

Maurice Godelier

**Lo ideal
y lo material**

*Pensamiento, economías,
sociedades*

Versión castellana
de A. J. Desmont



Taurus Humanidades

Título original:
L'idéal et le matériel

A Claude Lévi-Strauss

© 1984, Librairie Arthème Fayard
© 1989, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Juan Bravo, 38. 28006 Madrid
ISBN: 84-306-2212-8
Depósito Legal: M. 5.520-1990
Printed in Spain

Diseño: Zimmermann Asociados, S. L.

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida,
ni en todo ni en parte, ni registrada en,
o transmitida por, un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma ni por ningún medio,
sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro,
sin el permiso previo por escrito de la editorial.

originales, pero transformadas mediante la adición de nuevas funciones y la supresión o remodelaje de las antiguas. Aquellos grupos que anteriormente eran horticultores sedentarios organizados en jefaturas se vieron coaccionados a darse una organización más jerarquizada para imponer una disciplina común a todas las bandas locales, lo cual era necesario para el éxito de las grandes cacerías colectivas del verano.

Todo lo contrario que desaparecer de un golpe de la escena de la historia, las antiguas relaciones de producción y demás relaciones sociales se metamorfosearon gracias a las facultades miméticas de copiar y de inventar de los hombres. Constituyeron el punto de partida de las formas que se fueron adoptando y de los lugares donde se manifestaron, en el seno de las antiguas formas de producción y de vida social, los efectos de las transformaciones de las condiciones materiales de existencia de los indios.

En definitiva, la intención y la acción de los hombres echa siempre sus raíces y encuentra los límites de sus efectos en las propiedades y las necesidades no intencionales de las relaciones sociales y de las condiciones de existencia. La historia, pues, no explica nada, puesto que ella misma precisa ser explicada. Y para comprenderla sería necesario ser capaces de remitirla a la posible, de descubrir el número —siempre limitado— de posibilidades de transformación que pueden llevar a cabo tal o cual estructura social o tal o cual combinación de esas estructuras, teniendo en cuenta las variaciones de sus condiciones de reproducción.

Territorio y propiedad en algunas sociedades precapitalistas *

El problema de las formas de propiedad de la naturaleza y de sus fundamentos nunca han cesado de debatirlo los teóricos de toda especie, teólogos, filósofos, economistas, historiadores y por supuesto juristas, pero nosotros dejaremos de lado sus tesis e hipótesis para limitarnos a analizar los materiales acumulados por los antropólogos desde hace algunos decenios. No es que los ignoremos ni que no hayan aportado nada, sino que no forma parte de nuestro propósito hacer un inventario ni rendirles justicia uno por uno. Además, apoyarse en la antropología actual no es desconocer que antes de convertirse en una disciplina científica e incluso académica en la segunda mitad del siglo XIX, la antropología ha sido desde la Antigüedad (Herodoto, Tácito y otros) elaborada por múltiples precursores (viajeros, militares, funcionarios, misioneros...) que se tomaron la molestia, por gusto o por disciplina, de informarnos sobre las maneras de vivir y de pensar de las naciones «salvajes y bárbaras» amenazadas de ser sometidas a la ley de nuestras naciones «civilizadas». Ahora bien, a estas obras han recurrido los teóricos uno tras otro para aprovisionarse de ejemplos exóticos con los que dar mayor peso a sus argumentaciones y universalidad a sus conclusiones.

* Este texto es una versión considerablemente retocada y ampliada de un informe titulado «Territory and Property in Primitive Society» («Territorio y propiedad en la sociedad primitiva»), presentado al simposio mundial organizado por la Weiner-Reimers Stiftung en Bad-Homburg, del 25 al 29 de octubre de 1977, sobre el tema «Human Ethology: Claims and Limits of a New Discipline», y aparecido originalmente en *La Pensée* 198, abril de 1978, págs. 7-49.

¿En qué se convertía, en estos usos «teóricos», el hecho exótico aprehendido con anterioridad (pero ¿cómo?) y narrado (pero ¿en qué términos, mediante qué conceptos?) por un viajero o un administrador de paso? Al leer a Montesquieu, a Rousseau o a Adam Smith, el hecho exótico no aparece como el punto de partida de una investigación deliberadamente centrada sobre él, sino como ilustración de una idea, de una tesis nacida con anterioridad y al margen del hecho. Pero también hay numerosos casos en que el conocimiento de las nuevas realidades exóticas ha hecho avanzar el pensamiento hacia conclusiones que no hubieran podido alcanzarse sin ese conocimiento. Un solo ejemplo célebre, el de Locke, quien, en 1690, en el capítulo IV de su *Segundo tratado sobre el gobierno*, planteaba precisamente el problema de la diversidad de formas de propiedad de la naturaleza y el de su evolución. Su tesis es que, en el origen, la tierra era una propiedad «comunal», lo cual no ha impedido que se formara la propiedad particular a partir del «trabajo», pues el trabajo pertenece «propiamente» a cada cual e «hizo que las cosas salieran de su estado comunal». Nosotros no nos detendremos de momento sobre la tesis en cuanto tal, que volveremos a encontrar en la primera y en la tercera parte de este texto, sino que nos detendremos en las pruebas presentadas. Locke, si bien invoca la «razón natural» y se apoya en un pasaje de la Biblia según el cual Dios dio a Adán, a Noé y a sus hijos la tierra en común, afirma, no obstante, «que no cabe demostración más evidente sobre este asunto que la que nos presentan los distintos pueblos americanos»¹.

¹ «Tanto si consideramos la razón natural... como si consultamos la revelación que nos enseña lo que Dios concedió en este mundo a Adán, a Noé y a sus hijos, en todos los casos es evidente que Dios, de quien dice David que otorgó la tierra a los hijos de los hombres, entregó la tierra al género humano en común. Siendo esto así, parece difícil concebir que una persona particular pueda no poseer nada propio... pero yo me esforzaré por mostrar cómo los hombres pueden poseer como propias diversas porciones de lo que Dios les ha dado en común. Un hombre que se alimenta de las bellotas que recoge debajo de una encina se las apropia sin lugar a dudas de ese modo... su trabajo distingue y separa esos frutos de otros bienes que son comunes; él agrega algo adicional que la naturaleza, la madre común de todos, no había puesto y por ese medio [las bellotas] se convierten en su bien particular... El trabajo mío pone las cosas fuera del estado común en que estaban, las fija y me las apropia» (John Locke, *Du gouvernement civil*, París. Éd. Servière, 1783, cap. IV. «De la propiedad de las cosas», págs. 41-48).

¿Por qué esta importancia de los indios «americanos», importancia que otorga a las obras donde se narran sus costumbres, a una antropología que aún no se llama así, un papel teórico privilegiado? Sencillamente porque Locke aborda y utiliza en su argumentación las realidades etnográficas e históricas a partir de un principio de análisis de alcance general que le parece adquirido, es decir, sobradamente demostrado, y que es el siguiente: «in the beginning all the world was America/al principio el mundo entero era [como] América». Se aprecia claramente la razón del valor de los ejemplos americanos y, con ellos, más en general, de la antropología. Permitían que el pensamiento se encontrara en presencia de las primeras formas de vida social, en el origen de las instituciones, luego que percibiera el principio oculto de su evolución ulterior. El principio teórico explícito que confiere un alcance general al uso de los materiales antropológicos es, así pues, la hipótesis de que las formas contemporáneas de organización social encontradas entre los salvajes corresponden a las formas pasadas y superadas de organización social de los pueblos civilizados. Esta hipótesis de la correspondencia entre el presente y el pasado, entre la etnografía y la historia, legitima una cierta manera de analizar y de comparar las instituciones sociales.

Locke no fue el autor de esta hipótesis y su originalidad consistió en darle una forma sencilla, popular, y en haberla utilizado sistemáticamente en su filosofía. Había sido elaborada un siglo antes en el pensamiento de ciertos viajeros o compiladores de relaciones de viajes, como el padre José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1589). Pero se encuentra desde la Antigüedad en Herodoto o en Tucídides, el cual afirma al comienzo de sus *Historiai* (relatos de investigaciones y tratado de historia) que «los griegos vivieron en otro tiempo como los bárbaros viven hoy»². Se encuentran igualmente en *La Política*, de Aristóteles, y en *De Natura Rerum*, de Lucrecio, lo mismo en Porfirio que en Varrón. Pero, reinventada en el siglo XVI, esta forma de analizar los hechos exóticos no ha dejado de practicarse hasta nuestros días. El padre Lafitau las utilizó en 1725 para demostrar, en contra de los ateos, que todos los pueblos salvajes tienen una religión y que sus dioses se parecían a los de los antiguos griegos o de los egipcios. Y en 1877

² Tucídides I, 6.

Morgan, el fundador de la antropología científica moderna, las utilizó para comparar, al igual que Lafitau, las costumbres de los indios con las de los antiguos griegos y romanos, y para demostrar que las instituciones familiares antiguas, el *genos* griego y la *gens* romana, resultan mucho más comprensibles cuando se ve una institución análoga en el clan de una tribu iroquesa. Ha habido que esperar a los comienzos del siglo xx y a la crisis general del evolucionismo en las ciencias sociales para que se haya sometido a crítica y se haya rechazado la rígida idea contenida en este modo de razonar, según el cual existiría una evolución unilineal de las instituciones sociales impuesta por principios ya por completo transcendentales a la historia (padre Lafitau), ya, como en el caso de Morgan, que creía en Dios y en un plan de la suprema Inteligencia, por principios en parte transcendentales (el impulso primero y la dirección general) y en parte inmanentes a esa historia (el papel determinante en último análisis de los «modos de subsistencia»).

Hoy necesitamos construir una teoría mucho más compleja de la evolución de las formas sociales, pues parece ser que, si bien la transformación de las formas de organización social es en general irreversible, las mismas formas pueden proceder de puntos de partida por completo distintos y corresponder a necesidades históricas diferentes (como los sistemas de parentesco indiferenciados, que pueden ser el punto de llegada o el de partida de sistemas unilineales). Además, no existe ningún referente absoluto, ninguna línea concreta de evolución investida con el privilegio de hacer visible una pretendida línea universal de evolución de la humanidad. Por último, aun adoptando como hipótesis de trabajo la idea de que las condiciones (sociales, materiales, intelectuales) históricas de actuación sobre la naturaleza y de producción de la base material de la sociedad tienen un efecto determinante sobre la organización y la transformación de esa sociedad —que por este motivo es comparable a un cierto número de otras sociedades y que forma con ellas un tipo cuyas propiedades de funcionamiento son particulares y sus posibilidades de evolución específicas y, por tanto, limitadas a un número finito que sigue siendo hoy desconocido—, nada permite asignar a esas condiciones sociales de producción una forma y una evolución obligatorias. Las relaciones de producción, la estructura económica de las sociedades, hay que buscarlas, según sea el caso, en lugares y bajo formas totalmente distintas de las

que adoptan en el seno de la sociedad capitalista, donde la economía parece ser funcional e institucionalmente distinta de la religión, del parentesco, de la política, es decir, de las relaciones sociales que nosotros designamos con estos nombres.

Después de este largo preámbulo, aún hay que insistir sobre dos puntos. Recordar al público no advertido que no existe ningún criterio teórico que defina las fronteras de la antropología y le asigne el estudio de unas determinadas sociedades con exclusión de otras. La antropología se ha constituido a partir de una situación de hecho negativa. Se ha interesado por todas las sociedades que no interesaban al historiador ni al economista, debido a que éstos no encontraban documentos escritos con los que estudiarlas. Y estas sociedades dejadas de lado no necesariamente estaban todas en las antípodas. Las comunidades de aldea europeas, las tribus albanesas, griegas, etc. —cuya organización interna nunca había interesado en sus pormenores a los poderes estatales nacionales o extranjeros que pesaban sobre ellas y se contentaban con registrar por escrito la parte de las costumbres que les bastaba para controlarlas y explotarlas—, estaban ahí al lado todas, tan desconocidas en el siglo xix como las tribus papúes o amazónicas. Para conocerlas no había más que un medio, ir a verlas, vivir en ellas, aprender su lengua y consignar por escrito lo que se aprendiera.

Estas sociedades no se convirtieron en objeto de la antropología porque fuesen primitivas o bárbaras, sino porque se necesitaba, para conocerlas, practicar un método específico, el que en su jerga denominan los antropólogos de «observación participante». Este concreto estado de cosas, una ignorancia que por diversas razones —militares, misioneras, económicas— hacía falta superar, y la obligación práctica de recurrir a la observación participante para poner fin a tal ignorancia son los hechos que, conjuntados, han constituido poco a poco la experiencia de los antropólogos y de su campo de acción, donde se encuentran, en mezcolanza, las últimas bandas de bosquimanos, cazadores-recolectores del desierto de Kalahari, las tribus de Nueva Guinea, los pastores de Irán y del Asia central soviética, las comunidades de aldea de Perú, de Java, de la India o de España. Estos materiales heteróclitos, este bazar de la historia, ofrecen una ventaja porque constituyen un lugar privilegiado para comprender una inmensa gama de procesos de transformación de las formas de vida social en el seno de una multitud de condi-

ciones locales. Encontrar un orden en medio de semejante diversidad ha exigido la puesta a punto de métodos rigurosos y complejos de tratamiento de datos para hacer aparecer las leyes de composición y de transformación que engendran disposiciones internas estabilizadas, relaciones sociales incrustadas en sus «estructuras». Por eso no basta la observación participante. Debe alternarse con un análisis de los datos de campo que haga aparecer la lógica estructural.

APROPIACIÓN ABSTRACTA Y APROPIACIÓN CONCRETA DE LA NATURALEZA

Llamamos propiedad a un conjunto de reglas abstractas que determinan el acceso, el control, el uso, la transferencia y la transmisión de cualquier realidad social que pueda ser objeto de discusión. Antes de analizar la forma particular de propiedad que es la propiedad de una porción de la naturaleza, de un territorio, conviene que subrayemos cinco puntos fundamentales.

El primer punto es que, formalmente hablando, el concepto de propiedad es aplicable a cualquier realidad tangible o intangible: la tierra, el agua, una máscara, los conocimientos rituales, las fórmulas mágicas secretas que aseguran la fertilidad de las plantas o de las mujeres, un rango, el nombre de los muertos, etc. Esto es lo que recordaba en 1928 Robert Lowie, en un célebre artículo titulado «Incorporeal Property in Primitive Society» («La propiedad incorpórea en la sociedad primitiva»). Pero lo que importa señalar es asimismo que estas «realidades» deben ser objeto de discusión social (en inglés, *subject to dispute*), es decir, tienen que aparecer como una *condición* de la reproducción de la vida humana.

De ahí que entre los so, una tribu de Uganda, sólo los hombres de mayor edad de los distintos patrilinajes estén autorizados a conocer e invocar el nombre de los antepasados muertos. Igualmente están considerados los intermediarios forzosos entre los hombres y Bergen, un dios que, según sus creencias, controla la lluvia y con la lluvia la vida, tanto la del ganado como la de los hombres. Los demás hombres, los no iniciados, y todas las mujeres tienen prohibido pronunciar esos nombres, bajo pena de morir por brujería o bajo los efectos de otras formas de castigo infligidas por los antepasados, los espíritus o los dioses,

lo mismo que si uno se cree un mono y se sube a los árboles o si come los propios excrementos.

De tal manera que las reglas de propiedad, y éste es el segundo punto, se presentan siempre como reglas normativas que prescriben determinadas formas de conductas y prohíben otras bajo pena de represión y de sanciones.

