

Maurice Godelier

# Antropología y economía

EDITORIAL ANAGRAMA  
BARCELONA

MAURICE GODELIER

ANTROPOLOGÍA Y ECONOMÍA  
¿ES POSIBLE LA ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA?

«La economía política, en cuanto ciencia de las condiciones y de las formas en que las distintas sociedades humanas han producido e intercambiado y, en consecuencia, en las que han sido en cada ocasión distribuidos los productos, la economía política con esta amplitud, está todavía por hacer.»

FRIEDRICH ENGELS  
*Anti-Dühring* (1877)

¿Es posible una antropología económica? A primera vista esta pregunta no tiene sentido, ya que la antropología económica pertenece al dominio de los hechos realizados, de lo real y no de lo posible. Basta recordar que una obra que, a principios de este siglo, iba a reorientar y dejar huella en toda la antropología moderna, *The Argonauts of Western Pacific* (1922)<sup>1</sup>, el primer gran libro de Malinowski, estaba por entero dedicada al análisis de las relaciones económicas y de las formas de competencia y de intercambio de los habitantes de las islas Trobriand. Y si nos remontamos más allá, a los fundadores de la ciencia antropológica, descubriremos de inmediato la inmensa obra de los historiadores del derecho comparado que, de Maurer<sup>2</sup> a Maine<sup>3</sup> o Kovalevski<sup>4</sup>, por no citar más que a los grandes, han

1. MALINOWSKI, antes de hacer el trabajo de campo, había publicado su artículo sobre "The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies" (1902, en *Festschrift tillagnad, Eduard Westermarck Helsing fors*), y a su regreso publicó "Primitive Economics at the Trobriand Islands" (en *Economic Journal* XXX, Londres, págs. 1-16).

2. MAURER, *Einleitung zur Geschichte der Mark-Hof-Dorf und Staedterverfassung und der öffentlichen Gewalt*, Munich, 1854.

3. MAINE, *Ancient Law*, 1961, Geoffrey Cumberledge, Oxford University Press, Cap. 8: "The early history of property".

4. KOVALEVSKI, M. M., *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, Lorenska Stiftelse, n. 2, 1890, Estocolmo. Por supuesto, hay que mencionar igualmente a Morgan, *Ancient Society*, 1877, IV Parte: "Growth of the idea of property", y el comentario de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). (Morgan y Engels, traducción castellana, Ayuso, Madrid.)

Sobre estos puntos, véase nuestro prefacio a la obra *Sur les sociétés précapitalistes*, Editions sociales, 1970 (trad. cast., Martínez Roca, Barcelona).

acumulado múltiples informaciones sobre las distintas formas de propiedad y de trabajo que proporcionaba el conocimiento de las sociedades antiguas y medievales de oriente y occidente, informaciones que a renglón seguido comparaban con los datos recogidos en el seno de múltiples sociedades existentes en Asia, América, África u Oceanía, y que Europa había descubierto sucesivamente en el curso de su expansión colonial e imperialista. Desde su punto de vista, estos datos debían suministrar los materiales para una teoría de la evolución de la humanidad y, aunque ha sido necesario criticar la estrechez y los errores de esta teoría, es innegable que actualmente está de nuevo sobre el tapete una teoría de la evolución multilineal de la humanidad.

Para hacer del todo convincente la demostración de la *realidad* e importancia teórica de la antropología económica en el desarrollo de la antropología moderna, nos limitaremos a recordar que a los *Argonauts* de Malinowski siguieron obras célebres, como *Primitive Polynesian Economy* (1939) de Raymond Firth, *The Nuer* (1940) de Evans-Pritchard, y obras importantes, pero menos conocidas, como *The Economics of the Central Chin Tribes* (1943) de Stevenson, y *The Economy of the Inca State* (1957) de John Murra o *Kapauku Papuan Economy* (1963) de Léopold Pospisil, etc.

El problema de la antropología económica no es una cuestión de hecho, sino de derecho. Y esta cuestión de derecho consiste en *el verdadero papel, en la importancia relativa de las relaciones económicas en la lógica profunda del funcionamiento y la evolución de las sociedades humanas*; se trata, pues, de la cuestión de la relación entre economía, sociedad e historia. Esta cuestión teórica implica otra, epistemológica esta vez: la cuestión de las condiciones y modalidades de la práctica teórica que permite el conocimiento científico de las estructuras económicas de las sociedades estudiadas por los antropólogos.

No obstante, señalemos inmediatamente que si esta segunda cuestión concierne más específicamente a los antropólogos como propia de su especialidad, la primera cuestión, fundamental, *no es ninguna manera propia de la antropología y no se ha planteado por primera vez en el siglo veinte*. Ninguna de las ciencias humanas, sea la arqueología o la historia, la antropología o la sociología, la demografía o la psicología social, puede dejar de plantearse esta cuestión de las relaciones entre economía, sociedad e historia, y de aportar una respuesta, específica naturalmente de cada una. Cuántos historiadores, como Fernand Braudel, Ernest Labrousse, Eric Will o Cyril Postan, no suscribirían en medio de sus divergencias esta declaración de R. Firth, especie de balance teórico de un sabio que ha seguido y analizado durante treinta años el funcionamiento y la evolución de la sociedad polinesia de la isla de Tikopia:

Después de haber publicado mi análisis de la estructura social, en especial de la estructura de parentesco (en *We, The Tikopia*, Londres, 1936), he analizado la estructura económica de la socie-

dad porque hay muchas relaciones sociales que *se ponían más de manifiesto* cuando se analizaba su contenido económico. En efecto, *la estructura social*, y en particular la estructura política, *dependía claramente de las relaciones económicas específicas que nacían del sistema de control de los recursos*. Y a estas relaciones estaban ligadas, a su vez, las actividades e instituciones religiosas de la sociedad<sup>5</sup>.

Esta postura teórica coincide estrechamente con la de André Leroy-Gourhan, que deplora que en los trabajos de los arqueólogos y los sociólogos:

La infraestructura técnico-económica sólo interviene por lo general en la medida en que marca de forma indiscriminada la superestructura de las prácticas matrimoniales y de los ritos. La continuidad entre las dos caras de la existencia de los grupos ha sido explicada con penetración por los mejores sociólogos, pero como trasvase de lo social en lo material, más que como una corriente de doble sentido en la que *el impulso profundo procede de lo material*. De modo que se conocen mejor los intercambios de prestigio que los intercambios cotidianos, las prestaciones rituales que los servicios banales, la circulación de las monedas doctales que la de las legumbres, mucho mejor el pensamiento de las sociedades que sus cuerpos<sup>6</sup>.

Al leer estas palabras podríamos imaginarnos que la cuestión de la relación entre economía e historia ya ha sido resuelta por los más grandes investigadores, y de una manera muy parecida a las célebres tesis de Marx en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859): «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia; por el contrario, su existencia social determina su conciencia»<sup>7</sup>.

El hecho es que la cuestión no está resuelta en absoluto y entre los mismos marxistas existen muchas maneras de comprender lo que debe entenderse por «condiciones» económicas del proceso de vida social, por «determinación» de lo social por lo económico. Para exponer de la forma más breve, si no la más fiel, las distintas formas teóricas de aproximación que reagrupan a los antropólogos en tantas corrientes distintas y parcialmente opuestas, a propósito de la cuestión de las relaciones entre economía-sociedad e historia, nos limitaremos a las principales diferencias que existen entre la aproximación funcionalista, la aproximación estructuralista y la aproximación marxista. Volvamos a señalar que estas corrientes no sólo existen en el campo

5. FIRTH, R., Prefacio a la segunda edición (1964) de *Primitive Polynesian Economy*, pag. XI, Roudledge-Kegan (subrayado nuestro, M. G.).

6. LEROY-GOURHAN, André, *Le geste et la parole*, Albin Michel, 1964, tomo 1, pag. 210 (subrayado nuestro, M. G.).

7. MARX, Karl, *Contribución a la crítica de l'économie politique*, Editions Sociales, 1957, pag. 4. (Trad. cast. Comunicación, Madrid.)

de la antropología, sino también en todas las disciplinas de las ciencias sociales.

De hecho, hay tres preguntas que constituyen el centro de los debates relativos a la antropología económica:

- ¿Qué se entiende por realidad económica y a qué se apunta cuando se quiere analizar la economía de una sociedad?
- ¿Cuáles son los límites de la antropología? ¿Qué sociedades estudia la antropología y existe alguna razón teórica que justifique tal contenido y tales límites?
- ¿Cuál es la causalidad de las estructuras económicas, cuál su efecto sobre la organización y la evolución de las sociedades estudiadas por los antropólogos?

Estos tres puntos están entrelazados, pero los consideramos sucesivamente por comodidad de exposición. Pensamos que una síntesis crítica de las conclusiones conseguidas podrá permitirnos sugerir un cambio de base en el análisis teórico de estas cuestiones y de la antropología en general.

### I. *De la definición de lo económico*

Tres tesis se enfrentan entre los antropólogos a propósito de la definición de lo económico, y esta situación no se diferencia en nada de la que reina entre los economistas desde hace más de un siglo. Según Harskovitz, Leclair, Burling, Salisbury, Schneider y todos los que se designan a sí mismos como «formalistas», la ciencia económica tiene por objeto el estudio del «comportamiento humano en tanto que relación entre unos fines y unos medios escasos que tienen usos alternativos».

Esta definición es la del marginalismo, a la cual se apuntan la mayoría de los economistas occidentales no marxistas<sup>8</sup>. Karl Polanyi, Georges Dalton<sup>11</sup> y quienes se declaran partidarios de una definición «substantiva» y no formal de lo económico entienden por economía de una sociedad las formas y las estructuras sociales de la producción, de la distribución y de la circulación de los bienes materiales que caracterizan a esta sociedad en un momento dado de su existencia. Se reconoce aquí la definición «clásica» de la economía, la

8. Véase para este propósito, M. SAHLINS, "Economic anthropology and anthropological economics", en *Social Scientific Information* 8 (5), 1969, pág. 13.

9. ROBBINS, Lionel, en *The Subject Matter of Economics*, Traducción francesa: *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, Librerie Médicis, Paris, 1947, Cap. I. Las tesis formalistas están reunidas en Leclair, E., y H. Schneider, *Economic Anthropology*, Molt, Rinehart, 1957.

10. Es la que introduce la obra clásica de SAMUELSON *L'Economique* (2 vols.), A. Colin. (Trad. cast., Aguilar, Madrid.)

11. POLANYI, K., *The great Transformation. The political and economic origins of our time*, Beacon, 1957.

DALTON, *Economic Anthropology and Development. Essays on tribal and peasant economies*, Basic Books, 1971.

de Adam Smith y Ricardo, que tornan de nuevo en la actualidad los economistas disidentes del marginalismo, como Piero Sraffa<sup>12</sup>.

Por último, otros antropólogos, como Marshall Sahlins, Jonathan Friedman, Maurice Godelier, Emmanuel Terray<sup>13</sup>, etc., rechazan como los substantivistas la definición formal de la economía, pero estiman que la definición «substantiva» de la economía, si bien no es falsa, sí es insuficiente. Proponen analizar y explicar las formas y estructuras de los procesos de la vida material de las sociedades con la ayuda de los conceptos elaborados por Marx, por otra parte de forma inacabada, de «modo de producción» y de «formación económica y social»<sup>14</sup>. Por modo de producción (en sentido restringido) entienden la combinación, susceptible de reproducirse, de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción específicas que determinan la estructura y la forma del proceso de producción y de la circulación de los bienes materiales en el seno de una sociedad determinada. Suponen que a un modo de producción determinado (en el sentido restringido) corresponden, en una relación a la vez de compatibilidad y de causalidad estructurales, diversas formas concretas de relaciones políticas, ideológicas, etc., y designan igualmente al conjunto de estas relaciones económicas y sociales analizadas en su articulación específica con el nombre de modo de producción (tomado en sentido amplio esta vez), como por ejemplo cuando se habla del modo de producción esclavista de las ciudades griegas o la antigua Roma, o del modo de producción feudal de Francia o Inglaterra durante la edad media. Además, como es frecuente que una sociedad concreta esté organizada sobre la base de varios modos de producción articulados entre sí de manera específica y con la dominación de uno de ellos, para designar a tales conjuntos articulados de modos de producción se recurre a la noción de «formación económica y social». Así, en la Francia del siglo XIX, junto a un modo de producción capitalista que poco a poco se apodera de toda la producción industrial y de parte de la producción agrícola, y que domina la economía nacional, a pesar de los profundos reveses que produjo la revolución de 1789, en el artesanado, la agricultura y el pequeño comercio subsisten relaciones de producción precapitalistas fundadas en la pequeña propiedad privada parcelaria o incluso en relaciones de producción de tipo feudal o de tipo comunitario.

Éstas son las tres corrientes en cuestión. Volvamos sobre sus diferencias. La tesis formalista —y ésta es su radical debilidad— asigna a la antropología económica el estudio de esa variedad de comportamientos humanos que consisten en combinar lo mejor posible unos medios determinados y escasos para conseguir fines específicos. De esta forma, la ciencia económica pierde todo objeto, ya que debería

12. SRAFFA, Viero, *De la production des biens de production*, Dunod, 1970.

13. GODELIER, M., *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, 1966.

SAHLINS, M., *Stone Age Economies*, Aldine, 1972.

TERRAY, E., *Le marxisme devant les sociétés primitives*; Maspero, 1969, (Trad. cast., Paidós, Buenos Aires.)

14. GODELIER, M., "Qu'est-ce que définir une Formation Economique et Sociale, l'Exemple des Incas", *La Pensée*, n.º 15, oct, 1971. págs. 99-106.

tratar, en último término, de cualquier actividad humana finalista, tanto si este fin es la acumulación de riquezas materiales como si es el poder político o el logro de la salvación sobrenatural. La ciencia económica se diluye confundiendo con la praxeología, nueva ciencia que no ha producido hasta ahora más que consideraciones triviales sobre el comportamiento intencional del hombre<sup>15</sup>. Por otra parte, el análisis científico parte de fines y de sistemas de valores de los que no puede explicar el origen ni el fundamento y que aparecen como los datos contingentes de una historia social o individual más o menos azarosa. Por más que el análisis del comportamiento económico intencional de los individuos y los grupos sociales, por ejemplo el análisis de sus decisiones y formas de acción, sea un verdadero objetivo de la ciencia económica, la definición formalista de la economía, al reducir el dominio de la ciencia económica a este solo objeto, priva al análisis de llegar hasta el final, ya que excluye de su campo las propiedades de los sistemas económicos y sociales que no son queridas, y muchas veces ni siquiera conocidas, por los individuos y los grupos que son los agentes, es decir, las propiedades objetivas pero inintencionadas que, en última instancia, determinan la lógica profunda y la evolución. Privada del *contenido* de las *relaciones* sociales, incapaz de incorporar su historia y dar cuenta de ella, la definición «formal» de la economía se inviste de toda la vieja mitología del «homo oeconomicus» que expresa y *legítima* la visión «burguesa» de la sociedad y de la «racionalidad» económica, entendida como maximización del beneficio de los individuos o de los grupos sociales que se enfrentan en la competencia en el seno de una sociedad reducida a un mercado (de bienes, de poder, de valores, etc.). Karl Polanyi, el principal representante de los substantivistas, ha denunciado esta ideología «mercantil», implícita o explícita, de la definición formalista de la economía, recogiendo en este punto un tema constante del pensamiento de Marx, tanto del joven Marx como del maduro.

De hecho, no es demasiado difícil mostrar que *en la práctica* los formalistas abandonan su propia definición y, de hecho, estudian lo que es el objeto mismo de la ciencia económica según los economistas clásicos y los substantivistas. Sin insistir sobre el célebre manual de Samuelson que, en sus primeras páginas, evoca el hecho de que la ciencia económica es el estudio de las formas de «economizar» lo mejor posible los medios escasos, para pasar, inmediatamente a continuación de esta consideración general y formalista, al análisis del funcionamiento de las firmas capitalistas y de la economía nacional capitalista, y luego a las relaciones sociales de producción *determinadas*, citaremos el caso de un antropólogo «formalista», Arnold Schneider, autor de una obra reciente sobre la economía de una sociedad pastoril de Tanzania (*The Wahi-Wanyaturu: economics in an African Society*, 1970)<sup>16</sup>. En la introducción del libro, el autor se declara partidario de

15. Ver nuestra crítica de Lengua y de la praxeología de Kotarbinski en *Rationalité et Irrationalité de l'Economie*, cap.

16. POLANYI, K., "The Economy as Instituted Process". en *Trade and Market*, Aldine, 1970. (Incluido en este mismo volumen.)

cido de la definición formal de la ciencia económica, entendida como el estudio de la distribución de los medios escasos entre fines alternativos, y presenta sus razones en forma de silogismo. Tal estudio es siempre el estudio de un proceso de competencia social; ahora bien, entre los wahi la competencia se da sobre el control de los rebaños y de los hombres, luego la definición formal de la economía está revalidada por los hechos e impuesta por ellos. El autor entra en discusión contra los antropólogos que sobrevaloran las tradiciones comunitarias de los sistemas económicos tradicionales africanos y enmascaran el hecho de que los individuos pueden acumular en sus manos riqueza privada en proporciones mucho más considerables de lo que se osa confesar. Vale la pena poner al descubierto algunas de estas ingenuidades y pseudodescubrimientos que encubren posiciones y posiciones teóricas.

Todo el mundo sabe, al menos desde comienzos del siglo XIX, que en los pueblos pastores es mucho menos necesaria la cooperación en la producción que entre los agricultores; que el ganado, medio de producción dominante, es una riqueza inmediata o casi inmediatamente movilizable y que circula bajo formas no comerciales o comerciales con cierta rapidez y en proporciones que no admiten comparación con la tierra en las sociedades agrícolas; que la adopción de formas comerciales de intercambio se ve facilitada en la misma medida entre los ganaderos y que estas condiciones permiten, igualmente, fenómenos de rápida e inmensa acumulación de riqueza en manos de individuos o de grupos familiares y fenómenos de desigualdad social que se dan entre los agricultores cuando se han desarrollado formas de propiedad privada o feudal o estatal del suelo. En estas condiciones, es ingenuo y científicamente absurdo querer enmascarar los hechos de la competencia y los hechos de los intercambios comerciales en el seno de una sociedad ganadera para mantener a toda costa que las relaciones sociales son igualitarias y comunitarias, lo que manifiesta la ideología de sus autores y transforma una hipótesis válida en ciertos casos en un postulado dogmático. Esta gran «victoria» de Schneider contra adversarios absurdos, este descubrimiento de que si hay competencia es porque algo escasea (mujer, pastos, poder, etc.) y que si existe el intercambio comercial es que existe el juego de la oferta y la demanda, en resumen, todo lo que parecía justificar una adhesión completa a la corriente formalista tradicional de los economistas desemboca, de hecho, en una práctica y una conclusión teórica que la matizan profundamente:

To employ the traditional, formal economic approach one *must* also *augment* it. Traditional economics is *insensitive to the constraints normative, cultural and ecological, that condition the play of the market*. Anthropologists like myself are particularly aware of the existence of these constraints, so that I have had *modify* formal approach to introduce them and thereby to make *more understandable* the way Turu make decisions in the market.



Este «matiz» teórico fundamental se corresponde de hecho con las conclusiones a que Schneider ha desembocado después de analizar con detalle y a conciencia las limitaciones ecológicas y tecnológicas, las relaciones de parentesco y las relaciones políticas de los pastores wahi, lo que le ha permitido abordar desde una perspectiva más ajustada el estudio de sus relaciones comerciales, realizando de este modo *en la práctica* lo que defienden los substantivistas. Es pues una ingenuidad creer que la desigualdad social o la competencia comercial no existen o prácticamente no existen en la mayoría de las sociedades precapitalistas no occidentales; es absurdo afirmar que por pensar en términos de competencia y desigualdad hace falta declararse partidario de una teoría formal de la economía, que de hecho no define la economía, sino la forma de cualquier comportamiento finalista; pero tranquiliza ver que, en la práctica, estos diversos presupuestos o «conclusiones» teóricas no se siguen hasta el final y no pueden ser confirmados.

