

Respondo con gusto a la invitación de *Dialectiques* para expresar mis opiniones sobre dos puntos fundamentales de las ciencias sociales: la noción de *ideología* y la noción de *clase*. Me limitaré, por falta de espacio, a resumir lo más breve y claramente posible las conclusiones a las que he llegado provisionalmente respecto a estos temas. 1

Trataré sucesivamente cuatro problemas:

1. la distinción entre infraestructura y superestructuras;
2. la relación entre determinación en última instancia de lo económico y dominación de tal o cual superestructura;
3. la parte "ideal" de lo real social y la distinción entre ideológico y no ideológico en las realidades ideales";
4. el papel de la violencia y del consentimiento en el funcionamiento del poder de dominación, de un orden, de una clase, etc.: ¿existe una paradoja de la "legitimidad" del nacimiento de las clases y del Estado?

Quisiera insistir, antes de proseguir, sobre el hecho de que saqué provecho de mi experiencia, parcial por supuesto, de la inmensa riqueza de los materiales nuevos que acumulan sin cesar la antropología y la historia. De esta última disciplina, no tengo más que un conocimiento de aficionado. Mis lecturas sobre la historia se orientan hacia los problemas de formación del Estado y de transformación de las relaciones de clases. Desde luego, voy a decepcionar a algunos lectores que hubieran querido ver más precisamente los lazos entre mis posiciones generales, abstractas, y esta riqueza de los materiales antropológicos.

DE LA DISTINCIÓN ENTRE INFRAESTRUCTURA Y SUPERESTRUCTURAS

Interrogarse acerca de lo ideológico, acerca de sus condiciones de formación, de transformación, acerca de sus efectos

por Maurice Godelier

en el movimiento de las sociedades, es para un marxista, según parece, interrogarse acerca de las relaciones entre infraestructura, superestructuras e ideología. ¿Se deben bautizar estas realidades "instancias" como lo hace Althusser, se les debe considerar como "niveles" de la realidad social, distinciones en cierto modo sustantivas de la realidad social, recortes institucionales de la sustancia de ésta? No pienso que sea así. Desde mi punto de vista, una sociedad no tiene ni arriba ni abajo ni en realidad niveles. Es que la distinción entre infraestructura y superestructuras no es una distinción de instituciones. Es esencialmente una distinción de funciones. ¿Qué recubre entonces la noción de infraestructura?

Esta noción designa la combinación que existe, en toda sociedad, de tres conjuntos, por lo menos, de condiciones materiales y sociales que permiten a los miembros de una sociedad producir y reproducir los medios materiales de su existencia social.

Dichos conjuntos son:

1. Las condiciones ecológicas y geográficas determinadas en el seno de las cuales una sociedad existe y a partir de las cuales extrae sus medios materiales para existir;
2. Las fuerzas productivas, es decir los medios materiales e intelectuales que los miembros de una sociedad establecen dentro de varios procesos de "trabajo" para actuar sobre la naturaleza y extraer de ella sus medios de existencia, transformándola así en una naturaleza "socializada";
3. Las relaciones sociales de producción, es decir aquellas relaciones, cualesquiera que sean,

que asuman una o todas de las tres siguientes funciones: a) determinar la forma social del acceso a los recursos y del control de los medios de producción; b) redistribuir la fuerza de trabajo de los miembros de las sociedades entre los diferentes procesos de trabajo que producen su base material y organizan el desarrollo de estos diversos procesos; c) determinar la forma social de la redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo y por consiguiente las formas de circulación o de no circulación de estos productos.

Recordemos que en el sentido estricto, lo que Marx llamaba la estructura económica de una sociedad son no solamente las relaciones sociales de producción "*Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft*"²". Recordemos también que fuerzas productivas y relaciones de producción, aunque realidades distintas, *nunca existen separadas*, sino siempre combinadas de manera específica. Lo que se llama "modo de producción" o "forma de producción" son las diversas formas específicas de estas combinaciones. Detengámonos sobre estas definiciones que requieren algunos comentarios.

En primer lugar, figuran entre las fuerzas productivas lo que he llamado los medios "intelectuales" de actuar sobre la naturaleza. Me refiero a todos los "conocimientos" que una sociedad puede tener de la naturaleza, así como el conjunto de los procedimientos técnicos, de las reglas de fabricación de las herramientas, de las reglas de usos del cuerpo en el trabajo, etc. Constatamos que en el centro de la relación más ma-

terial del hombre con la naturaleza material que lo rodea, se encuentra un conjunto complejo de representaciones, de ideas, de esquemas, etc., que llamaré realidades "ideales" y cuya presencia e intervención son necesarias para que una actividad material se cumpla. Actualmente la antropología ha empezado el inventario de estas realidades ideales incluidas dentro de los diversos procesos materiales de las sociedades que analiza. Es el campo inmenso de la *etnoecología*, que reúne las taxonomías indígenas de las plantas, los animales, los suelos, los climas, las reglas de fabricación de las herramientas, etc. Es también el objeto de estudios de las técnicas y de las ciencias de historiadores como Joseph Needham a propósito de China, o de André Haudricourt.