Las reglas normativas se aplican a todos los miembros de una sociedad o bien sólo a un cierto número de ellos. Pero incluso cuando se aplican a todos los miembros de una sociedad se orientan principalmente a excluir de esos mismos derechos y deberes a los miembros de todas las demás sociedades, sean o no vecinas. En resumen, las reglas de propiedad son simultáneamente prescriptivas, proscriptivas y represivas (amenazas de muerte o de castigos diversos, ya humanos, ya divinos, físicos o psicológicos, directos o indirectos, inmediatos o diferidos). Pero incluso cuando no se aplican más que a determinados miembros de una sociedad (la prohibición que recaía durante la Edad Media en los campesinos franceses de poseer perros de caza), deben, para ser respetadas, ser comprendidas por todos, por lo cual también deben ser enseñadas a todos. Ésta es la razón de que todos los sistemas jurídicos contengan un principio análogo a éste del derecho francés: «*Nul n'est censé ignorer la loi*» («La ignorancia de la ley no excusa de su cumplimiento»).

Las formas que se adoptan para enseñar la «ley» presentan inmensas variaciones. Entre los aranda, cazadores-recolectores del sur de Australia, los jóvenes aprenden de sus mayores aquellas porciones del territorio tribal, tierra o agua, que pertenecen a su grupo de parentesco, a su sección, pues entre ellos el parentesco adopta la forma de una división de la tribu en cuatro secciones exógamas. Esta enseñanza les es transmitida con ocasión de un gran viaje de iniciación que dura muchos meses, en el curso del cual recorren cada pulgada del territorio tribal en todas direcciones, acompañados por hombres de edad pertenecientes a las cuatro secciones. Durante días y días, los guías van enseñando a cada uno de los jóvenes las fronteras de la tribu y los límites de los territorios de su propio grupo de parentesco, además de los recursos de agua, de caza y de plantas silvestres con que pueden contar en cada porción de esos territorios. Los conocimientos necesarios para poder guiar más adelante, a su vez, a un grupo de familias de pozo en pozo a lo largo de los itinerarios de caza y de recolección. Se les enseña asimismo a

encontrar el agua y los demás recursos en caso de sequía excepcional y cuáles son las solidaridades y las reciprocidades que deben poner en juego.

Pero su educación comprende mucho más que estas lecciones de ecología, de economía o de solidaridad política y parental. Pues cada emplazamiento, cada accidente del terreno, montaña, agujero de agua, roca de forma extraña, tiene su historia, puesto que surgieron en los primeros momentos del mundo, en el Tiempo del Sueño, como dicen los aborígenes, cuando el antepasado de una de las secciones se transformó en lago, otro en caverna, un tercero en antepasado de los canguros o de los grandes largartos o bien del perro silvestre australiano, el dingo. De este modo el gran viaje iniciático a través de las colinas y los desiertos era el medio de aprender todas las posibilidades productivas del territorio de la tribu y, al mismo tiempo, la ocasión para transmitir de generación en generación, confirmándolos, los derechos de la comunidad, de los grupos y de los individuos que la constituían, sobre todos o parte de los recursos del territorio.

Otro punto —mal explorado, pero de una importancia decisiva— es que las reglas de propiedad de una sociedad se presentan bajo la forma de «sistema» basado simultáneamente en numerosos principios distintos, e incluso opuestos, pero combinados.

Esto se opone a una tesis de ciertos teóricos de los siglos XVIII y XIX que afirmaban que en las sociedades más primitivas «todo pertenecía a todos» y que la propiedad (también se podría decir la ausencia de toda propiedad) se basaba en un único principio, el llamado «comunismo primitivo». Malinowski, en 1926, no tuvo que molestarse mucho para demostrar que esta teoría no era válida para la sociedad de las islas Trobriand de Nueva Guinea, y sugirió que probablemente tampoco era válida para ninguna sociedad primitiva, lo que la actualidad ha sido abundantemente confirmado.

De paso, recordemos que esta tesis simplista no es la misma que la de Marx y Engels cuando también ellos hablan de «comunismo primitivo», pues siempre se opusieron a quienes apelaban a la idea de un «El Dorado» primitivo e insistieron sin tregua en el hecho de que en las sociedades, incluso en las más primitivas, existen, al parecer, por los menos tres formas de desigualdad: entre hombres y mujeres, entre generaciones mayores y menores y entre autóctonos y extranjeros. Los datos antropo-

lógicos modernos no parecen invalidar la existencia de estas tres formas de desigualdad que pueden presentar grandes oscilaciones de grado pero que se encuentran en todas las sociedades sin clases. Por otra parte, Marx y Engels sometieron a una crítica mucho más dura que la de Malinowski, y que la actual de Louis Dumont³, la idea de la igualdad abstracta entre los hombres, idea que consideraban una representación «burguesa», es decir, perfectamente conveniente para las desigualdades constitutivas de las relaciones de clase de la sociedad burguesa que luchó por la abolición de los privilegios de clase, pero jamás contra la abolición de las clases. Sobre este punto nos remitimos a la *Crítica del programa de Gotha y de Erfurt* (1875), al *Anti-Dühring* (1877) y a los tres borradores de la famosa carta de Marx a Vera Zassoulitch (1882).

Como quiera que sea, hoy parece innegable que en todas las sociedades existen —utilizando las propias palabras de Malinowski— «sistemas de derechos combinados», es decir, que combinan formas colectivas e individuales de apropiación. Estas formas varían según la «realidad» apropiada y según los medios, materiales e intelectuales, de que disponga una sociedad para controlar la naturaleza.

Para ilustrar esta noción de «sistema combinado» de derechos, fundado sobre principios distintos, tomaremos el ejemplo de los siane, una sociedad de Nueva Guinea estudiada por Richard Salisbury. Esta tribu está dividida en clanes patrilineales, que a su vez se dividen en linajes situados bajo la autoridad de los hermanos mayores de la generación más antigua. No existe poder central y la sociedad se gobierna mediante las relaciones positivas o negativas, complementarias u opuestas, entre los clanes y sus representantes. La vida material se basa en la producción de tubérculos, de batatas y de taro, en la recolección de plantas silvestres y en la caza del cerdo salvaje, que no tiene gran importancia.

Entre los siane, las reglas de propiedad de las realidades materiales e inmateriales son de dos tipos. En el primero, un hombre tiene derechos sobre un objeto como un padre (*merajo*) tiene derechos sobre sus hijos: se responsabiliza por él delante de la comunidad y de los antepasados. Forman parte de esta categoría la tierra, las flautas sagradas, los conocimientos ritua-

³ En *Homo Aequalis*, París, Gallimard, 1977.

les, los bienes sagrados inalienables que «pertenece», por tanto, a la vez a los antepasados muertos, a los vivos y los descendientes que no han nacido todavía. En el segundo, un hombre o una mujer tiene derechos sobre un objeto si éste es como su sombra (*amfonka*); forman parte de esta categoría los vestidos, los cerdos, los árboles plantados, las hachas, las agujas, etc.; estos bienes se apropian personalmente y son alienables.

Estos dos tipos de reglas mantienen entre sí una relación jerárquica. Si alguien tiene una relación *merafo* con respecto a una porción del territorio tribal, el trabajo que realice para plantar árboles en él le da derecho a apropiárselos de manera individual (*amfonka*). Podemos interpretar esta relación de orden como el resultado de dos principios de organización social: por una parte, el mero hecho de pertenecer a la tribu, y, por tanto, a uno de sus grupos de parentesco, da pie a derechos y fundamenta el primer principio del sistema, mientras que el trabajo, individual o colectivo, sólo se agrega, como un segundo principio, al primero; de este modo, los intereses comunes prevalecen sobre los del individuo, a pesar de que, en el plano del poder y de las formas de autoridad, el clan se imponga sobre cada uno de los linajes y sobre cada uno de los individuos. El individuo, en tanto que miembro de la tribu, tiene derecho a cazar y recolectar plantas silvestres en el territorio de la tribu. Pero sólo tiene derecho a cultivar las tierras de labor de su clan. En tanto que miembro de una casa de hombre que reagrupa a múltiples linajes de su clan, tiene mayores derechos sobre unas porciones del territorio de su clan que sobre otras. Y en tanto que miembro de un linaje, tiene prioridad para utilizar determinadas parcelas de las tierras de su linaje antes que los otros miembros del mismo si fue su padre o su bisabuelo quien las roturó, etc. En caso de conflicto entre dos individuos con respecto al uso de una parcela, tiene prioridad sobre el otro quien pueda justificar mayor número de derechos de uso sobre la parcela.

De manera que la pertenencia a un grupo garantiza al individuo el acceso a los recursos y las relaciones de los grupos entre sí multiplican y distribuyen el número de posibilidades que se ofrecen al individuo. Su pertenencia a un grupo tribal le otorga derechos de caza y de recolección que no bastan para su subsistencia; por el contrario, la pertenencia a un clan, o sea, a un grupo de filiación, le asegura la parte esencial de sus me-

dios materiales (y políticos) de subsistencia, puesto que le da acceso a la tierra cultivable y puesto que la agricultura proporciona a esta sociedad la parte esencial de sus recursos materiales. La relación jerárquica en el seno del sistema de las reglas de propiedad subordina los derechos *amfonka* a los derechos *merafo*, con vistas a poner coto a las contradicciones de intereses entre los individuos y los distintos grupos a los que los individuos pertenecen y que los controlan.

Otro ejemplo interesante es el caso en que diferentes grupos étnicos y políticos comparten derechos distintos y complementarios sobre los mismos recursos. Los incas privaban a las tribus que sometían de todos los derechos de propiedad sobre el suelo. Éste se convertía en propiedad eminente del Inca. La tierra era luego entregada a las tribus conquistadas, que conservaban sobre ella los derechos de uso permanente, a cambio de la obligación de cultivar una parte para el Estado, en otras palabras, para el Inca y para su «padre», el dios Sol, y sus sacerdotes. En muchas lenguas existen términos distintos para designar estos diversos derechos que se acumulan sobre una realidad dada. En francés se distingue *propriété* [propiedad] (derecho de enajenar), *possession* [posesión], *droit d'usage* [derecho de uso], etcétera. En inglés, *property*, *ownership*, *possession*... En alemán, *Eigentum*, *Besitzung*.

Cuarto punto: los sistemas de derechos de propiedad distinguen siempre, con mayor o menor exactitud, la condición (y, por consiguiente, el número) de quienes poseen los derechos y cuáles son. De este modo se determina la igualdad o la desigualdad de los miembros de la sociedad en relación a las «realidades» a que dan acceso esos derechos.

Así, como ya hemos visto, entre los siane los derechos sobre la tierra y sobre los conocimientos rituales se reservan exclusivamente a los hombres. Entre los naruya de Nueva Guinea, los territorios de caza y de labor, lo mismo que entre los siane, son propiedad indivisa de los linajes patrilineales. Pero en este caso el individuo no puede cazar en todo el territorio de la tribu. Los derechos sobre la propiedad indivisa sólo los transmiten los hombres. Las mujeres, si bien conservan después del matrimonio y a todo lo largo de su vida —salvo si se instala el odio entre los cuñados o entre los linajes entre los que ha habido la alianza— el derecho a utilizar la tierra de sus antepasados, no pueden transmitir este derecho de uso a sus hijos, dado que

éstos pertenecen al linaje del padre. En contrapartida, transmiten a sus hijos las fórmulas mágicas que permiten criar cerdos, al mismo tiempo que los nombres que se deben poner a esos cerdos (elemento matrilineal dentro de una sociedad patrilineal). Por otra parte, sólo los hombres poseen los objetos sagrados que se utilizan durante las ceremonias de iniciación para reproducir la fuerza de los futuros guerreros. Las mujeres tienen prohibido verlos o tocarlos⁴. Por el contrario, en otras sociedades los derechos sobre la tierra los transmiten exclusivamente las mujeres (por línea matrilineal), mientras que los derechos de sucesión al trono o a la jefatura se transmiten, en esas mismas sociedades, a través de los hombres por línea patrilineal.

A estas desigualdades entre los sexos y entre las generaciones se agrega a menudo la desigualdad de derechos entre una minoría social y el resto de la población. En las islas Trobriand, únicamente la aristocracia tiene derecho a practicar los rituales que aseguran la reproducción de la fertilidad de la tierra y de las aguas (cf. Malinowski). Nos encontramos aquí en presencia de linajes enteros que poseen el monopolio de la práctica ritual y no, como en el caso de los so de Uganda, de un grupo de hombres que son los ancianos de sus linajes y están iniciados en el culto keresan. En el caso de los trobriandeses, los grupos de parentesco (matrilineajes) que componen la sociedad no equivalen unos a otros, sino que están clasificados dentro de un orden jerárquico en términos de estatus y de derechos de propiedad.

Por último, sólo hay formas de propiedad cuando sirven de regla para apropiarse de la realidad de un modo concreto. La propiedad no existe realmente más que cuando se hace efectiva en un proceso de apropiación concreto y mediante ese proceso. La propiedad no se puede reducir a un corpus de reglas abstractas, so pena de no ser más que un conjunto de veleidades condenadas a jugar el papel de fantasmas individuales y colectivos. Éste es el quinto punto que hay que tener en cuenta para comprender las diversas formas que puede adoptar la propiedad en las distintas sociedades.

⁴ Para un análisis más a fondo de los derechos de los hombres y de las mujeres en el seno de la sociedad baruya, y sobre sus respectivos lugares en el proceso y en las relaciones de producción, cf. M. Godelier, *La productions des Grands Hommes*, París, Fayard, 1982.

Se designa por territorio la porción de la naturaleza, y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos o a parte de sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar.

Por «espacio» se entiende tanto una extensión de tierra como una extensión de agua y, en nuestros días, de espacio aéreo; los recursos «explotables» en el interior de estos espacios pueden hallarse tanto en el suelo como en el subsuelo, en la superficie de las aguas o en sus profundidades. Todo el mundo sabe asimismo que una realidad natural no es de por sí un recurso para el hombre: por ejemplo, la fuerza del viento o la del agua. Se convierte en tal en una época determinada de la historia y durante un período determinado, a cuyo término puede haberse agotado, ser abandonada porque la reemplace otra. Pero, en cualquier caso, una realidad natural no se convierte en recurso para el hombre más que por el efecto combinado de dos condiciones: en primer lugar, que pueda satisfacer directa o indirectamente una necesidad humana, poseer una utilidad dentro de una forma de vida social; y después que el hombre disponga de los medios técnicos para separarla del resto de la naturaleza y utilizarla para sus fines. Lo cual implica la presencia de una sociedad con una cierta interpretación de la naturaleza y que combine sus representaciones intelectuales con los medios materiales para actuar sobre una fracción de esa naturaleza y utilizarla para su reproducción física y social.

Lo que la naturaleza le proporciona al hombre es, en primer lugar y por supuesto, la naturaleza del hombre, especie animal dotada de un cuerpo y obligada, para reproducirse, a vivir en sociedad. Pero también le proporciona los elementos materiales que le pueden servir: *a)* medios de subsistencia; *b)* medios de trabajo y de producción (herramientas y materias primas para fabricarlas); *c)* por último, medios para producir los aspectos materiales de sus relaciones sociales, los que componen la estructura determinada de una sociedad (relaciones de parentesco, relaciones político-religiosas, etc.). En esta última categoría se sitúan tanto las plumas tornasoladas de las aves del paraíso como las arcillas o los polvos minerales que se emplean para adornar

el cuerpo y comunicarse con los antepasados o los espíritus, así como las máscaras de madera tallada y los templos y sus altares de piedra donde moran los dioses. ¿Vale la pena recordar que los recursos que el hombre toma de la naturaleza muy rara vez son utilizables tal cual y que deben sufrir un cierto número de cambios de forma y de estado para transformarse al final en realidades «consumibles» (por ejemplo, los tubérculos silvestres o la mandioca doméstica amarga precisan ser exprimidos de sus jugos venenosos antes de servir de alimento)? Y cuando se consume cada uno de esos medios de subsistencia, de producción o de reproducción de las relaciones sociales, hay que volver a comenzar a producirlo.