Esta convergencia de hecho entre substantivistas y formalistas en el abandono, la modificación y la suavización de las tesis formalistas por parte de sus defensores, nos permite ya entrever que la querrela sobre la definición de lo económico, que hace estragos desde hace veinte años en el *American Anthropologist*, el *Current Anthropology*, etcétera, tiene mucho menos alcance del que le confieren sus protagonistas. En realidad, esto es así porque las dos corrientes son dos variedades del empirismo funcionalista que reina en la economía y la antropología anglosajona. Y al emprender el análisis de las relaciones comerciales precapitalistas y capitalistas, se pone de manifiesto esta profunda convergencia, ya que R. Firth, Salisbury, Schneider y los formalistas, por una parte, y Dalton, Polanyi y los substantivistas, por otra, están de acuerdo en afirmar, como empiristas, que las cosas son tal como aparecen, que el salario es el precio del trabajo, que el trabajo es *un* factor de la producción entre otros, y en consecuencia que el valor de las mercancías no reside únicamente en el gasto de trabajo social, etc. Las dos corrientes, pues, están de acuerdo sobre las tesis esenciales de la economía política no marxista y sobre las definiciones «empíricas» de las categorías de valor, precio, salario, beneficio, renta, interés, acumulación, etc. La diferencia, no obstante, es que los substantivistas se niegan a aplicar al análisis de *todos* los sistemas económicos estas categorías, cuya utilización restringen exclusivamente al análisis de las economías de mercado. Por esta razón, Karl Polanyi se adhiere al joven Marx y critica a los economistas que proyectan sobre todas las sociedades un punto de vista «mercantil» de la economía y de las relaciones sociales. Y para intentar dar cuenta de la diversidad de sistemas económicos precapitalistas, Polanyi ha propuesto una tipología general de los sistemas económicos.

Los clasifica en tres géneros, subrayando que dentro de una sociedad concreta pueden coexistir los tres géneros en proporciones diversas y que esta tipología no corresponde exactamente a los tres estadios de un esquema lineal de la evolución. Distingue entre economías

organizadas sobre mecanismos de «reciprocidad», que expresan y dependen de las relaciones de parentesco u otras instituciones características sobre todo de las sociedades sin clases; las economías organizadas sobre mecanismos de «redistribución», con una autoridad central sobre los bienes recibidos de las unidades locales de producción a título de tributos u otras prestaciones, que se encuentran en numerosas sociedades divididas en rangos, castas o clases y sometidas a una jefatura o un estado; y por último las economías «integradas» por el funcionamiento de una institución a partir de ahora «desincrustada» (*disembedded*) de las relaciones sociales, políticas o de parentesco, «el mercado»<sup>17</sup>.

Esta tipología se limita, pues, a registrar y clasificar los aspectos visibles del funcionamiento de los distintos sistemas económicos y sociales en categorías a su vez superficiales y confusas. Lo cierto es que las prácticas y las nociones de reciprocidad no tienen el mismo contenido entre los pigmeos del Congo, que cazan con red, colectivamente, y que viven en bandas de composición fluida y sin organización de linajes ni jefe, y entre los agricultores andinos de la época precolombiana, e incluso preincaica, que vivían en comunidades aldeanas organizadas sobre una base de linajes y que practicaban la redistribución periódica de sus tierras de cultivo entre las unidades domésticas. Éstas se asociaban para cultivarlas según distintas formas de ayuda mutua bajo la autoridad de un jefe que, por regla general, no cultivaba él mismo la tierra que la comunidad le había asignado. Del mismo modo, existían mecanismos en la antigüedad grecolatina, en la edad media y en el capitalismo moderno, pero lo decisivo en cada caso, para comprender la función y la forma de estas relaciones comerciales, es ir más allá de estas relaciones para captar su vinculación específica con los modos de producción esclavistas, feudales y capitalistas. En cada caso, bajo el aparente parecido de las formas comerciales, de circulación de bienes, los mecanismos de esta circulación, de la formación de los precios, del logro del beneficio comercial son distintos, y esta diferencia se funda en la necesidad que tienen las distintas formas —comerciales y no comerciales— de circulación de bienes de ser *compatibles*, funcional y estructuralmente, con las condiciones dominantes de la producción y con las condiciones de reproducción de estos modos de producción. Si se quiere comprender la lógica real de un sistema económico, se impone el principio metodológico de partir del análisis de la producción y no de la circulación de los bienes. Un segundo principio —en el que se basa toda la crítica de la forma de aproximación empirista en las ciencias humanas— es que el análisis de un sistema económico no debe confundirse con la observación de sus aspectos visibles ni con la interpretación de las representaciones espontáneas que se hacen los agentes económicos propios de ese sistema que, mediante su actividad, lo reproducen. Es un hecho todos los días constatado que los capitalistas se apoderan del uso de la fuerza de trabajo de los obre-

17. *Id.*

ros a cambio del pago de salarios y que, por otra parte, gastan el dinero en apoderarse de otros medios de producción, como máquinas, materias primas, etc. Todo ocurre, pues, *como si* el salario pagara el trabajo y *como si*, en el valor de las mercancías producidas al acabar el proceso de producción, entraran muchos otros elementos además del trabajo humano. En apariencia, pues, el beneficio capitalista no tiene nada que ver con un mecanismo de explotación de la fuerza de trabajo de los productores, ya que los productores cobran un salario que parece el equivalente de la parte de valor que representa el trabajo.

Se ve fácilmente, por lo tanto, que el antropólogo o el economista empirista, partiendo de los «hechos» y de las representaciones espontáneas de las relaciones sociales en la mente de los agentes que intervienen en la producción —tanto si son capitalistas como si son obreros—, no puede analizar la lógica profunda, invisible, del modo de producción capitalista y no puede sino «reproducir» (de forma más o menos abstracta y más o menos compleja) los aspectos aparentes de estas relaciones y —si se admite que la plusvalía es una fracción del valor de las mercancías que *no* se paga a sus productores— sólo puede desempeñar un papel ideológico mistificador, que reproduce en el campo teórico la mistificación espontánea engendrada por las apariencias del modo de producción capitalista. Por esta razón Marx ha subrayado el esfuerzo gigantesco de los economistas «clásicos», que fueron los primeros en separarse de los aspectos aparentes de las relaciones económicas y dejaron de contraponer, como hicieron los fisiócratas, trabajo agrícola y trabajo industrial, tal producción concreta a tal otra, para considerarlas manifestaciones de una misma realidad, el gasto de la fuerza de trabajo de que dispone una sociedad en un momento dado. A diferencia de Aristóteles, que no encontraba cómo explicar la comensurabilidad de las mercancías de utilidades completamente distintas, Adam Smith y Ricardo habían empezado a ver en el trabajo la substancia común del valor de cambio de los bienes que produce una sociedad, en la medida en que los bienes producidos adoptan la forma de mercancías.

Yendo más lejos que los clásicos, Marx había de mostrar que el trabajo en sí mismo no tiene precio y que *sólo* la fuerza de trabajo tiene un precio, que es el equivalente del costo de todo lo socialmente necesario para reproducirla. A partir de esto pudo rematar la crítica de las categorías empiristas de la economía política y mostrar que, si el salario no es el equivalente del valor creado por el uso de la fuerza de trabajo, sino del coste de reproducción de esta fuerza de trabajo, entonces la plusvalía no es nada más que la diferencia entre el valor total creado por el uso de la fuerza de trabajo y la función de ese valor que se entrega al productor bajo la forma de salario. Lejos de corresponder a la realidad, los «hechos», o por lo menos sus apariencias, y las representaciones, las ideas, que corresponden a estos «hechos» *disimulan* esta realidad profunda, invisible, mostrando precisamente lo *contraria*. Se ve por qué la querrela entre formalistas y substantivistas y la crítica, hasta cierto punto válida, que los substan-

tivistas hacen de las tesis formalistas de la economía política neomarginalista, no crean las condiciones para un verdadero progreso científico de los sistemas económicos que estudian los antropólogos, para una verdadera crítica epistemológica de la antropología económica. De este análisis crítico del problema de la definición de lo económico y de las aproximaciones adoptadas por las corrientes formalistas y substantivistas, que, a pesar de su oposición y de la diferencia real de su alcance, en última instancia se inscriben en el seno de la misma epistemología empirista, podemos ya asentar dos condiciones del conocimiento científico de los sistemas económicos que estudian los antropólogos. El análisis de los distintos modos de producción y de circulación de los bienes debe llevarse a cabo de tal forma que:

1. se investigue y descubra, más allá de su lógica aparente y visible, una lógica subyacente, invisible;
2. se investiguen y descubran las condiciones estructurales e históricas de su aparición, de su reproducción y de su desaparición en la historia.

Esta problemática es la del pensamiento científico moderno y era la de Marx en *El Capital*. Un modo de producción es una realidad que «no se da» directamente en la experiencia espontánea e íntima de los agentes que lo reproducen con su actividad (práctica y representaciones «indígenas») ni en la encuesta sobre el terreno (en el trabajo de campo) ni en la observación erudita y desde fuera de los antropólogos tradicionales. Un modo de producción es una realidad que es necesario reconstruir, reproduciendo en el pensamiento el proceso mismo del conocimiento científico. Una realidad no existe como «hecho científico» hasta que ha sido reconstruida en el marco de una teoría científica y en la práctica que le corresponda. Esta es la conclusión de la práctica moderna de las ciencias de la naturaleza, y Gastón Bachelard la ha tomado como punto esencial de su «materialismo racional». También es la forma de proceder, o por lo menos la intención teórica, de los antropólogos que se consideran marxistas en antropología. Pero, en la práctica, su modo de proceder resulta el más difícil en la medida misma de las dificultades que aceptan de entrada para fundamentar el rigor epistemológico de esta práctica. En efecto, no basta con constituir ni con recitar un diccionario exacto de las nociones marxistas de fuerzas productivas, relaciones de producción, modo de producción, etc., para *producir* un conocimiento científico de *tal* o cual modo de producción. Es más, un modo de producción no puede definirse *de antemano* con la ayuda de algunos rasgos tomados en general de la configuración de los elementos concretos de los procesos de trabajo, y un marxista no debe prejuzgar la *naturaleza* ni el *número* de los diversos modos de producción que hayan podido desarrollarse en la historia y que pueden encontrarse, solos o combinados, en el seno de una sociedad concreta.

El error más corriente entre los marxistas es confundir el estudio del proceso de producción en el seno de una sociedad con el de los

procesos de trabajo, e inventar tantos modos de producción como procesos de trabajo hay<sup>18</sup>. Por esta razón no puede hablarse de «modos de producción» agrícolas, ganaderos, cinegéticos y otros. En este caso, el análisis no se diferencia en casi nada del de los funcionalistas anglosajones, como R. Firth y Evans-Pritchard, que lo han practicado mucho sin referirse al marxismo e incluso oponiéndose a él. La diferencia consiste, pues, en haber transplantado las categorías marxistas a los «hechos», que se encuadran a partir de entonces traducidos y clasificados según un nuevo vocabulario teórico. Un proceso de producción consiste, en efecto, no sólo en uno o varios procesos de trabajo (relaciones de los hombres entre sí dentro de sus relaciones materiales con un medio ambiente determinado, etc., a partir de una tecnología determinada), sino también en la relación de los hombres entre sí, productores y no productores, en la apropiación y el control de los medios de producción (tierra, herramientas, materias primas, fuerza de trabajo) y de los productos del trabajo (productos de la recolección, de la caza, de la pesca, de la agricultura, del artesanado, etc.). Estas relaciones de producción pueden presentarse bajo la forma de relaciones de parentesco o de relaciones de subordinación política o religiosa, y la reproducción de estas relaciones de producción pasará entonces por la reproducción de estas relaciones de parentesco o de subordinación política o ideológica.

Insistiremos sobre este punto más detenidamente, pero constataremos desde ahora que el antropólogo difícilmente puede aceptar la consideración de las relaciones económicas como un dominio aislado, autónomo con respecto a la organización social, convirtiendo entonces las otras relaciones sociales en «variables exógenas», respecto a las relaciones económicas, en un «cuadro institucional», como hacen los economistas no marxistas cuando analizan la economía capitalista o las economías de los países «subdesarrollados», etc. En realidad, una teoría científica de la sociedad y de la historia debe esforzarse por descubrir las relaciones estructurales de correspondencia y de causalidad que existen entre los niveles y las instancias que componen una sociedad concreta, sin negar la *relativa autonomía* y la *irreductibilidad* de estas instancias. De lo contrario, la economía política se convierte en un dominio teórico fetichista, en el sentido en que cabe concebir que el análisis de las relaciones económicas pueda limitarse al análisis de lo que son o parecen ser las relaciones económicas. Ahora bien, lo que importa es analizar las funciones sociales que les corresponden y no los objetos, y es necesario ser capaz de descubrir lo que, en una sociedad concreta, *funciona como* relaciones de producción y por qué ocurre así. Si no, se proyecta y fetichiza en todas las sociedades lo que aparece en nuestra propia sociedad *como* economía, o parentesco, o religión, y este etnocentrismo es periódicamente denunciado, ya sea por Marx o por Evans-Pritchard o por Karl Polanyi. Pero el problema se convierte entonces en saber si existen criterios objetivos que permitan decir que el estudio de tal o cual

18. Este es el caso de E. Terray, cuando "reconstruye" el libro de Meillassoux sobre la *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, 1964, 2.ª parte.

sociedad corresponde a la antropología y no a otra disciplina. Se trata del problema del contenido y de los límites de la antropología, y en esto los desacuerdos son todavía profundos entre los antropólogos.

## II. *Del campo y de los límites de la antropología*

Digámoslo sin rodeos: no existe ningún principio ni axioma teórico que permita atribuir un contenido exclusivo a la antropología, constituida en un dominio de investigación concretamente limitado, cerrado sobre sí mismo por estar dedicado al análisis de realidades específicas y concretas<sup>19</sup>. O más bien existe un principio de constitución del campo de la antropología, pero es sobre todo negativo y se funda en razones prácticas y no en ninguna necesidad teórica. En la práctica, la antropología nació del descubrimiento del mundo no occidental por parte de Europa y del desarrollo de las distintas formas de dominación colonial del mundo por el occidente, desde sus primeras formas contemporáneas al nacimiento del capitalismo hasta el imperialismo mundial del siglo XX<sup>20</sup>. Poco a poco, se ha constituido un campo de estudios, poblado de todas las sociedades no occidentales que descubría el occidente en su expansión mundial y que los historiadores abandonaban a merced de los antropólogos en cuanto su estudio no podía apoyarse en documentos escritos que permitieran fechar los monumentos y las huellas materiales de la historia pasada, y en cuanto fue necesario recurrir a la observación directa y a la encuesta oral.

Al mismo tiempo y por las mismas razones, sectores enteros de la historia occidental —antigua y contemporánea— se dejaban en manos de la etnología o la sociología rural, a menudo confundidas la una con la otra. De este modo, se cedía a la antropología el estudio de todos los aspectos de la vida regional o aldeana que aparecían como supervivencias de modos de producción y de organización social precapitalistas y preindustriales, o que se remitían a particularidades étnicas y culturales muy antiguas, como la zadruga servia —organización familiar de los eslavos del sur—, las costumbres vascas, albanesas, etc., realidades que aparecían poco en la documentación escrita

19. Esto se ve ilustrado, en particular, por uno de los últimos manuales de antropología publicados en Estados Unidos, *An Introduction to Cultural and Social Anthropology*, The MacMillan Company, Nueva York, 1971, 456 páginas, en que el autor, Peter B. Hammond, después de definir la antropología de forma imprecisa y general como "el estudio del hombre" y dividirla, según el método americano, en antropología física y antropología social y cultural, dedica su libro, considerablemente bien hecho, al estudio cotidiano de las sociedades de cazadores, agricultores, pastores, etc., sin analizar las sociedades occidentales.

20. Cf. el artículo muy útil de John Howland ROWE, "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth century", en *The Kroeber Anthropological Papers*, n.º 30, 1964, págs. 1-19, y su comunicación de abril de 1963 ante la misma sociedad, "The Renaissance Foundations of Anthropology". Sólo en 1590 inventa José Acosta los términos "historia moral" para designar lo que debería llamarse "etnografía", es decir, "la descripción de las costumbres, ritos, ceremonias, leyes, gobierno y guerras" de los pueblos de las Indias. Antes que él, en 1520, Johann Boem había publicado una obra general comparando las costumbres de Europa, Asia y África, *Omnium gentium mores, leges et ritus, ex multis clarissimis rerum scriptoribus super... collectos*. Ver también la obra postuma e inacabada de J. S. SUTKIN, *Readings in Early Anthropology*, Methuen, 1965, y la comunicación de James H. Gunnerson, "A Survey of Ethnohistoric Sources", ante la Kroeber Anthropological Society, en 1958.

que examinaban los historiadores y que exigían, además, la encuesta directa sobre el terreno y la recogida de las prácticas que se manifestaban, en la mayor parte de los casos, de forma ejemplar en las tradiciones orales del folklore y en las normas consuetudinarias<sup>21</sup>. Además, la idea evolucionista normal en el siglo XIX de que las costumbres europeas eran supervivencias, residuos de antiguos estadios de la evolución que todavía seguían vivos y mejor preservados entre los pueblos no occidentales, sellaban de alguna forma los dos trazos de historia dejados a merced de los antropólogos. Ellos solos tendrían que completar las partes que faltaban de las costumbres europeas con la ayuda de las partes aún presentes entre los pueblos exóticos (o bien a la inversa según las ocasiones y la necesidad), y realizar de este modo su labor teórica, su deber, que consistía en reconstruir el cuadro más fiel y completo posible de las primeras etapas de la humanidad, por lo menos de la parte de sus representantes que no habían dejado historia escrita<sup>22</sup>.

Aunque la antropología esté constituida por la convergencia de dos conjuntos de materiales dejados de lado o desechados por los historiadores, esto no significa que la historia en cuanto disciplina científica se funde sobre principios teóricamente rigurosos. En realidad, encontramos la misma ausencia de fundamentos rigurosos en la constitución del campo de estudio de la historia. Por una parte, la historia se orientó durante largo tiempo hacia realidades occidentales por razones meramente prácticas. Por otra parte, los historiadores, en la medida en que numerosos aspectos de la vida popular o local no aparecían o apenas si aparecían en los documentos escritos que estudiaban, no tenía casi otra salida que la de ver estas realidades europeas a través de los ojos de los testimonios de quienes siempre, tanto en occidente como en otras partes, han utilizado y controlado el uso de la escritura, es decir, las clases dominantes cultivadas y las distintas administraciones estatales<sup>23</sup>. No hay, pues, ninguna inferioridad de principios de la antropología con respecto a la historia (ni al revés); todo lo que se pareciera a una jerarquía de grados de mayor o menor objetividad científica y todo intento de oponerlas, todo olvido de su modo de construcción y de sus contenido real respectivo, sólo podría transformarlas en dominios fetichizados, en fetiches teóricos en los que se aliena la práctica científica.

Esta referencia a las condiciones del nacimiento y la constitución de los respectivos dominios de la historia y de la antropología era indispensable para comprender dos puntos esenciales; el primero se refiere a la gigantesca diversidad de modos de producción y de sociedades que estudia la antropología, diversidad que va desde las últimas bandas de bosquimanos cazadores-recolectores del desierto de Kalahari hasta las tribus de horticultores de los altiplanos de Nueva Gui-

21. La obra de A. Van Gennep ilustra este esfuerzo.

22. Es lo que realizaron, cada uno por su lado, los dos fundadores de la antropología, E. B. Tylor en 1865, en *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londres, y L. Morgan, en 1877, con *Ancient Society*.

