



Lo ideal y lo material

## Maurice Godelier

**E**l presente texto es la segunda de cuatro partes del libro de Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel* publicado en 1984 en París y que hasta el momento permanece inédito en español.

Nos hemos constraído a publicar esta parte por la especificidad que presenta frente al resto del libro: es aquí donde Godelier culmina con una tesis sobre lo ideológico según la cual lo conceptual y lo material —las dos dimensiones de lo real destacadas por él—, coexisten desde siempre en las relaciones sociales: éstas nacen junto con sus representaciones.

*Que sea el propio autor quien lo presente:*

Este libro parté de un hecho y de una hipótesis. El hecho: al contrario de los demás animales sociales, los hombres no se limitan a vivir en sociedad, producen sociedad para vivir; en el transcurso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar tanto sobre ellos mismos como sobre la naturaleza que les rodea, pues producen cultura, fabrican historia, la Historia.

Pero ¿cómo pensar un hecho sin una hipótesis para interpretarlo? La nuestra, por cierto, lejos de ser nueva, no deja en nuestra óptica, de ser portadora de un inmenso potencial de explicaciones teóricas. Esta hipótesis es la siguiente: *el hombre tiene una historia porque transforma la naturaleza*. Más aún, esta capacidad es propia de la naturaleza misma del hombre. La idea es que la fuerza más profunda de todas las que mueven al hombre y le hacen inventar nuevas formas de sociedad es precisamente su capacidad de transformar sus relaciones con la naturaleza transformando la naturaleza misma. . .” (subrayados del autor).

*Encontramos una doble ventaja en este escrito: por un lado, presentamos una de las expresiones más recientes de los estudios marxistas sobre ideología, realizados a partir de sociedades diferentes de aquella en la que este concepto fue inicialmente desarrollado; y por el otro, ser la primera de una serie de traducciones que seguirán apareciendo en CUICUILCO abordando el tema de la ideología desde varios ángulos e inscritos en diferentes problemáticas, colaborando así a enriquecer un debate en curso.*

*Ahora bien, un breve comentario sobre la doble manera de leer un texto nos permitirá terminar esta nota con un cuestionamiento. Si bien en nuestro medio se privilegia una lectura que consiste en destacar los principales resultados de un texto, exponiéndose a considerar como novedades lo que muy a menudo no son más que el sello de alta calidad que les confiere el nombre de un Sujeto Supuesto Saber, recomendamos una lectura sintomática en favor del desarrollo de la propia teoría, que ponga el énfasis en las manifestaciones de los obstáculos inherentes a cualquier discurso científico, entre las cuales, sus contradicciones internas, las afirmaciones sin cuestionar, las palabras pilares sin definir, los etcéteras, son unos pocos ejemplos. En función de esta consideración, nos preguntamos si es posible retomar un problema viejo para darle una solución nueva, o si cualquier problema no lleva su propia solución en su planteamiento. Así, el conservar el fundamento mismo de la polémica, a saber, la partición clásica conceptual/material de lo real, ¿puede compaginarse con la “transformación de los términos mismos del debate” que Godelier preconiza?*

Traducción y notas: Françoise Vatan

## L a parte conceptual de lo real

¿P ara qué hacer una exégesis de este bello dicho de Lao Tse, el Viejo como lo llama Etimble? No es por lucimiento, sino para mostrar el límite de nuestra ambición en el momento en que, después de tantos otros, emprendemos la escritura, no sobre las ideologías, sino más bien sobre lo ideológico. En los dos primeros capítulos de este libro abordamos los problemas teóricos a los que ahora queremos enfrentarnos directamente. Desde luego no podríamos abordar la representación de la naturaleza o sus formas de apropiación sin situar el lugar del pensamiento en la producción de la realidad social y de sus interpretaciones. Aquí, aun si tenemos que volver sobre ciertas demostraciones para afinarlas, quisiéramos para continuar el camino dar un paso fuera de la rodada en que se atascan la mayoría de los análisis.