De manera que la naturaleza se presenta para el hombre bajo dos formas, dos realidades complementarias pero distintas (también podría decirse que como las dos caras de una misma realidad): bajo la forma del cuerpo «orgánico» del hombre, es decir, su realidad como especie animal social, al mismo tiempo que, por otra parte, como el medio que de alguna manera constituye el cuerpo «inorgánico» del hombre, retomando la hermosa formulación de Marx en los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Llamaremos, pues, «territorio» a la porción de naturaleza y de espacio que una sociedad reivindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de su existencia. Claro está que en ninguna sociedad, incluida la nuestra, en la que se han desarrollado diversas visiones materialistas de la naturaleza, las realidades naturales aparecen reducidas a sus aspectos sensibles. En todas partes el hombre se las representa también como compuestas de fuerzas y de poderes que escapan al dominio de los sentidos y que constituyen la parte más importante para su propia reproducción. Por esta razón, todas las formas concretas de actividad que ha inventado el hombre para apropiarse de las realidades naturales contienen y combinan, al mismo tiempo y necesariamente, gestos y conductas «materiales», para actuar sobre los aspectos visibles y tangibles, y gestos y conductas que actualmente llamamos «simbólicos», para actuar sobre su trasfondo invisible (ritos que anteceden a la salida a cazar, ritos para asegurar la fertilidad del suelo, de las mujeres, etc.).

Lo que reivindica, por tanto, una sociedad al apropiarse de un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo compo-

nen, entre las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de reproducción de la vida de los hombres, de la suya propia y de los recursos de que dependen. Tal es lo que nos parece que cubre la noción de «propiedad de un territorio». Pero esta «propiedad» sólo existe plenamente cuando los miembros de una sociedad utilizan sus reglas para organizar sus concretas conductas de apropiación. Estas formas de acción sobre la naturaleza son siempre formas sociales, sean individuales o colectivas, se trate de la caza, de la recolección, de la pesca, de la ganadería, de la agricultura, de la artesanía o de la industria. En nuestra sociedad, esas actividades se llaman «trabajo» y al desenvolvimiento ordenado de cada una de ellas lo denominamos «proceso laboral». En este caso, lógicamente, hay que considerar trabajo, y como un aspecto esencial de cada proceso laboral, los momentos y los comportamientos simbólicos que hacen acto de presencia en las operaciones y a través de los cuales el hombre busca actuar sobre las fuerzas invisibles que controlan las realidades visibles que se esfuerza en apropiarse (la lluvia, el calor, la caza, las plantas, etc.). Pero hay que subrayar que la palabra trabajo no existe en numerosas lenguas, debido a que no existen las representaciones a que corresponde. Entre los maenge, horticultores de Nueva Bretaña, las actividades hortícolas se consideran un «intercambio» con los muertos y los dioses, no una «transformación» de la naturaleza y mucho menos todavía una transformación de la «naturaleza del hombre»⁵. El trabajo es hoy una idea común en todo Occidente, pero apareció en época tardía, sin duda en el siglo XVIII.

En suma, las formas de propiedad de un territorio son una parte esencial de lo que nosotros llamamos la estructura económica de una sociedad, puesto que constituyen la condición legal, si no legítima a ojos de todos, de acceso a los recursos y a los medios de producción. Las formas de propiedad siempre se combinan con las formas específicas de organización del proceso laboral y del de distribución de los productos resultantes de tal proceso; esta combinación forma la estructura económica de una sociedad, su modo de producción, su sistema económico. Describir y explicar las distintas formas de propiedad de la naturaleza sería elaborar, con la colaboración de la historia, de la antropología y de la economía, la historia razonada de los sistemas eco-

⁵ Cf. más adelante cap. 3, págs. 153-198.

nómicos que se han ido sucediendo en el curso de la evolución de la humanidad.

Las formas de propiedad de un territorio son, pues, al mismo tiempo, una relación con la naturaleza y una relación entre los hombres; esta última relación es doble: una relación entre sociedades al mismo tiempo que una relación dentro de cada sociedad entre los individuos y los grupos que la componen. Estas sociedades suelen ser vecinas en su mayoría, pero no necesariamente: por ejemplo, los territorios coloniales de Francia, de Gran Bretaña, de Alemania o de Rusia... Por esta razón, sea cual sea la forma que adopte cualquier proceso de apropiación concreta de la naturaleza, individual o colectiva, tal forma es siempre la de una relación social, el efecto de la estructura de una sociedad. La consecuencia teórica de este hecho es fundamental: la idea de que el individuo, en tanto que tal, independientemente del grupo social a que pertenezca, es en todas partes y en todo momento una fuente de derechos de propiedad sobre la naturaleza carece de cualquier base científica. Desde luego, esta idea se encuentra en la ideología de ciertas sociedades de determinadas épocas, cual la nuestra, pero incluso entonces no es la fuente ni el fundamento último de los derechos del individuo. Carl Brickmann lo ha expuesto muy bien en su artículo «Land Tenure» de la *Encyclopedia of the Social Sciences*:

La atribución de la tenencia del suelo a un individuo en tanto que ser diferenciado de un grupo social, ya sea compuesto por contemporáneos o por miembros de sucesivas generaciones, es un concepto muy moderno que jamás se ha concretado del todo ni siquiera en la economía capitalista. Pero lo mismo puede decirse de la tenencia territorial en tanto que derecho individual exclusivo de todos los derechos que concurren. Lo que puede parecer una contradicción de términos dentro de la noción de propiedad definida por el derecho romano o por el derecho civil moderno (a saber, que pueden existir dos derechos o más sobre la «propiedad» de una misma cosa) es evidentemente la regla más general entre las instituciones que gobiernan la tenencia territorial (pág. 74).

Un siglo antes, Marx decía de forma más lapidaria: «Un individuo aislado no puede ser propietario de una tierra que no sabría nombrar»⁶.

⁶ *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lé-*

De manera que en ninguna parte, ni siquiera en la sociedad capitalista más desarrollada, existe la propiedad individual de la tierra de la que el individuo pueda usar y abusar. En todas partes existe una forma u otra de limitación de su derecho, basada en la primacía del derecho comunitario, del Estado, de la nación, la corona, etc. El *jus uti et abutendi* que definía un principio es un límite que nunca se ha realizado del todo.

Cuando, en el curso de la historia, algunos individuos poseyeron un derecho prioritario sobre todo el territorio y todos los recursos de una sociedad, como es el caso de los faraones del antiguo Egipto y del Inca, no los poseyeron a título individual, sino por ser los «dioses» y personificar en un grado superior la «soberanía» del Estado y el poder de una casta/clase⁷ que dominaba a todos los demás grupos y castas/clases de la sociedad.

En estos ejemplos, la «propiedad» de un individuo superior es tanto la forma como el efecto de la concentración de la propiedad territorial en las manos de una clase y/o de un Estado.

Ahora podemos describir rápidamente algunas formas de propiedad del territorio que se han encontrado en las sociedades precapitalistas.

EL TERRITORIO COMO RELACIÓN ENTRE SOCIEDADES

a) Recordemos, para empezar, que existen sociedades que, al parecer, no «poseen» ningún territorio propio. Tal es el caso de los peul wo daabe, pastores trashumantes que viven actualmente en el Níger y que ha estudiado Marguerite Dupire. Se han ido infiltrando lentamente en el territorio de poblaciones agrícolas sedentarias, de los haussa, que les permitían utilizar su maleza y sus eriales a cambio de tasas en forma de ganado o de servicios. Tal vez, cuando los tuareg, nómadas asimismo, controlaban las poblaciones sedentarias por cuyo territorio trashumaban los peul, éstos pagarían tanto a los tuareg como a los sedentarios prestaciones en ganado y servicios. Esta forma de trashumancia colectiva no implica, pues, ninguna apropiación de los pastos; y por el territorio de las mismas poblaciones agrícolas

nine, prefacio de M. Godelier, París, Éditions Sociales (CERM), 1970, página 194.

⁷ La palabra clase se toma aquí en sentido genérico. Cf. más adelante cap. 7, Apéndice, págs. 283-291.

se enmarañaban los trayectos de varias poblaciones pastorales —peul, bella, tuareg— con una sincronización fijada por la costumbre para evitar los conflictos.

b) Existe el caso, como el de los bassari, tribu del sur de Irán estudiada por Frederik Barth, en que muchas sociedades nómadas utilizan, cada cual a su turno y según un orden determinado, el mismo territorio y los mismos puntos de agua. Cada tribu se desplaza a lo largo de una ruta (*il-rah*) que se representa para sí misma como el derecho tradicional a utilizar determinados pastos en determinadas estaciones del año. Siguiendo esta emigración, los nómadas compensan las variaciones estacionales de los recursos ecológicos de la región (llanuras tórridas al sur, montañas nevadas al norte) y sacan las máximas ventajas. Este derecho tradicional incluye el paso por los caminos o carreteras adecuados, el pasto de las tierras sin cultivar o en barbecho, y el uso tanto de las fuentes y ríos naturales como de los canales de irrigación de superficie, así como subterráneos (*ganats*).

En 1958, el desplazamiento de la tribu bassari afectó a 150.000 personas y a más de un millón de cabezas de ganado. De invierno a verano y de verano a invierno, habían recorrido dos veces su *il-rah*, ruta tribal de cerca de 500 kilómetros que los condujo desde las colinas costeras del sur (650 m de altitud) hasta los pastos de montaña del monte Kuhi-Bul, en el norte (4.000 m), o sea, por una zona de trashumancia de más de 9.600 kilómetros cuadrados. Los bassari van precedidos en primavera y seguidos en otoño por la tribu de los kurdshulilur. Este sistema fluido conduce a una utilización casi continua y casi máxima de los recursos de cada localidad en cada estación, velando por el futuro mediante un equilibrado ajuste entre las poblaciones humanas y animales y los recursos locales de pastos y agua. La adaptación a las constricciones técnico-ecológicas no significa ausencia de competencia entre las tribus, y si la población total de la región (hombres + animales domésticos) viene determinada por la máxima capacidad de carga (*carrying capacity*) de los pastos locales, las tribus más poderosas se esfuerzan por hacer coincidir su llegada a los pastos con el momento en que las capacidades productivas de éstos están al máximo.

No tenemos que vérnoslas con un determinismo ecológico-mecánico, sino con las determinaciones ecológicas y técnicas

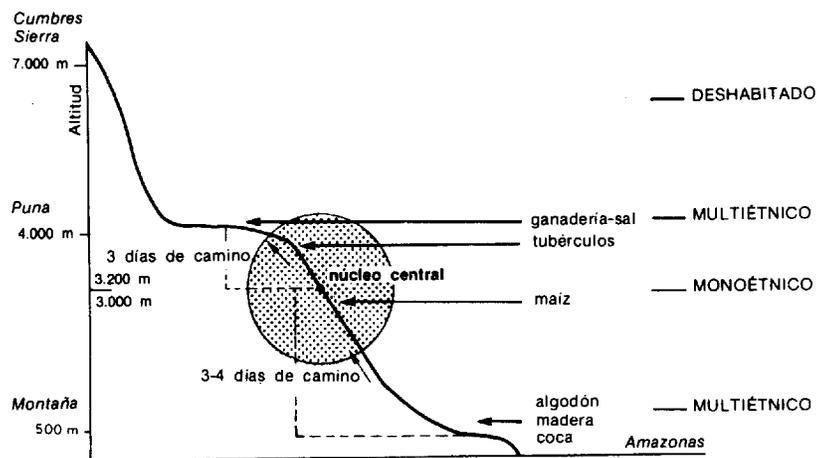
(ausencia de procedimientos de almacenamiento del forraje, etc.) que exigen una respuesta adaptada en el plano de las relaciones de producción y de poder. Estas relaciones implican, evidentemente, una cierta política con respecto a las comunidades sedentarias locales cuyas rastrojeras recorren los nómadas y con quienes intercambian productos pastorales y artesanos por productos agrícolas e industriales.

Owen Lattimore ha mostrado que un sistema análogo existía entre los pastores mongoles y que el poder de los *khans* se basaba en parte en la capacidad de su propia tribu para reglar el paso sucesivo de las demás tribus por los pastos y los puntos de agua que eran propiedad común de la confederación política que formaban entre todas.

c) La estructura territorial de los bassari forma parte, además, de una estructura más compleja. Los bassari son, en efecto, miembros de una confederación triétnica llamada khamseh (del árabe «cinco») que comprende cinco «tribus»: tres tribus turcófonas —bahârihu, nafar e imâm-lu—, una tribu iranófona, los bassari, y una tribu arabófona. Ahora bien, estos tres conjuntos étnicos y lingüísticos explotaban estratos situados a distintas altitudes dentro de los mismos ecosistemas. En la parte alta, los turcófonos criaban camellos de Bactriane, bien adaptados a los rigores de esta altitud. Más abajo, los iranófonos criaban caballos y ganado menor. En las zonas de piedemonte, los arabófonos viven de la cría extensiva de dromedarios.

d) En estos casos de sociedades que explotan simultáneamente territorios conjuntos hay que agregar el de las sociedades que explotan simultáneamente muchos territorios desunidos. John Murra nos ha mostrado un ejemplo, el de las sociedades andinas incaicas y preincaicas. La comunidad de Chupaychu, descrita por el visitador real Iñigo Ortiz durante su paso por la región de Huanuco en 1559, estaba distribuida como sigue sobre tres territorios discontinuos: a 3.200 m vivía el núcleo de población que cultivaba el maíz y los tubérculos como alimentos básicos. Allí se hallaba el centro del poder local y la población era monoétnica. Dos tipos de centros periféricos completaban la estructura de la comunidad. En la Puna, a 4.000 m, unos pequeños grupos explotaban la sal y se dedicaban a la ganadería extensiva de llamas y alpacas. En la Montaña, zona situada a algunos cen-

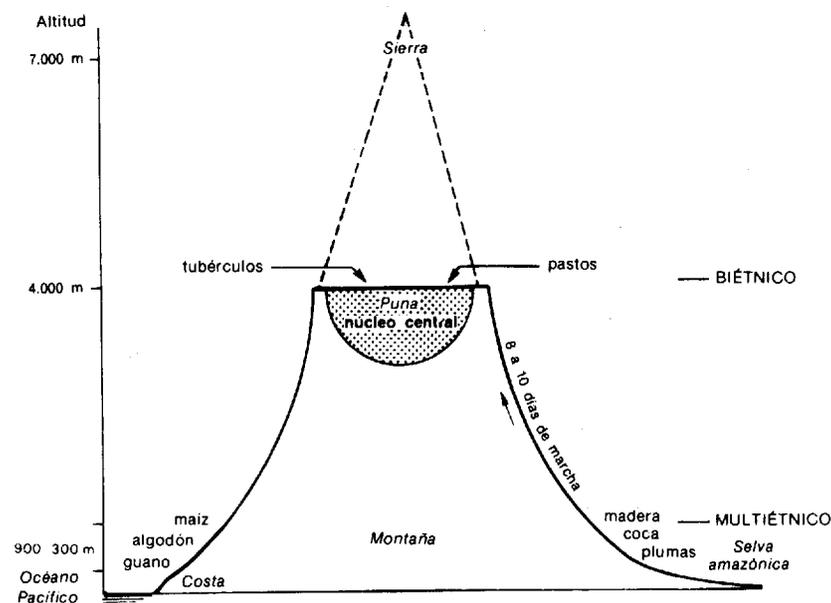
tenares de metros por encima de la cuenca amazónica, otras familias cultivaban permanentemente el algodón y explotaban los recursos de madera y coca. En los centros periféricos, la población era multiétnica y explotaban simultáneamente el espacio grupos pertenecientes a numerosas tribus. Sin embargo, los miembros de cada comunidad que vivían permanentemente en estos centros periféricos, a tres o cuatro días de camino de los distintos núcleos centrales, retenían todos sus derechos sobre las tierras de su aldea central. Cada sociedad formaba de este modo un rosario de islas ecológico-económicas dispersas alrededor de un centro.



Territorio de los chupaychu: 2.500 a 3.000 unidades domésticas en 1562. (Según J. Murra, 1972, pág. 433.)