23. Cf. el 1.º capítulo del curso de George Lefevre en la Sorbona en 1945-46, reeditado en 1971 en Flammarion con el título de *La naissance de l'Historiographie moderne*.

nea, desde las tribus agrícolas productoras de opio e implicadas hoy día como mercenarias en la guerra del sudeste asiático hasta las castas y subcastas de la India, desde los reinos y estados africanos e indonesios tradicionales, integrados actualmente en jóvenes naciones en formación, a los desaparecidos imperios precolombinos que la etnohistoria y la arqueología contemporáneas tratan de interpretar desde las comunidades campesinas de México a las de Turquía, Macedonia y el País de Gales. Tal es la amplitud del espectro de realidades que la antropología analiza que, según parece, tienen pocas cosas en común y aparecen como el resultado del desarrollo histórico de sistemas económicos y sociales diferentes, a ritmos de evolución desiguales a lo largo de procesos de transformación que poco a poco han ido eliminando casi por completo los modos de producción arcaicos en provecho de otros más dinámicos y más invasores, de los que el modo de producción capitalista es uno de los últimos ejemplos y el más devastador. Sin embargo, no olvidemos que desde los comienzos del neolítico (9000 a. de J. C.) las economías y sociedades de cazadores-recolectores han sido gradualmente eliminadas o rechazadas a zonas ecológicas poco propicias para la agricultura y la ganadería, y hoy están a punto de desaparecer para siempre<sup>24</sup>, que las formas de agricultura extensiva compiten con otras formas más intensivas que han hecho necesarias el crecimiento de la población y de las necesidades de la producción comercial, etc.

El segundo punto es que, debido a la lógica misma de sus condiciones de desarrollo, la historia ha aparecido como el nacimiento y la ciencia de la civilización (identificada con el occidente, aparte de algunas excepciones como China) y la antropología como el conocimiento de los barbaros, los salvajes y las poblaciones rurales europeas que se han quedado retrasadas en estadios inferiores de civilización. Espontáneamente la relación antropología-historia se ofrecía como un lugar y un medio privilegiado de expresión y de justificación de los prejuicios ideológicos que la sociedad occidental y sus clases dominantes mantenían sobre sí mismas y sobre las sociedades que caían poco a poco bajo su dominio y explotación, incluyendo las poblaciones rurales occidentales transformadas hoy en proletariado industrial y urbano, y obligadas a abandonar sus antiguos modos de vida para adoptar unas formas de organización económica y social que les permita producir en mejores condiciones para el mercado y afrontar la competencia organizada según los criterios de la «racionalidad» económica capitalista.

Se comprende, pues, por qué la antropología ha ocupado siempre, entre las ciencias humanas, un lugar prominente en el plano teórico, en la producción y acumulación de fetiches ideológicos y de ambigüedades, y de incomodidad en la práctica. Fetichización y ambigüedad son, por otra parte, los productos complementarios de una contradicción inherente al oficio de antropólogo, ya que éste se consagra al estudio y reconstrucción mental de modos de vida y de sociedades

24. Cf. De Vore y Lee, *Man The Hunter*, Aldine, Prentice Hall, 1967.



que su propia sociedad transforma y destruye y, en consecuencia, no puede evitar facilitar o discutir estas transformaciones, aceptar o denunciar esta destrucción. Esta contradicción muestra que, paradójicamente, el antropólogo está más íntima y dramáticamente ligado a las contradicciones de la historia que se está haciendo, de la historia viva, que el historiador que estudia la historia ya hecha, un pasado del que siempre se conoce por adelantado el resultado y que inquieta menos por estar ya superado. El antropólogo, pues, se ve comprometido y obligado a tomar partido en la historia, a justificar o criticar las transformaciones de las sociedades que estudia y, a través de ellas, a justificar o criticar su propia sociedad que impone en lo esencial estas transformaciones. La mayor parte de las veces el antropólogo se limita a justificar estas transformaciones como un progreso, a pesar de las reservas, o a denunciarlas como una decadencia inevitable. Estas dos actitudes suponen, en realidad, un mismo postulado ideológico, el postulado de la existencia de una «verdadera» esencia del hombre, ya sea en vías de perderse para siempre (actitud de corte rousseauiano) o de lograrse definitivamente y para siempre (actitud de los filósofos ilustrados o de los Victorianos ingleses). Ahora bien, no existe una «verdadera» esencia del hombre que se pueda situar tanto en el pasado como en el futuro o en el presente, a merced de los compromisos ideológicos de cada cual o de cada época, lo que conduce a la necesaria consecuencia de desvalorizar las sociedades y las épocas de la humanidad que una u otra de estas opciones no haya designado como lugar privilegiado de la manifestación y momento excepcional de la existencia de esta «verdadera» esencia del hombre. Y dado que no existe una «verdadera naturaleza» humana, el antropólogo no está investido de la tarea privilegiada y sublime de penetrar en su secreto. Un indio de la Amazonia víctima del genocidio y de la paz blanca no está más cerca de la verdadera esencia del hombre que un obrero de la Renault o que un campesino vietnamita en pie de guerra contra el imperialismo. Esto significa que no es con la ayuda de una ideología normativa de la esencia del hombre cómo deben analizarse las razones de la situación histórica y de la explotación de estos grupos humanos, y que hace falta proponer medios para poner fin a la situación o bien abandonarlos a su destino. Por eso, lo que hace falta no es la constitución de una ideología, sino de una «verdadera» ciencia de la historia y de sus necesidades, que no son «naturales» ni «eternas», ya que la historia ha añadido a su punto de partida —el hombre tal como la evolución de la materia lo había hecho— una nueva naturaleza que no estaba completamente formada, pre-fabricada, en el seno de la naturaleza.

Para nacer, para desarrollarse, porque esta ciencia se está haciendo, esta «ciencia» de la historia exige, entre otras condiciones, una nueva combinación y articulación de la antropología y la historia, combinación que no puede realizarse sin la crítica radical de su contenido ideológico y sin un nuevo planteamiento, un enriquecimiento inédito de su contenido científico. Hemos entrevisto ya cómo el marxismo puede proporcionar los medios de esta crítica radical; ahora

tenemos que mostrar con más precisión cómo puede también proporcionar los medios de un planteamiento nuevo del contenido científico de la antropología y de la historia, porque, desde nuestro punto de vista, el problema central de una ciencia de la historia consiste en explicar las condiciones de aparición de las distintas estructuras sociales y articuladas de forma determinada y específica, y de las condiciones de reproducción, de transformación y de desaparición de estas estructuras y de su articulación. Éste es, al mismo tiempo, el problema del análisis de la causalidad específica de las estructuras, unas por otras, es decir, de su *rol* específico y de su importancia diversa en el proceso de aparición, reproducción y desaparición de los distintos conjuntos articulados de relaciones sociales que constituyen el contenido de la historia, que son de hecho el Hombre.

Así pues, para resolver estos problemas hace falta un método que permita analizar las estructuras y descubrir sus leyes de compatibilidad o de incompatibilidad recíproca y su eficacia concreta, histórica. Un método de tales características fue elaborado y aplicado por primera vez por Marx, en su esfuerzo por analizar el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa, y la respuesta de Marx al problema de la causalidad diferencial de las distintas instancias de la vida social, a saber, que «el modo de producción de la vida material condiciona en última instancia el proceso de la vida social, política e intelectual en general», nos parece la hipótesis esencial que se debe recoger y explorar sistemáticamente para renovar el contenido científico de la historia y de la antropología.

Para un marxista, este método y esta hipótesis general sirven de problemática teórica *única*, tanto para el estudio de las sociedades llamadas «primitivas» como para las otras formas de la sociedad, antiguas o contemporáneas; por tanto, en el marxismo no tiene sentido privilegiar la antropología con respecto a la historia ni viceversa, pues tales privilegios no tienen cabida. En adelante queda sobre el tablero una sola ciencia<sup>25</sup> que será, a la vez, teoría *comparada* de las *relaciones sociales* y explicación de las *sociedades concretas* aparecidas en el curso *irreversible* de la historia, y esta ciencia, combinando historia y antropología, economía política, sociología y psicología, será ni más ni menos que lo que los historiadores entienden por historia universal o lo que los antropólogos intentan y ambicionan realizar con la denominación de antropología general<sup>26</sup>.

Al término de este análisis pensamos estar en condiciones de poder explicar y disipar la paradoja fundamental de la práctica marxista en antropología, práctica compleja que se esfuerza por desarrollar y profundizar sistemáticamente el análisis de los modos de producción de las sociedades abandonadas a los antropólogos, para desarrollar mejor la teoría del parentesco, de la política, de la religión; resumiendo, la paradoja de una práctica que hace aparecer a los marxistas como especialistas en antropología económica en el mismo momento en que éstos se niegan radicalmente a admitir la posibilidad y el sentido

25. Esta orientación la testimonian los trabajos de J. Le Goff y de E. Roy-Ladurie.

26. GODELIER, M., *Rationalité et Irrationalité en Economie*, op. cit., págs. 230-231.

de tal especialidad encerrada en si misma y, de hecho, se esfuerzan por poner las condiciones de una renovación general de los diversos campos de la ciencia antropológica, revisados y reconstruidos en su articulación recíproca con el campo de las estructuras de los distintos modos de producción de los que deben construir la teoría. Esta situación teórica compleja es la que determina las relaciones críticas que mantiene la aproximación marxista en el campo de la antropología con las dos corrientes que también quieren crear las condiciones para una renovación general de esta disciplina científica, a saber, el neofuncionalismo de la «ecología cultural» y la orientación estructuralista de Claude Lévi-Strauss. Estas dos corrientes se autodefinen materialistas. La primera quiere renovar el estudio de las sociedades considerándolas en cuanto partes de totalidades más amplias, de los diversos ecosistemas que se encuentran en la naturaleza. Como el marxismo, esta corriente pone una especial atención en las bases materiales del funcionamiento de las sociedades. La segunda, también como el marxismo, rechaza los métodos del empirismo positivista y se esfuerza por dar cuenta de las realidades sociales en términos de estructuras. Esta doble confrontación nos permitirá dar un paso más en la elaboración de la noción de causalidad estructural de la economía.

Pero previamente daremos un último vistazo al contenido y a los límites del campo que se reserva en la práctica a la antropología, campo constituido por dos fragmentos de la historia humana, el de las sociedades no occidentales sin escritura, colonizadas por Europa, y el de las poblaciones rurales occidentales atrasadas en el modo de producción y con una organización social precapitalista y preindustrial. Se comprende mejor ahora que se haya considerado al antropólogo como el especialista en sociedades primitivas o en sociedades campesinas, por más que estas nociones sean radicalmente deficientes. Recordaremos el importante «Memorándum» del uso del término «primitivo» en antropología redactado por Lois Mednick en 1960 y comentado después por Francis Hsu, en 1964, en *Current Anthropology*<sup>27</sup>. Dos conjuntos de rasgos, negativos y positivos, se designan con el término primitivo. Los rasgos negativos consisten tanto en la ausencia de los rasgos positivos que existen en las sociedades occidentales (*non-literate, not civilized, arrested in development, moneyless, non-industrialized, non-urban, lack of economic specialization*) como en la presencia de estos rasgos, pero en menor grado (*less civilized, low level of technical achievement, traditional, simple, tools, small scale*). En ambos casos, las sociedades «primitivas» son aprehendidas como «inferiores». Los rasgos positivos presentes se consideran, por el contrario, ausentes en las sociedades civilizadas (*societies in which social relations are based primarily in kinship, with all pervasive religion, in which cooperation for common goals is frequent...*, etc.). La

27. Sol Tax, "Primitive Peoples", y Lois MEDNIK, "Memorandum on the Use of Primitive", *Current Anthropology*, sept.-nov., 1960, págs. 441-445.

Hsu, Francis L., "Rethinking the concept 'Primitive'", *Current Anthropology*, vol. 5. n.º 3, jun., 1964, págs. 169-178.

ausencia de todos estos rasgos en el seno de las sociedades modernas, occidentales y capitalistas, lejos de interpretarse como un signo de inferioridad de las sociedades occidentales, se considera a menudo, en la ideología occidental dominante, una prueba suplementaria de su superioridad. Sin embargo, esta vez no nos encontramos frente a fantasmas ideológicos, sino frente a realidades que crean problemas, ya que el antropólogo deberá explicar lo que entiende por *rol* dominante del parentesco y las razones de la aparición o desaparición de este *rol* dominante. Antropólogos como Marshall Sahlins, Morton Fried o Eric Wolf han llevado más lejos el esfuerzo por definir las sociedades primitivas y las sociedades campesinas, evitando la carga ideológica habitual de estos términos. Para ellos, las sociedades primitivas son sociedades sin clases sociales explotadoras y organizadas según las formas sociales de la banda o de la tribu. Por el contrario, las sociedades llamadas «campesinas» son sociedades de clases en el seno de las cuales el campesinado constituye una clase explotada, económica, política y culturalmente dominada por una clase que no participa directamente de la producción.

En la sociedad primitiva, los productores controlan los medios de producción y también su propio trabajo, e intercambian el propio trabajo y los productos por bienes y servicios culturalmente definidos como equivalentes y que provienen de otros productores... Los campesinos, en cambio, son cultivadores rurales cuyos excedentes se transfieren a un grupo dominante de dirigentes que utilizan estos excedentes para garantizar tanto su propio standard de vida como para distribuir el resto entre grupos sociales que no cultivan la tierra, pero que deben nutrirse a su vez de sus bienes y servicios específicos<sup>28</sup>.

Los campesinos, pues, no constituyen una «sociedad» ni una «sub-sociedad» o subcultura, según los términos de Redfield, sino una «clase dominada», y el *rol* de esta clase difiere según las relaciones de producción específicas que la hacen depender de la clase dominante. Conviene, pues, caracterizar en cada caso estas relaciones de producción, y esto es lo que Eric Wolf ha intentado hacer distinguiendo, con Maine, Max Weber y Polanyi, el dominio feudal, el dominio prebendario (es decir, el dominio que concede el estado centralista, como en China o en la Persia de los sasánidas, a funcionarios que perciben una renta en nombre de los servicios que prestan al estado) y el dominio «mercantil», que se basa en la propiedad privada de la tierra, de parcelas que se pueden vender y comprar en el mercado. Las distinciones corresponden, de muy lejos, a las que Marx designaba con los términos de «modo de producción feudal», «modo de producción asiático» y «modo de producción basado en la propiedad privada parcelaria del suelo y de los medios de producción». Eric Wolf añade el «dominio administrativo»<sup>29</sup> aparecido en el siglo XX, como los kol-

28. WOLF, E., *Peasants*, Prentice Hall, 1966. págs. 3 y 4.

29. *Ibid.* págs. 57 y 58.

jozes o soljozes rusos y las comunas chinas, o los ejidos creados después de la revolución mexicana, que recuerdan el «dominio prebendario» pero que no consisten en un procedimiento para obtener una renta de la tierra, sino que constituyen una organización del proceso agrícola directamente controlada por el estado. Se ve claramente que Eric Wolf se ha apropiado, en parte, de los análisis que hace Marx de las distintas formas precapitalistas y capitalistas de la renta de la tierra y de la pequeña producción parcelaria, pero el concepto marxista de «modo de producción» ha desaparecido al igual que el esfuerzo teórico por descubrir y reconstruir la estructura de los modos de producción dentro de los que el campesinado es una clase explotada. El análisis de George Dalton<sup>30</sup> se queda más corto y todavía más el de Daniel Thorner<sup>31</sup>, que ha intentado definir el concepto de «economía campesina», pero que sólo ha llegado a resumir algunas determinaciones comunes a todas las sociedades donde la producción se basa en la agricultura, donde existe una oposición entre ciudad y campo, y que están sometidas a una «potencia política organizada». Tales determinaciones «comunes» no constituyen un conocimiento real; a lo sumo, tal como Marx señalaba a propósito de las categorías generales de la economía política, son abstracciones que evitan repetirse en el discurso<sup>32</sup>. Destacaremos también que Marshall Sahlins y, aunque mucho menos, Eric Wolf evitan el peligro de presentar a los productores de la sociedad sin clases como dueños todos de los medios de producción. Ya en 1877 Engels señalaba enérgicamente, contra los que se empeñaban en ver la imagen misma de la igualdad social en las comunidades antiguas, que:

En las comunidades más antiguas, las comunidades primitivas, como máximo podría haber igualdad de derechos entre los miembros de la comunidad; las mujeres, los esclavos y los extranjeros quedaban naturalmente excluidos<sup>33</sup>.

Toda la etnología moderna ha confirmado este punto de vista y ha multiplicado las informaciones sobre las desigualdades económicas y políticas que existen en las sociedades sin clases entre ancianos y cadetes, hombres y mujeres, «big-men» y plebeyos<sup>34</sup>, linajes fundadores y linajes de inmigrantes, etc. Podemos calibrar así lo enorme de la tarea teórica de la antropología, que poco a poco ha acumulado informaciones preciosas sobre las diversas formas de las relaciones sociales y se ve forzada a construir la teoría de esta diversidad y a explicar las razones de estas distintas evoluciones. De este modo entra

30. DALTON, George, "Peasantry in Anthropology and History", *Current Anthropology*, 1971, y *Traditional Tribal and Peasant Economies: an introducing survey of Economic Anthropology*, en McCaleb Module, Addison-Wesley publishing House, 1979.

31. THORNER, Daniel, "L'Economie paysanne, concept pour l'histoire économique", en *Annales*, mayo-junio, 1964, págs. 417-432.

32. MARX, K., *Contribución a la Crítica de l'Economía Política*, Introducción, pág. 153.

33. ENGELS, F., *Anti-Dühring*, pág. 136. (Trad. cast., Ciencia Nueva, Madrid.)

34. SAHLINS, M., "Poor Man, Rich Man, Big-man: political types in Melanesian and Polynesian", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. V, n.º 3, abril, 1963, páginas 285-303.

a formar parte del gigantesco problema de las condiciones y las formas graduales del paso de las sociedades sin clases a las sociedades de clases, el problema del origen de los rangos, las castas, las clases y las distintas variedades de estados. Se comprende, pues, que la antropología se encuentre a menudo en condiciones de proporcionar a la historia análisis que le son indispensables y que no puede producir por sí misma<sup>35</sup>. Se comprende también que la solución de tales problemas exige una redefinición radical de los métodos y de los conceptos de la antropología y, ante todo, la elaboración rigurosa de las nociones de causalidad y correspondencia estructural y, principalmente en la perspectiva marxista que hemos definido, la noción de causalidad de la economía, de determinaciones sociales engendradas por el funcionamiento de un modo de producción. A esta elaboración consagraremos la última parte de esta comunicación, dedicada, ante todo, a los problemas epistemológicos del conocimiento de las economías de las sociedades que estudia la antropología.

### III. *Economías y sociedades: aproximaciones funcionalista, estructuralista y marxista*

¿Cómo analizar las condiciones de aparición, y los efectos sobre la lógica profunda del funcionamiento y la evolución de las sociedades, de las relaciones que los hombres establecen entre sí en la producción de las condiciones materiales de su existencia? He aquí que volvemos de nuevo al tema principal de la primera parte de esta exposición, pero sabiendo ahora en qué campo del análisis teórico se nos plantea el problema, a saber, en el campo de la antropología tal como se ha constituido históricamente como dominio mal ajustado y mal cerrado de estudios de dos fragmentos de la historia humana, las sociedades sin clases y las sociedades «campesinas». Hemos visto cómo la noción de causalidad estructural de la economía está en el centro del debate. Vamos a tratarlo de nuevo brevemente, sacando a colación el enfoque funcionalista, el estructuralista y el marxista.

Por más que Malinowski, Firth, Evans-Pritchard y Nadel hayan realizado una obra pionera y magistral en el dominio del estudio de la economía de las sociedades de Oceanía y África, la mayor parte de los funcionalistas no han seguido la recomendación de Firth, que ha recordado incesantemente la necesidad de analizar con rigor las bases económicas de estas sociedades, ya que «la estructura social... depende estrechamente de las relaciones económicas específicas que nacen del control de los recursos», y que de este modo se hace posible la «comprensión más profunda de las estructuras sociales que existen en el seno de las sociedades que estudia el antropólogo»<sup>36</sup>. En cambio, como subraya con fuerza McNetting, entre los funcionalistas:

35. Como testimonian los trabajos de los africanistas Georges Balandier, Luc de Heusch y Marc Augé.

36. FIRTH, R., *Primitive Polynesian Economy*, pág. 14.

Se tenía la concepción de que la clave de la unidad soberbia y compleja de la sociedad se encontraba en su estructura y que ésta se fundaba en las relaciones de parentesco, en las relaciones matrimoniales y en las relaciones políticas... Ahí se encontraban escondidas, pero abocadas al descubrimiento, simetrías sutiles, redes complejas, mientras que las actividades de la subsistencia se veían como realidades simples, indiferenciadas, que se repetían enojosamente cualquiera que fuese el sitio en que se las descubría<sup>37</sup>.