Ahora bien, estas realidades "ideales" se aprehenden ante todo en el discurso de las poblaciones y de los grupos sociales que las utilizan. Existen entonces como realidades *lingüísticas*, como hechos indisociables de lengua y de pensamiento y es así que se pueden comunicar en el cuerpo social y transmitir de generación en generación.

Ahora la distinción entre infraestructura, superestructuras e ideológico aparece como una distinción de funciones y no de instituciones, y acabamos de ver que el pensamiento y el lenguaje pueden funcionar como componentes de la infraestructura, aquí como componentes de las fuerzas productivas. La distinción no es entonces entre material e inmaterial; en efecto no veo que el pensamiento sea menos material que el resto de la vida social. No es tampoco la distinción entre sensible y no sensible. Es una distinción de lugar dentro de las actividades necesarias a la reproducción de la vida social.

Segundo punto en el que quiero detenerme, la noción de *proceso de trabajo*. En primer lugar, hay que destacar que la noción de "trabajo" no existe en todas las sociedades. En

INFRAESTRUCTURAS, SOCIEDADES, HISTORIA

“... la distinción entre infraestructuras y superestructuras
no es una distinción de instituciones o de instancias
sino distinción de funciones”.

griego antiguo, existen dos verbos, *poiēn* y *prattein*, que no significan trabajar sino fabricar y actuar. En laín, la palabra *labor* designa toda actividad penosa, así como el término *ponos* en griego, y la palabra *negotium* designa una actividad que interrumpe o contradice el *otium*, ocio, que es el rasgo distintivo del hombre libre y la condición de sus actividades políticas y culturales. Además, es muy poco frecuente que la palabra trabajo, cuando existe, connote y contenga la idea de una “transformación” de la naturaleza y del hombre. Todas esas representaciones forman parte del proceso de trabajo y son completadas por otras representaciones que legitiman la presencia o la ausencia en un proceso de trabajo de un grupo social dado. Dichas representaciones, por ejemplo, justifican el hecho de que sean las mujeres las que recolecten los productos salvajes, transporten la leña, y que ellas presenten al mismo tiempo esas actividades como indignas del hombre a quien se reservan, por derecho diríamos, las actividades más nobles: la caza, la guerra, el dominio de los rituales. Pero al encarar este campo, abordamos de hecho los *puntos de contacto*, de unión, entre relaciones de producción y división del trabajo.

Debemos ahora considerar el análisis de las relaciones de producción. Lo esencial aquí es notar y reconocer que según las sociedades y las épocas históricas, las relaciones de producción no ocupan los mismos *lugares*, no revisten las mismas *formas* y por lo tanto no tienen los mismos *efectos* sobre el movimiento de las sociedades. Voy a dar dos ejemplos de lo que se podría llamar la tónica de lo económico, la topología comparada de las relaciones de producción. En las sociedades de cazadores-recolectores como las de los aborígenes australianos, constatamos que las relaciones sociales que controlan los territorios de caza, de recolección, que organizan la composición de los grupos que cazan y recolectan, y la distribución de su producto, son las relaciones de parentesco, es decir relaciones de filiación, de alianza y de residencia. Para ser

más preciso, constatamos que la condición en cierta manera *abstracta* de apropiación de la naturaleza es pertenecer a un grupo de *descendencia* que hereda de generación en generación derechos comunitarios pero “no exclusivos” sobre los recursos salvajes de diferentes territorios. Pero en el proceso cotidiano de apropiación *concreta*, directa de la naturaleza, constatamos que son las relaciones de *alianza* las que constituyen el marco de la cooperación en la caza, la recolección y en la redistribución de los productos. Sería preciso ir más lejos aún, ya que, en la práctica, un grupo australiano, es decir la unidad de apropiación directa, cotidiana de la naturaleza, tenía una estructura heterogénea. En torno a un núcleo de hombres descendiendo de ancestros comunes en línea patrilínea y herederos de los derechos sobre un territorio, se encontraban aliados, es decir representantes de los grupos que habían dado o recibido mujeres en las generaciones anteriores. Así se aseguraba la posibilidad de utilizar, en caso de necesidad, varios territorios. El sistema se caracteriza entonces por la existencia de una propiedad *común* de los recursos de grupos de parentesco que sin embargo no tienen la propiedad exclusiva de ellos, ya que en ciertas circunstancias críticas grupos aliados pueden utilizarlos.

Llegamos aquí a un punto fundamental, el de la relación entre la naturaleza de las fuerzas productivas y la naturaleza de las relaciones sociales de producción. En efecto, en el fondo del sistema de la propiedad común y sin embargo no exclusiva de los recursos, descubrimos que no sólo el individuo no puede reproducirse solo sino en grupo, y que los grupos no pueden reproducirse solos sino en grupos. He aquí el punto de contacto entre fuerzas productivas y formas sociales de las relaciones de producción. Volveremos más tarde sobre este punto, pero la conclusión que ya se impone es que aquí las *relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción*, y eso ocurre desde el interior. La dis-

tinción entre infraestructura y superestructuras no es una distinción entre instituciones sino *una distinción de funciones dentro de la misma institución*.