Aún más complicada era la estructura de los reinos del altiplano, alrededor del lago Titicaca. Basándose en la visita de García Díez de San Miguel en 1567, J. Murra ha mostrado que el reino de Lupaqa, que constaba de muy poco menos de 20.000 unidades domésticas que hablaban el aymará y el uru, explotaba numerosos territorios situados en la vertiente oriental y en la occidental de los Andes, con la región del lago Titicaca como centro político y económico. Aquí, a los recursos de la selva ama-

zónica se sumaban los procedentes del océano Pacífico y de los valles irrigados del litoral. La distancia entre el territorio central y los núcleos periféricos era de diez a quince días de camino por territorios extranjeros. En conjunto, el reino de Lupaqa presenta la misma estructura territorial que las comunidades de Chupaychu: un rosario de islas ecológico-económicas distribuidas a distintas altitudes alrededor de un centro donde residían dos etnias, los aymará y los uru, que compartían los recursos; la población de los centros periféricos seguía siendo multiétnica. A la organización tribal y la diversidad étnica se agrega una diferencia «de clase» entre una aristocracia hereditaria y la masa de las gentes del común. En este marco social es donde se plantean los problemas de acceso a los recursos, tanto en el centro como en la periferia, y se sigue una política de guerra y de paz, de conflictos y de alianzas entre las etnias y los reinos. Al mismo tiempo, la estructura económica de la sociedad se ha diversificado y, junto a los agricultores y los ganaderos, hay grupos es-



Territorio del reino de Lupaqa: 20.000 unidades domésticas en 1567. (Según J. Murra, 1972, pág. 441.)

pecializados y dedicados a la producción de cerámica o a la metalurgia del cobre, de la plata y del oro.

Con la aparición del Tahuantinsuyu, el Imperio inca de las «Cuatro partes» del universo, se asiste a una transformación nueva del modelo territorial andino. El Estado deporta a poblaciones enteras para romper su resistencia o bien traslada a inmensas distancias a las comunidades de colonos militares (*mitmaq*), elegidas entre las tribus más fieles, y las instala en posiciones estratégicas entre las poblaciones que presentan signos de rebelión contra el conquistador. A partir de este momento, comunidades enteras de seres humanos son aisladas de su entorno ecológico tradicional y de su etnia natal, puestas directamente al servicio del Estado, encargadas de cooperar a la reproducción de las relaciones de dominación política. Esta reorganización del espacio territorial traduce una nueva forma de explotar la naturaleza y la fuerza de trabajo de los campesinos, puesto que en adelante se trascienden parcialmente las limitaciones impuestas por la diversidad de ecosistemas regionales y por el carácter local de las formas de organización social y de organización de la producción.

Estos tres ejemplos ilustran de manera especialmente clara la continuidad y las rupturas que pueden darse dentro de la definición y del uso de la naturaleza como territorio en curso de evolución que transforma las sociedades sin clases en sociedades de clases y en formaciones estatalistas. Y hoy los arqueólogos nos enseñan que esta evolución se llevó a cabo, en primer lugar, en determinadas regiones del globo: Mesoamérica, Perú, Mesopotamia, norte de la India y China.

EL TERRITORIO COMO RELACIÓN ENTRE LOS GRUPOS
Y LOS INDIVIDUOS QUE COMPOENEN UNA SOCIEDAD:
EL TERRITORIO, OBJETO Y MATERIA DE REPARTICIONES
EN EL INTERIOR DE LAS SOCIEDADES

*Formas de propiedad y relaciones sociales
de producción*

Hemos visto que los individuos y los grupos que componen una sociedad determinada acceden a los recursos de la natura-

leza y se los apropian por medio de una *forma social* de propiedad (o de uso estable) de un territorio, forma que legitima tal acceso y tal apropiación. Pero se puede demostrar que en todas las sociedades las formas de propiedad del territorio revisten la forma de relaciones sociales, cualesquiera que sean, las cuales funcionan como marcos de la producción, es decir, como relaciones sociales de producción.

Veámoslo en un ejemplo. En determinadas tribus de aborígenes australianos, era legítimo que cualquier individuo perteneciente a uno de los grupos de descendencia que formara parte de su tribu (mitad, sección o subsección en las tribus que incluyen estas divisiones) cazara en todos los territorios de su grupo de parentesco. Asimismo, todos sabían que, en caso de necesidad, de desaparición de la caza o del agua a consecuencia de una sequía excepcional, se podía ir a cazar a las tierras de sus aliados, tanto de los que le había proporcionado su madre como de aquellos de quienes él había recibido una esposa a cambio de una de sus hermanas, real o clasificatoria.

Nos encontramos aquí frente a lo que podemos llamar la propiedad «abstracta» de la naturaleza, es decir, ante un conjunto de reglas que todo el mundo debe conocer dentro de una sociedad y que cada cual aprende durante su juventud, reglas que definen el uso «legítimo y normal» de un territorio y sus recursos, sin que falte la previsión de las conductas a seguir en circunstancias excepcionales en las que se vea amenazada la supervivencia de un grupo local y, con éste, la reproducción de la tribu entera. El término «tribu» es vago en la literatura etnológica. Designa a muchos grupos que, al casarse exclusivamente o casi exclusivamente entre ellos, constituyen una unidad social, en último término endógama, y se reconocen intereses y territorio comunes, que protegen eventualmente con las armas⁸.

Este sistema de reglas abstractas de apropiación de la naturaleza presenta en el ejemplo australiano tres caracteres sobre los que deseamos llamar la atención: en primer lugar, esta «propiedad» de la naturaleza se presenta, tanto a los ojos de los aborígenes como a los de los observadores extranjeros, como un aspecto de las relaciones de parentesco, como un *atributo del parentesco*; de ahí que adopte la forma de una propiedad co-

⁸ Cf. nuestro análisis del concepto en *Horizons...*, *op. cit.*, páginas 188-235.

munal de un grupo de parientes que practican entre ellos la apropiación igualitaria de los recursos; por último —y éste es el tercer punto—, si bien cada grupo de parentesco tiene prioridad en el uso de una porción del territorio tribal, ésta no excluye por completo a los demás grupos: también éstos comparten determinados derechos sobre esa porción del territorio, dentro de un sistema de acceso y de cooperación recíprocos. La prioridad y la continuidad en el uso son los atributos de parentesco por filiación, mientras que los derechos que garantizan el acceso recíproco —y que, consiguientemente, están lejos de ser secundarios, sobre todo en períodos de sequía— ponen de manifiesto las relaciones de alianza.

Éste parece ser el modelo abstracto de reglas de apropiación de la naturaleza, pero ¿cómo es en la práctica, durante la apropiación concreta y cotidiana, es decir, en la organización de la caza y de la recolección en el marco de las bandas locales que circulan nómadas por el territorio tribal? Durante mucho tiempo los antropólogos habían creído a Radcliffe-Brown (1931, 1952), que, sin haber participado nunca en la vida de verdad de los nativos en el desierto, había interrogado a muchos indígenas y recogido de su boca una descripción de sus costumbres y prácticas. Éste había sacado la conclusión de que, en el caso de los australianos, cada patriclán tenía un derecho «exclusivo» sobre un territorio particular cuyos recursos explotaba en solitario. Esto implicaba que cada banda local era un grupo patri-lineal que explotaba en común un territorio legado por sus antepasados. Pero los trabajos de campo que se han acumulado con posterioridad a 1930, con aportaciones de Elkin, Rose, Hiatt, Meggitt, Peterson, Turner..., han mostrado que las bandas locales, lejos de estar compuestas por miembros de un único patriclán, incluyen hombres pertenecientes a numerosos patriclanes y que explotan los recursos de numerosos territorios. Se desencadenó una viva polémica contra Radcliffe-Brown y sus partidarios (Stanner, por ejemplo). Algunos, como Meggitt, llegaron a decir que los recursos de una tribu eran comunes a todos los miembros de la tribu y concluyeron que los aborígenes nunca habían conocido la noción de territorio en el sentido «económico» del término. Para ellos, el territorio propio de su sección remitía a una serie de emplazamientos sagrados totémicos, creados por la metamorfosis de un antepasado mítico, donde moraban permanentemente los espíritus de los antepasados del clan en espera

de reencarnarse en uno u otro de sus descendientes. Si bien daba la impresión de existir un territorio, en el sentido económico del término, para cada sección, se trataba de que los miembros de cada sección, al desear mantener un contacto permanente con sus antepasados, cazaban preferentemente alrededor de los emplazamientos donde éstos habitaban.

Sin ánimo de zanjar un debate entre especialistas cuyos datos se van modificando sin cesar, sin tampoco sugerir, como hace Lévi-Strauss (*in* R. Lee e I. Devore, 1968), que cabe dar la razón a ambas escuelas, puesto que describen épocas distintas de la evolución de las últimas bandas de cazadores sometidas a la creciente presión de los blancos, que se han adueñado de una parte de sus tierras y las han reagrupado en los campamentos, pensamos que la distinción entre propiedad abstracta y apropiación concreta permitirá ver con mayor claridad y resolver ciertas contradicciones. El hecho de encontrar familias pertenecientes a muchas secciones en el seno de una banda local significa que, en la vida cotidiana, las relaciones de alianza son la condición de una cooperación más vasta que la que prevalece entre los miembros de un mismo grupo de parentesco. El hecho de que esta banda utilice numerosos territorios totémicos no significa que esos territorios no sean al mismo tiempo los territorios «económicos». Un detalle de la organización de la caza, conocido por los especialistas pero que no ha llamado demasiado su atención, nos parece que aporta la prueba. Tradicionalmente, en efecto, cuando una banda compuesta cazaba con fuego en numerosos territorios solicitaba que encendiera el primer fuego en un extremo de la maleza a un hombre que perteneciera a la sección que poseía los derechos sagrados sobre dicha maleza. ¿No indica esto el reconocimiento de una prioridad en el uso del territorio, de un estatus particular de esa porción del territorio tribal procedente de una asociación hereditaria de ese territorio con los grupos de parentesco particulares que componen la tribu? Más allá de la cooperación en el «trabajo», que da pie a ciertos derechos en el reparto de los recursos obtenidos mediante la caza o la recolección llevada a cabo en común, parece que existen entre los cazadores diferencias de derecho que anteceden al «trabajo» y son irreductibles a éste. El hecho de pertenecer a un grupo de parentesco distinto, con sus propios tótemes, les crea derecho y deberes particulares frente a los otros grupos. Están obligados a velar por el uso y la reproducción de

los recursos y realidades que tienen a su cargo y que «regalan», real o simbólicamente, a los demás grupos, los cuales hacen otro tanto. A menudo cada grupo se abstiene de consumir el animal o la planta totémica que se encarga de «reproducir» mágicamente para los demás. Las obligaciones materiales entre los grupos no nacen, evidentemente, tan sólo de su cooperación en el trabajo, así como tampoco se reducen a esta forma de cooperación.

Hemos tocado aquí un punto que reviste gran importancia teórica, puesto que este ejemplo nos pone en presencia de relaciones de parentesco que, como en toda sociedad, reglan la filiación, el matrimonio y en ocasiones la residencia de los individuos que componen la sociedad, pero que, además y al mismo tiempo, reglan la apropiación —abstracta y concreta— de la naturaleza; constituyen lo que en nuestra cultura occidental llamaríamos la estructura económica de la sociedad, que los marxistas denominarían las relaciones sociales de producción.

El término de producción resulta en este caso bastante inadecuado, puesto que la parte esencial de las actividades económicas de los aborígenes australianos consistía en apropiarse de recursos que produce la naturaleza y no el hombre (el cual, de todos modos, colaboraba a su reproducción mediante el uso sistemático del fuego para cazar que modifica el manto vegetal, etc.).

Volvemos a encontrar aquí la idea que habíamos adelantado en el capítulo anterior (pág. 75), según la cual, la distinción entre infraestructura y superestructura, economía y parentesco o religión, es una distinción de funciones y no de instituciones. Las mismas instituciones pueden funcionar como estructura económica y relaciones de parentesco, y hay que aceptar como principio analítico que las relaciones sociales son lo que hacen, mejor dicho, lo que hacen hacer a los hombres, y no lo que nos parece a nosotros que son.

FORMAS MATERIALES Y FORMAS SOCIALES DE APROPIACIÓN DE LA NATURALEZA: ALGUNOS EJEMPLOS

Sociedades de cazadores-recolectores

Puede resultarnos provechoso comparar tres sociedades que viven en ecosistemas muy distintos: un ecosistema generalizado

de selva ecuatorial (pigmeos de Zaire), dos ecosistemas especializados, la sabana arbolada del Kalahari (bosquimanos) y las extensiones desérticas del sur de Australia (aranda).

Los bosquimanos de Botswana y de África del Sur explotan los recursos silvestres de las zonas más húmedas del desierto de Kalahari donde se encuentran puntos de agua permanentes que les permiten sobrevivir en la estación seca. Richard Lee ha estudiado en 1964-65 un grupo de bosquimanos !kung que vivía en una región designada por el nombre de uno de los seis puntos de agua permanentes que hay allí: la región de Dobe, al noroeste de Botswana. De los 336 individuos censados, 248, repartidos en catorce campamentos de 9 a 29 personas, vivían por entonces en la región. En la estación seca, estos catorce campamentos se instalaban cerca de los seis puntos de agua: cinco se reagrupaban en la misma localidad, que venía a contar con 94 personas, a las que de vez en cuando se agregaban visitantes (13 en total). En definitiva, en 1965 visitaron Dobe 55 !kung de otras bandas y 34 de Dobe abandonaron la región para trasladarse a vivir en otro lugar, con parientes o amigos. Durante la estación seca, la zona explotada alrededor de cada punto de agua formaba un círculo de 9,5 kilómetros de radio de media, distancia que podía ser recorrida de ida y vuelta en un mismo día. Durante la estación de las lluvias aparecían otros puntos de agua y la zona explotada por los campamentos se ensanchaba hasta 32 kilómetros alrededor del punto de agua permanente de la estación seca. Los individuos cambiaban a menudo de campamento. Dentro de una banda, todos los individuos eran por lo general parientes por filiación o por alianza y tenían vínculos de parentesco con los miembros de otras bandas. Pero las bandas no eran en cuanto tales grupos de parentesco como el clan, el linaje ni la sección.

Richard Lee sacó de sus observaciones la conclusión de que las zonas explotadas «no eran verdaderamente los territorios en el sentido zoológico del término, puesto que no eran defendidas contra los extraños»; afirmó igualmente que los bosquimanos ignoraban las conductas agresivas, la guerra, la desigualdad entre los sexos, etc. Todo esto fue muy discutido por H. Heinz, que se basaba en su experiencia con otro grupo de bosquimanos, los !ko, asimismo de Botswana. Según éste, cada región húmeda la compartían muchas bandas asociadas para el uso de uno o de muchos puntos de agua permanentes. Estas bandas no eran tam-

poco grupos de parentesco, aunque sus miembros estuviesen todos más o menos emparentados. Muchas bandas asociadas formaban lo que él denomina un «nexo», una red intermatrimonial. Pese a esto, cada banda cazaba sobre la porción que tenía reservada dentro del territorio común al «nexo», y establecía su campamento a poca distancia de las demás bandas cuando se reunían cerca de un mismo punto de agua permanente. Por último, cada «nexo» de bandas estaba separado de los otros «nexos» por una extensión de desierto, *no man's land* que rara vez franqueaban los individuos y mucho más raramente las bandas enteras. Heinz afirma, en contra de Lee, que la guerra estallaba entre dos nexos cuando los miembros de uno iban a cazar en los territorios del otro sin pedir previamente «el permiso». Se apoya en los testimonios de G. Silberbauer sobre los bosquimanos !gwi y en los de Marshall sobre los !kung nyaï-nyaï para reafirmar la existencia de «territorios» entre los bosquimanos y la existencia de conductas agresivas y de acciones armadas para defenderlos. Subraya que los !kung de Dobe viven en una región con recursos más abundantes que los que tienen otros grupos de bosquimanos, lo que podría explicar el menor desvelo por proteger sus recursos.