En la práctica, tal actitud teórica ha dado lugar a la producción de análisis minuciosos y a menudo profundos de las relaciones de parentesco o de las relaciones político-ideológicas, mientras que la economía de numerosas sociedades se estudiaba de forma «eclectica»<sup>38</sup>, lo que queda perfectamente ilustrado en la obra de recopilación, más que de síntesis, de Melville Herskovits, *The Economic Life of Primitive Peoples* (1940)<sup>39</sup>. Pero hay que tener en cuenta que este desdén o este eclecticismo, con sus consecuencias teóricas, podía aparecer en cierto modo justificado por los hechos, porque era un hecho que en muchas sociedades precapitalistas las relaciones de parentesco o las relaciones político-religiosas parecen «dominar» el funcionamiento y controlar la reproducción del modo de producción, sea en el caso del parentesco entre los nuer o bien de lo político-religioso entre los aztecas y los incas.

Muchos fueron los que vieron en estas dominaciones la prueba de que la economía no había determinado mucho el funcionamiento y la evolución de las sociedades precapitalistas no occidentales y de que sólo había desempeñado un papel pequeño en la historia de la humanidad. Yendo hasta el límite, algunos afirmaron, como Warner a propósito de los murngin de Australia, que esta sociedad y otras parecían carecer completamente de estructura económica, ya que no se podía descubrir como *algo distinto* de las relaciones de parentesco; éstas funcionaban, pues, como «institución general», según la feliz expresión de Evans-Pritchard. En realidad, todo el problema está ahí, en que los antropólogos funcionalistas y a menudo los que se llaman marxistas conciben, de manera espontánea y no científica, que las relaciones de producción sólo pueden existir bajo una forma que las distinga y las separe de las otras relaciones sociales, como es el caso de las relaciones de producción en el modo de producción capitalista. No es de extrañar que, inspirados en tal concepción no científica y apriorística de las relaciones de producción muchos antropólogos lleven a cabo análisis parciales e insuficientes de los fundamentos económicos de las sociedades que estudian. En efecto, desde su punto de vista la economía se reduce a lo que es directamente visible como tal o, dado que una parte de las relaciones de producción se disimulan

37. MCNETTING, Robert, "The Ecological approach in Cultural Study", McCaleb module in *Anthropology*, 1971.

38. FIRTH, R., *Economics of The New Zealand*, Owen, Wellington, 1959, pág. 32.

39. HERSKOVITS, M. J., *The Economic Life of Primitive Peoples*, Alfred Knopf, Nueva York, 1940.

bajo el funcionamiento de las relaciones de parentesco y de las relaciones político-religiosas, el estudio económico se reduce al estudio de la organización del trabajo en la producción de los medios de subsistencia y a las reglas de la propiedad, a lo que a veces se añade, para darle peso, el estudio de la tecnología, aunque ésta no pertenezca a la economía *strictu sensu*.

Las piezas que faltan del modo de producción, sus partes invisibles, sólo pueden estudiarse entonces indirectamente en el momento en que el antropólogo analiza las diversas funciones que cumplen las relaciones de parentesco y las relaciones político-religiosas, por lo menos si el análisis de parentesco no se limita al estudio de la terminología de parentesco y de las normas matrimoniales, de la residencia y de la filiación. Esto prueba que la concepción misma, ideológica y empirista de las relaciones de producción, descuartiza y falsea el análisis de la economía, por una parte, y por otra falsea necesariamente, y por las mismas razones, el análisis del parentesco, de la política y de la religión. Los efectos de estos presupuestos ideológicos empiristas invisten y subvierten la práctica teórica en su conjunto y a todos los niveles. Desde el momento en que la economía se enfrenta ya sea al parentesco, a las formas de poder o a otras tantas variables radicalmente exteriores a sí misma, no es muy de extrañar que la investigación estadística de las correlaciones positivas entre la economía y las estructuras sociales, o entre la evolución de los modos de producción y la evolución, de las sociedades, haya terminado en un fracaso y haya llegado a la reafirmación de G. P. Murdock, «contra los evolucionistas, de que no existe orden inevitable de las formas sociales ni asociación necesaria entre las reglas concretas de residencia o de descendencia, los tipos de grupos concretos o las terminologías de parentesco, y los niveles concretos de cultura, los tipos de economía, las formas de gobierno o las estructuras de clase»<sup>40</sup>.

De este modo, aunque hoy en día algunos discípulos de Murdock —a partir de una muestra más amplia de 577 sociedades, en lugar de 250, y gracias a un análisis multifactorial— descubren correlaciones significativas entre la evolución de los modos de producción y la aparición de tales o cuales sistemas de parentesco<sup>41</sup>, la práctica empirista de los antropólogos ha consolidado hasta ahora la idea común desde principios del siglo xx de que la historia no es más que «la sucesión de acontecimientos *accidentales* que han permitido que

40. MURDOCK, G. P., *Social Structure*, MacMillan Company, 1949, pág. 200.

41. DRIVER, Harold E. y Karl F. SCHUESSLER, "Correlational Analysis of Murdock's 1957 Ethnographic Sample", en *American Anthropologist*, 1967, vol. 69, n.º 3. "For the world as a whole, it is apparent that descent has shifted from matrilineal to patrilineal (sometimes with a bilateral stage in between) more often than it has changed in the opposite direction. The 19th century evolutionists were partly right about the mayor sequence of change but their reasons for the change were the wrong ones. It is the evolution of technology and government that favors patrilineal descent, not the recognition (of) biological fatherhood and the abandonment of promiscuity or 'group marriage'. However, after societies have attained an advanced level of technology and political organization, unilineal descent groups of all kind tend to disappear, as they have done in most of Europe and its derivation cultures". Artículo citado, pág. 345. Los trabajos de Driver y Schuessler continúan los resultados de David Aberle a propósito de "Matrilineal Descent in Cross-cultural perspective" en *Matrilineal kinship*, Schneider y Gough. University of California Press, 1961, págs. 655-727.



una sociedad sea lo que es», tesis que por exagerada ha provocado la necesaria insurrección de hombres como Evans-Pritchard, que no obstante aceptan lo esencial de las tesis funcionalistas<sup>42</sup>.

De hecho, el funcionalismo viene a completar y, hasta cierto punto, a contradecir al empirismo, ya que si para el empirismo las estructuras sociales se confunden con las relaciones sociales visibles, y estas relaciones visibles son aprehendidas como variables exteriores unas a otras y sin vínculo estadísticamente significativo, ¿cómo puede existir la sociedad, es decir, un todo que existe y se reproduce como tal? El funcionalismo supone, entonces, que las distintas relaciones sociales visibles en el seno de una sociedad constituyen un sistema, es decir, que existe entre ellas una interdependencia funcional que les permite existir como un todo «integrado» que tiende a reproducirse como tal, como una sociedad. Y gracias a que ciertas partes de este todo tienen por función «integrar» a las otras en un todo único, los subsistemas «concretos» (parentesco, religión, economía) juegan el papel, según las sociedades, de «institución general».

Nadie discutirá que se trata de un progreso con respecto al empirismo abstracto y asociacionista, de estudiar las relaciones sociales una por una, por separado, a considerarlas por el contrario en conjunto y en sus relaciones recíprocas, es decir, suponiendo que forman un sistema de relaciones. Pero aparte de este principio, que se ha convertido en una condición necesaria para el progreso científico, el funcionalismo padece insuficiencias teóricas radicales. Hemos visto ya que el análisis funcionalista, confundiendo la estructura social con las relaciones sociales visibles, se condena a ser prisionero de las apariencias de los sistemas sociales que estudia y se niega al descubrimiento de la lógica subyacente e inviolable de estos sistemas, y todavía más a las condiciones estructurales y circunstanciales de su aparición y desaparición en la historia. Ahora es necesario ir más allá. En efecto, decir que el parentesco o la instancia político-religiosa juega en tal o cual sociedad un papel dominante porque «integra» las demás relaciones sociales, es una «explicación» que pronto se queda corta y corre el peligro de oscurecer los hechos más bien que de aclararlos. Pues una instancia social sólo puede «integrar» a las otras si en su *interior* asume muchas funciones distintas, articuladas unas con otras según una cierta *jerarquía*, funciones que en la sociedad capitalista son asumidas por las distintas relaciones sociales que aparecen como otros tantos subsistemas específicos en el seno del sistema social. El parentesco domina la organización social cuando regula no sólo las relaciones de descendencia y de alianza que existen entre los grupos y entre los individuos, sino también cuando determina sus derechos específicos sobre los medios de producción y los productos del trabajo, define las relaciones de autoridad y de obediencia, y por tanto las relaciones políticas en el seno de los grupos o entre los grupos y eventualmente sirve de código, de lenguaje simbólico para expresar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

42. EVANS-PRITCHARD, en *Anthropologie Social*, Payot, 1971, cap. 3, pág. 79.

Éste no es el caso de los cazadores-recolectores mbuti del Congo, entre los que las relaciones entre generaciones tienen superioridad sobre las relaciones de parentesco, y no era el caso de los incas, entre los que la instancia político-religiosa funcionaba como relaciones de producción, ya que, de buen o mal grado, las tribus indias consagraban una parte de su fuerza de trabajo a mantener a los dioses, los muertos y los miembros de la clase dominante personificados por el Inca Shinti, el hijo del *Sol*. Es necesario, pues, explicar las razones y las condiciones en que tal o cual instancia asume tal o cual función y las modificaciones que tales cambios de funciones acarrearán en su forma y en su mecanismo interno. Según nuestros criterios éste es, hoy en día, el problema principal de las ciencias sociales, ya se trate de la antropología, la sociología o la historia. Pero —se objetará— en qué medida la solución de este problema dependerá más concretamente de la posibilidad de analizar la causalidad estructural de la economía, ya que en definitiva —incluso si no se puede explicar— el simple hecho de la dominación del parentesco o de lo político-ideológico basta para contradecir y eliminar la hipótesis de Marx sobre el papel determinante, en última instancia, de la economía en la historia. Esta es una objeción frecuente entre los funcionalistas y que se encuentra en la línea de la última e importante obra de Louis Dumont sobre la organización social de la India tradicional, es decir, en un autor que se autodenomina estructuralista antes que nada.

De hecho, la objeción pierde sentido cuando se constata que no basta con que una instancia social asuma *varias y no importa cuáles* funciones para ser dominante, sino que es necesario que asuma la función de las relaciones de producción, es decir, no necesariamente el rol organizador de tal o cual esquema organizativo de tal o cual proceso concreto de trabajo, pero sí el control del acceso a los medios de producción y a los productos de este trabajo, y ese control significa igualmente autoridad y sanciones sociales, por tanto, relaciones políticas. Las relaciones sociales son las determinantes del dominio de tal o cual instancia. Tienen, pues, una eficacia determinante general sobre la organización de la sociedad, porque determinan este dominio y, a través de este dominio, la organización general de la sociedad.

No es suficiente, pues, decir que las relaciones sociales deben ser funcionalmente interdependientes para que una sociedad exista, ni siquiera que esta dependencia consista en la de varias funciones necesarias, luego complementarias. Más allá de estos temas, que pronto se vuelven triviales, el punto esencial es el que concierne a la causalidad, por tanto, a la eficacia específica de cada función (en consecuencia a las relaciones sociales que la asumen) sobre la forma y el contenido de la organización social. Ahora bien, si en la realidad las diversas instancias sociales están jerarquizadas según las funciones que asumen y si la función de las relaciones de producción es la base de su jerarquía, entonces la formulación rigurosa de la problemática de las ciencias sociales se plantea como sigue:

¿En qué condiciones y por qué razones una instancia asume las funciones de las relaciones de producción y controla la reproducción de estas relaciones y, por medio de ellas, las relaciones sociales en su conjunto?

Vemos inmediatamente que esta problemática es la que, plantea Marx y que toma su hipótesis de la determinación, en última instancia, del proceso de la vida social e intelectual por el modo de producción de la vida material. También vemos que esta hipótesis no se ve contradicha por el análisis de las sociedades sin clases o las sociedades de clases no capitalistas y que no hay, pues, ninguna razón para oponer antropología e historia. Pero, sobre todo, vemos que responder una cuestión como ésta no consiste, simplemente, en especificar la economía de una sociedad, sino de todas sus estructuras sociales, y que la empresa no nos lleva al desarrollo de la antropología económica concebida como una disciplina fetichizada y autónoma, sino al replanteamiento general y metódicamente riguroso del campo teórico de la antropología.

Estos son los principales puntos de nuestra crítica del funcionalismo empirista clásico. Esta crítica no se queda aquí. La hipótesis de la interdependencia funcional de las partes de un sistema social y la hipótesis complementaria de que todo sistema social está en equilibrio o tiende a estarlo, a menudo tienden a hacer difícil o imposible a los funcionalistas admitir o descubrir la existencia, dentro del sistema que estudian, de contradicciones, ya sea en el seno de su estructura social, ya sea entre las diversas estructuras, y les ha impulsado a buscar fuera de estos sistemas las causas de su evolución y de su desaparición. Esta evolución no parecía tener razón interna y parecía el producto de circunstancias contingentes con respecto a la lógica interna de estos sistemas. Toda la historia humana aparecía como la suma contingente de todos estos accidentes.

Por supuesto, no se trata de negar la existencia de causas externas de la transformación y la evolución de los sistemas económicos y sociales, ni de negar que todo sistema implica en su funcionamiento la reproducción de las relaciones sociales que lo constituyen, pero hay que subrayar que las causas, sean externas o internas, sólo tienen efectividad poniendo en juego (es decir, comportándose como causas últimas) las propiedades estructurales de los sistemas, y que estas propiedades son siempre, en última instancia, interiores al sistema y explican el aspecto no intencional de su funcionamiento. Hay que subrayar también que decir que dos términos o dos relaciones entre dos términos o dos estructuras se oponen no es negar su complementariedad, sino simplemente afirmar que existe dentro de ciertos límites y que, más allá de tales límites, el desarrollo de la oposición no permite ya el mantenimiento de la complementariedad. Lo cual se ha convertido en una evidencia casi trivial desde que la cibernética y la teoría de sistemas lo han formulado matemáticamente y lo han hecho operativo. No obstante, esto no es más que una formulación del principio de la unidad de los contrarios que se encuentra en la

dialéctica de Hegel y en la de Marx. Pero no hay razón ninguna para confundir este principio de la unidad de los contrarios, principio que es científico, con el principio fundamental de la dialéctica hegeliana que es la identidad de los contrarios y que no tiene ningún fundamento científico. El principio de la identidad de los contrarios consiste precisamente en la condición necesaria para construir un sistema metafísico cerrado, el del idealismo absoluto que parte del postulado no demostrado de que el espíritu es la única realidad que existe y que se contradice a sí mismo y en sí mismo, y permanece idéntico a sí a través de sus contradicciones, ya que la materia es el pensamiento en sí que no se piensa y se contradice en tanto que pensamiento, y que el logos es el pensamiento para sí, pero que se opone al pensamiento en sí, a la materia, y que la unidad del pensamiento en sí y del pensamiento para sí reside en su identidad en tanto que formas del Espíritu Absoluto.

Hay que subrayar que si el principio de la identidad de los contrarios implica con mayor motivo el de la unidad de los contrarios, lo recíproco no es verdad. No hay, pues, ninguna razón para verse embarrado con el primero o defenderlo cuando se defiende y usa el segundo. Por desgracia, la frecuente confusión en que incurrían los marxistas entre estos dos principios acredita y refuerza el rechazo, por parte de los funcionalistas, de buscar y descubrir contradicciones dentro de los sistemas que analizan. ¿Ocurre lo mismo entre los neofuncionalistas que se declaran partidarios de un enfoque cibernético de los hechos sociales?

Oponiéndose a la tradicional «antropología cultural» americana, a la que critican su idealismo y su psicologismo, hacia los años cincuenta algunos antropólogos y arqueólogos de los Estados Unidos se declararon partidarios de una nueva perspectiva teórica que denominaron, por oposición, «ecología cultural». Declarándose partidarios de los trabajos más antiguos de Leslie White y, sobre todo, de Julián Steward, subrayaron la necesidad y la urgencia de estudiar con detenimiento las bases materiales de las sociedades y de reinterpretar todas las culturas humanas enfocándolas como procesos específicos de adaptación a medios ambientes concretos. En el plano metodológico reafirmaron que toda sociedad debía ser analizada, en efecto, como una totalidad, pero también como un subsistema en el seno de una totalidad más amplia, el ecosistema concreto, dentro del cual coexisten poblaciones humanas, poblaciones animales y vegetales en un sistema de interrelaciones biológicas y energéticas. Para analizar las rendiciones en que funcionan y se reproducen estos ecosistemas y reconstituir las estructuras de los flujos de energía, los mecanismos de autorregulación, de *feed-back*, etc., recurrieron a la teoría de los sistemas y a la teoría de la comunicación. Todo el funcionamiento da la impresión de haber renovado su orientación, a partir de este momento explícitamente materialista y no simplemente empirista, en sus métodos, por el uso de la teoría de sistemas, y en las posibilidades teóricas que parecen permitir volver a plantearse con más seguridad el problema de la comparación de las sociedades (problema que los funciona-

listas sólo podían abordar con malicia y desdén) y que permiten ir más lejos incluso, e intentar construir un nuevo esquema —multi-lineal esta vez— de la evolución de las sociedades (problema completamente abandonado desde los anatemas de Boas, Goldenweiser y Malinowski contra el evolucionismo). ¿No estamos a partir de ahora en el universo teórico, sino del propio Marx, sí del marxismo por lo menos, tal como se entiende y practica por regla general?

No lo estamos y vamos a demostrarlo, pero antes tratemos de poner en claro la riqueza del balance provisional de estas tentativas de las que sugeriremos su naturaleza e importancia. No obstante, los límites de la empresa son ya perfectamente visibles y provienen de la estrechez del materialismo de estos investigadores y, en particular puesto que se trata del eje de sus esfuerzos, de las graves insuficiencias de su concepción de la naturaleza de las relaciones económicas y, en consecuencia, de los efectos de la economía en la organización social de las sociedades. Lo más frecuente es que nos encontremos con un materialismo «reduccionista», en el sentido en que reduce la economía a la tecnología y a los cambios biológicos y energéticos entre los hombres y la naturaleza que los rodea, y que reduce la significación de las relaciones de parentesco o las relaciones político-ideológicas a ser, ante todo, medios funcionalmente necesarios para esta adaptación biológico-ecológica y que ofrecen diversas ventajas selectivas. Volveremos a tocar este punto, pero antes pasaremos revista brevemente a los descubrimientos positivos que se obtuvieron *con rapidez* desde que hubo quien se dedicara, sistemáticamente, al estudio *detallado* de aspectos *esenciales* del funcionamiento de las sociedades primitivas o antiguas que, salvo brillantes excepciones como Malinowski, Firth, Evans-Pritchard, habían sido dogmáticamente olvidados o maltratados.