Segundo ejemplo, y seguiré los análisis de Frankfort, Oppenheim, Adams, etc., sobre la organización sumeria antigua. Parece que en las ciudades-Estados de Mesopotamia, la tierra, al principio, se consideraba como la propiedad de un dios, del dios cuyo templo se levantaba en el centro de la ciudad. La economía funcionaba como un vasto sistema centralizado dentro del cual las comunidades de la ciudad y del campo cercano estaban bajo la autoridad de los sacerdotes del dios propietario del suelo a quienes ellas debían parte de su trabajo y de sus productos. Constatamos pues que aquí son relaciones religiosas las que asumen desde el interior las funciones de relaciones de producción. El ejemplo de una ciudad-Estado griega, al contrario, enseñaría que la pertenencia por nacimiento a una *polis* daba al ciudadano libre derechos privados y públicos sobre la tierra de la ciudad. Allí, lo político, en el sentido griego de la palabra, funcionaba desde el interior como relación de producción.

Antes de sacar una conclusión de alcance general de este análisis, quisiera volver sobre el punto esencial, fuente de muchas confusiones entre los marxistas: la distinción entre proceso de trabajo y proceso de producción. Algunos antropólogos como Terray y Rey bautizaron modo de producción formas diversas de trabajo que ellos descubrían en la descripción de una sociedad, entre otras la descripción hecha por Meillassoux de las formas de caza, agricultura, artesanía entre los Guro de la Costa de Marfil. De allí han venido modos de producción cilenegéticos, agrícolas, pastoriles, etc. Eso es confundir *formas de la división del trabajo y modos de producción*. Se puede practicar, en el marco de las mismas relaciones de producción, sin que ésto implique la existencia de diversos modos de producción, la agricultura combinada con la cría y una pequeña arte-

sanía doméstica, cuya articulación sería preciso encontrar después. Entonces se recurre al concepto de “formación económica y social”. De hecho, lo que define esencialmente un modo de producción son las diferentes formas de apropiación de los recursos, de los medios de producción y del producto. Por lo tanto, puede haber diversas formas de proceso de trabajo y de cooperación en el trabajo combinándose sobre la base de las mismas formas de propiedad. Uno puede suponer todo lo que el pensamiento podría sacar de un análisis minucioso de los inmensos materiales antropológicos e históricos. Pero se ve también que no todo ha sido dicho sobre nociones abstractas como la de fuerza productiva y que inmensas zonas de sombra permanecen dentro de esas nociones, que un análisis teórico podrá revelar.

Sin embargo, la conclusión de alcance general que ya podemos sacar es ésta: la distinción entre infraestructura y superestructuras no es una distinción de instituciones o de instancias sino una distinción de funciones. *Sólo en algunas sociedades, particularmente la sociedad capitalista, esta distinción de funciones abarca al mismo tiempo una distinción de instituciones*. Desde mi punto de vista, ésta es la verdadera razón de la “ruptura epistemológica” que realizó la obra de Marx, ruptura cuyas razones primeras no estaban en el pensamiento de Marx sino en la realidad del modo de producción capitalista que por primera vez separó entre otras tantas instituciones distintas lo económico, lo político, lo religioso, el parentesco, el arte, etc.

A partir de ésto, se abre ante nosotros un campo inmenso que desbrozar: las razones y las condiciones que han generado en la historia los cambios de lugar, y por lo tanto, los cambios de formas de las relaciones de producción. Para encarar esta investigación es preciso renunciar a deducir de no sé qué pensamiento teórico abstracto el lugar y la forma de lo económico en tal o cual sociedad. Es preciso, para un marxista como para todo el

mundo, ir al lugar y ver de cerca. El marxismo no es ciertamente una variedad del empirismo, sino el enfoque teórico que debería someterse lo más plenamente posible a la diversidad concreta de la experiencia.

En esta investigación, un marxista no está totalmente desarmado. La obra de Marx le propone la hipótesis de una "correspondencia" entre naturaleza de las fuerzas productivas y naturaleza de las relaciones de producción. Naturaleza significa aquí lugar, forma, y efecto. Pero no ocultaré que esta hipótesis no es fácil de manejar, por múltiples razones. El término "correspondencia" no está claro. ¿Designa una relación de causalidad, una relación de compatibilidad? Además, para progresar, carecemos de análisis serios de las fuerzas productivas y de su evolución. Sólo este análisis permitirá superar el estadio en el que estamos donde se repite que si es fácil ver lo que *prohíben* hacer las fuerzas productivas determinadas, es imposible ver claramente lo que *permiten*, menos aún lo que impedirían. Si queda excluido que se puedan deducir formas sociales de fuerzas productivas, tendremos sin embargo que comprender a la vez los límites del campo de los posibles que éstas ofrecen y los mecanismos de selección que uno de estos posibles implica.