También cabe preguntarse si las realidades observadas por Lee y Heinz no serían diferentes en el sentido de que no corresponden al mismo plano de organización social. Parece ser que la recíproca facilidad de acceso a los recursos existentes, según Lee, entre los miembros de los catorce campamentos de Dobe sea un hecho normal en el interior de un mismo nexo, y que la facilidad de abandonar una banda para trasladarse a vivir en otra indica que estas bandas componían entre sí lo que Heinz denomina un «nexo». Pero ¿qué ocurría entre estos !kung y los demás grupos de bosquimanos !kung? No lo sabemos; tal vez lo que Heinz afirma que ocurre entre los dos «nexos» de bandas !ko: hostilidad potencial y quizá real. Serían precisos, pues, más datos empíricos y precisiones teóricas para llegar a conclusiones, pero parece ser que cada banda local tiene prioridad en la apropiación de los recursos locales, lo que no excluye una gran flexibilidad entre las distintas bandas locales para el recíproco acceso a los recursos.

Entre los pigmeos mbuti, que viven en la selva ecuatorial de Zaire, el espacio estaría, según Colin Turnbull, dividido en te-

rritorios distintos pertenecientes a las bandas locales que llevarían el nombre de un río u otro accidente del terreno, como la banda epulu (por el nombre del río Epulu) con la que vivió muchos años Turnbull. Al contrario de lo descrito por R. Lee sobre los bosquimanos, la noción de territorio sería «el único concepto gracias al cual puede definirse una banda» (Turnbull, página 93). Pues una banda es, ante todo, un grupo de familias nucleares que comparten un territorio de caza común (pág. 27). Se tiene el derecho a cazar dentro de una banda porque se ha nacido en su territorio y se conservan los derechos, incluso cuando no se resida allí, o bien porque se ha sido aceptado por los miembros de dicha banda a la que uno se incorpora a través de los lazos de parentesco o de amistad. La banda no es, por tanto, un grupo de parentesco, aun cuando casi todos sus miembros estén emparentados. La superficie media de un territorio forma un rectángulo que se mide en distancias a pie: un día de marcha por el lado corto, que en general sigue un sendero o un camino por la selva, tres o cuatro días de marcha por el lado que penetra en la selva, o sea, aproximadamente $15 \times 50 \text{ km} = 750 \text{ km}^2$. La banda caza con red o con arco y desplaza el campamento cada mes por el interior de su territorio cuando la caza (una variedad de antílope) se agota en la localidad. Los individuos cambian con frecuencia de banda, ya sea para ajustar el número a los recursos, ya sea porque prefieran separarse de determinadas familias con las que tienen disputas. Las bandas y los territorios son fijos, pues, y los individuos móviles. Entre los cazadores con red, las bandas locales suman de siete a treinta familias nucleares asociadas (o sea, entre 35 y 150 personas). La caza con red no resulta practicable si hay menos de siete redes o más de treinta. Según C. Turnbull (comunicación personal), en el centro de la selva existe un *no man's land* del que no puede apropiarse ninguna banda. Esta exclusión se hace por acuerdo tácito y se justifica con la idea de que allí reside el dios de la selva. Esta zona, de cuya apropiación se abstienen todas las bandas locales, funciona, por tanto, en provecho de todos al mismo tiempo, como una reserva donde se reconstituye la caza silvestre. Todo sucede como si, a partir de ese lugar sagrado y protegido, la Selva, divinidad benéfica, enviara a sus hijos los pigmeos la caza que necesitan para vivir.

Entre los aborígenes australianos, como hemos visto, el territorio tribal parece haber sido dividido en zonas particulares en

las que un grupo de parentesco goza de derechos de uso prioritarios que se transmiten de generación en generación: prioridad absoluta, que excluye a los demás grupos de parentesco en el orden de las prácticas religiosas, ceremoniales y simbólicas mediante la cuales cada grupo de parentesco mantiene una relación invisible con el espíritu de sus antepasados míticos o reales, pero que siempre viven en determinados lugares sagrados de su territorio; prioridades relativas, que no excluyen a los otros grupos de parentesco, en el orden de las prácticas de subsistencia. Ésta es la razón de que las bandas locales sean compuestas y se muevan por muchos territorios cuya apropiación ritual sí que es fija.

	Territorios	Bandas	Individuos
Australianos	fijos	móviles	móviles
Pigmeos	fijos	fijas	móviles
!Ko Bosquimanos	fijos	fijas	móviles
!Kung	¿móviles o fijos?	móviles	móviles

Además, entre los australianos los derechos pertenecen a los grupos de parentesco que se asocian para componer las bandas locales, mientras que entre los pigmeos mbuti y entre los bosquimanos las bandas locales son grupos de individuos emparentados, pero no grupos de parentesco. Con lo cual recaemos en la naturaleza de las relaciones de parentesco que existen en estas tres sociedades, estructuradas de forma lineal en el caso de los cazadores australianos, de forma más indiferenciada en el de los pigmeos y los bosquimanos (como también en el de los hadza de Tanzania, los washo y los shoshones de América del Norte, etc.).

Para desembocar en conclusiones más firmes tendríamos que seguir sistemáticamente esta tipología de las formas de los territorios y de las relaciones de parentesco entre los cazadores⁹. No

⁹ Desde que se escribió este texto se ha avanzado un paso en este sentido con la obra de A. Testart *Les sociétés de chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, París, Société d'Ethnographie, 1982.

es éste el lugar de hacerlo, pero ya podemos percatarnos de cuán azaroso es hablar, como hace Meillassoux, por ejemplo, de un modo de producción «cinegético».

Pastores nómadas

Al analizar las sociedades pastorales nómadas a continuación de las sociedades cazadoras-recolectoras, no pretendemos recoger como propia la idea de que estos dos modos materiales de producción y de subsistencia se hayan necesariamente seguido en el curso de la historia. Tal vez merezca la pena detenerse en esta idea, ya propuesta en el siglo IV a. C. y, con mucha mayor claridad, por el poeta Lucrecio en el siglo I a. C.¹⁰. Ronald Meek ha hecho ver que la idea reaparece en el siglo XVII bajo la influencia del descubrimiento de los indios americanos, pero sólo aparece esbozada en Locke, mientras que hacia 1750, simultáneamente en Francia y en Escocia, se convierte en una teoría que desarrollan a la vez los juristas, los filósofos y los economistas, entre éstos los dos más célebres de su tiempo: Quesnay y Adam Smith¹¹.

Esta teoría de la sucesión de la caza, la ganadería y la agricultura va a atravesar el siglo XIX, retomada tanto por Marx como por Spencer, por Morgan como por Taylor, y recibirá toda la

¹⁰ Lucrecio, *De Natura rerum*, Libro V. Cf. a este respecto: Arthur O. Lovejoy y Georges Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Nueva York, Octagon Books, 1965, pág. 222; Frederick J. Teggart, *The Idea of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1969.

¹¹ Ronald Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976 (sobre todo los caps. 3 y 4). Sobre Francia, Meek cita pasajes explícitos del ensayo *Sur la géographie politique* (1751), del joven Turgot; de *De l'esprit*, de Helvétius (1758); de *De l'origine des lois, des arts et des sciences*, de Gouget (1758), y de *La philosophie rurale* (1761), de Quesney y Mirabeau. En Escocia, Adam Smith ya había esbozado la idea en su curso de filosofía moral de Glasgow. En 1757, Sir John Dalrymple la formula explícitamente en su *Essay towards a General Theory of Feudal Prosperity in Great Britain*. En 1758, Lord Kames la convierte en uno de los temas de su *Historical Law-Tracts*. En 1771, John Millar la transforma en una verdadera filosofía de la historia en *The Origin of Rank*. Por último, Adam Smith la desarrolla en su *Investigación sobre la riqueza de las naciones* (1776), donde describe la sucesión de cuatro estadios o modos de subsistencia: 1) la caza, 2) la ganadería, 3) la agricultura, 4) la era del comercio.

fuerza del evolucionismo triunfante. Sólo hacia 1896 lanza Hahn la hipótesis contraria, según la cual probablemente la ganadería habría aparecido en el Próximo Oriente en el seno de las comunidades sedentarias que ya conocían la agricultura. Para él, la ganadería nómada se habría desarrollado en época aún más tardía, antes de extenderse por las estepas de Asia y África, menos propicias para la agricultura.

La arqueología de Irán, Irak y Palestina ha confirmado después una parte de estas opiniones, al mostrar que las cosas habían ocurrido de una forma mucho más complicada. Si bien ciertas sociedades de cazadores-recolectores parecen haber domesticado al mismo tiempo los cereales, la cabra y el borrego, hubo otras, en el valle del Jordán, por ejemplo, que practicaban una caza selectiva de rebaños silvestres trashumantes con los que vivían en una especie de simbiosis permanente, las cuales habrían pasado directamente a formas de domesticación y de cría con independencia de la agricultura¹².

Precisemos que, si bien la idea de una sucesión de estadios necesarios resulta en la actualidad caduca, algo persiste de la noción de *modo* de subsistencia, la idea de que sólo determinadas formas de vida social, de pensamiento y de gobierno son compatibles con los distintos modos de subsistencia. Ésta es la idea que Marx retuvo, yendo más allá de Adam Smith, de la noción de modo de subsistencia a la de modo de producción.

La ganadería pastoral no es, por tanto, un sistema primitivo de explotación de la naturaleza, una forma pasada y superada de la evolución económica de la humanidad. Por el contrario, durante milenios, el sistema se ha perfeccionado y, hasta nuestros días, ha sido a menudo adoptado como un tipo de economía más dinámico que muchas formas agrícolas. Numerosos indicios reunidos por X. de Planhol sitúan tan tarde como en el siglo XIII la adopción por las sociedades agrícolas sedentarias del Grand Lorestan de un sistema pastoral nómada con veranada e invernada, como el de los bassari o el de los baxtyâri de Irán descritos por F. Barth y J.-P. Digard, pastoralismo imitado de los mongoles que contorneaban por entonces aquellas regiones montañosas. Sólo en el siglo XIX dejan los reguibat del Saharaoui de ser agricultores-criadores de borregos para lanzarse a la ga-

nadería a gran escala de los dromedarios. Y fue en el siglo XVII cuando los beduinos rwala, que, procedentes de Arabia Saudita, llegan a instalarse en Libia e Irak, se especializaron en la cría del dromedario y en el comercio de caravanas.

P. Bonte y J.-P. Digard, al comparar los territorios de los reguibat, de los rwala y de los baxtyâri, han hecho constar las siguientes diferencias:

El territorio tribal de los reguibat es inmenso, sin límites precisos. En el verano, los grupos domésticos se dispersan al máximo para replegarse durante el invierno hacia una región central, a condición de que las lluvias hayan sido suficientes. Sucede que en diez años no acampe un mismo grupo dos veces en la misma localización, y los derechos de uso de los pastos parece corresponder sencillamente a los primeros que llegan (P. Bonte). La sociedad está dividida en linajes distribuidos en seis fracciones a las que se agregan los grupos de clientes y de extranjeros, pero, aun así, sigue estando poco estratificada.

Entre los rwala (*cf.* J. Chelhod), el territorio es una propiedad tribal inalienable. Tiene límites precisos y está dividido en tantas porciones de desigual importancia como clanes efectivos y diferentes existen. En el interior de cada linaje, cada cual puede hacer que su rebaño pade donde quiera, dentro de los límites de la porción común. Cada linaje está representado por un jefe (*cheykh*), rodeado de un consejo, cuyo poder puede ser puesto en cuestión en cualquier momento.

Entre los baxtyâri, la tierra sigue siendo propiedad común en el sentido de que teóricamente no se puede vender ni cambiar. Sin embargo, los jefes han transformado ciertas tierras en dominios privados sobre los que hacen practicar la agricultura para su beneficio. Los pastos son estrictamente repartidos entre los grupos de los linajes en el espacio y en el tiempo, «tal paso, tal puerto, está reservado a tal grupo en tal fecha». Esta estricta disciplina en el uso particular de los recursos tribales está colocada bajo el control de un poder tribal central, especie de Estado en miniatura en manos de una aristocracia sumisa al *khan* de la tribu y de funcionarios locales nombrados por éste. Al nomadismo lacio de los reguibat se contraponen aquí un ciclo casi invariable de pasos obligados en el espacio y en el tiempo de las distintas fracciones de la tribu y sus rebaños. Al derecho de uso temporal correspondiente al primero en llegar se contraponen un derecho de uso permanente, que manifiesta una relación de

¹² *Cf.* la síntesis de S. Bokony, «Development of Early Stock Rearing in the Near East», en *Nature* 264 (noviembre de 1976), págs. 13-23.

poder y de riqueza desigual entre los distintos segmentos de la sociedad.

De este modo se dibuja una especie de campo de variaciones y de transformaciones de las formas de apropiación de la naturaleza entre los pastores nómadas, campo cuyo análisis habría que proseguir de manera sistemática. En todas estas sociedades existe, por lo que parece, una dualidad en las formas de apropiación de la naturaleza. Los pastos y los puntos de agua son por lo general propiedad indivisa de una comunidad tribal, mientras que los rebaños son propiedad de grupos mucho más restringidos, de grupos domésticos, luego de parentesco, pero compuestos de varias unidades segmentarias mínimas que constituyen las unidades de producción y de consumo directas, en gran medida autónomas.

Aun siendo así, se dibujan grandes variaciones en el interior de todas las sociedades, según que los grupos de parentesco y los grupos domésticos locales tengan o no derechos equivalentes sobre los recursos comunes, los pastos y los puntos de agua. En determinadas condiciones, que sería menester poder reconstruir, un clan de una tribu, o una tribu dentro de una confederación de tribus, se hace con el control del acceso de los demás clanes o tribus a los recursos comunes y se identifica con los intereses comunes a través de tal control de las condiciones comunes de existencia. Se establece de este modo, dentro de la tribu, una jerarquía entre linajes aristocráticos y linajes de gente del común, lo cual, en determinados casos, puede desembocar en la formación de un Estado tribal (maures, baxtyâri) y de imperios (mongoles)¹³. Por supuesto, estos procesos abren paso a diversas formas de explotación del hombre por el hombre o bien las acompañan. Así, entre los qasqai, vecinos de los baxtyâri, los jefes llegaron a transformar los servicios que prestaban en una fuente directa de beneficios, puesto que exigían censos en ganado durante la periódica redistribución de los pastos, que sólo tenían de comunitarios la apariencia. Y es sabido que en África Oriental, en el reino de Ankole, el rey era propietario eminente de todos los pastos y de todo el ganado del reino, lo mismo que el faraón del antiguo Egipto.

¹³ Cf. Owen Lattimore, «The Steppes of Mongolia and the Characteristics of Steppe Nomadism», en *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, American Geographical Society, 1951, págs. 53-102.

Todas estas transformaciones, que se mueven en el sentido del desarrollo de las desigualdades sociales en el interior de formas tribales comunitarias de organización social, tienen lugar dentro de dos formas de apropiación de la naturaleza que acentúan la oposición: la apropiación «particular», hasta privada, del ganado facilita el desarrollo de desigualdades entre linajes, clanes y tribus, mientras que la apropiación «común» de los pastos y de los puntos de agua limita ese desarrollo y se opone a él.