Algo no anda bien en las ciencias sociales cuando se trata de las ideologías. Caricaturizando a ultranza, puede decirse que se enfrentan dos tesis en el viejo debate sobre las relaciones entre las ideas y las realidades sociales, la historia:

**Tesis 1.** Las ideas conducen el mundo porque originariamente modelan las realidades sociales, impulsan a las sociedades y su historia en una dirección determinada durante milenios. En apoyo de esta tesis se invocan el islam, el hinduismo, el cristianismo, el maoísmo, o sea, grandes ideologías religiosas o políticas que parecen haber fabricado a los

hombres a su imagen, haber sido la fuente viva de la cual brota la realidad y no el punto de llegada, la expresión en el pensamiento de realidades nacidas de él y sin él.

**Tesis 2.** Una sociedad no se reduce a las ideas que sus miembros puedan tener de ella. Existen fuera del pensamiento realidades que tienen más peso en la historia que él mismo; en primer lugar se hallan las realidades materiales y las relaciones sociales que las organizan. Dicho brevemente, en el orden de las realidades sociales las realidades infraestructurales tienen primacía sobre las superestructuras y las ideas. De cualquier manera, como éstas no pueden venir de ninguna parte, corresponden necesariamente a una sociedad y a una época determinadas sobre las que, a su vez, actúan: los dioses de Olimpo han muerto con la sociedad antigua. Se habrá reconocido en esta tesis temas que habitualmente se atribuyen a Marx.

Los partidarios de la primera tesis responden a quienes se inclinan por la segunda que estos dioses no habrían nacido con el modo de producción esclavista, y que el cristianismo y su ideología de un Dios en tres personas, muerto sobre la Santa Cruz para salvar a la humanidad, goza todavía de excelente salud luego de haber atravesado, no sin algunas crisis y metamorfosis, dos mil años de historia y tres o cuatro modos de producción. ¿En dónde está, en estos dos casos, la correspondencia entre infraestructura, superestructura e ideologías?

*"El viaje de mil leguas empieza por un paso."  
Lao Tse, Tao tó King, poema LXIV*



De hecho, se trata de la existencia y de la naturaleza de una lógica en el funcionamiento y evolución de las sociedades. Lógica cuya existencia nadie niega del todo ya que la experiencia prueba que no todas las actividades sociales ni todas las relaciones sociales tienen el mismo peso sobre la organización y reproducción de las sociedades. Toda sociedad presenta algo como una jerarquía explícita entre las diversas actividades sociales. Pero ¿es esta jerarquía consciente, visible en la disposición de las instituciones, la que realmente gobierna la reproducción de esta sociedad?

En este punto se trama el debate. A la primacía de lo económico en todas las sociedades, según sostienen los marxistas, los no marxistas oponen la del parentesco entre los aborígenes australianos o los nuer (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), o la de la religión (L. Dumont) en los sistemas de castas en la India, o la de lo político en la Atenas del siglo V a.C (K. Polanyi, Ed. Will). . . Notamos que al afirmar la primacía del parentesco, de la religión o de lo político, uno no se limita a subrayar la preeminencia de los sistemas de ideas, se afirma la preeminencia de ideas encarnadas en instituciones, y por consiguiente en relaciones sociales, en estructuras sociales. Dicho de otra manera, se afirma en contra de los marxistas, la primacía de lo que éstos llaman las superestructuras.

Al examinarlo más de cerca, este debate tiene todas las posibilidades de prolongarse y ninguna de progresar: los dos campos parten de presupuestos teóricos irreconciliables, irreductibles, por lo que su confrontación nunca se efectúa en el mismo plano.