Volveremos sobre estos problemas al final de la siguiente parte, en la que intentaremos pensar, a partir de nuestro análisis de la noción de infraestructura, el debate que opone a los marxistas y no-marxistas (y a los marxistas entre sí), sobre los fundamentos de la dominación en tal o cual sociedad de lo que aparece a los marxistas como una superestructura, el parentesco en algunas sociedades primitivas, lo político-religioso en el Egipto faraónico, etc.

¿Cómo pueden los marxistas reconciliar la hipótesis de determinación en última instancia de la infraestructura y el hecho de la dominación en tal o cual sociedad histórica de una superestructura?

Es frecuente leer bajo la pluma de muchos antropólogos e historiadores que los hechos de los que son especialistas refutan



al marxismo. Para Radcliffe-Brown basta mostrar que el parentesco domina entre los aborígenes australianos para que esa refutación quede cumplida. Para Lois Dumont, esta refutación vendría de la deslumbrante dominación de la religión en las Indias y de la organización del sistema de castas a través de una oposición ideológica entre lo puro y lo impuro. Para el historiador D. Will, la dominación de lo político entre los Griegos antiguos demuestra con toda evidencia que lo económico no jugaba allí el papel determinante y no constituía ni siquiera un sistema. ¿Qué hay de cierto en eso?

Si analizamos estos ejemplos a la luz de la definición que hemos dado de las relaciones de producción, constatamos que en cada uno de los casos la "superestructura" que domina funciona al mismo tiempo como relación de producción. En las tres sociedades, el parentesco rige la filiación y la alianza como lo hace en todas las sociedades, pero no domina más que en un solo caso, el de los aborígenes australianos. En los tres casos, la religión organiza las relaciones del hombre con lo sobrenatural, pero no domina más que en un solo caso, la sociedad hindú. Se puede por lo tanto emitir la hipótesis de que las funciones explícitas del parentesco o de la religión, que son las de regir socialmente, por una parte la reproducción de la vida rigiendo el matrimonio y la filiación, por otra las relaciones con las potencias

invisibles, que supuestamente gobiernan la reproducción del universo, no bastan para que domine una u otra de esas superestructuras. Proponemos aceptar como hipótesis de trabajo la siguiente idea:

Para que una actividad social —y con ella las ideas, las instituciones que le corresponden y la organización— desempeñe un papel dominante en el funcionamiento y la evolución de una sociedad por lo tanto en el pensamiento y la acción de los grupos y los individuos que componen esta sociedad, no basta que asuma varias funciones; hace falta necesariamente que asuma, además de su finalidad y de sus funciones explícitas, directamente y desde el interior, la función de producción.

Esta hipótesis no dice nada sobre la naturaleza de las relaciones sociales que pueden funcionar como relaciones de producción. Sólo supone algo acerca de las razones de peso relativo y de la importancia desigual de las diversas formas de actividades sociales en el funcionamiento y la evolución de las sociedades, y este peso depende menos de lo que son las relaciones sociales (parentesco, religión, etc.) que de lo que hacen y hacen hacer. Si se hubiera verificado que las relaciones sociales dominan cuando funcionan como rela-

ciones de producción, hubiéramos reencotrado la hipótesis de Marx sobre el papel determinante en última instancia de las infraestructuras. Se entendía esta hipótesis como la existencia universal de una jerarquía entre las funciones que deben asumir las relaciones sociales para que una sociedad exista como tal y se reproduzca, pero de esta hipótesis no se podría deducir nada sobre la naturaleza y la forma de las relaciones de producción en tal o cual sociedad. Se volvería entonces imposible para refutar al marxismo oponer el hecho de la dominación de una superestructura. Subrayo que esta forma de ver se opone a la manera como Althusser, Balibar y los que los siguen en antropología o en historia, han concebido la causalidad en última instancia de la economía. Para ellos lo económico seleccionaría entre las instancias una de ellas y la colocaría en posición dominante. Esta doble acción constituiría el mecanismo de causalidad de la infraestructura. Infelizmente, esta concepción no puede dar cuenta del hecho de que es la misma institución, el parentesco por ejemplo, la que va a desempeñar el papel de relación de producción y de superestructuras. Sea lo que sea de este debate, hace falta buscar las razones por las cuales el parentesco funciona como relación de producción (o la religión) y por eso domina. Se puede imaginar, a propósito del parentesco, que en las sociedades primitivas la fuerza de trabajo viva cuenta más que el trabajo acumulado bajo forma de herramientas, de recursos acondicionados, etc. Ahora bien, la reproducción de la vida se hace en todas las sociedades dentro de las relaciones de parentesco. Habría que buscar, por lo tanto, en el estado de las fuerzas productivas, es decir de una relación entre trabajo vivo y trabajo muerto, las razones últimas del funcionamiento de las relaciones de parentesco como relaciones de producción y de la dominación, por consiguiente, del parentesco.

¿Podemos, a partir de estos análisis, encarrar la cuestión de la distinción entre lo ideológico y lo no ideológico?