Los esfuerzos recayeron sobre el estudio preciso del entorno ecológico, las condiciones concretas de la producción, los regímenes alimenticios y los equilibrios energéticos de ciertos cazadores-recolectores (Richard Lee, De Vore, Steward), de los indios del noroeste (Suttles), de las sociedades pastoriles de África oriental (Gulliver, Deshler, Dyson-Hudson) y de sociedades de agricultura de roza de Oceanía o del sudeste asiático (Roy Rappaport, Vayda, Geertz)<sup>42 bis</sup>. Poco a poco se acumularon los descubrimientos y, al mismo ritmo, se fueron hundiendo las tesis clásicas de la antropología cultural que ocupaban un lugar prominente en los diccionarios de las ideas recibidas de los manuales para estudiantes y público cultivado. Se descubrió que en los cazadores-recolectores del desierto de Kalahari o de la selva del Congo, cuatro horas, más o menos, de trabajo al día eran suficientes para que los miembros productores de estas sociedades produjeran lo bastante para satisfacer todas las necesidades socialmente reconocidas en el seno de su grupo. Ante, los hechos, la visión de los cazadores primitivos viviendo al borde de la penuria y sin disponer de

42 bis. La bibliografía conjunta de estos trabajos se encuentra en el artículo de Robert MsNetting ya citado, "The Ecological Approach".

tiempo libre para inventar una cultura compleja y progresar hacia la civilización, se venía abajo rápidamente y Marshall Sahlins, invirtiendo las viejas ideas, debía proclamar que, por el contrario, se trataba de la única «sociedad de la abundancia» jamás realizada, ya que todas las necesidades sociales estaban satisfechas y no faltaban los medios de satisfacerlas. Por fin era desenmascarado un proceso tenaz, que se remontaba al neolítico y provenía de las necesidades ideológicas de los pueblos agricultores para justificar su expansión en detrimento de los cazadores-recolectores.

En lugar de sólo ver en el *pottlach* de los indios de la costa noroeste una forma «excesiva» de competencia nacida de la presión cultural a la «megalomanía» (Ruth Benedict, 1946, pág. 169), facilitada por la multiplicidad de recursos que ofrece el medio ambiente pródigo. Suttles ha demostrado que este medio ambiente estaba muy diversificado y, en consecuencia, que los recursos estaban muy desigualmente repartidos entre los grupos. Ha demostrado también, que cuanto más al norte se iba, más aumentaba la desigualdad y más tendían los grupos locales a reafirmar con fuerza sus derechos de propiedad sobre los parajes productivos y a practicar el *pottlach*. Suttles también ha subrayado que el hecho de que allí donde los recursos estaban más fuertemente concentrados, como en los haida, los tsimshian y los tlingit, era más intensa la cooperación económica en el seno de los grupos, los jefes dirigían más de cerca el proceso de producción y la distribución de los productos, su autoridad estaba ligada de forma más rígida al funcionamiento de los grupos de parentesco, dentro de los cuales los lazos de descendencia eran mucho más frecuentemente unilineales que en otras partes.

El análisis de los datos del *pottlach* está lejos de haberse acabado y se ha criticado fuertemente a Suttles por no haber demostrado verdaderamente su hipótesis de que la función de los *pottlach* consistía en redistribuir los medios de subsistencia que sobraban en un grupo entre los grupos a los que les faltaban de forma crítica. El *pottlach* no se «reduce» a un mecanismo complicado y revestido de seguridad contra los riesgos de una crisis de subsistencia provocada por fluctuaciones excepcionales de la producción de los recursos naturales, fluctuaciones completamente normales que pueden tener consecuencias catastróficas entre los cazadores-recolectores o los pescadores, que no producen sus recursos. Las discusiones provocadas por las tesis de Suttles o de Vayda han suscitado numerosos trabajos que dan cuenta de todas las informaciones acumuladas desde Boas, por Barnett, Murdock, Helen Codere, Piddocke, etc., y que han permitido la aparición de obras valiosas como *Making my name good*, de Drucker y Heizer, y *Feasting with my enemy*, de Rosman y Rubel. Desde ahora queda claro que las competiciones de los *pottlach* y sus célebres prácticas de ostentosa destrucción no eran solamente la manifestación de una «cultura» original que daba mucha importancia a los valores y a los compartimientos de honor y de prestigio. Son también la manifestación pública de una economía bien administrada, y capaz de producir excedentes abundantes y regulares, y al mismo tiem-

po una práctica político-ideológica para obligar, mediante la redistribución ceremonial de este excedente, a que los grupos vecinos o aliados potencialmente hostiles reconocieran pública y pacíficamente la legitimidad, es decir, el mantenimiento de los derechos de los grupos sobre sus territorios y recursos. Los hechos del *potlatch* son, pues, hechos multifuncionales, como subraya Piddocke, «hechos sociales totales», como decía Mauss, hechos de «economía política» en el pleno sentido del término, es decir, hechos que para recibir una explicación científica exigen que se reconozcan las funciones económicas de las relaciones de parentesco y de las relaciones político-ideológicas; por lo tanto, que se reconstruya mentalmente la configuración exacta del modo de producción que permitía la producción y el control de amplios excedentes de bienes de subsistencia y de bienes de prestigio. Hay todas las garantías de que tal reconstrucción no sólo elimina toda posible interpretación «culturalista» e idealista del *potlatch*, sino que además no confirmará otra hipótesis distinta de la significación latente, de la racionalidad escondida del *potlatch*, que la de asegurar ventajas selectivas a los grupos que lo practican.

Es igualmente difícil de sostener la idea, célebre a partir de Herskovits, de que los ganaderos africanos sufren un «complejo de ganado» que manifiesta ante todo una «opción cultural», antes que coacciones ecológico-económicas. En efecto, la antropología debe explicar un conjunto de hechos bien conocidos y que a menudo resultan profundamente irracionales para los europeos. El ganado parece ser una riqueza acumulada, sobre todo, para adquirir prestigio y estatus social, más que para asegurar la subsistencia de sus poseedores o el enriquecimiento financiero mediante el intercambio comercial. Cuando se intercambia suele hacerse de forma no comercial, para sellar una alianza matrimonial y los derechos sobre una descendencia. Normalmente se acumula en grandes rebaños y su carne se consume en determinadas ocasiones ceremoniales, y los animales no se utilizan como bestias de carga y apenas dan una pequeña producción de leche. El animal, más que un bien utilitario, sería para el hombre, en primer lugar, un ser estrechamente ligado a los rituales que acompañan al propio nacimiento, la boda y la muerte, y con el que se siente emoción al mente, es decir, místicamente unido.

Poco a poco, después de los trabajos de Gulliver, Deshler, Dyson-Hudson, Jacobs, etc., estos «rasgos» culturales recibieron otro enfoque. En seguida se ha visto que se había afirmado demasiado precipitadamente que el ganado sólo era un bien de prestigio y se han constatado múltiples ocasiones en que se intercambia no ceremonialmente por productos agrícolas y artesanales de los pueblos sedentarios. Se ha constatado también que existían razones muy prácticas para que el sacrificio y la consumición del ganado adoptaran un vuelo ceremonial y excepcional. En una unidad de producción doméstica, la imposibilidad de consumir y conservar por sí sola la cantidad de carne que representa una cabeza de ganado impone compartirla con las otras unidades que componen el grupo, y esta compartición crea o refuerza la red de obligaciones recíprocas, lo que confiere al sacrificio del ganado

y a su consumición carácter ceremonial y alto valor simbólico derivados de estas funciones sociales. Por otra parte, el hecho de que estos sacrificios de ganado sean excepcionales, para cada unidad de producción, no significa que todo el grupo no consuma muy regularmente carne si las ocasiones ceremoniales de matar ganado y de compartir la carne se respetan con regularidad en todas las familias. También el hecho de que los rebaños sean, a menudo, inmensos con riesgo de depauperación de las hierbas y de degradación de la vegetación y de los suelos, no expresa solamente el orgullo de sus propietarios ni su inclinación emocional por las viejas bestias que no pueden resignarse a sacrificar.

Desde que se sabe que la pérdida de cabezas de ganado por escasez de agua puede alcanzar, como en el caso de los dodth de Uganda, del 10 al 15 % del rebaño por año, que la mortandad afecta sobre todo a los animales jóvenes y que estos tardan de 6 a 7 años en alcanzar la talla adulta y producir veinte veces menos leche que una bestia lechera europea, no es sorprendente el gran valor que se concede al gran número de cabezas de ganado ni la estrategia compleja y parsimoniosa del uso de la carne, incluso de la sangre de los animales, que se da entre los pastores. Quien posee 40 vacas tiene más garantizado poder afrontar las epizootias y las sequías excepcionales, y reproducir sus condiciones sociales, es decir, materiales y políticas, que quien en principio sólo posee 6 vacas.

Sería muy largo resumir los importantes trabajos de Geertz, Conklin y Rappaport dedicados al funcionamiento de las sociedades que practican la roza en el sudeste asiático o en Oceanía, y los descubrimientos excepcionales de arqueólogos como Flannery, McNeish, etc., que siguiendo a Braidwood y Adams se esfuerzan desde la década de los 50 por reconstruir minuciosamente las condiciones ecológicas y económicas de los pueblos de Mesopotamia, Anatolia, Mesoamérica o los Andes, que han domesticado plantas y animales, y han inaugurado los cambios materiales y sociales fundamentales que han conducido a la aparición de sociedades nuevas, basadas en nuevos modos de producción, y que han desembocado, por una parte, en la progresiva desaparición de las sociedades paleolíticas de cazadores-recolectores y, por otra, en la aparición de las sociedades de clases, y estatales. Además, los descubrimientos iban a contradecir, a poner en cuestión y a revisar profundamente ideas tan gloriosas como «la revolución neolítica» de Childe.

No obstante, debemos constatar los límites del balance de los trabajos de los neofuncionalistas que se cuentan dentro de la «ecología cultural» y evidenciar su origen. Éste no se encuentra en otra parte más que en las insuficiencias radicales de su materialismo, que les hace concebir las relaciones complejas entre economía y sociedad de forma «reduccionista». La diversidad de las relaciones de parentesco, la complejidad de las prácticas ideológicas y de los rituales nunca son reconocidas en toda su importancia<sup>43</sup>. Como dicen R. y N. Dyson-

43. Con la notable excepción de Roy Rappaport.



Hudson, autores de valiosos trabajos sobre los pastores karimonjong de Uganda, a propósito del ritual de iniciación de los muchachos y de su identificación con el animal que se les asigna para la ocasión:

Se trata de elaboraciones culturales de un hecho central: el hecho de que el ganado es la fuente principal de subsistencia. El *rol* del ganado en la vida de los karimonjong, se mire por donde se mire, consiste en transformar la energía almacenada en la hierba y la broza del territorio tribal en energía fácilmente accesible para los hombres.

Y de este modo coinciden con las polémicas declaraciones de Marvin Harris, que voluntariamente se presenta como el líder agresivo de este «neomaterialismo cultural» y que, habiendo asumido la tarea de «desacralizar» las vacas sagradas de la India, declaraba:

He escrito este texto porque creo que los aspectos exóticos, irracionales y no económicos del complejo de ganado indio ha sido excesivamente puesto de relieve, y con mucho, en detrimento de las interpretaciones racionales, económicas y normales... por lo mismo que el tabú sobre el consumo de buey ayuda a desalentar el desarrollo de la producción bovina, se trata de un aspecto del reajuste ecológico que maximiza, antes que minimiza, el resultado en calorías y en proteínas del proceso de producción.

Reconocemos aquí el materialismo vulgar, el «economicismo» que reduce todas las relaciones sociales al estatus de epifenómenos que acompañan a las relaciones económicas, reducidas éstas a una técnica de adaptación a un medio ambiente natural y biológico. La secreta racionalidad de las relaciones sociales se reduce a las ventajas adaptativas, cuyo contenido, como ya señalaba Lévi-Strauss a propósito del funcionalismo de Malinowski, se resuelve a menudo en simples perogrulladas<sup>44</sup>. Desde el momento en que una sociedad existe, funciona, y es una banalidad decir que una variable es adaptativa porque cumple una función necesaria en el sistema. Según los propios términos de Marshall Sahlins:

Probar que un determinado rasgo o dispositivo cultural tiene un valor económico positivo no es una explicación adecuada de su existencia, ni siquiera de su presencia. La problemática de la ventaja adaptativa no especifica una respuesta concreta única. En tanto que principio de causalidad en general y de realización económica en particular, la noción de «ventaja adaptativa» es indeterminada: estipula groseramente lo que es imposible, pero hace aceptable cualquier cosa posible<sup>45</sup>.

44. LÉVI-STRAUSS, en *Anthropologie Structurale*, pág. 17. (Trad. cast. EUDEBA, Buenos Aires.)

45. SAHLINS, M., "Economic Anthropology and anthropological economics", en *Social Science Information*, 1967, 8 (5), pág. 30.

Desde esta perspectiva, los motivos del dominio de las relaciones de parentesco o de las relaciones político-religiosas, de la articulación específica de las estructuras sociales, permanecen inaccesibles al análisis y la causalidad estructural de la economía se orienta hacia una correlación probabilista, y la historia, como ocurre en el empirismo, se compone de una serie de acontecimientos de mayor o menor frecuencia<sup>46</sup>.

El escepticismo empirista vuelve a entrar por sus fueros y las debilidades de determinados análisis neomaterialistas relativos al parentesco, la religión, etc., reviven y refuerzan de nuevo las teorías idealistas de la sociedad y la historia que combaten los partidarios de la «ecología cultural». El materialismo empirista y el funcionalismo simplificador son, en definitiva, impotentes para explicar las razones de lo que existe, es decir, la historia y el contenido de las sociedades, que nunca son totalidades completamente «integradas», sino totalidades en que la unidad es el efecto provisionalmente estable de una compatibilidad estructural que permite reproducirse a las distintas estructuras hasta que la dinámica interna y externa de estos sistemas impide que estas totalidades sigan existiendo como tales<sup>47</sup>. No obstante, este fracaso no significa que el balance de los trabajos de antropólogos y arqueólogos considerados de tendencia ecologista y materialista, no sea altamente positivo. El conocimiento de los mecanismos del funcionamiento de las economías basadas en la caza, en la recolección, en la cría extensiva de ganado o en la agricultura de roza se ha ampliado y precisado considerablemente desde el momento en que se ha emprendido el estudio sistemático y minucioso de las *coacciones* que el medio y las técnicas ejercen, o ejercían, en la vida material y social de estas sociedades, y desde que se ha emprendido la tarea de *medir* las relaciones reales que existen en su seno entre las necesidades sociales y los medios para satisfacerlas. Cierto número de falsas pruebas, que manifestaban tanto la ignorancia de estas condiciones reales como los principios ideológicos que, consciente o inconscientemente, habían propagado los antropólogos y los economistas, han sido reconocidas como tales y su expulsión del campo del conocimiento científico está activamente en marcha a partir de ahora. Este proceso crítico atenta, más allá del campo de la antropología, contra el postulado ideológico que vicia de raíz todo el pensamiento económico burgués y limita permanentemente el alcance científico de sus investigaciones y descubrimientos, el postulado metafísico de que los hombres están condenados por naturaleza a la insatisfacción de sus necesidades, por lo que se ven forzados a calcular el uso de sus

46. MARVIN HARRIS: "Dependent as we are on the unfolding of the natural continuum of events, our generalizations must be couched in probabilities derived from the observations of the frequencies with which predicted or retrodicted events", en *The Rise of Anthropological Theory*, pág. 614.

47. Cf. M. SAHLING, en "Economic Anthropology and Anthropological Economics", artículo citado, página 80: "The new materialism seems *analytically* innocent of any concern for *contradiction* — although it sometimes figures itself a client of marxism (minus the dialectical materialism). So it is unmindful of the barriers opposed to the productive forces by establish cultural organization each congealed by its adaptative advantages in some state of fractional affectiveness".

medios y en ello reside el objeto y el fundamento de la ciencia económica. Dejaremos que Henri Gitton enuncie con convicción este postulado:

El hombre lleva dentro de sí la necesidad de infinito y tropieza constantemente con lo finito de la creación. Esta antítesis se manifiesta, en primer lugar, en la idea de escasez. Las necesidades parecen incontables y los medios para satisfacerlas limitados. Puede ocurrir también que los medios sean suficientes, a veces incluso demasiado abundantes. Entonces interviene otra noción: la inadaptación. Los medios no se encuentran necesariamente donde se los necesita ni cuando se los necesita. Hay que reducirlos, si son demasiado abundantes, y producirlos si son insuficientes.

No nos detendremos en lo ilógico de una tesis que postula, a la vez, la finitud insuperable de los medios y reconoce, al mismo tiempo, que a veces son superabundantes. Basta señalar la cantidad de análisis concretos y minuciosos que responden a semejantes fantasmas ideológicos, que hacen pasar por realidades las marionetas teóricas de las que se simula no tirar de los hilos, la marioneta del *homo oeconomicus* víctima de un destino ontológico que no le ofrece otra opción que la insatisfacción debida a la infinitud de sus necesidades o la inadaptación consecuente a la superabundancia ocasional de sus medios.

Poco a poco, pues, se van definiendo y organizando ante nuestros ojos las condiciones epistemológicas del análisis científico de los distintos modos de producción y de las relaciones entre economía y sociedad. Ahora sabemos que un análisis de este tipo sólo es posible a condición de explicar las estructuras de la realidad, pero sin confundir lo real con lo visible, como hace el empirismo, y a condición de ser materialista, pero sin reducir las distintas estructuras e instancias de la realidad social a fenómenos de las relaciones materiales entre los hombres y su medio ambiente. Si la antropología debe ser estructural y materialista para ser plenamente científica, no debe inspirarse tanto, en definitiva, en la obra de Claude Lévi-Strauss como en la de Marx. También, aunque Lévi-Strauss haya dedicado poco espacio de su obra al estudio de la economía, nos parece indispensable analizar muy de cerca lo esencial de su tesis sobre las relaciones entre economía y sociedad, por una parte, y sociedad e historia por otra, para evaluar la importancia teórica y los límites de su estructuralismo materialista y captar la diferencia entre su pensamiento y el de Marx.

Hay que recordar, antes que nada, que existen dos principios metodológicos que tanto el funcionalismo como el estructuralismo como el marxismo reconocen como condiciones necesarias para el estudio científico de los hechos sociales. El primer principio estipula que es necesario analizar las relaciones sociales no una por una, por separado, sino considerándolas en sus relaciones recíprocas, como totalidades

que forman «sistemas». El segundo determina que estos sistemas deben analizarse en su lógica interna antes de analizar su génesis y evolución. En cierto modo, estos dos principios oponen el pensamiento científico moderno tanto al evolucionismo como al historicismo y al difusionismo del siglo pasado, que a pesar de sus concepciones contrarias sobre la evolución de las sociedades se contentaban, ambas doctrinas, a menudo, con un análisis superficial del funcionamiento de tales o cuales costumbres e instituciones de las sociedades que habían sido descubiertas, dirigiéndose el esfuerzo principal a la búsqueda de sus orígenes y a rehacer la historia de los estadios anteriores de una evolución puramente conjetural de la humanidad. Pero, aparte de este acuerdo, que sólo conduce a la formulación abstracta de estos dos principios y no a las modalidades concretas de su puesta en práctica, la oposición es total entre el funcionalismo, por una parte, y el estructuralismo y el marxismo por otra en lo que concierne al concepto de «estructura social». Para Radcliffe-Brown y Nadel la estructura social es «el orden», la disposición de las relaciones visibles de los hombres entre sí, disposición que nace de la complementariedad recíproca de estas relaciones visibles<sup>43</sup>. Según los funcionalistas, una «estructura» es, pues, un «aspecto» de lo real, que afirman que existe en la realidad fuera del espíritu humano, a diferencia de Leach, para el que la estructura es un orden ideal que el espíritu introduce en las cosas reduciendo el flujo multiforme de lo real a representaciones simplificadas que inciden sobre la realidad y tienen valor pragmático, permiten la acción y la práctica social<sup>44</sup>.

Según Lévi-Strauss, las estructuras forman parte de la realidad, son la realidad, y en esto está de acuerdo con Radcliffe-Brown y se opone al empirismo idealista de Leach. No obstante, tanto para Lévi-Strauss como para Marx, las estructuras no son realidades directamente visibles y observables, sino niveles de la realidad que existen fuera de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento constituye la lógica profunda del sistema social, el orden subyacente a partir del que debe explicarse el orden aparente. Éste es el sentido de la célebre formulación de Lévi-Strauss, que Leach y ciertos estructuralistas han querido interpretar en sentido idealista y formalista, privilegiando la primera frase en perjuicio de la segunda:

43. RADCLIFFE-BROWN, en D. Forde y A. R. Radcliffe-Brown (eds.). *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, 1950, 8: "Los Elementos de la estructura social son los seres humanos", siendo la propia estructura social "la disposición de las personas en relaciones definidas y reglamentadas institucionalmente".

