapiens sapiens* supo producir. El mecanismo universalizador aparece en estas reflexiones tan naturalizado, a punto de borrar la diversidad experiencial de las sociedades humanas existentes, volviéndose el etnógrafo insensible a la heterogeneidad de su propio tiempo. Desnaturalizando estos mecanismos homegenizantes sería posible:

... separar el nivel del patriarcado simbólico, el nivel de los discursos o representaciones, la ideología de género vigente en una determinada sociedad, y el nivel de las prácticas. Y lo que se comprueba es que la fluidez, los tránsitos, las circulaciones, las ambivalencias y las formas de vivencia de género que resisten a ser encuadradas en la matriz heterosexual hegemónica están y siempre estuvieron presentes en todos los contextos como parte de la interacción social y sexual. (Segato, 2010, p. 15)

Al situar la prohibición del incesto como marco de un proceso de transición y construcción de la hegemonía patriarcal, podemos establecer el carácter histórico del patriarcado. Si bien esta hegemonía tiene por lo menos cinco milenios, la perspectiva sobre una historia humana de 300.000 años de producción de cultura permite relativizar la centralidad del modelo patriarcal en esta larga trayectoria de humanidades múltiples. No hay respaldo para creer en la existencia de un periodo matriarcal previo que habría sido un momento de plena igualdad en los grupos humanos. Pero, en términos políticos, “no necesitamos un origen puro de dominación masculina y heterosexual para justificar una transformación radical de los sexos y géneros” (Preciado, 2021, p. 49). Aun así, conviene subrayar el carácter histórico del proceso político patriarcal, enunciando que su universalidad solo existe como parte de una economía simbólica (auto)reproductiva.

Segundo giro: la tríada elemental

Sugiero la reconfiguración del concepto de “elementalidad”. La noción lévi-straussiana posicionó la prohibición del incesto como vértice único de la transición al parentesco patriarcal. Habría que añadir otros vértices para darle a este proceso nuevas aristas. Apuntaré aquí dos, configurando así una “tríada elemental” de la creación del patriarcado.

El punto de partida estructurante del patriarcado no sería, como propuso Lévi-Strauss, la prohibición del incesto y la constitución de la alianza entre patriarcas de los grupos que, intercambiando mujeres, aceptan establecer límites para su propia empresa violenta y competitiva. La violencia no existe *a priori*, sino que es un producto de este proceso. Segato (2010) observa que este “pacto” entre los hombres de dos grupos distintos solo pudo existir una vez ya institucionalizada la violencia masculina intragrupal. El contrato entre grupos presupone una forma previa de acto violento: el establecimiento apriorístico de la dominación del patriarca sobre las mujeres de su horda. Los datos arqueológicos disponibles confirman esta premisa: apuntan a que las primeras evidencias de violencia entre grupos prehistóricos tuvieron como principales víctimas a mujeres y niños/as. Así, con Segato (2010) podemos hablar de la violencia como una “estructura elemental”; el primer vértice de la estructuración patriarcal. El cimiento de la regulación simbólica, práctica, relacional y fáctica del patriarcado (el “átomo del parentesco”) es la violencia masculina y no la alianza entre hombres. Así, la prohibición y la conformación de un sistema de alianzas en el que se intercambian mujeres constituye el segundo vértice.

El tercer vértice lo encontramos en la crítica de Strathern (1990) a la teorización sobre los sistemas de prestación total y su relación con los sistemas sexo/género. El problema de estas interpretaciones estaría, según la autora, en la visión encasillada y estática del género. La incapacidad de observar y analizar estos sistemas alejados del marco rígido de la bipolaridad hombre/mujer propia de la ciencia moderna, y la ansiedad por encontrar en los “pueblos otros” relaciones tácitamente clasificables según estos parámetros, impidió el registro y la comprensión de los aspectos más fluidos de la relación entre los dones, las cosas y los géneros:

A menudo, los obsequios subsumen a las personas mismas, especialmente bajo regímenes patrilineales en los que las mujeres se mueven en matrimonio de un grupo de hombres a otro, aunque este no es el único contexto en el que los objetos, a medida que pasan del donante al receptor, parecen estar categorizados como masculinos o femeninos. Sin embargo, uno no puede leer esas atribuciones de género de antemano, ni siquiera cuando las mujeres parecen ser los mismos dones que serán regalados. De ello no se sigue que las “mujeres” solo tengan una identidad “femenina”. La base de esta clasificación no es inherente a los objetos en sí, sino a cómo se tramitan y con qué fines. La acción es la actividad generizada. (Strathern, 1990, p. xi)

Strathern (1990) observa así un problema interpretativo fundamental. No se trata de que los sistemas de parentesco y la construcción de las lógicas de circulación, alianza y derecho patriarcales imputen al intercambio de mujeres y objetos un sentido de género tácitamente preexistente. La construcción del género se da, precisamente en el proceso de intercambio; *es la acción lo que enmarca las formas socialmente establecidas del género, y no lo contrario.*

Esta idea permite salirnos de la rigidez estructuralista del argumento lévistraussiana, para asumir un carácter creador atribuible no solo a la movilidad de mujeres (que, por cierto, es también una movilidad emprendida por mujeres), sino a todos los intercambios que esta circulación articula. La movilidad es una de las acciones según las cuales las mujeres producen (y se producen) en cuanto seres dotados de género.