¿Podemos extraer del proceso y de las tesis que hemos desarrollado una manera nueva de encarar el problema de cómo di-

ferenciarse, dentro de las realidades ideales que forman una parte de toda sociedad, las que serían ideológicas y las que no lo serían? Aparentemente, no hubiéramos cambiado nada en la concepción comúnmente admitida como marxista de las ideologías y de su dominación. En efecto, se puede, a partir de la idea que acabamos de proponer —las relaciones sociales dominantes en una sociedad serían las que, cualesquiera que sean, funcionan como relaciones de producción— sugerir que las ideas que representan y legitiman esas relaciones sociales dominantes deberían desempeñar casi automáticamente un papel dominante. O, si se toman las relaciones sociales por lo que son, relaciones concretas entre grupos sociales distintos que ocupan lugares diferentes en las relaciones (funcionando como relaciones) de producción —se trate de relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres en las sociedades sin clases o de relaciones de dominación de una casta o de clases sobre las demás— se puede anticipar que las ideas que legitiman esta dominación de un sexo, de una casta o de una clase, serán casi o casi automáticamente las ideas dominantes. También se puede, siguiendo esta misma línea, anticipar que el desarrollo de las contradicciones específicas contenidas en diferentes tipos de relaciones de producción y de relaciones sociales implicará cambios en las relaciones ideológicas y la transformación entre los dominados de las formas de conciencia de la realidad que los domina.

“Sería ideología toda idea que legitime el orden social existente.”

Una vez retomadas estas tesis marxistas usuales, comienzan las dificultades. En primer lugar, no se encuentra, en estas proposiciones, ningún criterio preciso de lo que hace de una idea una representación “ideológica”. Parece que sería ideológica toda idea que legitimara un orden social existente y las relaciones de dominación, de opresión que contiene. Cuando mucho, el contenido de la idea, el hecho de que sea verdadera o falsa, o más o menos verdadera, no intervendría y toda idea se volvería ideológica a partir del



momento en que funcionara al servicio de un grupo social dominante y presentara esta dominación como el orden de las cosas. Al mismo tiempo, ¿una idea no se volvería automáticamente parcialmente falsa a partir del momento en el que presentara un orden social particular como el único orden social posible, inalterable? Una mentira histórica se volvería un error teórico.

Además, suponer la existencia de ideas dominantes al servicio de clases dominantes, ¿es suponer que existen automáticamente ideas dominadas en las clases dominadas? ¿Las ideas dominantes no son tales porque son ampliamente compartidas por las clases dominadas? por supuesto, la experiencia nos enseña que, en todo sistema social, una fracción de los dominados tiene ideas que los oponen y que ellos oponen al grupo dominante. ¿Tendría uno que concluir, fundándose en la demostración anterior, que estas ideas de los dominados, que son ideas en contra, son una contra-ideología, en consecuencia otra ideología? ¿O debemos decir que dejan de ser ideología porque no legitiman el orden existente y no participan de su engaño? Pero, ¿toda idea que legitima es ilusoria? ¿E ilusoria para quién? No para aquellos, dominantes y dominados, que la comparten. Por lo tanto para los demás que no aceptan este orden social y quieren cambiarlo, o para nosotros, observadores extranjeros, pero no importa

nuestra conciencia ya que no tendrá efectos sobre la historia de dicha sociedad.

Se ve pues que es posible definir una idea como ideológica por el uso de un solo criterio (criterio de falsedad o de verdad, criterio de legitimación o de ilegitimación) o por el cúmulo o el cruce de ambos, ya que no coinciden. En cada caso al razonamiento le faltaba algo. De hecho, para salir del dilema de las definiciones formales o funcionales de lo ideológico, hace falta elaborar la teoría de los componentes del poder de dominación y de opresión, la teoría de las relaciones entre violencia y consentimiento.

Sin embargo esta teoría no puede, para mí, desarrollarse si seguimos considerando las ideas únicamente como el reflejo pasivo en el pensamiento de las relaciones sociales que habrían nacido sin él y antes de él. Estamos aquí frente a un problema fundamental, a un cruce estratégico para la interpretación de los hechos sociales y de la historia, y para la práctica. Estamos en efecto en la encrucijada de maneras divergentes de ser materialista. Y aquí nos será útil el análisis esbozado anteriormente sobre el elemento ideal contenido en toda relación material con la naturaleza material que nos rodea. Hemos visto que toda

fuerza productiva material contiene desde su nacimiento un elemento ideal complejo que no es una representación pasiva y a posteriori en el pensamiento de esta fuerza productiva, sino que es, desde el comienzo, un componente activo, una condición interna de aparición. Ahora bien, es fácil mostrar que este análisis se puede generalizar a toda relación social. Tomaremos un solo ejemplo, el de las relaciones de parentesco. No pueden existir relaciones de parentesco que nazcan y se reproduzcan a lo largo de las generaciones sin que sean definidas reglas y términos de filiación, de alianza, de residencia, una noción del parentesco y del no parentesco, términos, reglas y nociones que no son reflejos a posteriori de las relaciones de parentesco, sino un componente que debe existir desde el principio. Por supuesto, las relaciones de parentesco no se reducen a estos diversos componentes ideales, pero no pueden existir sin ellos. Y se puede generalizar y emitir la idea de que toda relación social *nace y existe simultáneamente en el pensamiento y fuera de él*, que toda relación social contiene desde el principio una parte ideal que no es el reflejo a posteriori de la relación, sino una condición de aparición que se vuelve un componente necesario. Esta parte ideal existe no sólo bajo forma de contenido de conciencia, sino también bajo todos los aspectos de las relaciones sociales que hacen de ellas relaciones de significación, y ponen de manifiesto *su* o *sus* sentidos.