NADEL, F., *The Theory of Social Structure*, Cohen and Weste, Londres, 1957, Preliminares, 49.  
LEACH, E., *Political Systems of Highland Burma*, Harvard University Press, 1954. Reeditado por Bell and Sons, 1964. (Trad. cast., Anagrama, Barcelona.) "I hold that social structure in practical situation (as contrasted with the sociologist's abstract model) consists of a set of ideas about the distribution of power between persons and groups of persons". Más adelante, refiriéndose no al modelo de los informadores, sino al del antropólogo, siguiendo a Radcliffe-Brown, Leach declara: "Social structures... principles of organization that unite the component parts of the system". Para concluir, contra Radcliffe-Brown, que: "The structures which the anthropologist describes are models which exist only as logical constructions in his own mind" (págs. 4-5).

El principio fundamental es que la noción de estructura social no se remite a la realidad empírica, sino a los modelos construidos con arreglo a la misma. Las relaciones sociales son la materia prima que se emplea para la construcción de modelos que ponen de *manifiesto* la estructura social en sí misma.

Ya en su respuesta a Maybury-Lewis, insistía Lévi-Strauss en el hecho de que «la prueba definitiva de la estructura molecular nos la proporciona el microscopio electrónico, que nos permite ver células *reales*. Esta hazaña no altera el hecho de que en el futuro la molécula no será más visible que antes a simple vista. De la misma forma, no se puede esperar que un análisis estructural cambie la *percepción* de las relaciones sociales concretas. Sólo las explicará mejor». Y en la introducción del primer volumen de *Mythologiques*, vuelve a afirmar, y de forma categórica:

Acabamos de mostrar que si, en el espíritu del público, se produce una frecuente confusión entre estructuralismo, idealismo y formalismo, basta que el estructuralismo tropiece en el camino con un idealismo o un formalismo de verdad para que su *propia* inspiración *determinista y realista* se manifieste de lleno.

Para analizar las estructuras cuya realidad afirma fuera del espíritu humano y más allá de las apariencias visibles de las relaciones sociales, Lévi-Strauss utiliza en la obra tres principios metodológicos. Considera:

a) que toda estructura es un conjunto determinado de relaciones ligadas unas a otras según leyes internas de transformación que hay que descubrir;

b) que toda estructura combina elementos específicos que son sus propios componentes y que, por esta razón, es vano querer «reducir» una estructura a otra, o «deducir» una estructura de otra;

c) que entre estructuras distintas pertenecientes a un mismo sistema existen relaciones de compatibilidad cuyas leyes hay que buscar, pero que no hay que entender esta compatibilidad como el efecto del mecanismo necesario de selección, resultante de un proceso biológico de adaptación al medio ambiente.

Fácilmente podemos hacer ver que Marx lleva a cabo una acción paralela cuando, después de haber demostrado que las categorías económicas de salario, beneficio, renta de los bienes raíces, tal como son definidas y manejadas en la práctica cotidiana por los agentes del modo de producción capitalista, expresan las relaciones visibles entre los detentadores de la fuerza de trabajo, los detentadores del capital y los detentadores de la tierra, y en este sentido tienen un valor pragmático, como diría Leach, ya que permiten la organización y la gestión de estas relaciones visibles, pero no tienen valor científico, porque ocultan el hecho fundamental, es decir, el beneficio y la renta por parte de unos y el trabajo no pagado por el salario por parte de otros, concluye:

La forma *acabada* que revisten las relaciones económicas tal como se presentan en *la superficie* en su existencia concreta, es decir, tal y como se las *representan* los agentes de estas relaciones y los que las encarnan cuando intentan comprenderlas, es muy distinta de su *estructura interna*, esencial pero oculta, y del *concepto que le corresponde*. De hecho es incluso la inversa, la contraria<sup>50</sup>.

Conviene también recordar que la grandeza teórica de Marx ha consistido en demostrar que el beneficio industrial, el beneficio comercial, el interés financiero y la renta de la tierra, que provienen en apariencia de cauces y actividades totalmente diferentes, corresponden a formas *distintas* pero *transformadas* de la plusvalía, a formas de su distribución entre los distintos grupos sociales que compone la clase capitalista, a formas distintas del proceso global de explotación capitalista de los productores asalariados.

Es sabido, en fin, que Marx fue el primero en formular la hipótesis de la existencia de las relaciones de correspondencia necesaria y de compatibilidad estructural entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sin querer, no obstante, reducir éstas a epifenómenos de aquéllas. ¿Se confunde el estructuralismo de Lévi-Strauss con el materialismo histórico de Marx? Podría parecerlo, pero lo esencial para responder a la pregunta consiste, por una parte, en delimitar claramente lo que Lévi-Strauss entiende por Historia y la formulación que hace de la causalidad de la economía y, por otra parte, en ver cómo la aplica en su práctica teórica.

Para Claude Lévi-Strauss es «tan inútil como fastidioso acumular argumentos que prueben que toda sociedad está dentro de la historia y que cambia, lo cual es la evidencia misma»<sup>51</sup>. La historia no es solamente una historia «fría» en donde «las sociedades que producen un desorden extremadamente pequeño... tienen tendencia a mantenerse indefinidamente en su estado inicial»<sup>52</sup>. Se compone también de estas «cadenas de acontecimientos no recurrentes y cuyos efectos se acumulan para producir trastornos económicos y sociales»<sup>53</sup>. Para explicar estas transformaciones, Claude Lévi-Strauss acepta «una ley de orden», «el indiscutible primado de las infraestructuras»<sup>54</sup>.

No pretendemos de ninguna manera insinuar que las transformaciones ideológicas engendren transformaciones sociales. *El orden inverso es el único verdadero*. La concepción que los hombres

50. MARX, K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, pág. 4: "Las relaciones de producción corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base concreta sobre la que se desarrolla la superestructura jurídica y política, a la que corresponden determinadas formas de conciencia". Y en *El capital*, tomo I, página 93: "Nadie ignora que Don Quijote tuvo que arrepentirse de haber creído que la caballería andante era compatible con todas las formas económicas de la sociedad".

51. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée Sauvage*, pág. 310. (Trad. cast., F. C. E., México.)

52. LÉVI-STRAUSS, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Plon, 1961, pág. 38.

53. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée Sauvage*, pág. 311.

54. Id., pág. 173.

se hacen de las relaciones entre naturaleza y cultura está en función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales... Sólo estudiamos las sombras que se dibujan en el fondo de la caverna<sup>55</sup>.

Y el propio Lévi-Strauss afirma que con sus trabajos sobre los mitos y el pensamiento salvaje ha querido «contribuir a la teoría de las superestructuras, apenas esbozada por Marx»<sup>56</sup>. En adelante no podemos dejar de constatar que estos principios teóricos son contradictorios cuando escribe, en las conclusiones de su *Du miel aux cendres*, a propósito del trastorno fundamental de la sociedad griega antigua, al cabo del cual «la mitología desiste en favor de la filosofía que emerge como condición previa a la reflexión científica», en la que ve «un acontecimiento histórico que no tiene más significado que el hecho de haberse producido en este lugar y este momento»<sup>57</sup>. La historia, por tanto, sometida a esta ley que organiza toda sociedad, queda, pues, privada de toda necesidad y el nacimiento de la filosofía y de la ciencia occidental se reducen a simples accidentes. «Tanto aquí como allí, el paso no era necesario y si la historia conserva su lugar en primer plano, ello deriva del derecho a la contingencia irreductible»<sup>58</sup>. Claude Lévi-Strauss, que había puesto como epígrafe de *Les structures élémentaires de la Parenté* la frase de Tylor (1871): «La ciencia moderna tiende cada vez más a la conclusión de que si en alguna parte hay leyes, debe haberlas en todas partes», está, pues, de acuerdo en definitiva con el empirismo que considera la historia como una sucesión de acontecimientos accidentales.

Volviendo a la etnología, uno de nosotros —E. R. Leach— es quien ha señalado en alguna parte que «los evolucionistas jamás han discutido —y todavía menos observado— detalladamente, qué es lo que ha pasado cuando una sociedad en un estadio A ha cambiado a una sociedad en estadio B; se han limitado a afirmar que todas las sociedades en estadio B proceden de una u otra forma de las sociedades en estadio A»<sup>59</sup>.

Nos encontramos de nuevo con las mismas posturas del empirismo funcionalista<sup>60</sup>: «los cambios para el historiador; las estructuras para el etnógrafo», y esto sucede porque los cambios, los procesos,

55. Id., pág. 155.

56. Id., pág. 178.

57. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux Cendres*, pág. 407. (Trad. cast., F. C. E., México)

58. Id., pág. 408.

59. LÉVI-STRAUSS, "Les limites de la notion de structure en ethnologie", en *Sens et usages du terme structure*, editado por Roger Bastide, Mouton, 1962, pág. 45. El pasaje de Leach citado por Claude Lévi-Strauss se encuentra en *Political Systems of Highland Burma*, 2.<sup>a</sup> ed., 1964, pág. 283.

60. La de Leach, que escribe con lucidez: "La generación de antropólogos británicos de la que formo parte ha proclamado con orgullo su creencia en la irrelevancia de la historia para comprender las organizaciones sociales... Nosotros, los antropólogos funcionalistas, no somos realmente 'anti-históricos' por principios; lo que ocurre es simplemente que *no sabemos cómo introducir los materiales históricos en el entramado de nuestros conceptos*" (*Political Systems*, pág. 282).

no son objetos analíticos, sino la forma concreta en que un sujeto vence a una temporalidad<sup>61</sup>, tesis que se opone radicalmente a la tesis de la ley de orden de las estructuras sociales y de sus transformaciones, que Claude Lévi-Strauss tomaba de Marx.

¿Cómo ha podido llegar a este punto, es decir, a borrar, a *anular* en la *práctica* los principios teóricos a los que, sin embargo, se refiere explícitamente, pero que, según parece, han llegado a ser en gran medida inoperantes? No vamos a hacer aquí un análisis interno de la obra de Lévi-Strauss y no pretendemos esbozar un balance científico. Digamos lo primero que su obra ha subvertido dos campos, la teoría del parentesco y la teoría de las ideologías, y que cualquier posible progreso en estos terrenos tendrá que llevarse a cabo con la ayuda de sus resultados, así como de sus fracasos. Problemas fundamentales, como los de la prohibición del incesto, la exogamia y la endogamia, el matrimonio de primos cruzados, las organizaciones duales, problemas que habían sido tratados independientemente y sin éxito, han sido puestos en relación unos con otros y explicados a partir del hecho de que el matrimonio es un intercambio, el intercambio de mujeres, y que las relaciones de parentesco son relaciones entre grupos antes que relaciones entre individuos. Distinguiendo dos posibles mecanismos de intercambio, el intercambio restringido y el intercambio generalizado, Lévi-Strauss descubrió un *orden* en un vasto conjunto de sistemas de parentesco que no parecían tener muchas cosas en común y que pertenecían a sociedades que, muy a menudo, no habían tenido ningún contacto histórico. Y este orden es un orden de transformaciones. Poco a poco se han ido construyendo extensas tablas de Mendeleiev de las «formas» de los sistemas de parentesco, deteniéndose en el umbral de las estructuras «complejas» de parentesco, que se limitan a definir el círculo de los parientes y abandonan a otros mecanismos económicos o psicológicos la misión de llevar a cabo la determinación de la unión<sup>62</sup>.

Sin embargo, el análisis estructural —aunque no la niega no puede incorporar la historia, ya que, desde el principio, ha separado el análisis de la «forma» de las relaciones de parentesco del análisis de sus «funciones». No se trata de que se ignore o se niegue sus funciones, pero nunca se las explora como tales. Por esta razón nunca se analiza el problema de la *articulación real* de las relaciones de parentesco con otras estructuras sociales que caracterizan las sociedades concretas, históricamente determinadas. Lévi-Strauss se limita a extraer, de estos datos concretos, el «sistema formal» de las relaciones de parentesco, sistema que estudia a continuación en su lógica interna y compara con otras «formas» parecidas u opuestas, pero que debido a sus mismas diferencias se delatan como pertenecientes a un mismo grupo de transformaciones.

En este sentido, puede decirse que Lévi-Strauss, al contrario de los funcionalistas, nunca estudia sociedades reales y no pretende dar

61. LÉVI-STRAUSS, "Les limites de la notion de structure en ethnologie", *op. cit.*, pág. 44.

62. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la Parenté*, pág. IX. (Trad. cast., Paidós, Buenos Aires.)



cuenta de su diversidad y complejidad interna. No ignora, desde luego, estos problemas, pero nunca los ha tratado sistemáticamente. De este modo, a propósito de la correlación estudiada por Murdock entre las instituciones patriarcales y «los niveles más altos de cultura», Lévi-Strauss declaraba: «es verdad que en las sociedades donde el poder político *toma la delantera* no se puede dejar subsistir la dualidad que resultaría del carácter masculino de la autoridad política y el carácter matrilineal de la filiación. Las sociedades que alcanzan *el estadio* de la organización política tienen, pues, tendencia a generalizar el derecho paterno»<sup>63</sup>.

A pesar de lo impreciso de la noción del «estadio de la organización política», vemos aquí a Lévi-Strauss metido en la historia ante la emergencia de las sociedades en las que las relaciones de parentesco no desempeñan un papel dominante, pero en las que las relaciones político-ideológicas empiezan a desempeñarlo. ¿Por qué y en qué condiciones sucede esto? ¿Por qué el derecho paterno es más «compatible» con esta nueva estructura social? Lévi-Strauss no contesta estas preguntas, del mismo modo que no explica en qué condiciones han aparecido las sociedades en las que la forma de los sistemas de parentesco y las reglas matrimoniales no dicen nada o dicen muy poco sobre la naturaleza de la persona con la cual está permitido el matrimonio. Se hace alusión al hecho de que en estas sociedades, la riqueza, el dinero, la dote, la jerarquía social, desempeñan un papel determinante en la elección de la unión, pero ¿por qué ocurre esto? ¿por qué la historia? No se trata de que la historia, para un marxista, sea una categoría que explique; por el contrario, es una categoría que debe ser explicada. El materialismo histórico no es un «modelo» más de la historia, no es otra «filosofía» de la historia. Es, ante todo, una teoría de la sociedad, una hipótesis sobre las articulaciones de sus niveles internos y sobre la causalidad específica y jerarquizada de cada uno de estos niveles. Y precisamente al permitir el descubrimiento de las formas y los mecanismos de esta causalidad y de esta articulación, el marxismo demostrará su capacidad para ser el instrumento de una verdadera ciencia de la historia.

Para desarrollar el conocimiento hasta este punto, hay que ir más allá del análisis estructural de las formas de parentesco o del descubrimiento de la gramática y el código formal de los mitos de los indios americanos. No se trata de que estos análisis no sean indispensables, sino de que son insuficientes. Y es lo que el propio Lévi-Strauss reconoce cuando critica con justicia el principio de buscar solamente en los accidentes de una historia, en la difusión de una causa exógena, la razón de ser de un sistema de parentesco:

Un sistema *funcional*, tal como es un sistema de parentesco, nunca puede interpretarse globalmente por hipótesis difusionistas. Está ligado a *toda la estructura* de la sociedad que lo aplica, y en

63. Id., pág. 36. Lévi-Strauss se refiere al texto de G. P. Murdock "Correlations of matrilineal and patrilineal institutions", en *Studies in the Science of Society presented to A. G. Keller*, New Haven, 1937,

consecuencia toma su naturaleza de los caracteres *intrínsecos* de esta sociedad, más que de los contactos culturales y las migraciones<sup>64</sup>.

Ir más allá del análisis estructural de las formas de las relaciones sociales o de los modos de pensamiento significa, pues, de hecho practicar este análisis morfológico de tal forma que se descubran los lazos internos entre la *forma*, las *funciones*, el *modo de articulación* y las *condiciones* en que aparecen y se transforman estas relaciones sociales y estos modos de pensar en las sociedades concretas que estudian el historiador y el antropólogo. Según nuestro criterio, sólo dirigiéndonos resueltamente por este camino podemos esperar hacer progresar el análisis científico de un campo normalmente olvidado o mal tratado por los materialistas, y donde, por esta misma razón, el idealismo, tanto si es de matiz funcionalista como si es estructuralista, se ha instalado de forma privilegiada, el campo de la ideología, por tanto, el campo de las formas simbólicas de las relaciones sociales y de la práctica simbólica.

Hemos visto, por lo demás<sup>65</sup>, cómo Lévi-Strauss ha hecho dar un gran paso a la teoría de las ideologías, que deseaba desarrollar siguiendo a Marx, cuando, a propósito de los indios americanos, por una parte, ha hecho aparecer con una precisión minuciosa todos los elementos de la realidad ecológica, económica y social que se han *traspuesto* en estos mitos y que convierten a estos mitos en el pensamiento del hombre que vive dentro de unas relaciones materiales y sociales determinadas, y cuando, por otra parte, ha evidenciado la presencia y el funcionamiento en el transcurso de este modo de pensamiento social, de una lógica formal de la analogía, es decir, de la actividad del pensamiento humano que razona sobre el mundo y organiza el contenido de la experiencia de la naturaleza y la sociedad bajo las formas simbólicas de la metáfora y la metonimia. De hecho, Lévi-Strauss —y aunque él rechazaría esta interpretación— ha resumido bajo la expresión única de «el pensamiento salvaje» un doble contenido, uno de los cuales se refiere a la naturaleza, es decir, a las capacidades formales del pensamiento para razonar por analogía y, más en general, por equivalencia, al «pensamiento del estado salvaje», «expresión directa de la estructura de la mente y anterior a la mente, sin duda del cerebro»<sup>66</sup>, y la otra se refiere al «pensamiento de los salvajes», es decir, el pensamiento de los hombres que viven en sociedades que practican la caza, la pesca, la recolección de la miel,

64. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la Parenté*, página 114 (subrayado nuestro. M. G.): "Esto no basta para mi crítica. Se siente obligado a *metamorfosar* mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una *teoría histórico-filosófica* del decurso general impuesto por el destino de cada pueblo, sean cuales sean las circunstancias históricas en que se encuentre, de manera que pueda llegar finalmente a la forma de economía que asegure, con la mayor expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, el mas completo desarrollo de los hombres. Pero yo le pido perdón. Esto es hacerme demasiado honory avergonzarme demasiado"

65. GODELIER, M., "Mythe et Histoire, réflexions sur les fondements de la pensée sauvage", en *Les Annales*, número especial, "Histoire et Structure", agosto, 1971. págs. 541-568.

66. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, pág. 130. (Trad. cast., F. C. E., México.)

el cultivo de la mandioca o del maíz, y que se organizan en bandas o en tribus. Pero lo que falta, lo que queda por plantear al término de este inmenso esfuerzo teórico, es el análisis de la articulación de la forma y del contenido, del pensamiento en el estado salvaje y del pensamiento de los salvajes, que son las funciones sociales de estas representaciones y de las prácticas simbólicas que las acompañan, son las transformaciones de estas funciones y de este contenido, son las condiciones de estas transformaciones. En definitiva, lo que existe como un *vacío* en el pensamiento, es decir, como un objeto a pensar que se mantiene fuera del pensamiento, es el análisis de las formas y los fundamentos de la «fetichización» de las relaciones sociales, análisis que pocos marxistas han emprendido y del que depende, no obstante, no sólo la explicación científica de las instancias políticas y religiosas en general, sino y ante todo la explicación completa de las condiciones y las formas de aparición de las sociedades de rangos, de castas o de clases; en resumen, la explicación misma de la desaparición de las antiguas sociedades sin clases. Y precisamente para realizar esta tarea compleja, que supone la combinación de prácticas teóricas múltiples, la hipótesis de Marx sobre la determinación en última instancia de las formas y de la evolución de las sociedades y de los modos de pensamiento por las condiciones de la producción y *reproducción* de la vida material, debe servir de hipótesis central:

La historia de la religión en si misma, si se hace abstracción de esta base material, resulta falta de criterios. En efecto, es más fácil encontrar *a través del análisis el contenido*, el núcleo terrestre de las concepciones nebulosas sobre las religión, que *hacer ver por un camino inverso* de qué manera las condiciones reales de la vida revisten poco a poco una forma etérea <sup>67</sup>.