A partir del establecimiento del intercambio de mujeres dentro de la universalización de la lógica violenta del dominio masculino, se establece una relación dialéctica entre lo femenino y la movilidad. Son las mujeres las que deben moverse para cumplir sus mandatos de género; pero en esta movilidad, ellas producen algo que excede a la limitación de las prescripciones que las obligan a desplazarse. Como Lévi-Strauss recalcó: al mismo tiempo en que limitan, las prescripciones también crean los horizontes de lo que es posible construir. Así, se puede intuir el carácter contradictorio de la movilidad de las mujeres, dado que el acto simultáneamente afirma su condición de *donees* (de objeto de un intercambio), pero solo puede realizarse en la medida en que las propias mujeres la ejecutan con sus cuerpos. En esto, objetividad y subjetividad se encuentran; las mujeres se proyectan, así, como objetos y agentes, encarnan en el movimiento la intersección misma entre la naturaleza y la cultura.

Estaríamos delante, entonces, de tres estructuraciones elementales de la transición a los modelos familiares patriarcales: la violencia masculina, la prohibición del incesto (con la consecuente formación de la alianza entre patriarcas) y la movilidad femenina. Esta sería nuestra tríada elemental.

Seguramente será posible ir añadiendo otros vértices más a la explicación de la estructuración elemental del patriarcado, en la medida en que nuestros conocimientos permitan repensarla. Otro vértice posible sería, por ejemplo, la sugerencia de Rubin (1975, p. 180) de que el tabú del incesto y la exogamia suponen el establecimiento primordial de otro tabú más: la prohibición de las relaciones homosexuales. Así, la metáfora de la tríada es seguramente limitada: tendríamos que ir avanzando hacia una figura de múltiples vértices, configurando un esquema teórico a modo de tetraedro.

Por otra parte, la descripción de esta forma elemental no implica asumir que en sus configuraciones reales las sociedades patriarcales estén todas ellas estructuradas a partir de este mismo modelo. Lo que se propone aquí es un ejercicio de remodelizar. De repensar el

esquema interpretativo del tipo particular de organización del parentesco clasificado antropológicamente como el polo más elevado de concentración del poder masculino (las organizaciones de filiación unilineal agnáticas, de carácter patrilineal y patrifocal). Sabemos que la mayor parte de los grupos humanos existentes se organizan actualmente con patrones de poder masculino, pero según parámetros familiares variados, en términos de composición numérica de los núcleos cercanos y lejanos, en el peso y presencia de las figuras progenitoras y también en modelos de espacialización de los lazos. Se aprecia una enorme expansión del parentesco indefinido o bilateral, en el cual se alternan los derechos masculinos y femeninos. Así, en esta remodelización, no busco construir una descripción de la estructura elemental del patriarcado, sino desnaturalizar el carácter universal de la propia empresa modelizadora. Esto nos abre una ventana reflexiva que no debería terminar aquí.

Agradecimientos

Se agradece a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID) por el financiamiento de los estudios que dieron origen al texto a través del Proyecto Fondecyt 1190056, “The Boundaries of Gender Violence: Migrant Women’s Experiences in South American Border Territories”.

Referencias citadas

- Bachofen, J.J. (1861). *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*.
- Bird, R.B. y Coddington, B.F. (2015). The sexual division of labor. En R. Scott, S. Kosslyn, M. Buchmann (Eds.), *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resource* (pp. 1-16). John Wiley and Sons. <https://doi.org/10.1002/9781118900772.etrds0300>
- Boas, F. (1911). *The mind of primitive man*. Macmillan.
- Bourdieu, P. (2002). *Male Domination*. Stanford University.
- Citro, S. (2011). Reflexiones postcoloniales sobre los cuerpos etnográficos. Diálogos con Leenhardt, Merleau-Ponty y Teresa Benítez. *Revista de Estudios Anti-Utilitaristas e Pós-Coloniales*, 1(2), 53-73.
- Clifford, J. (1997). Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. En A. Gupta. y J. Ferguson (Eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 185–222). University of California. <https://doi.org/10.2307/jj.5973134.13>
- De Beauvoir, S. (2016). *La fuerza de las cosas*. Random House. <https://doi.org/mcfk>
- De Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo*. Lumen.