“Ciertamente marxismo ha olvidado que el pensamiento no refleja pasivamente la realidad.”

Ciertamente marxismo ha olvidado demasiado a menudo que el pensamiento no “refleja” pasivamente la realidad sino que la interpreta activamente. Lo más grave no está aquí, ya que también se olvidaba que el pensamiento no sólo interpreta la realidad, sino que también *organiza* todas las *prácticas* sociales sobre esta realidad y por lo tanto contribuye a la producción de nuevas realidades sociales. Esto es lo que diferencia entre varias maneras de ser “materialista” en la práctica científica y política. Las diferencias serán aún más pronunciadas si se confun-

de la relación del hombre con la naturaleza y su relación con la historia. En efecto, si la naturaleza existe, ha existido o existirá fuera del hombre y fuera de su pensamiento, y, por lo menos en su aspecto no domesticado, sin el hombre, una relación social al contrario no puede nunca existir sino bajo un aspecto doble, a la vez fuera del pensamiento y en él, realidad a la vez material e ideal.

Para concluir, intentaremos utilizar estos análisis para aclarar los problemas del nacimiento de las clases y el del Estado. Recuerdo que existe, como lo demostró Bonte a propósito de los Tuareg Kel Gress de Níger, sociedades con clases pero desprovistas de Estado, de institución distinta y centralizada del poder de la clase dominante.

VIOLENCIA Y CONSENTIMIENTO: LAS PARADOJAS DEL NACIMIENTO DE LAS CLASES Y DEL ESTADO

Todo poder de dominación se compone indisolublemente

de dos elementos que, combinados, configuran su fuerza: la violencia y el consentimiento. Con el riesgo de chocar a algunos, emitiré la idea de que de los dos componentes del poder, la fuerza más fuerte no es la violencia de los dominantes sino el consentimiento de los dominados a su dominación. Que se nos entienda bien y no se nos busque pleito de mala fe. Sabemos toda la diferencia que existe entre un consentimiento forzado, una aceptación pasiva, una adhesión contenida, una convicción compartida. No ignoremos que en una sociedad, aún sin clases, no existe consentimiento al orden social, aún pasivo, entre todos los individuos o entre todos los grupos. Y aún cuando es activo, el consentimiento no es sin reservas, sin contradicciones. La razón de tal consentimiento está más allá del pensamiento, en el hecho de que toda sociedad, incluyendo las sociedades primitivas más igualitarias, contiene intereses comunes o particulares que se oponen y se componen cotidianamente. Sin ésto nunca hubiera habido historia. Pero aun-

que importa enormemente, para la evolución de una sociedad como para el destino singular o colectivo de sus miembros, que exista en el dominado, ya sea una convicción profunda de la legitimidad de su sistema, una adhesión matizada, una aceptación sumisa, una oposición latente, o por fin una hostilidad declarada, estamos aquí frente a otras tantas figuras distintas de una fuerza histórica mayor de conservación o de transformación de las sociedades, la fuerza de las ideas, de las ideologías, una fuerza que no nace sólo de su contenido sino también de que dichas ideas e ideologías sean compartidas.

La aparición del estado permanecerá inexplicable en el marco de las sociedades primitivas.

La cuestión teórica que se plantea es pues la de descubrir las condiciones por las cuales son compartidas, por los grupos dominados, las interpretaciones del mundo que legitiman no sólo para los dominantes sino para sí mismos el orden social que sufren. Algunos filósofos y antropólogos como Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*, Lefort y Clastes en su análisis del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de La Boétie, invocan algunos ejemplos de tribus salvajes, arbitrariamente elegidas pero cuidadosamente reinterpretadas, para decir que las clases, el Estado (no es sin embargo lo mismo) habrían nacido de la conjugación de los malos deseos de algunos de ser servidos y de otros de estar sojuzgados. La aparición del Estado, del déspota, del Uno, permanecerían sin embargo inexplicables en el marco de la evolución interna de las sociedades primitivas. No me parece que las clases sean un avatar del deseo, aunque no niego el poder de los deseos, sentimientos, fuerzas afectivas en el movimiento de los individuos y de las sociedades. Pero me parece cada vez más que nos encontramos frente a una paradoja exactamente opuesta a los puntos de vista de Clastes, Guattari, Lefort, etc.: la paradoja de que las clases no han podido nacer sino *legítimamente* en el seno de las sociedades sin clases. O por lo menos, dentro de un lento proceso de transformación, el carácter legítimo de su forma-

ción ha debido, durante largo tiempo, prevalecer sobre el juego de las violencias, de las usurpaciones de derecho, de las traiciones, etc.