Los agricultores

Para los agricultores, tomaremos el caso de las comunidades de aldeas rumanas estudiadas por H. H. Stahl. Éste, al término de un análisis a la vez histórico y antropológico en el que combinaba la observación de las últimas comunidades arcaicas de Rumania con el estudio de los documentos históricos conservados desde la alta Edad Media, ha clasificado las formas de estas comunidades en cuatro grupos que traducen las etapas de una evolución histórica muy particular. En las comunidades más antiguas, que explotan los bosques de montaña con ayuda de técnicas agropastorales extensivas, parece ser que dentro de cada comunidad ha habido desigualdades de acceso a todos los recursos por las distintas familias. Los rebaños y los campos se desplazaban por el bosque según la buena voluntad acordada entre los usuarios. En este marco, ni siquiera existían reglas para la apropiación «particular» del suelo, un poco al igual que los pastores reguibat. Según H. H. Stahl, este modelo arcaico fue muy pronto suplantado por las comunidades que él denomina «genealógicas». Bajo la presión del aumento de la población y para mantener la *igualdad* de acceso a las tierras buenas, desigualmente repartidas por la superficie del territorio, las comunidades dividieron su territorio en dos partes desiguales. La mayor siguió siendo accesible a todos, para practicar la cría de ganado, la recolección, etc., sin ningún control, como en el sistema anterior, pero las buenas tierras de labor y los emplazamientos de plantar huertos fueron repartidos en partes iguales entre todas las familias sobre la base de sus vínculos genealógicos: cada grupo de familias descendientes de un mismo ante-

pasado recibió una porción igual. De modo que el principio de equivalencia se mantuvo.

Pero, debido a la desigual evolución de la demografía de las familias, ulteriormente algunas disponen de muchas más tierras por individuo que las demás. De manera que la aplicación de un principio de igualdad en la apropiación del suelo y de sus recursos desembocó, con el tiempo y los avatares, en un reparto desigual de las tierras buenas. Estos dos tipos de comunidades, sin embargo, seguían siendo comunidades de hombres «libres». Pero el estudio de su evolución histórica hace aparecer, gradualmente, dos formas sucesivas de avasallamiento que se van imponiendo. Hacia el siglo X, determinadas comunidades de Velaquia fueron pasando poco a poco a ser controladas por una aristocracia de boyardos y de jefes de guerra (*voivode*), boyardos que a su vez vivían en comunidades familiares y que se apropiaban de forma comunitaria los diezmos y las prestaciones que obtenían de las comunidades campesinas. Compartían estos censos según el mismo modelo de repartición que las tierras buenas entre las familias de la comunidad campesina. Luego, poco a poco, la creciente demanda de cereales, ligada al desarrollo del capitalismo en Occidente, fomentó que los boyardos se apropiaran personalmente de las mejores tierras agrícolas y obligaran a los campesinos a producir para ellos el trigo que exportaban. Progresivamente, los campesinos fueron perdiendo su libertad individual, fueron «avasallados en la gleba», y de este modo, lentamente, la forma comunitaria de explotación de las comunidades de aldea se transformó en una forma casi feudal. El boyardo se convirtió en el propietario individual dentro de las comunidades que perdieron casi todas sus formas de control comunitario sobre sus tierras. Pero esto no ocurrió a consecuencia de una evolución puramente interna; hizo falta el desarrollo de la producción para el mercado y del sistema capitalista en los países europeos occidentales para que la evolución se decantara en esta dirección.

Otro ejemplo nos lo proporcionan, una vez más, los incas. Es sabido que éstos, cuando conquistaron las tribus o comunidades de aldea locales, las expropiaron por completo de sus tierras, que pasaron a ser propiedad eminente del Inca. Este último hizo entonces dividir el territorio de cada comunidad en tres partes: una que reservaba para su «padre» el Sol, cuyo producto se destinaba a los sacerdotes y al culto; otra reservada para

sí mismo, es decir, para las actividades no religiosas del Estado, y la tercera que se entregaba graciosamente a las comunidades locales para permitirles vivir, a condición de cultivar para los incas las otras dos partes de su antiguo territorio. Ésta fue la transformación de un modelo anterior, no basado en la explotación, sino en la reciprocidad, y John Murra ha mostrado que, incluso antes de la llegada de los incas, cada comunidad local reservaba una parte de las tierras comunes para el cultivo del maíz y la cría de llamas, necesidades para el culto de los antepasados y de los dioses, y otra parte para las necesidades de sus jefes (*curaca*) y de los necesitados, viejos, huérfanos sin recursos, etc. El sistema de explotación de los grupos locales por el Estado inca se desarrolló a partir de estas formas de propiedad comunitaria. Tenemos aquí una forma de explotación entre «comunidades» mucho más compleja que la de los boyardos rumanos. Una vez más, se constata que la extremada diversidad de las formas de propiedad a lo largo de la historia proviene de que traducen una evolución de las relaciones, no sólo con la naturaleza, sino asimismo entre los hombres. En consecuencia, se plantea la siguiente pregunta: ¿es posible descubrir algunos principios en esta diversidad de formas de apropiación de la naturaleza y de sus distintas evoluciones?

ALGUNAS IDEAS GENERALES SOBRE
LAS RAZONES DE LA DIVERSIDAD DE FORMAS
DE PROPIEDAD DE LA NATURALEZA Y SOBRE
LAS RAZONES DE SUS TRANSFORMACIONES



Hasta aquí no hemos hecho más que esbozar un inventario azaroso de algunas formas de propiedad del territorio y de sus recursos, naturales o cultivados. Los hemos reagrupado, a propósito, alrededor de los grandes sistemas de explotación de la naturaleza, de los modos de subsistencia y de los modos materiales de producción. El modo social de producción de una sociedad se caracteriza por las relaciones sociales que determinan en dicha sociedad la (o las) forma(s) de acceso a los recursos y a los medios de producción, que son las que organizan los procesos laborales y determinan la distribución y la circulación de los productos del trabajo social. De estas tres funciones de las relaciones de producción, nosotros sólo nos hemos ocupado

de algunas formas concretas de la primera, aunque en el ejemplo de los aborígenes australianos hayamos ido más allá y sugerido cómo las relaciones de parentesco podían asumir las tres funciones y constituirse de este modo en el marco y el armazón social de la apropiación abstracta y concreta de la naturaleza.

Habría que proseguir el empeño, que no puede ser obra de un único investigador, ni siquiera de un pequeña equipo, sabiendo que los antropólogos disponen en la actualidad de datos —desgraciadamente de muy desigual calidad— sobre cerca de novecientas sociedades, entre ellas algunas decenas de sociedades de cazadores-recolectores en vías de desaparición o desaparecidas el siglo pasado, un centenar de sociedades pastoriles, muchas de las cuales se han pasado hoy a la agricultura o a la industria, además de varios centenares de sociedades agrícolas. Estas cifras harán comprender por qué acogemos con prudencia y escepticismo los artículos de ciertos antropólogos y filósofos de la historia que se afanan en erigir uno o dos casos particulares en arquetipos del «modo de producción cinegético», del «modo de producción pastoril», e incluso, como M. Sahlins, que lleva las cosas aún más lejos, del «modo de producción neolítico». Pues, para afirmar que existe uno o muchos modos de producción que no son cinegéticos pero sí propios de las sociedades de cazadores-recolectores, hay que empezar por compararlas todas para determinar si sus diferencias corresponden a un mismo tipo de transformaciones posibles (lo cual, de momento, no es nuestra opinión). Señalemos que estas denominaciones, modo de producción cinegético, pastoril, etc., no dicen nada sobre las características sociales de las relaciones de producción, sino que ponen el acento en las técnicas, en el modo material de producción y en el modo de subsistencia, sobre las relaciones con la naturaleza. Dicho esto, es posible entrever ya, sin aguardar a que se concluyan estas comparaciones que podrían requerir, de emprenderse, un par de decenios todavía, ciertas razones de la diversidad de las formas de propiedad de la naturaleza o, al menos, determinadas direcciones en las que habría que investigar para encontrarlas.

Parece ser que existen estrechas relaciones entre las formas mediante las cuales se encuentra definida, y hasta cierto punto controlada, la apropiación de la naturaleza por los individuos y los grupos que componen una sociedad concreta y las capacidades intelectuales y materiales de que dispone esa misma so-

iedad para actuar sobre la naturaleza que la rodea, dominar sus procesos y transformarla en medios materiales de existencia y de reproducción mediante las relaciones sociales y una cultura determinada.

No vamos a retomar punto por punto la comparación de nuestras tres sociedades de cazadores-recolectores, de sus técnicas, de sus efectivos, de los ecosistemas donde viven en la actualidad, de su historia reciente ni lejana, pero vamos a razonar en abstracto sobre el hecho común a todas las sociedades de cazadores: dependen, para vivir, de la reproducción espontánea de los recursos silvestres y tienen poca capacidad para intervenir sobre las distintas condiciones de esta reproducción. Al hacerlo, necesariamente vamos a dar la impresión de que existe un modo de producción arquetípico de todas las sociedades de cazadores-recolectores y de que estamos a punto de reconstruirlo, cayendo así bajo todos los dardos de nuestra propia crítica. No es éste el caso, puesto que sabemos que un método que hace abstracción de las diferencias que presentan estas sociedades para privilegiar sus semejanzas no puede, en principio, mostrar si pertenecen o no a un mismo grupo de transformaciones sociales.

Las constricciones objetivas que las caracterizan a todas (dependencia con respecto a los recursos silvestres, no cultivados pero a menudo protegidos por el hombre, escasa capacidad, no obstante, del hombre para intervenir en la reproducción de las especies silvestres, animales o vegetales) obligan a los grupos humanos a *dividirse* en bandas locales y a *dispersarse* en el espacio para explotar los recursos cuando éstos están de por sí espontáneamente dispersos en el espacio (y en el tiempo). El carácter limitado de estos recursos, en cantidad y calidad, y sobre todo los azares de su reproducción, hacen necesaria la cooperación y el reparto dentro de cada grupo local, obligando a todas las bandas locales a superar su separación y a cooperar. Parece ser que, como respuesta a estos problemas, las formas de apropiación del territorio y de los recursos son *comunitarias*, pues la propiedad común garantiza a todos los miembros del grupo (jóvenes, viejos, enfermos, sanos) el acceso a los recursos explotables y su participación. Pero estas formas de apropiación comunes a un grupo particular están definidas de tal modo que siempre es posible una cooperación más extensa entre muchos grupos, de manera permanente o provisional, en caso de sequía, de excesivo frío, de escasez, etc.

A la dispersión y al azar de los recursos silvestres responden los límites globales de efectivos de las bandas locales (unidades de producción y de consumo directas, cotidianas), la *diversidad* social de su composición interna (factor de cooperación y de seguridad), la *flexibilidad* de los concretos procesos laborales, el *nomadismo* del modo de vida. La forma comunitaria de apropiación del territorio, el hecho de que, con exclusión de las tribus enemigas vecinas, varios grupos puedan compartir en determinadas circunstancias los recursos, garantizan la continuidad de la apropiación de la naturaleza y la repetida distribución de los recursos entre todos los individuos y todos los grupos que forman en conjunto una sociedad global (tribu, etnia...).

Además, a diferencia del territorio, que se apropia en común, los utensilios y las armas son de propiedad individual, lo mismo que los productos de la caza y de la recolección. La existencia de derechos *personales* sobre tal o cual fracción de los productos de la caza, de la recolección, de la artesanía doméstica, es, por otra parte, una de las condiciones de la repartición y de la circulación de tales productos dentro de las bandas locales y entre las bandas, mediante el juego de los *dones* y de los contradones personales. Esta distribución mediante dones personales es, por supuesto, el origen de las fluidas redes de obligaciones mutuas, pero no es el único origen de las obligaciones mutuas, individuales o colectivas. Estas últimas proceden asimismo de que, junto o por encima de su cooperación directa en la producción (cooperación que puede no existir), los individuos y los grupos están vinculados por relaciones de parentesco, por la mutua cooperación para la reproducción de la vida, para asegurar la descendencia de los grupos, su continuidad física y política.

Ahora bien, surgen aquí diferencias que los antropólogos siguen siendo incapaces de explicar. Los grupos de parentesco son cerrados entre los aborígenes australianos, puesto que los individuos pertenecen por nacimiento a una «mitad» o a una «sección», y deben tomar esposa en otra sección, en principio siempre la misma. Por el contrario, los pigmeos tienen un sistema de parentesco abierto y fluido que, teóricamente, prohíbe reproducir las alianzas de las generaciones anteriores (reproducir el matrimonio del pader y del abuelo paterno). Los bosquimanos de África del Sur tienen un sistema semicerrado y semiabierto, puesto que un individuo no puede casarse con nadie que lleve

el mismo nombre de sus antepasados paternos ni maternos, pero puede casarse con cualquier otra persona. Se percibe aquí, además, uno de los principios de los sistemas de parentesco *crow-omaha* que caracterizan a determinadas sociedades agrícolas de África, de América y de Asia. ¿Pertencen estos tres sistemas de parentesco a un mismo tipo, a un mismo grupo de transformaciones? Puede ser, pero hasta el día de hoy nadie, que nosotros sepamos, ha logrado demostrarlo.

Ahora bien, estas diferencias en las relaciones de parentesco tienen sus efectos sobre las formas de apropiación de la naturaleza. Obligan a los australianos a delimitar los territorios de sus «ancestros» que, desde los tiempos míticos, se han metamorfoseado en lagos, montañas, desiertos, animales, etc., donde viven ellos y donde viven sus descendientes. En este marco abstracto, fijado por las relaciones y una teoría rígidas de la filiación, las constricciones materiales, ecológicas y tecnológicas, que imponen fluidez y cooperación en el proceso concreto de apropiación de la naturaleza, encuentran una respuesta en la disposición de las obligaciones entre los grupos aliados (en las relaciones de alianza) y necesariamente también en la disposición de las relaciones de filiación. Aram Yengoyan ha sugerido, además, que tal vez hubiera una estrecha relación entre la existencia, en las regiones subdesérticas y desérticas de Australia, de condiciones de vida más aleatorias que en otros lugares y la presencia, en mayor cantidad que en otros lugares, de sistemas complejos de parentesco, los sistemas de subsecciones. Propuso la hipótesis de que la multiplicación de estos grupos de parentesco crea unas redes más complejas de obligaciones y de intercambios recíprocos que constituirían una respuesta «adaptativa» a las condiciones materiales de reproducción de la sociedad, que a menudo son muy inciertas. Esta hipótesis parece ser fecunda, pero todavía no está demostrada.

Nada de todo esto existe entre los pigmeos. Las bandas locales parecen establecerse sin lugar a dudas alrededor de un núcleo central, que es un grupo de hermanos que viven con algunos de sus descendientes y de sus parientes por alianza, pero el sistema de parentesco no engendra verdaderos linajes patri-lineales. Además, como no todos los hermanos viven en la misma banda, puesto que los hijos pueden separarse de sus padres para irse a vivir con sus parientes políticos, etc., las relaciones de filiación no tienen el mismo peso social que entre los aborígenes

australianos. En último término, como ha hecho ver C. Turnbull, entre los pigmeos lo estable y lo fijo es el territorio de las bandas, mientras que su composición social puede cambiar por completo al cabo de dos o tres generaciones.

Hasta aquí hemos llegado. No obstante, parece haberse ganado un punto teórico de una gran importancia. Estas sociedades presentan elementos comunes que *no* pueden explicarse directamente por las determinaciones de la naturaleza que explotan, puesto que explotan ecosistemas diferentes: semiáridos especializados (australianos, bosquimanos) o generalizados como la selva ecuatorial (pigmeos)... Parece, pues, que los elementos comunes no dependen tanto del entorno natural como de la *capacidad* (o incapacidad) de estas sociedades para *actuar sobre éste para reproducir* las especies animales y vegetales de que viven. Nos hallamos, pues, no frente a un determinismo ecológico, sino ante determinaciones ecológicas que actúan sobre las sociedades sólo en conjunción con las capacidades productivas de que éstas disponen. Cuando hablamos de «constricciones» materiales entendemos, por tanto, los efectos conjugados, jerarquizados y simultáneos de los datos de la naturaleza y los datos de la cultura. Y en esta síntesis, lo que parece tener ventaja sobre el funcionamiento y la evolución de estas sociedades procede de la cultura, de las capacidades productivas, más bien que de la naturaleza. Los diferentes datos ecológicos pueden plantear problemas similares, teniendo en cuenta que, a partir de un mismo nivel de fuerzas productivas, problemas similares siempre pueden encontrar numerosas soluciones; pero estas respuestas posibles, en lo que se refiere a la forma de organización de las sociedades de cazadores, son finitas en número y dicho número es pequeño; fijar los territorios sin fijar las bandas, fijar las bandas y los territorios, etc.; reproducir las mismas alianzas y cerrar los grupos de parentesco, buscar que cada generación haga nuevas alianzas y dejar abiertos los grupos de parentesco, etc. Se esclarece aquí la necesidad de desarrollar un método que permita reconstruir los sistemas de respuestas históricamente posibles a los «conjuntos» de constricciones concretos.