- Des Chenes, M. (1997). Locating the Past. En A. Gupta. y J. Ferguson (Eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science* (pp. 66-85). University of California. <https://doi.org/10.2307/jj.5973134.6>
- Durham, E. (2004). *A dinâmica da cultura*. Cosac Naify.
- Durkheim, É. (2012). La prohibición del incesto y sus orígenes. En *El Estado y otros ensayos* (pp. 113-171). Eudeba.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Abya-Yala.
- Fabian, J. (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Columbia University.
- Farnell, B. (1999). Moving bodies, acting selves. *Annual Review of Anthropology*, (28), 341-373. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.341>
- Graeber, D. y Wengrow, D. (2021). *The dawn of everything: A new history of humanity*. Penguin.
- Grimson, A. (2019). *¿Qué es el peronismo?* Siglo XXI.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). Discipline and practice: 'The field' as site, method, and location in anthropology. En A. Gupta y J. Ferguson (Eds.), *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science* (pp. 1-47). University of California. <https://doi.org/mcfm>
- Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Moderns Science*. Routledge.
- Héritier, F. (1996). *Masculino/Femenino: el pensamiento de la diferencia*. Ariel.
- Héritier, F. (2016). *Diferencia de sexos*. Capital intelectual.
- Jackson, M. (1983). Knowledge of the Body. *Man*, 18(2), 327-345. <https://doi.org/bd8h9t>
- Kirchengast, S. (2014). Human sexual dimorphism-a sex and gender perspective. *Anthropologischer Anzeiger*, 71(1-2), 123-133. <https://doi.org/10.1127/0003-5548/2014/0376>
- Lamas, M. (2018). División del trabajo, igualdad de género y calidad de vida. En M. Ferreyra (Ed.), *El trabajo de cuidados: una cuestión de derechos humanos y políticas públicas* (pp. 12-23). ONU-Mujeres.
- Lerner, G. (2022). *La creación del patriarcado*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- Lounsbury, R.B.F. (1962). General and Ethnology. A Review of "Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology" by Rodney Needham. *American Anthropologist*, 64(6), 1308-1309. <https://doi.org/10.1525/aa.1962.64.6.02a00150>
- Macintosh, A. A., Pinhasi, R. y Stock, J. T. (2017). Prehistoric women's manual labor exceeded that of athletes through the first 5500 years of farming in Central Europe. *Science Advances*, 3(11), 1-13. <https://doi.org/10.1126/sciadv.aao3893>
- MacLennan, J. F. (1865). *Primitive Marriage: An Inquiry Into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Adam and Charles Black. <https://bit.ly/48MxM2y>
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En M. Mauss, *Antropología y Sociología* (pp. 155-268). Technos.

- Morgan, L. H. (1871). *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Smithsonian Institution. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.29577>
- Needham, R. (1962). *The Structure and Sentiment*. University of Chicago Press.
- Ortner, S. B. (1972). Is female to male as nature is to culture?. *Feminist studies*, 1(2), 5-31. <https://doi.org/10.2307/3177638>
- Patou-Mathis, M. (2021). *El hombre primitivo es también una mujer*. Lumen.
- Preciado, P. (2021). *Manifiesto contrasexual*. Anagrama.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1986). *Estructura y función en la Sociedad primitiva*. Planeta Agostini.
- Reed, S.A. (1998). The politics and poetics of dance. *Annual review of anthropology*, (27), 503-532. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.27.1.503>
- Reiter, R.R. (1975). *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review.
- Reynolds, V. (2022). My life with primates. *Primates*, (63), 559-573. <https://doi.org/10.1007/s10329-022-01025-w>
- Rosaldo, M. Z. (1974). Woman, culture, and society: A Theoretical Overview. En M. Z. Rosaldo. y L. Lamphere (Eds), *Woman, culture, and society* (pp. 17-42). Stanford University.
- Rosaldo, M. Z. y Lamphere, L. (Eds.) (1974). *Woman, culture, and society*. Stanford University.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. En R.R. Reiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Monthly Review.
- Sacks, K. (1979). *Sisters and wives: the past and future of sexual equality*. University of Illinois.
- Said, E. (2004). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo.
- Stolcke, V. (2012). De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historia de qué antropología?. *Revista Pós Ciências Sociais*, 5(9/10), 11-62.
- Strathern, M. (1990). *The Gender of the Gift*. University of California.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*. Siglo Veintiuno.
- Whiten, A. y Van de Waal, E. (2017). Social learning, culture and the "socio-cultural brain" of human and non-human primates. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, (82), 58-75. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2016.12.018>
- Woortmann, K. (2003). Lévi-Strauss e a família indesejada. *Anuário Antropológico*, 28(1), 291-350.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Guizardi, M. (2023). Las estructuraciones elementales del patriarcado. Críticas feministas a la Teoría de la Alianza. *Estudios Atacameños (En línea)*, 69: e5585. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0029>