Daremos el ejemplo de los So de Uganda, población de agricultores estudiada por Charles y Elisabeth Laughlin (Africa, 1972, 51). Entre las cinco mil personas que cuenta esta tribu, el poder político y religioso estaba en manos de unos cincuenta hombres de edad avanzada que representan los diversos clanes patrilineales. Estos hombres pertenecían a una sociedad de iniciación, el *Kenisan*. Sólo ellos tenían el poder de comunicarse con los ancestros y, a través de ellos, con el dios, el amo de la lluvia, de la salud, de la prosperidad. Cuando se analizan sus actividades, se les ve intervenir en todos los rituales para hacer venir la lluvia, para bendecir el sorgo, para ahuyentar las enfermedades, para detener a los enemigos de las fronteras, en síntesis para hacer reinar la justicia, la paz y la prosperidad. No hay policía, sino la amenaza permanente que pesa sobre todo no iniciado de volverse loco, de comer sus excrementos si buscara comunicarse con los ancestros y apoderarse del monopolio de sus mayores iniciados. *Se ve aquí que no hay consentimiento sin violencia, aún si ésta se limita a permanecer en el horizonte*. Pero es igualmente vano imaginar que duraría un poder de dominación y de opresión que sólo se fundara sobre la pura violencia y el terror, o sobre un consentimiento total de todos los miembros de la sociedad. Son casos límites que sólo tienen una realidad efímera o transitoria en la evolución histórica. Aún sociedades fundadas sobre la conquista, como el reino Mossi de Yatenga analizado admirablemente por Michel Izard, funcionan al cabo de cierto tiempo a través del juego de instituciones que exigen un consentimiento parcial de los dominados a su dominación. Es todo el ritual de entronización de un nuevo rey y el famoso viaje del *ringu* a lo largo del cual el rey elegido por los dominantes se va en hárapos, a visitar, pueblo por pueblo, a los dominados y se hace reconocer por ellos como rey. Y es un rey, adornado de acuerdo con su función y montado en un caballo blanco, que al terminar su viaje vuelve a su capital.



Formulamos pues la siguiente hipótesis: para formarse en las sociedades sin clases y para reproducirse de manera durable, las relaciones de dominación y de explotación han debido presentarse como un *intercambio de servicio*. Eso es lo que ha podido hacer que se aceptaran y ha acarreado el consentimiento pasivo o activo de los dominados. Emitimos también la hipótesis de que, entre los factores que han podido acarrear la diferenciación interna de los estatus sociales y la formación más o menos lenta de jerarquías nuevas fundadas sobre divisiones en órdenes, en castas, en clases, el hecho de que los servicios de los dominantes concernían ante todo a realidades y fuerzas invisibles que controlaban (en el pensamiento de estas sociedades) la reproducción del universo y de la vida, este hecho debió desempeñar un papel esencial.

"El monopolio de los medios de distribución del universo precedió al de los medios materiales de producción."

Desde nuestro punto de vista, el monopolio de los medios (para nosotros imaginarios) de reproducción del universo y de la vida ha debido preceder al monopolio de los medios materiales visibles de producción, medios que cada uno podía y debía producir para reproducirse dada su relativa simplicidad. Ahora bien en el balance que se instituye entre los servicios (intercambiados), los de los dominantes aparecen como tanto más fundamentales en cuanto concierne la parte invisible del mundo: y los servicios de los dominados aparecen como tanto más triviales en cuanto más materiales y más visibles son. Quizá, la formación de las clases ha podido tomar la forma de un intercambio *desigual* más ventajoso para los dominados que para los dominantes, y eso es quizá lo que se llama lo extremo de la alienación. Pero los dominantes deben entregar "las pruebas" de que de ellos depende la vida de los dominados. Y para citar sólo un caso, voy a recordar el ejemplo de algunos reyes africanos que eran matados cuando se volvían viejos o enfermos, y cuando su estado amenazaba con malas cosechas, epidemias u

otras catástrofes.

Me atreveré a sugerir que tales transformaciones se dieron en un contexto determinado, el de la sedentarización tardía de poblaciones de cazadores pescadores y, después, a lo largo del desarrollo de la agricultura y de la cría. En efecto, en este último caso, apareció una nueva dependencia. Ya no sólo la del hombre salvaje frente a la naturaleza, sino poco a poco la de la naturaleza domesticada frente al hombre "civilizado" que la reproducía. Es tal vez en este contexto donde lo religioso tomó un desarrollo que acarrió jerarquías sociales estabilizadas, aristocracias y creó una de las condiciones de la extracción de un trabajo suplementario entre las gentes comunes. Puede encontrarse en la obra de Firth sobre Tikopia un ejemplo importante para meditar. Nos enseña que la aristocracia detenía allí el monopolio absoluto de la comunicación con los dioses y los ancestros pero sólo disfrutaba de ventajas relativas al nivel de los bienes materiales y de su lugar en el proceso de producción.