Si volvemos la vista hacia las sociedades pastoriles nómadas, aún se percibe con mayor claridad el papel de las fuerzas productivas, intelectuales y materiales, y el efecto de sus límites en la génesis de las formas de apropiación de la naturaleza. Una parte de ésta —algunas especies animales— ha dejado de

ser silvestre y no puede reproducirse sin que el hombre guíe los rebaños, disponga los puntos de agua, proteja a las bestias contra los depredadores, las cuide en caso de accidente o enfermedad, etc. No obstante, la hierba y el agua siguen estando en gran medida fuera del control del hombre, aunque él intervenga sobre estos recursos al reglar la frecuencia de sus pasos por un mismo punto y el número de animales que pacen, al quemar la hierba para regenerar el pasto, al excavar pozos, etc. Pero, en lo esencial, la regeneración de estos recursos depende de procesos que el hombre no domina y cuyos efectos son en parte aleatorios. Ahora bien, en casi todas las sociedades pastoriles nómadas se constata la existencia de formas de propiedad que corresponden a estas desiguales capacidades de intervención sobre la naturaleza. La parte domesticada de la naturaleza, el ganado, se la apropian las pequeñas comunidades locales, los grupos domésticos que constituyen las unidades directas, cotidianas, de producción y de consumo. A veces esta apropiación conduce a la propiedad individual, si no «privada», de una parte del rebaño. La parte silvestre de la naturaleza —la hierba, el agua, el territorio— se apropia de forma comunitaria, pero por parte del conjunto de los grupos sociales que componen una tribu o una confederación de tribus, etc.

De nuevo vemos aparecer un vínculo interno entre las capacidades productivas, por una parte, y la forma de apropiación de la naturaleza y de organización de la sociedad, por otra. Como las sociedades de cazadores, las sociedades de pastores nómadas están obligadas a dividirse en unidades locales de producción y de consumo que se apropian por separado los recursos comunes a todos los grupos. Todavía aquí, las relaciones de parentesco funcionan en todo o en parte como relaciones de producción. Todavía aquí, para que se reproduzcan para *todos* las condiciones de producción, es necesario reglar *socialmente* el uso *particular* de los recursos comunes. Una de las respuestas habituales, cuando el territorio común es limitado, consiste, como hemos visto, en la instauración de una regla de paso sucesivo de los grupos particulares y de sus rebaños por los mismos espacios. Cada grupo *coopera* así con el conjunto, *absteniéndose* de estar presente al mismo tiempo que los otros grupos en un pasto y en las vecindades de un punto de agua dados. Nos encontramos, como en el caso de los cazadores, ante una forma de cooperación positiva pero indirecta, puesto que no conlleva ninguna coopera-

ción personal con los otros grupos en el proceso cotidiano de apropiación concreta de la naturaleza. Por el contrario, para la defensa de sus intereses comunes, los sacrificios religiosos, los matrimonios o la guerra, todos los grupos locales se ven llevados a cooperar directa y personalmente.

Pierre Bonte fue el primero, que sepamos nosotros, en comparar estas dos formas de cooperación y de propiedad entre los pastores con las observaciones hechas por Marx en 1857 sobre la organización comunitaria y el modo de producción de los antiguos germanos. Marx habla de la comunidad «en sí» para describir sus grupos domésticos aislados en el espacio, que no cooperaban en la producción cotidiana, pero compartían la misma lengua, la misma historia, las mismas costumbres. Habla de comunidad «para sí» para designar la reunión (*Vereinigung*) de estos grupos locales, su agrupamiento durante la iniciación de los jóvenes, la guerra, etc. La comunidad existiría, pues, no como una unidad (*Einheit*) sustancial, sino como una unión (*Einigung*) basada en el acuerdo (cf. *Grundrisse*, págs. 382-383). Estas observaciones de Marx son motivo de reflexión, pero no hay que perder de vista que se aplican a sociedades donde se combina la ganadería con la agricultura y dentro de las cuales los grupos domésticos se han convertido, hasta un cierto punto, en propietarios privados o usuarios permanentes de una porción del territorio tribal transformado en tierras de cultivo. En el plano de la producción agrícola, la comunidad tribal supralocal no parece tener más que un somero papel económico directo cuando las tierras de labor han escapado a su control directo.

Por el contrario, entre los pastores nómadas, la pertenencia a una comunidad supralocal es una condición directa de la producción, no solamente en cuanto que, en términos generales, el uso de los pastos y de los puntos de agua depende de esta pertenencia, sino sobre todo por cuanto el uso de tal o cual pastizal concreto en tal o cual momento presupone el acuerdo tácito o explícito con los demás grupos que podrían utilizar el pastizal en el mismo momento. Así pues, es falso creer que si los grupos no cooperan directamente en la producción es que no cooperan en absoluto. Esto conduce a considerar las relaciones comunitarias (relaciones de parentesco, grupos de edad, etc.) como un conjunto de superestructuras situado junto (?) o encima (?) de una infraestructura económica donde estas relaciones no des-

empeñarían ningún papel. Esto puede que sea cierto en el caso de ciertos tipos de agricultura basados en la propiedad privada de las tierras de labor, pero no lo es en la mayor parte de las sociedades de pastores nómadas.

Este análisis no debe hacer olvidar lo esencial: la existencia de una dualidad de formas de apropiación de la naturaleza, donde las formas comunitarias que son las más amplias sirven para la apropiación de la naturaleza silvestre y las formas más reducidas, centradas en los grupos domésticos locales, incluso en los individuos, sirven para la apropiación de la naturaleza domesticada. De esta diferencia pueden nacer dos desarrollos sociales contrapuestos, puesto que las formas de propiedad del ganado favorecen la acumulación desigual entre los grupos domésticos, desigualdad que puede bastar para crear, si no para mantener, el simple juego de las epizootias que padecen los rebaños de unos y de las que se libran los de otros, las sequías que afectan a un pozo situado aquí pero no al de más allá.

Pero, frente a estos factores de desigualdad, la obligación que tienen para su propia supervivencia de reservar a todos los grupos el acceso a una fracción de los recursos comunes de agua y pastos opera en el sentido contrario y favorece el mantenimiento de una cierta igualdad. Y la igualdad aún tiene más posibilidades de perpetuarse en la medida en que las relaciones de parentesco que presiden la constitución y la reconstitución periódica de los grupos domésticos imponen la mutua ayuda y la solidaridad recíproca. Existe, pues, una serie de factores que favorecen el mantenimiento de la *equivalencia* social de los segmentos locales de las sociedades pastorales y otros factores que operan en contra. ¿En qué condiciones desaparece esta equivalencia social que garantiza la igualdad del acceso de los grupos locales a los recursos silvestres comunes, en qué condiciones tales recursos dejan de ser verdaderamente comunes? Éstas son las preguntas teóricas fundamentales sobre las que volveremos. Pero ¿se hacen estas transformaciones a partir de una misma base? ¿Son las sociedades pastorales variaciones de un mismo tipo de organización social que corresponde a un modo de producción «pastoral» común? En la medida en que la producción pastoral está organizada en unidades de producción domésticas, luego en el seno de las relaciones de parentesco, se puede ensayar a responder a estos problemas comparando los sistemas de parentesco de estas sociedades para ver si aparecen como variaciones de

un mismo tipo. Pero de momento no hay nada que así lo demuestre.

Se constata, desde luego, que, con excepción de los tuareg, casi todas las sociedades de ganaderos nómadas son patrilineales. Las relaciones de parentesco tienen la forma de linajes reagrupados en clanes, los cuales linajes se segmentan de generación en generación. Se podrían proponer hipótesis para explicar los caracteres de los linajes segmentarios e incluso patrilineales de numerosas sociedades pastorales (el papel de los hombres en la ganadería, la capacidad que tiene el grupo doméstico aislado de vivir de su rebaño, etc.). Pero hay dos hechos problemáticos y sobre los cuales, una vez más, ha llamado la atención P. Bonte al aplicarse, junto con J.-P. Digard y otros investigadores, a la difícil tarea de darles respuesta. En primer lugar, en determinadas sociedades (pastores de África oriental) las relaciones de los linajes parecen tener menos importancia que las relaciones entre generaciones o bien que lo que se llama la organización en «grupos de edad» (de los hombres, especialmente). Además, entre las sociedades donde la organización de linajes es dominante, se encuentran dos modelos de lógicas contrapuestas: un modelo donde los segmentos de linaje son exógamos (mongoles y nómadas de las estepas de Asia central, nuer africanos) y un modelo donde los segmentos son endógamos (beduinos, rwala, tuareg). El caso más típico es el de las sociedades árabes donde existe un matrimonio preferencial con la prima paralela patrilineal, la hija del hermano del padre.

Ahora bien, todavía no existe una explicación antropológica satisfactoria sobre las condiciones en que aparecieron los sistemas generacionales ni sobre las condiciones de desarrollo de los sistemas endógamos entre los sistemas de linajes. Bien poco satisfactorio resulta afirmar que se trata de estructuras alternativas, puesto que ni siquiera se sabe si estas estructuras son respuestas a unos mismos problemas. Además, tampoco existe ninguna explicación teórica satisfactoria sobre la desaparición de la equivalencia de los segmentos sociales en el acceso a los recursos comunes, es decir, sobre la formación de clases y eventualmente del Estado en el seno de las sociedades pastorales nómadas¹⁴,

¹⁴ Cf. *Cahiers du CERM* 109-110: *Études sur les sociétés pastorales nomades*, en particular Pierre Bonte, «La 'formule technique' du pastoralisme nomade», págs. 6-32, y Jean-Pierre Digard, «Contraintes techniques de l'élevage sur l'organisation des sociétés de pasteurs nomades», pági-

aun cuando la sugerencia de Owen Lattimore a propósito de los mongoles (cf. anteriormente pág. 113) arroje alguna luz sobre el asunto.

Detendremos aquí esta ojeada sobre las relaciones entre las formas de propiedad y las capacidades (intelectuales y materiales) de las sociedades para actuar sobre la naturaleza. Por supuesto, tales capacidades presentan inmensas variaciones entre una sociedad pastoral y otra, y las técnicas ganaderas de los mongoles son mucho más productivas que las de los masai de Tanzania, por no poner más que dos ejemplos.

No analizaremos aquí las sociedades agrícolas, en cuyo seno se encuentran múltiples formas de propiedad comunal del suelo, así como una extremada variedad en las relaciones de parentesco y en las relaciones sociales jerárquicas: castas, clases, Estado... Según la ausencia o la presencia de estas relaciones de castas, de clases, etc., las relaciones de parentesco constituyen el marco general o solamente un aspecto particular de las condiciones de apropiación abstracta (forma de propiedad) y concreta (organización de la producción) de la naturaleza. Ahora bien, las sociedades agrícolas contienen todas las relaciones de parentesco conocidas: sistemas patrilineales, sistemas matrilineales donde son las mujeres quienes transmiten los títulos y los derechos sobre la tierra, sistemas bilineales donde las mujeres transmiten la tierra y los hombres los poderes políticos, o bien, a la inversa, sistemas no lineales, llamados indiferenciados o cognaticios, donde se constituyen las parentelas, grupos de parientes ligados por la misma ascendencia a partir de un antepasado común (el *clann* escocés antiguo era probablemente un grupo fluido de este género, mientras que actualmente el término clan sirve para designar los grupos de descendencia unilineal). Que no se nos acuse —como se ha hecho— de decir que las relaciones de parentesco funcionan en todas partes como relaciones de producción en las sociedades no capitalistas (!). Es menester ver en cada caso las cosas de cerca y buscar cuáles son las rela-

nas 33-50; del mismo autor, cf. también «Histoire et anthropologie des sociétés nomades», en *Annales ESC*, 28^e année (6), 1973, págs. 1423-1435, y «De la nécessité et des inconvénients pour un Baxtyari d'être Baxtyari. Communauté, territoire et inégalité chez les pasteurs nomades d'Iran», en *Production pastorales et société. Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris 1-3 déc. 1976*, Cambridge-París, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, 1981, págs. 127-139.

ciones sociales que organizan el proceso de producción. Pero que no se nos exija tampoco que creamos en la existencia de un modo de producción agrícola e incluso, aunque la expresión sea mejor, puesto que se refiere a la naturaleza social del proceso de producción, de un modo de producción segmentario.

Para mostrar cómo el parentesco puede funcionar de *muchas* maneras dentro de la misma sociedad y recubrir las relaciones de *clase*, recordaremos el análisis de J.-P. Digard (1981) sobre la organización social de los pastores baxtyâri de Irán. Esta tribu, organizada en una única e inmensa arquitectura de linajes segmentados, cuenta con alrededor de 500.000 personas, de las que en la actualidad la mitad son sedentarias. La tribu (*il*) se divide en dos secciones (*buluk*) que a su vez se subdividen en *bab*, luego en *tayeza*, luego en *tira*, en *owlad* y en *xanewada*.

Esta segmentación muy elaborada y sabia corresponde a una organización de linajes de tipo patrilineal con matrimonio preferencial entre primos paralelos paternos [...] En realidad resulta prácticamente imposible obtener informadores baxtyâri de genealogías coherentes que superen los límites del *tash* o por lo menos del *tira*; más allá, los árboles genealógicos no revelan más que el empeño en traducir a posteriori las alianzas políticas en términos de filiación (pág. 29).

La *xanewada*, la familia conyugal, es la unidad de apropiación individual del rebaño y también de consumo. La familia extensa, la *owlad*, es la unidad de cooperación directa en el trabajo y preside la formación de los campamentos (de tres a doce tiendas). El *tira*, el linaje, corresponde al reagrupamiento, durante la actividad nómada, de muchos campamentos emparentados. En estos niveles de segmentación, el parentesco es al mismo tiempo el marco del uso de los pastos, de la organización del trabajo y del consumo de los productos. Más allá, las divisiones en *tayeza* y *bab* constituyen relaciones *políticas* dominadas por las familias aristocráticas o por los funcionarios que reciben su poder del jefe de la tribu, el *ilkhan*. Vemos, pues, que pueden formarse clases y un aparato estatal en el interior de una sociedad que sigue siendo tribal (idea que negaba Morgan en 1877, pero que desde hace mucho tiempo es aceptada por los partidarios del modo de producción asiático, luego por Marx en 1857), sin destruir la forma comunitaria de apropiación de la naturaleza ni la forma general de la sociedad, que mantiene

el aspecto de un gran conjunto de grupos y de relaciones de parentesco. Entre los mongoles, por ejemplo, la distinción aristocracia/gente del común mantiene la forma de las relaciones adultos/jóvenes.

Existe, pues, una estrecha relación entre las formas de propiedad de la naturaleza y el desarrollo de las relaciones de castas, de clases, etc.

Desde luego, actualmente es imposible, sin un dilatado trabajo que movilice a un gran número de investigadores, conseguir una visión precisa de la múltiple evolución de las formas de propiedad. No obstante, como todos los sistemas de propiedad combinan principios distintos, según las distintas realidades en que es necesario reglar la apropiación (territorio de caza, tierras de cultivo, utensilios, caza, productos agrícolas y ganaderos, rituales, etc.), se puede proponer la hipótesis según la cual el desarrollo de nuevos sistemas de explotación de la naturaleza, de diversas formas de agricultura y de ganadería, por separado o juntas, han ampliado el campo de las desigualdades sociales —que, dentro de los grupos de cazadores-recolectores, se limitan a ser desigualdades en el control de los productos y de los ritos (medios imaginarios de actuar sobre la reproducción de la naturaleza)— y que esas desigualdades se extienden hasta el control de la tierra y de los medios de producción. El ganado es al mismo tiempo un medio de subsistencia, un medio de producción, un bien intercambiable y tal vez un medio de transporte. La tierra, al volverse agrícola, se convierte en un medio de producción y presenta menos facilidades para «circular» entre los grupos.