Esperamos haber demostrado que, a pesar de las apariencias y de las afirmaciones estadísticas, el funcionalismo y el estructuralismo se dirigen necesariamente a esta hipótesis central cuando se esfuerzan por penetrar con mayor profundidad en la lógica de las sociedades que analizan <sup>68</sup>.

Estamos, pues, al final de estos recorridos críticos y delante de nosotros se distingue un camino que conduce a otra parte y que ha nacido más acá o más allá del funcionalismo y del estructuralismo, fuera de sus límites; en otra parte, es decir, orientado hacia la posibilidad de hacer aparecer y estudiar «la acción de las estructuras» sociales unas sobre otras, así pues, hacia la posibilidad de pensar las relaciones de causalidad estructural entre los distintos modos de

67. MARX, K. *Le Capital*, vol. I, t. II, sec. 4, cap. 15, Ed. Sociales, tomo 2, pág. 59, nota 2. (Trad. cast., F. C. E., México.)

68. Se admirará la desevolutura con que Edmund Leach escribe en su obra *Political Systems of Highland Burma*, después de haber mostrado que el análisis de las relaciones de propiedad era "of the utmost importance" para su argumentación general: "En última instancia, las relaciones de poder enno importa qué sociedad deban basarse en el control de los bienes reales y las fuentes primarias de producción, pero esta generalización marxista no nos lleva muy lejos" (1).

producción que han aparecido en la historia y las distintas formas de organización social. Para acabar, no nos limitaremos únicamente a designar este camino, a señalarlo, sino que queremos dar una idea más clara del tipo de resultados a los que lleva. Para ello, resumiremos algunos puntos de un largo estudio todavía inédito que hemos consagrado al modo de producción y a la organización social de los pigmeos mbuti del Congo, partiendo de los trabajos de Colin Turnbull, de una calidad y densidad excepcionales. Este resumen deja maltrecha esa riqueza y la complejidad de los datos, pero, para nuestro propósito, basta con dar una idea de los resultados que hemos alcanzado. Estos resultados, en cada etapa, los hemos pasado a Colin Turnbull y él se ha mostrado profundamente de acuerdo con ellos<sup>69</sup>. Los pigmeos mbuti viven dentro de un ecosistema generalizado de tipo simple<sup>70</sup>, la selva ecuatorial del Congo, y practican la caza y la recolección. Utilizan el arco y la red para la caza, que se compone principalmente de distintas variedades de antilopes y, a veces, elefantes. Las mujeres recolectan champiñones, tubérculos y otras plantas silvestres, así como moluscos, y contribuyen con más de la mitad de los recursos alimenticios. La miel se recolecta una vez al año y su recolección es motivo de fisión de cada una de las bandas en pequeños grupos que se funden de nuevo al terminar la temporada de la miel. La caza es colectiva. Los hombres casados tienden sus redes individuales de unos 30 metros aproximadamente, y las mujeres y los jóvenes no casados van empujando la caza hacia las redes. Estas actividades se repiten todos o casi todos los días y por la noche se comarten y consumen los productos de la caza y la recolección entre todos los miembros del campamento. Cada mes, cuando escasea la caza en los alrededores del campamento, la banda se desplaza hacia otro lugar, pero siempre dentro de un mismo territorio que es conocido y respetado por las bandas vecinas. Las relaciones de parentesco y la familia, en cuanto tales, juegan un papel secundario en la producción, ya que el trabajo se divide por sexos y generaciones. Los individuos dejan con frecuencia las bandas en las que han nacido y se van a vivir a bandas vecinas, a veces con carácter definitivo. Se practica el intercambio de mujeres y se busca esposa, con preferencia, en las bandas lejanas y nunca en aquellas de las que provienen la madre o la madre de su padre. Las bandas no tienen jefe y según las circunstancias las generaciones y los sexos comparten la autoridad. Los viejos y los grandes cazadores gozan, no obstante, de mayor autoridad que los otros miembros de la banda. No practican la guerra entre bandas, y los homicidios o las represiones violentas son extremadamente raras dentro de cada banda. La pubertad de las muchachas y la muerte de los adultos se acompañan con rituales y festividades. Elima en el primer caso y Molimo en el segundo, en las que la selva es objeto de un intenso culto y «hace oír su voz» por

69. Nos remitimos al conjunto de trabajos, libros y artículos, de Colin Turnbull y en particular a *Wayward Servants*, Eyre, Spottiswoode, Londres, 1966.

70. Es decir, que implica gran número de especies vegetales y animales, que a su vez implican un número limitado de individuos. Cf. la comunicación de David S. R. Harris, en "Ucko and Dimbleby", *Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, Duckworth, 1969.

medio de las flautas sagradas. Los efectivos de las bandas oscilan entre 7 y 30 cazadores y sus familias, ya que con menos de 7 redes la caza es ineficaz y, para más de treinta cazadores, no abundan lo bastante los animales de caza para aproximarse regularmente a un grupo tan numeroso, y debería modificarse la organización de la caza, que se lleva a cabo sin verdadero dirigente, para que resultara operante.

Cuando se analizan de cerca estas relaciones económicas y sociales, nos damos cuenta de que las condiciones mismas de la producción determinan tres pautas interiores del mismo modo de producción y que estas pautas traducen las condiciones de *reproducción* de este modo de producción, manifiestan los límites de las posibilidades de esta reproducción.

—La pauta n.º 1 es una pauta de «dispersión» de los grupos de cazadores y del límite máximo y mínimo de sus efectivos.

—La pauta n.º 2 es una pauta de «cooperación» de los individuos, según la edad y el sexo, en el proceso de producción y en la práctica de la caza con red.

—La pauta n.º 3 es una pauta de «fluidez», de «no-cerrazón», o según la expresión de Turnbull, de mantenimiento del estado de «flujo» permanente de las bandas, flujo que se manifiesta en la variación rápida y frecuente de sus efectivos y de su composición social.

Estas tres pautas expresan las condiciones *sociales* de la reproducción del proceso de producción, dada la naturaleza de las fuerzas productivas puestas en juego (técnicas específicas de caza y recolección) y las condiciones biológicas de reproducción de las especies vegetales y animales que componen el ecosistema generalizado de la selva ecuatorial congoleña. Estas pautas constituyen un sistema, es decir, se suman unas a otras. La pauta 2, por ejemplo, pauta de cooperación de los individuos según la edad y el sexo para asegurar su propia existencia y reproducción y la de su banda, toma una forma determinada también por acción de la pauta 1, ya que el tamaño de una banda debe mantenerse entre ciertos límites, y por acción de la pauta 3, debido a que la necesidad de mantener las bandas en estado de flujo modifica sin cesar el tamaño de los grupos y su composición social, es decir, los lazos de parentesco, de alianza o de amistad de los que todos los días son llamados a cooperar en el proceso de producción y en el de repartición de los productos de la caza y la recolección. También se podría y convendría señalar los efectos de las pautas 1 y 2 sobre la 3, y de las pautas 2 y 3 sobre la 1. Démonos cuenta también de que estas pautas (sobre todo las pautas de dispersión y de flujo) son tales que las condiciones sociales de reproducción de los individuos y de la banda permiten que sean igualmente e inmediatamente las condiciones de reproducción de la *sociedad* mbuti como un todo y como omnipresente en todas sus partes. Son pues condiciones *interiores* de cada banda y, al mismo tiempo, condiciones *comunes* a *todas* las bandas que permiten la reproducción del conjunto del sistema económico-social como un *todo*.

Estas tres pautas constituyen, pues, un sistema. Este sistema

nace del proceso mismo de producción del que manifiesta las condiciones materiales y sociales de reproducción. Y este mismo sistema es el origen de un determinado número de efectos estructurales *simultáneos* a todas las demás instancias de la organización social mbuti, efectos que nos limitaremos a enumerar, porque demostrarlos sería demasiado largo. Todos estos efectos consisten en la determinación de *elementos del contenido y de la forma* de las instancias que sean *compatibles* con estas pautas, por tanto, que aseguren la reproducción misma del modo de producción de los mbuti. De esta manera, las pautas *interiores* al modo de producción son, al mismo tiempo, los canales a través de los que el modo de producción determina, en último término, la naturaleza de las distintas instancias de la sociedad mbuti y, dado que los efectos de estas pautas se ejercen *simultáneamente* sobre todas estas instancias, por la acción de este sistema de pautas, el modo de producción determina la *relación* y la *articulación* de todas estas instancias entre sí y con relación a sí mismo, es decir, determina la *estructura* general de la sociedad en cuanto tal, la forma y la función específicas de cada una de estas instancias que la componen. Buscar y descubrir el sistema de pautas que determina el proceso social de producción y que constituye las condiciones sociales de su reproducción es proceder epistemológicamente de tal forma que se pueda esclarecer la causalidad estructural de la economía sobre la sociedad y, al mismo tiempo, la estructura específica de la sociedad, su lógica de conjunto, cuando esta causalidad de la economía, esta estructura general de la sociedad y esta lógica específica de conjunto no son nunca fenómenos directamente observables como tales, sino hechos que deben ser reconstruidos por medio del pensamiento y la práctica científica. La «prueba» de la «verdad» de esta reconstrucción sólo puede encontrarse en la capacidad que presenta de poder explicar *todos* los hechos observados y plantear nuevas preguntas al investigador de campo<sup>71</sup>, preguntas que exigirían nuevas investigaciones y nuevos procedimientos para encontrar respuestas, y éste es precisamente el movimiento mismo del progreso del conocimiento científico.

Ahora bien, creemos ser capaces, a partir de la evidenciación y del análisis de este sistema de pautas, de dar cuenta, es decir, de mostrar la *necesidad* de todos los hechos *importantes* observados y consignados en las obras de Schebesta y de Turnbull.

A partir de la pauta de dispersión se explica la constitución de territorios *distintos*<sup>72</sup>, y a partir de la pauta de flujo, de «no-cerrazón» de las bandas, se explica la inexistencia de derechos *exclusivos* de las bandas sobre su territorio<sup>73</sup>. Lo invariable no es la composición interna de las bandas, sino la existencia de una relación *estable entre*

71. Nos permitimos dar cuenta de una correspondencia continuada que mantenemos desde hace una decena de meses con C. Turnbull y que nos ha permitido clarificar problemas que el autor no se había planteado o desarrollado en sus obras publicadas, principalmente en lo relativo a las relaciones de parentesco, la movilidad entre las bandas, los cazadores de arco, etc. Agradecemos calurosamente a C. Turnbull su paciencia y cooperación.

72. *Wayward Servants*, pag. 149.

73. *Ibid.*, pág. 174.

las bandas, por tanto, de una relación que se reproduce y permite la reproducción de cada una de estas bandas. Lo que podemos explicar aquí es la razón de la *forma* y el *contenido* de las relaciones sociales de propiedad y el uso de este recurso fundamental que es el territorio de caza y recolección, esta porción de la naturaleza que se erige en «almacén primitivo de víveres» y en «laboratorio de medios de producción» (Marx). Lo que ponemos en evidencia aquí es el fundamento de las reglas y las leyes de las costumbres de apropiación y de uso de la naturaleza en el proceso mismo de producción. Ahora bien, poner en evidencia el fundamento exterior a la conciencia del sistema de normas conscientes de la práctica social de los agentes de la producción que operan dentro de un modo de producción determinado es un paso fundamental en el método de Marx, pero que habitualmente los marxistas olvidan o caricaturizan, y en este punto estaríamos de acuerdo con ciertos análisis críticos de Ch. Bettelheim sobre la confusión que ha reinado en la teoría y en la práctica de los economistas y de los dirigentes de países socialistas entre el aspecto jurídico y el contenido real de las relaciones de producción<sup>74</sup>.

La esfera de lo «jurídico» desborda con mucho el campo de las normas de acción de los individuos y los grupos con respecto a su territorio de caza y de recolección y a sus medios de producción, pero no podemos detenernos en este punto y analizaremos rápidamente los efectos estructurales del modo de producción sobre las relaciones de parentesco en los mbuti. También en esto, los hechos y las normas están de acuerdo con la estructura del modo de producción y con las pautas que impone, sobre todo con la pauta 3 de «no-cerrazón» de las bandas, de mantenimiento de una estructura flujo entre ellas. La terminología del parentesco insiste principalmente sobre la diferencia entre generaciones y en la diferencia de sexos, lo que reproduce la forma de cooperación en el proceso de producción (pauta 2). Pero, sobre todo, si se analizan los aspectos de la alianza se constata que la preferencia por el matrimonio entre bandas alejadas y la prohibición de casarse en la banda de origen de la madre o de la madre del padre son normas positivas y negativas de acuerdo con la pauta 3, pues prohíben la «cerrazón» de los grupos y su constitución en unidades *cerradas*, que intercambian mujeres de *forma regular y orientada*, ya que tomando mujer de la banda de la que proviene mi madre o mi abuela reproduciría el matrimonio de mi padre y/o de mi abuelo y reproduciría relaciones anteriores y viejas, por tanto, se constituirían relaciones *permanentes* entre las bandas, ligadas en cada generación, a propósito del intercambio de mujeres, necesario para la reproducción de la sociedad y de cada banda como tal.

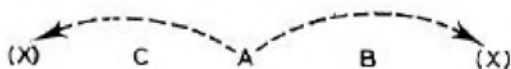
Además, prohibiendo *al mismo tiempo* el matrimonio entre las bandas vecinas de territorios adyacentes se imposibilita todavía más la constitución de bandas cerradas en sí mismas (pauta 3).

Así pues, las pautas 1 y 3 actúan sobre las modalidades de la alianza y al mismo tiempo explican el hecho de que el matrimonio sea, sobre

74. BETTELHEIM, Ch., *Calcul économique et formes de parenté*, Maspero, 1969.

todo, un asunto de intercambio entre familias nucleares e individuos<sup>75</sup>, lo cual preserva la estructura fluida de las bandas y, al mismo tiempo, explica que la banda en cuanto tal sólo interviene para regular la residencia de la nueva pareja, cosa que tiene gran importancia porque sólo después del matrimonio recibe el joven la red fabricada por su madre y su tío materno, y participa como cazador de pleno derecho, en consecuencia, como agente de producción completo, en la reproducción de la banda (pauta 2)<sup>76</sup>. Al mismo tiempo, la relativa debilidad del control colectivo sobre el individuo (pauta 3) y sobre la pareja explica la notable *precariedad* del matrimonio entre los mbuti<sup>77</sup>.

Los efectos estructurales del modo de producción sobre la consanguinidad son completamente complementarios de los efectos sobre la alianza. Los mbuti, tal como admirablemente ha demostrado Turnbull, no tienen verdadera organización de linaje y si se habla de «segmentos» de linaje cuando se quieren designar a grupos de hermanos que viven en la misma banda, es por abuso o descuido. El hecho de que no haya intercambios matrimoniales regulares y orientados entre las bandas, de forma que cada generación siga la dirección marcada por sus antepasados y la reproduzca imposibilita toda continuidad e impide la constitución de grupos consanguíneos de gran profundidad genealógica y preocupados por dominar su continuidad a través de las segmentaciones necesarias. Constatemos al mismo tiempo que, para que la sociedad se reproduzca a través de los intercambios matrimoniales hace falta que existan cuatro bandas por lo menos. La banda A de Ego, la banda B de la que proviene su madre, la banda C de la que proviene la madre de su padre y la banda X donde va a buscar esposa y de la que sabemos que no debe ser una banda adyacente.



Se constata fácilmente en el plano metodológico lo muy erróneo que sería creer poder estudiar la lógica del funcionamiento de una sociedad a partir del logro de una banda o unidad local.

Cuando se analizan las relaciones políticas que existen entre las bandas o dentro de ellas, aparecen otros efectos de las pautas dadas por el modo de producción. Estos efectos son *otros* en su contenido porque se ejercen sobre una instancia distinta, irreductible a los elementos del proceso de producción, pero que son *isomorfos* de los efectos producidos sobre las demás instancias de la sociedad mbuti. Este isomorfismo proviene de que todos estos efectos proceden de una *misma* causa que actúa simultáneamente sobre todos los niveles de la sociedad. Nuestra manera de llevar a cabo el análisis estruc-

75. *Wayward Servants*, pág. 110.

76. *Ibid.*, pág. 141.

77. *Ibid.*, pág. 132.



tural dentro del marco del marxismo, a diferencia del materialismo cultural vulgar o del pretendido marxismo de algunos, no reduce las distintas instancias de la sociedad a la economía ni presenta a la economía como la única realidad completamente real de la que todas las demás instancias no son más que efectos distintos y fantasmagóricos. Nuestra forma de aplicar el marxismo tiene en cuenta plenamente, es decir, rigurosamente, luego realmente, la especificidad de todas las instancias, por tanto, su relativa autonomía.

Dos rasgos caracterizan las reglas y la práctica política de los pigmeos mbuti: a) la débil desigualdad de status y de autoridad política entre los individuos, hombres y mujeres, y entre las generaciones, viejos, adultos y jóvenes. La desigualdad favorece a los hombres adultos en relación con las mujeres y a los hombres maduros en relación con los individuos, hombres y mujeres, de generaciones más jóvenes; b) el rechazo sistemático de la violencia, para reglamentar los conflictos entre los individuos y entre las bandas.

En el primer caso, así que la desigualdad amenaza con desarrollarse, por ejemplo cuando un gran cazador de elefantes quiere transformar su prestigio de cazador en autoridad sobre el grupo, la respuesta institucional es la práctica del escarnio, de la rechifla pública, una práctica de erosión sistemática de las tentativas de desarrollar la desigualdad más allá de ciertos límites compatibles con la cooperación (pauta 2) voluntaria y siempre provisional (pauta 3) de los individuos dentro de una banda. En el segundo caso, la respuesta a todo conflicto que amenace seriamente la unidad de la banda o las relaciones entre las bandas es el recurso sistemático al compromiso o a la diversión. En cada banda, un individuo desempeña el papel de bufón (Colin Turnbull ha desempeñado este papel sin saberlo durante los primeros meses de su estancia entre los mbuti) que se encarga de desarmar los conflictos serios que pueden conducir al drama, o al homicidio, en consecuencia, a la escisión de la banda y/o amenazan el buen entendimiento interior necesario para la cooperación y la reproducción (pauta 2). Para desarmar los conflictos, el bufón recurre sistemáticamente a la diversión e incita a la escalada de estas diversiones. Si los individuos a y b se enfrentan seriamente porque uno ha cometido adulterio con la esposa del otro, y si su enfrentamiento amenaza con degenerar en violencia física y en homicidio, el bufón o la bufona hincha artificialmente la importancia de un conflicto menor que opone a otros dos individuos, c y d, y al cabo de varias horas de gritos y disputas, a y b se encuentran en el mismo campo contra d, lo que permite disminuir la intensidad de su propio conflicto. Sólo en dos circunstancias lleva a cabo la banda la violencia represiva: cuando un cazador ha situado su red individual en secreto delante de las redes de los cazadores puestas de punta a punta y se apodera indebidamente de una mayor parte de la caza, transformando así en ventaja individual el esfuerzo común de la banda, cazadores y bateadores (mujeres y niños), y cuando en un Molimo en honor de la Selva un hombre se duerme y se olvida de cantar al unísono los cantos sagrados en el momento en que la selva responde a la llamada de los hombres

y deja oír su voz por medio de las flautas sagradas que penetran en el campamento transportadas por los jóvenes.

En ambos casos, el ladrón o el hombre dormido han roto la solidaridad interna del grupo y amenazan las condiciones reales o imaginarias de reproducción (pauta 2). En ambos casos, el culpable es abandonado solo y sin armas en la selva, donde no tarda en morir a no ser que la banda que lo ha exiliado vuelva a buscarlo. A la selva es, pues, a quien se confía la tarea de sancionar de forma última las violaciones mayores de las reglas de la reproducción social de la banda en cuanto tal. Siendo en realidad la banda la que ha condenado prácticamente a muerte al culpable, todo ocurre como si fuera la selva quien le castigara. Nos encontramos aquí en presencia del proceso de fetichización de las relaciones sociales, de inversión de los sentidos de las causas y los efectos, proceso que volveremos a tratar cuando analicemos la práctica religiosa de los mbuti en el culto a la selva.