Un último problema, para concluir: ¿no hay un abuso al usar las palabras de clase, Estado, para sociedades jerarquizadas, precapitalistas, antiguas, o exóticas?

En primer lugar, recordaré que un marxista tendría que leer más atentamente la *Ideología alemana* de Marx. Vería que éste distingue con el mayor cuidado *orden o estado* (como la expresión el *Estado llano*) y clase (es decir grupos sociales definidos *únicamente* por su posición en relación con los medios de producción). Ahora bien, no es el caso para las jerarquías de estatuto, de rango de las sociedades aristocráticas, exóticas, para los órdenes que reinaban en la ciudad antigua, griega o latina. El capitalismo ha simplificado las relaciones sociales definiendo el estatuto de los individuos primero y ante todo según un criterio económico. ¿Qué quería decir pues Marx cuando empleó el término de clase para lo que él sabía que son órdenes, en la Antigüedad o en la Edad Media? Ciertamente no que había que buscar clases ocultas detrás de los órdenes, clases que sólo los marxistas podían descubrir y que no habrían podido ver los Griegos y los Romanos, es decir los actores

de la historia. Lo que quería decir Marx es que se debían interpretar estas diferencias sociales buscando sus razones en las bases materiales, en las relaciones de producción y revelando el carácter opresivo de las relaciones de explotación del hombre por el hombre. ¿Se puede relacionar este análisis con las dos primeras partes de esta exposición? Es decir con nuestra manera de definir las relaciones de producción y de explicar la dominación de las superestructuras? Se puede, y el ejemplo de Atenas va a ayudarnos en eso. En efecto, vemos que el hecho de que en la ciudad las relaciones políticas funcionaban como relaciones de producción y dominaban el pensamiento y la acción de los miembros de la sociedad, hombres libres y esclavos, no dejó que las contradicciones entre hombres libres y esclavos aparecieran directamente en el plano político. En cierto modo, el lugar y la forma de las relaciones de producción, su lazo íntimo con lo político, volvían impensable e imposible que los esclavos mismos tomaran una conciencia política de sus problemas y llevaran luchas *directamente* políticas para poner fin a su servidumbre y a su opresión. Sin embargo, el sistema esclavista iba a acumular, poco a poco, obstáculos internos que debían debilitarlo a largo plazo

y hacerlo estancarse lentamente sobre sí mismo. Pero serán necesarias muchas cosas más, entre otras las invasiones bárbaras, para que estas relaciones esclavistas dejen lugar a otras formas de dominación. Lo pensable y lo factible rebasan pues el pensamiento, pero no la naturaleza de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas que existen en una sociedad. Esto es tal vez lo que se quiere decir por "la necesidad histórica".

1. Este artículo constituye el resumen de lo esencial de las tesis de un libro por publicarse en Gallimard y que se titulará como el artículo, "Infraestructura, sociedades, historia".

"Idelle" está formado a partir de "idé" idea, Ver, por ejemplo, "ideal" con el mismo sentido que en el presente texto, en *Marxismo, antropológico y religioso*, Ed. Rosa, México, 1974 (versión en español de José Sandoval) el capítulo de Godelier y Caveing, donde Godelier habla de "representaciones ideales" p. 49. También en *El Capital, crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, 14a ed., tomo I, Marx habla de "existencia ideal" p. 131, refiriéndose a un proceso existente en la mente del obrero.

2. "El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad" (*Ideas, Introducción a la Contribución a la crítica de la Economía Política*.)

3. A propósito de lo pensable y de lo factible, quisiera precisar un punto importante. Por el hecho de que, por ejemplo, el parentesco domina en una sociedad, todo problema o todo acontecimiento va a tomar forma de problema de parentesco o, entre los griegos antiguos, por el hecho de que lo político domina, todo problema, para ser pensado, va a tener que revestir una forma "política". Según el lugar y la forma de las relaciones de producción hay entonces cada vez una forma específica de situación de los actores de la historia sobre sus propias condiciones de existencia. Cada modo de producción engendra entonces espontáneamente un modo específico de ocultación, para la conciencia espontánea de los miembros de la sociedad, del contenido y de los fundamentos de sus relaciones sociales. Muy lejos de "tomar las ilusiones que una sociedad se hace de sí misma por la realidad", nuestro enfoque teórico proporciona al contrario medios para dar cuenta de ellas.

Traducción Brigitte Amat Roques





La nueva generación del mundo
Tiene pasado y esperanzas
Sepultados en los campos de
batalla

En el hogar,
El recuerdo
Culmina en odio
Tal es el sepulcro abierto de la
herida que sangra
¡Están todas las vidas subrayadas,
Con una línea roja,
De sangre de la guerra!
Alma frívola.
La sonrisa constante
De nuestros labios
¡Revancha contra una melancolía
que está en la sangre!

Luis Cardosa y Aragón.