¿Cómo se han formado en estas sociedades las jerarquías sociales *hereditarias*? Éste es el problema principal a resolver. Nosotros no podemos proponer otra cosa que una forma de *imaginar* la mecánica que ha podido conducir gradualmente a tales jerarquías hereditarias. Hay que partir, en efecto, del hecho de que en las sociedades de cazadores-recolectores, incluso en las más igualitarias (los pigmeos de Zaire, por ejemplo), de vez en cuando los grupos locales interrumpen la caza o la recolección para su reproducción cotidiana inmediata, y cazan para celebrar en común los ceremoniales religiosos, los rituales funerarios, la iniciación, etc., en suma, para hacerse cargo de los intereses comunes a todos los grupos locales. Muy a menudo, este «trabajo» extraordinario se distingue del «trabajo» que dedican habitualmente los miembros de un grupo local a su reproducción y a la

de su grupo en que está *directamente* al servicio de la realización de intereses *comunes* a todos los individuos y a todos los grupos. Además, es más intenso que el trabajo habitual, puesto que debe proporcionar los medios para los banquetes colectivos, los sacrificios, etc. (*cf.* el ritual *elima* para la pubertad de las muchachas y el ritual *molimo* para la muerte de un adulto entre los pigmeos mbuti).

Hay que buscar, pues, las razones y las condiciones que han conducido en numerosas sociedades a que ciertos grupos se identifiquen con los intereses comunes a todos los grupos, de tal manera que el trabajo *adicional* destinado a satisfacer estos intereses comunes se haya destinado poco a poco a celebrar y mantener en su estado diferenciado esa minoría detentadora del monopolio de los medios (rituales o de otro tipo) de asegurar para todos la fertilidad, la vida, la justicia, etc. *El trabajo adicional de todos para todos* convertido en *el trabajo adicional de casi todos para unos cuantos*, tal parece ser la transformación que instaura nuevas relaciones de producción y que se desarrolla junto con éstas.

Esta transformación se había producido en el seno de determinadas sociedades de cazadores-recolectores-pescadores que se sedentarizaron en riberas marítimas excepcionalmente ricas en salmones, peces, moluscos y otros recursos marinos que explotaban por medio de técnicas complejas de captura y conservación: citeamos los ejemplos bien conocidos de los kwakiutl de la costa noroeste de los Estados Unidos o el de los calusa de Florida, rápidamente diezmados por la colonización francesa. P. Bonthe (1975, 1976, 1978) ha mostrado por su parte que, entre los ganaderos de África Oriental, donde domina un sistema de grupos de edad, sistema que sigue estando basado en la equivalencia de los individuos distribuidos por los mismos grupos de edad, pero que tolera fuertes desigualdades entre los grupos de edad (gerontocracia), el desarrollo de las clases sociales adopta la forma de desarrollo del profetismo: un grupo social, el del profeta, se asegura una relación privilegiada y exclusivista cada vez en mayor grado con lo sobrenatural, y a través de esta relación acaba por disponer del control último sobre la estructura de la comunidad. Una parte de la circulación del ganado, que en otros tiempos se realizaba con fines de reproducción social —en particular, los sacrificios—, se desvía para su propio beneficio. Este grupo termina por ocupar un lugar aparte, especialmente percep-

tible con ocasión de los matrimonios: recibe gran número de mujeres, *sin contrapartida*. En otros lugares, esta evolución ha desembocado en formas de poder estatal centralizado, en las monarquías sagradas de África Oriental. Los trabajos de Malinowski sobre las jefaturas melanesias de las islas Trobriand y los de Firth sobre la jefatura polinesia de Tikopia han hecho visibles fenómenos análogos de monopolización por una aristocracia de los rituales de fertilidad, de la comunicación con los antepasados y los dioses, de gestión de los recursos comunitarios y de apropiación de una gran parte de la producción (hasta el 20 por 100), riqueza de la que una parte se distribuye a continuación bajo forma de fiestas y servicios comunitarios. En este proceso, la violencia juega un papel, pero menor, por lo que parece, que un cierto consenso de los dominados a su dominación, lo cual es una de las paradojas de la formación (y de la futura desaparición) de las clases que aún está por explicar.

* * *

En definitiva, por todas partes aparece una íntima vinculación entre la manera de usar la naturaleza y la manera de usar al hombre. Pero, si bien los historiadores han reflexionado mucho sobre el camino que va desde las maneras de considerar al hombre a las de apropiarse de la naturaleza, aún son raros los investigadores que han explorado el trayecto inverso: C. Lévi-Strauss, desde luego que sí, y algunos antropólogos especializados en el estudio de las representaciones indígenas de la naturaleza del hombre, como Joseph Needham y sobre todo André G. Haudricourt¹⁵, a los que debemos enfoques sintéticos que abren inmensas perspectivas sobre las diferencias que oponen la civilización occidental a la civilización china desde el neolítico.

Frente al mundo vegetal y animal, a partir del neolítico el hombre no es solamente un depredador y un consumidor, sino que desde entonces *ayuda, protege y coexiste a largo plazo* con las especies que ha «domesticado». Se establecen nuevas relaciones de tipo «amical» que no dejan de recordar a las que los hombres mantienen entre ellos en el interior del grupo [...], pero sobre lo que yo

¹⁵ A. G. Haudricourt, «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui», en *L'Homme* II (1) (enero-marzo de 1962), páginas 40-50.

quiero llamar la atención es sobre que la diversidad del mundo vegetal y animal sobre la superficie del globo hace imposible la identidad cualitativa de estas relaciones «amicables» en todas las civilizaciones (pág. 40).

Comparando los sistemas agrarios del occidente mediterráneo, que se basan en la complementariedad entre la agricultura y la ganadería, y la horticultura china, que eliminó casi por completo el recurso a los animales, Haudricourt mostraba la oposición paralela que encubrían los modelos de poder, de consideración del hombre. En Occidente, los modelos de buen gobierno son a imagen y semejanza de las relaciones con la naturaleza, lo que siempre implica una acción directa, positiva y brutal: el pastor guía a su rebaño de borregos con el cayado en la mano, el agricultor planta y recoge los cereales como el trigo y la cebada que se pueden plantar y recoger «en masa», el navegante empuña el timón y dirige el navío que hacen avanzar los remeros. En la China antigua, el ganado y el borrego desaparecieron rápidamente frente a una agricultura intensiva basada en la horticultura: el cereal principal, el arroz, se trataba individualmente casi con la misma «amistad respetuosa» que otorgan los melanesios a los tubérculos que plantan y recogen uno a uno, con esmero. El principio es el mismo: aprovechar el molino arrocero o el vellón es ejercer una acción negativa sobre todo lo que puede obstaculizar el crecimiento de las plantas, luego una acción *indirecta* sobre éstas, en contraste con las distintas formas de acción positiva y directa del pastor o del agricultor cerealero occidental. A. G. Haudricourt cita «El tratado de los funcionarios y tratado del ejército», del siglo v d. C., donde se describe al jefe chino ideal como aquel que interviene *lo menos posible* en la vida de sus súbditos y deja crecer la prosperidad y la tranquilidad del pueblo. Qué contraste con Aristóteles, para quien: «No existe la menor amistad posible hacia las cosas inanimadas como tampoco hay justicia con respecto a ellas, como tampoco la hay del hombre respecto al caballo o al buey ni asimismo del dueño hacia el esclavo en tanto que esclavo»¹⁶.

Pero Aristóteles escribía en el siglo iv a. C., mientras que en el siglo v ya había abolido Solón en Atenas la esclavitud por deudas, aunque los atenienses, para procurarse esclavos, se vieran

¹⁶ *Ética a Nicómaco* VIII-II.

obligados a comprar o reducir a la esclavitud a otros griegos y, sobre todo, a los bárbaros. Como en el África negra de los siglos XVIII y XIX, determinadas tribus bárbaras se encargaban de procurar a los traficantes de esclavos la mercancía que ellos venderían en Quíos o en otros mercados griegos.

Tomemos ahora el camino que va de las maneras de tratar al hombre a las maneras de apropiarse de la naturaleza. Para los historiadores, la esclavitud no habría adquirido toda su amplitud ni revestido sus formas más duras hasta que se desarrolló en Grecia, y luego en Roma, la propiedad privada del suelo, propiedad separada del espacio común, *ager publicus*, pero ligada a las formas comunitarias de apropiación del espacio en el sentido de que sólo el ciudadano podía poseer una parcela del suelo de la Ciudad. Quedaban excluidos los extranjeros (los metecos) y los esclavos. Esto no implicaba que todos los ciudadanos fueran propietarios. El que no lo era debía ejercer un oficio menos «noble» que la agricultura, como la artesanía o el comercio; pero desde ese momento vivía bajo la dependencia de otro. Solamente el agricultor, o al menos la propiedad de una parcela de tierra de suficiente tamaño, le garantizaba la independencia, la «autarquía», en otras palabras, un estatus social superior de hombre libre e igual a los demás ciudadanos.

Con el desarrollo de la propiedad privada, pues, la esclavitud tomó vuelos, desbordando en Roma las modestas formas de la explotación familiar griega para convertirse en el principal medio de producción de los grandes dominios que no sólo producían para el consumo local, sino para el mercado, para el dinero. El esclavo-mercancía, productor él a su vez de mercancías, es quien ha sufrido las formas más duras de opresión y de explotación. Ahora bien, producir mercancías para enriquecerse es una nueva manera de utilizar la naturaleza, de explotar sus recursos, ya no para satisfacer las limitadas necesidades de los grupos familiares y de las comunidades locales, sino las necesidades de grupos sociales que están a la cabeza de los Estados que dominan los imperios. Separación del hombre de los medios de producción, separación de la propiedad privada de la propiedad comunitaria, dos transformaciones de las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza que componen la figura original de las desigualdades sociales, de las estructuras de clases de Occidente.

Como hemos visto (cf. anteriormente pág. 130), lo mismo

hacían los incas cada vez que sometían a su poder un reino o una tribu local, expropiándolo de todas sus tierras que a continuación le devolvían, pero amputadas de dos terceras partes —una para el Sol y los sacerdotes, otra para el Inca—, que los vencidos debían cultivar prioritariamente y como prestación de servicios. Separación de la comunidad de una parte de su territorio, de sus medios de existencia, y la obligación de hacer un trabajo excedente siguen siendo aquí las dos caras de la explotación del hombre por el hombre (y de la naturaleza por el hombre). Estos análisis coinciden con los de Marx. Al tratar de las distintas formas de propiedad del suelo y de la extorsión del trabajo excedente, Marx distingue la forma «asiática», en la que el Estado es el propietario eminente del suelo, los impuestos y la renta de la tierra se confunden, y la forma feudal, en la que la renta y los impuestos son distintos; luego agrega lo siguiente, que viene a propósito en este contexto:

Siempre hay que buscar el secreto más profundo, el fundamento oculto de todo el edificio social, y en consecuencia de la forma política que adopta la relación de soberanía y de dependencia, en suma, la base de la forma específica que reviste el Estado en una época dada, en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo (relación cuyos distintos aspectos corresponden naturalmente a un determinado grado de desarrollo de los métodos de trabajo, luego a un cierto grado de la fuerza productiva social). Esto no impide que una misma base económica [...] bajo la influencia de innumerables condiciones empíricas [...] pueda presentar variaciones y matices infinitos que sólo podrá dilucidar el análisis de las condiciones empíricas (*El Capital*, III, 3).

Marx plantea aquí un principio de análisis de alcance general, puesto que, junto a los casos en que el propietario (colectivo o individual) y los productores son distintos y mantienen una relación de soberanía o de dependencia, existen todos los casos en que los productores son «propietarios» de sus medios de producción y sus condiciones de existencia (propiedad comunal, propiedad familiar, propiedad individual, etc., de los medios de producción). Ahora bien, este principio, que el propio Marx había generalizado en *La ideología alemana* (1847) y en los *Formen* (1857), implica dos hipótesis sobre las razones de la diversidad de los «edificios sociales» que se van sucediendo en

la historia, hipótesis que deben demostrarse en cada uno de los casos: según la primera, se descubrirá el secreto más escondido de la lógica original de cada uno de los edificios sociales cuando se hayan descubierto las relaciones de producción sobre las que descansan; y según la segunda, esas mismas relaciones de producción no surgen por casualidad, sino que corresponden a «la fuerza productiva» de una sociedad, a sus capacidades intelectuales y materiales de actuar sobre la naturaleza para utilizarla para sus fines.

Ya no nos encontramos en absoluto ante la idea, fecunda, del siglo XVIII según la cual para cada modo de subsistencia existen unas formas correspondientes de pensamiento, de gobierno, en suma, una lógica global, una coherencia interna de las sociedades. Con Marx hemos pasado a la idea, que la prolonga, pero transformándola en profundidad, la idea de una lógica basada en la dinámica propia y contradictoria de los modos de producción (que no se «deducen», sino que se descubren mediante el análisis de las realidades empíricas con infinitas variaciones). De este modo pasan a ocupar el primer plano del análisis, no ya las relaciones de los hombres con la naturaleza, sus modos materiales de producción y de subsistencia, las diversas maneras de explotar los recursos de la naturaleza, sino las relaciones de los hombres entre sí, las distintas maneras de cooperar o de explotarse durante la apropiación de la naturaleza.

Dinámica contradictoria de los modos materiales y sociales de producción, cuyas formas y ritmos nacerían, si ninguna historia exterior concurría a perturbarlos, de las transformaciones de las relaciones entre los hombres en el proceso de apropiación de la naturaleza. Las dinámicas más espectaculares surgen de las formas de más acusada separación entre la propiedad de la naturaleza (quienes la poseen y la utilizan) y su apropiación concreta (quienes «producen», actúan directamente, concretamente sobre ella). Además, hay que recordar que la explotación del hombre por el hombre implica en la misma medida la producción que la destrucción de las riquezas, si ésta es una condición de la reproducción de las relaciones de producción. Recordemos el ejemplo de los aztecas, que sacrificaban cada año a sus dioses hasta diez mil prisioneros de guerra, o el del antiguo Egipto y la construcción de las pirámides y de las sepulturas de los faraones, encarnaciones de Osiris. Pero ¿tenemos necesidad de ir a buscar tan lejos nuestros ejemplos? Actualmente, la

lógica del modo de producción capitalista obliga a acrecentar sin cesar la productividad del trabajo social, a disminuir los costes, a «economizar», al tiempo que se produce un despilfarro desenfrenado de los recursos naturales y de la fuerza productiva intelectual y material de los productores. El uso del hombre y el uso de la naturaleza están vinculados, y no hay crisis en el uso de la naturaleza que no suponga una crisis en el modo de vida del hombre.

La antropología y sus materiales sólo aparentemente nos alejan de los problemas de nuestra sociedad. La antropología hace que nos movamos sin cesar en su mismísimo corazón, pero con una perspectiva que nos permite situar mejor los fenómenos en el espacio y en la historia, sin dar pie a las generalizaciones ilusorias y abusivas de las «filosofías de la historia» que sólo pueden ser miopes con la historia, cegadas por ellas mismas y obstaculizadoras de la acción. Nuestro ensayo hay que tomarlo como un mero inicio de una serie de análisis concretos todavía por realizar. Inmensos problemas, la dimensión de los territorios, la productividad de los sistemas de explotación de la naturaleza o la guerra, han quedado en la sombra. Los tiempos no son ya aquellos donde Hegel podía leer veintidós mil libros antes de escribir la *Enciclopedia de las ciencias de la naturaleza* y considerarse, como proclamaba en *La ciencia de la lógica*, por «Dios antes de la creación del mundo».

Segunda parte

La parte ideal de lo real