En los conflictos entre bandas también se evita la violencia y todos los observadores han señalado como un hecho notable la ausencia de guerra entre los pigmeos. Cuando una banda coge animales en territorio de otra banda, envía una parte de los animales cazados a los miembros de la banda que ocupa el territorio y el conflicto se regula a través de esta compartición. ¿Por qué se elimina la guerra de la práctica política de los mbuti? Porque conlleva oposiciones que tienden a cristalizar los grupos en fronteras rígidas, a excluir a los demás grupos del uso de un territorio y de los recursos que ofrece, a engrosar o despoblar a los grupos vencedores o vencidos y a romper los frágiles equilibrios necesarios para la reproducción de cada banda y de la sociedad como un todo. La guerra es, pues, incompatible con las pautas 1, 2 y 3 del modo de producción, tomadas en conjunto, por separado y en sus relaciones mutuas. Por las mismas razones se explica la ausencia de prácticas de brujería entre los mbuti, ya que la brujería implica relaciones de sospecha, miedo y odio entre los individuos y los grupos, y priva del buen entendimiento, la cooperación colectiva y continuada de los miembros de la banda. Esto nos llevaría demasiado lejos, porque sería necesario comparar a los cazadores mbuti con los agricultores bantúes, sus vecinos, que practican la brujería con intensidad.

Se podrían llevar mucho más lejos estos diversos análisis para dar cuenta, por ejemplo, de *todas* las razones que permiten que la existencia de *big-men*, que disfruten de gran autoridad individual sobre su banda, o la existencia de una jerarquía política permanente; y centralizada sea incompatible con las condiciones de reproducción del modo de producción. La posibilidad que tienen en todo momento los individuos de dejar una banda para unirse a otra, la inexistencia de relaciones de parentesco por linajes, de continuidad en las alianzas, etc., factores todos que convergen para hacer imposible la acumulación de autoridad en manos de un solo individuo que la transmitiera eventualmente a sus descendientes, desembocando en una jerarquía de poderes políticos en provecho de un grupo cerrado de parentesco, linaje u otra cosa. En esta etapa de la marcha histórica, lo que

se pretende es evidenciar la acción específica de cada instancia que se combina con la acción de las pautas interiores al modo de producción, el efecto, por ejemplo, del contenido y la forma de las relaciones de parentesco, sin linajes, mbuti sobre las formas sociales de la autoridad que se combina con los efectos directos que puede tener el modo de producción con todas las relaciones políticas (ausencia de guerra, fluidez de la pertenencia de los individuos a las bandas, etc.). Estamos frente a un problema epistemológico complejo del análisis de los efectos *recíprocos*, convergentes o divergentes, que se suman o se limitan recíprocamente, de todas las instancias, unas sobre otras, sobre la base de su relación específica, de su *articulación general*, tal como las determina en última instancia el modo de producción. Y este análisis es absolutamente necesario en cuanto se quiere explicar el contenido, la forma y la función de la religión de los mbuti que domina su ideología y su práctica simbólica. Esta vez nos debemos limitar a alusiones casi al borde de lo descifrable<sup>78</sup>. Entre los mbuti, la práctica religiosa aparece bajo la forma del culto a la selva. Esta práctica es cotidiana y está presente en todas sus actividades; por la mañana cuando se sale de caza, por la tarde al regreso y antes del momento del reparto de los animales cazados, etc. Circunstancias más excepcionales en la vida de los individuos o de las bandas, el nacimiento, la pubertad de las muchachas, la muerte, dan lugar a rituales de los que destacan la festividad Elima, para la pubertad de las muchachas, y la gran festividad Molimo por la muerte de algún adulto respetado. En caso de epidemia, de mala caza repetida, de accidentes graves, la banda lleva a cabo «pequeños molimo». En todas estas circunstancias cotidianas o excepcionales de la vida individual o colectiva, el mbuti se vuelve hacia la selva y le rinde culto, es decir, baila y canta en su honor.

La selva, para los mbuti, es el Todo<sup>79</sup>, es el conjunto de todos los seres animados e inanimados que allí se encuentran y esta realidad, superior a las bandas locales y a los individuos, existe como una persona, una divinidad, a la que se dirigen en los términos que designan a la vez al padre, la madre, el amigo e incluso el amante. La selva aísla y protege de los aldeanos bantúes, ofrece sus dones de caza y miel, ahuyenta las enfermedades, castiga a los culpables. Es la Vida. La muerte sobreviene a los hombres y a los seres vivientes porque la selva se duerme y hay que despertarla<sup>80</sup> para que continúe prodigando el alimento, la buena salud, el buen entendimiento, en resumen, la felicidad y la armonía social a los mbuti, sea cual sea la banda a que pertenezcan. La reafirmación de los mbuti de su confianza en y su dependencia de la selva culmina en el gran ritual Molimo que se celebra por la muerte de un adulto apreciado. A veces durante un mes, todos los días, la banda caza con más intensidad que de costum-

<sup>78</sup> Nos remitimos al estudio detallado de los ritos y de la ideología religiosa de los mbuti que va a aparecer en una obra en curso de publicación, en Maspero, *Horizon, Trajets marxistes en Anthropologie*, Bibliothèque d'Anthropologie.

<sup>79</sup> TURNBULL, C., págs. 251-253.

<sup>80</sup> TURNBULL, C., pág. 262.

bre, la caza es más abundante y se consume y reparte en un festín seguido de danzas y cantos que dura casi hasta el amanecer y la mañana, la voz de la selva llama a los mbuti a nuevas cacerías y nuevas danzas y oculta a quien la fatiga de la noche impide despertar cuando se oye esta voz y cuando las trompetas sagradas penetran en el campamento a hombros de jóvenes llenos de fogosidad y fuerza. El culpable que ha roto la comunicación, el unísono de la selva, puede ser condenado a muerte inmediatamente, si no se le expulsa, solo, a la selva que lo castigará y lo dejará morir. Se descubre aquí el isomorfismo de los dos casos de represión. No cazar con todos y no cantar con todos rompe la cooperación y la unidad necesarias para que la banda reproduzca sus condiciones de existencia reales e imaginarias (pauta 2).

Lo que la selva representa, pues, por una parte es la realidad supralocal, el ecosistema natural en el que los pigmeos se reproducen como sociedad y, por otra parte, el conjunto de condiciones de la reproducción material y social de su sociedad. (La selva como divinidad que prodiga la caza, la buena salud, la armonía social, etc.) La religión de los mbuti es, pues, la instancia ideológica donde se representan las condiciones de reproducción de su modo de producción y de su sociedad, pero estas condiciones están representadas *a la inversa*, de forma «fetichizada», «mítica». No son los cazadores los que atrapan a los animales de caza, es la selva la que les hace el don de una determinada cantidad de animales de caza para que ellos los atrapen y puedan subsistir y reproducirse. Todo sucede como si existiera una relación recíproca entre personas de distinto estatus y poder, ya que, a diferencia de los hombres, la selva es omnipresente, omnisciente y omnipotente. Y los hombres mantienen hacia ella una actitud de reconocimiento, de amor, de amistad respetuosa, y por respeto a ella se privan de matar animales gratuitamente, de destruir especies vegetales y animales (representación en la conciencia de la pauta 1 y de las condiciones de renovación del proceso de caza y recolección de determinadas especies naturales).

Pero la religión de los mbuti no es sólo un sistema de representaciones, es al mismo tiempo una práctica social que desempeña un papel fundamental en la propia reproducción de la sociedad.

¿Ofrece nuestro método la posibilidad de construir una teoría de los procesos de fetichización de las relaciones sociales y, por tanto, de las distintas variedades de fetichismo ideológico, religioso o político, de abordar científicamente el dominio de las prácticas simbólicas? Hasta ahora estas realidades han sido maltratadas por los materialistas partidarios de la ecología cultural<sup>81</sup> o del marxismo<sup>82</sup>, o incluso se han silenciado<sup>83</sup>. Su estudio se ha realizado generalmente desde una perspectiva idealista, ya sea desde un punto de vista funcionalista, como los trabajos de Turner, o estructuralista. Las relaciones entre

81. Con la notable excepción de Roy Rappaport en su libro *Pigs for the Ancestors*.

82. Por Claude Meillassoux, por ejemplo, en su artículo sobre los trabajos de Colin Turnbull.

83. Con la excepción de valiosos trabajos como los de Fierre BONNAFÉ, "Un aspect religieuse de l'idéologie lignagère: Le nkira des Kukuya du Congo-Brazzaville", *Cahiers des Religions Africaines*, 1969, págs. 209-296, o los de Marc Augé o P. Althabe, en Francia.

la práctica simbólica de una sociedad y su modo de producción no se exploran nunca porque el idealismo es importante a la hora de esclarecerlas y reconstruirlas, caso de que no las niegue dogmáticamente. Ahora bien, se trata de uno de los principales problemas teóricos cuya solución permitiría en parte explicar las condiciones y las razones del nacimiento de la sociedad de clases y del Estado, y en consecuencia, el movimiento de la historia que ha conducido a la desaparición de la mayor parte de las sociedades sin clases. Trataremos de hacer ver a través de un ejemplo la manera de abordar el análisis de la relación entre la práctica simbólica y el modo de producción para evidenciar la función que cumple esta práctica simbólica en la reproducción de las relaciones sociales en su conjunto.

El ejemplo es el gran ritual Molimo de los mbuti, que dura a veces un mes, con ocasión de la muerte de un adulto respetado. Durante el Molimo se caza de forma mucho más intensa y los animales capturados son en general mucho más numerosos que de ordinario. La práctica religiosa implica, pues, una intensificación del proceso de producción, un trabajo suplementario que permite aumentar la cantidad de caza a repartir, lo que da lugar a una intensificación de los repartos y se termina consumiendo de una forma excepcional, que transforma la cena en banquete y la vida ordinaria en fiesta que termina en danzas y cantos al unísono, mediante los cuales los mbuti comulgan con la selva, la «regocijan» e imploran su beneficio, su presencia vigilante que reporta la abundancia de caza y la buena salud, y aleja la epidemia, la penuria, la discordia y la muerte. El ritual Molimo constituye, pues, un trabajo simbólico que pretende, en expresión de Turnbull, «recrear la vida y la sociedad, combatir, las fuerzas del hambre, de la desunión, de la inmoralidad, de la desigualdad de la muerte», y que expresa «la preocupación dominante de los mbuti que consiste, no en perpetuar los individuos o los linajes, sino la banda y los mbuti en cuanto tales». Mediante la caza más intensa y la abundancia de animales cazados para compartir, se identifica y exalta la cooperación y la reciprocidad, disminuyen las tensiones dentro del grupo y se reducen al mínimo, o se adormecen sin, por supuesto, desaparecer; las danzas y los cantos polifónicos implican la participación y la unión de todos los individuos. En resumen, la práctica religiosa, en sus distintos aspectos, material, político, ideológico, emocional y afectivo, ensancha y exalta los aspectos positivos de las relaciones sociales y permite atenuar al máximo, adormecer provisionalmente (sin anularlas) las contradicciones existentes dentro de estas relaciones sociales. La práctica religiosa constituye, pues, un verdadero *trabajo* social sobre las *contradicciones* determinadas por la estructura del modo de producción y de las otras relaciones sociales, trabajo que constituye una de las principales condiciones de la reproducción de estas relaciones, de las relaciones de producción así como de otras instancias sociales. Lejos de no tener nada que ver con la base material y el modo de producción, como pretenderían algunos idealistas, la práctica religiosa es a la vez una práctica material y una práctica política y se sitúa en el corazón del proceso de reproducción de este

modo de producción. Pero, a pesar de todo, la práctica social está presentada «a la inversa» y vivida de forma «fetichizada», porque la armonía restablecida, el buen entendimiento excepcional, la abundancia, la felicidad, que son productos de la cooperación más intensa, de la reciprocidad más amplia, de la comunión emocional más profunda, que nacen de las relaciones mismas de los hombres entre sí, en estas circunstancias excepcionales son representadas y vividas como afecto y prueba de la presencia más cercana, de la generosidad más intensa de la selva, del ser imaginario que personifica la unidad del grupo y las condiciones mismas de su reproducción.

La religión de los mbuti no es, pues, un dominio de sombras fantásticas proyectadas en el fondo de sus conciencias por una realidad que existiría sola como tal, sólida, material, la realidad de sus relaciones sociales de la producción de los medios materiales de su existencia. Lejos de ser el reflejo fantasmagórico, pasivo e irrisorio, de una realidad que se movería en otra parte, estas representaciones y esta práctica religiosa obtienen su sustancia, su peso en existencia y en eficacia, de su presencia en la juntura, en la articulación oculta, de su modo de producción y de las instancias que le corresponden. Aparentemente dirigidos hacia seres y relaciones imaginarios, que desbordan la sociedad humana y que son idealidades sin objeto que les correspondan, los mbuti apuntan de hecho al fondo más profundo, al interior más secreto de su sociedad, a la juntura invisible que suelda en un todo susceptible de reproducirse, en una sociedad, sus diversas relaciones sociales. Lo que se presenta a su conciencia y aparece bajo los rasgos y los atributos de la selva, de hecho, es esta juntura invisible en el «interior próximo y lejano a la vez» de su sociedad, y sobre lo que actúan es sobre esta juntura, es decir, sobre sí mismos, sobre estas condiciones políticas e ideológicas de la reproducción de su sociedad, dejando para más adelante, atenuando al máximo las contradicciones y las tensiones, que necesariamente engendra la estructura misma de sus relaciones sociales; uniéndose para llevar a cabo los gestos rituales, la caza, los banquetes, las danzas y los cantos que celebran a la selva, la madre dispensadora de todos los bienes y el padre protector de todos los males, el guardián vigilante del buen comportamiento de los pigmeos, de sus hijos y de su futuro. Teoría y práctica a la vez orientadas hacia el lugar en que se suturan sus relaciones sociales en un todo que debe reproducirse como tal, la religión es al mismo tiempo una forma de presentación y de presencia de esta sutura recubierta de una forma de acción sobre sí *de forma* que, en el mismo momento en que se presenta a la conciencia y se ofrece a la acción, esta sutura se convierte en objeto de desconocimiento teórico y objetivo ilusorio de la acción práctica. Presente y disimulada a la vez en su modo de presentación, la articulación invisible de las relaciones sociales, su fondo y forma interiores, se convierte en el lugar en que el hombre se aliena, en donde las relaciones reales entre los hombres y entre las cosas se presentan a la inversa, fetichizadas.

Acabaremos aquí, en el umbral de lo que podría ser la teoría marxista de la religión y de la práctica simbólica, la demostración de las posibilidades teóricas que ofrecería la aplicación sistemática del método que proponemos para explorar las relaciones entre economía, sociedad e historia, para evidenciar y reconstruir los fundamentos, las formas y los canales de la causalidad, de la determinación en última instancia que ejercieron o que ejercen, a través de los sistemas de pautas que engendran y que condicionan su reproducción, los diversos modos de producción que se han desarrollado o se desarrollan en la historia.

Hemos llegado a un lugar en que las oposiciones y las distinciones entre antropología e historia quedan abolidas, a un lugar en que ya no es posible encerrar sobre sí mismo, constituir un dominio autónomo, fetichizado, el análisis de las relaciones y de los sistemas económicos<sup>84</sup>. En la perspectiva marxista, en la que nos situamos, lo que comúnmente se entiende por antropología económica, sea «formalista» o «substantivista», no tiene en consecuencia cabida. La tarea de descubrir y reconstruir mediante el pensamiento los modos de producción que se han desarrollado o se desarrollan en la historia es *más y una cosa distinta* que constituir una antropología económica o cualquier disciplina que pueda recibir un nombre de pila parecido. Esta tarea impone el replanteamiento general<sup>85</sup> del campo de problemas teóricos que presenta el conocimiento de las sociedades y de su historia, es decir, los problemas de descubrir las leyes, no de «la Historia» en general, lo cual es un concepto que no corresponde a ningún objeto, sino de las diversas formaciones económicas y sociales que el historiador, el antropólogo, el sociólogo o el economista analizan. Estas leyes existen y no hacen más que manifestar las propiedades estructurales inintencionales de las relaciones sociales y su propia jerarquía y articulación sobre la base de los concretos modos de producción. Precisamente porque estas leyes expresan las condiciones objetivas de la *reproducción y*, en consecuencia, de la *no-reproducción* de estos modos de producción y de su articulación con las *instancias*

64. La obra de Cl. MELLASSOUX, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, 1964, es un ejemplo de estas tentativas que dejan de lado el análisis en profundidad de las relaciones de parentesco, de las representaciones y de las prácticas religiosas.

85. Este replanteamiento sólo podrá llevarse a cabo procediendo, paso a paso, a la construcción de nuevas cuestiones a partir de los resultados obtenidos en cada etapa. A partir, por ejemplo, de nuestro análisis de las relaciones de parentesco y de las relaciones políticas en el seno de las bandas mbuti, se plantea la cuestión de descubrir en qué condiciones se constituyen grupos de parentesco de contornos *cerrados* y se procede al intercambio de mujeres *regulares y orientados*, como en el caso de los sistemas de mitades, de secciones o de subsecciones de los aborígenes australianos, que también son cazadores-recolectores como los mbuti. En qué condiciones aparecen sociedades verdaderamente segmentarias y en las que, en vez de la discontinuidad de las generaciones y la fluidez de las relaciones sociales, características de los mbuti o de los bosquimanos, aparecen grupos cerrados en sí mismos y basados en la continuidad de las generaciones y la permanencia de las relaciones sociales.

Podemos señalar que, si en lugar de un intercambio irregular de mujeres entre por lo menos 4 bandas de contornos no cerrados, hubiera un intercambio regular entre cuatro grupos intercambiables de contornos cerrados, entonces se engendraría un sistema de parentesco de tipo aranda. El método para un replanteamiento general de los problemas de la antropología sólo puede ser un método de construcción de matrices de transformación.

de la sociedad, son leyes de funcionamiento y, a la vez, leyes de transformación, de evolución y, precisamente por esto, la oposición entre sincronía y diacronía podrá superarse, lo que no han conseguido hasta el momento el funcionalismo ni el estructuralismo.

Sólo la teoría y el método que permitan pensar y analizar la forma, las funciones, la jerarquía y el modo de articulación, las condiciones de la aparición y transformación de las relaciones sociales, podrá superar radicalmente las impotencias del funcionalismo y el estructuralismo, y poner fin al estado etéreo y de impotencia que padecen las ciencias del hombre. A diferencia del marxismo que se utiliza habitualmente y que cae en seguida en el materialismo vulgar, afirmarnos que Marx, distinguiendo entre infraestructura y superestructura y suponiendo que la lógica profunda y el movimiento general de las sociedades y de la historia dependían, en última instancia, de las transformaciones de la infraestructura, no ha hecho más que evidenciar por primera vez una jerarquía de distinciones funcionales, sin prejuizar de ninguna manera sobre la *naturaleza* de los elementos que se encargan de estas funciones (parentesco, religión, política, etc.) ni sobre el *número de funciones* que pueden encarnarse en un solo elemento. Se comprende, pues, la razón de que un paso teórico de este tipo, libre de todo prejuicio, pueda ser instrumento tanto de revoluciones teóricas como de revoluciones sociales. Y terminaremos tal como habíamos empezado, con una cita de Engels muy poco conocida por los marxistas que desprecian la antropología y por los antropólogos que desprecian a Engels.

Para llevar *hasta el final la crítica* de la economía burguesa no basta con conocer la forma capitalista de producción, de intercambio y de distribución. Las formas que la han precedido, o que existen todavía en países menos evolucionados, deberían estudiarse también, por lo menos en sus rasgos esenciales, y servir de puntos de comparación. *Anti-Dühring* (1877).