Pues, ¿qué hacen los no marxistas? Si bien cada uno de ellos opone a los marxistas una primacía diferente según la sociedad a la que se refiere, todos proceden de la misma manera y a partir del mismo presupuesto: invocan la existencia de un orden social visible, la dominación aparente, en la práctica y conciencia sociales de los miembros de una sociedad dada, de actividades que los marxistas llamarían superestructurales, para refutar una hipótesis basada en la existencia de un orden de causalidades que no es y no puede ser percibido inmediatamente por los individuos y grupos que componen esta sociedad. En esta perspectiva pueden reconocer cierta verdad a la tesis marxista: la de corresponder a la lógica de la sociedad capitalista, la única en la cual la economía domina aparentemente la organización y el funcionamiento de la sociedad. Sería por otras razones, razones partidarias, que los marxistas se entercarían en tomar una excepción por la regla y se empeñarían en someter a ella todas las sociedades, la historia pasada o presente.

Esta argumentación, que parece invocar sólo hechos de los cuales saca su fuerza y su derecho, descansa sobre una tesis técnica supuestamente demostrada. Esta tesis es bien conocida, es aquella en que se apoya el empirismo cuando afirma que el orden visible de los hechos muestra por sí mismo sus razones de ser y los vuelve inteligibles. Luego entonces, no habría que buscar detrás de este orden visible un

orden escondido que lo refutara o incluyera en una explicación diferente producida por el conocimiento científico. Sin embargo, a partir de esta tesis no demostrada los empiristas invocan la dominación de tal actividad social en tal sociedad, como si esta invocación bastara para refutar la tesis marxista.

En cuanto a los marxistas, proceden a la inversa: la apariencia de los hechos no revela su esencia. (No son los únicos en decirlo: C. Lévi-Strauss y los estructuralistas, que son igualmente antiempiristas, se unen a ellos). Por consiguiente son constreñidos no solamente a demostrar que la dominación de tal superestructura no refuta para nada la hipótesis de la primacía de las infraestructuras, sino a mostrar también cómo la primacía de las infraestructuras explica la dominación de tal o cual superestructuración, ¿cuadratura del círculo? Un marxista nunca sale adelante atacando para defenderse, aun si puede devolver su argumento a los empiristas ya que éstos también deben explicar la dominación de tal superestructura sin limitarse a invocar la fuerza de una idea —¿de dónde vendría esta idea?, ¿de dónde sacaría la fuerza de imponerse, de modelar a los hombres y la sociedad? Estas preguntas se dirigen tanto a él como a los demás. No hacen más que volver a formular el problema de la naturaleza, papel y funciones de las ideas, de las ideologías en el funcionamiento y evolución de las sociedades.

Si estamos conscientes a la vez de la apuesta del debate y del diálogo de sordos a que se reduce el enfrentamiento de estas tesis irreconciliables ¿por qué meternos en este berenjenal citando a Lao Tse y la perspectiva de un viaje de mil leguas? Porque tenemos la convicción de haber dado un primer paso, que consiste en transformar los propios términos del debate a partir de dos resultados teóricos.

El primero ha sido adquirido en los dos capítulos precedentes y puede resumirse así: la distinción entre infraestructura y superestructuras no es ni una distinción de niveles o de instancias, ni una distinción entre instituciones, aun cuando puede presentarse así en ciertos casos. Es, en su principio, una distinción de funciones. La noción de causalidad en última instancia, de primacía de las infraestructuras, remite a la existencia de una jerarquía de funciones y no a una jerarquía de instituciones. Una sociedad no tiene ni arriba ni abajo y no es un sistema de niveles superpuestos. Es un sistema de relaciones entre los hombres, relaciones jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, funciones que determinan el paso respectivo de cada una de sus actividades sobre la reproducción de la sociedad.

El segundo, que todavía no hemos abordado aquí, es que toda relación social, cualquiera que sea, incluye una parte conceptual,\* una parte del pensamiento, de representaciones; estas últimas no son solamente la forma que reviste esta relación para la conciencia, sino que forman parte de su contenido. No debe confundirse conceptual con ideal o imaginario: no todas las representaciones llegan a hacerse presentes en la conciencia como *a posteriori*, como realida-

des que hubieran nacido antes de ellas, fuera de ellas y sin ellas. Lejos de ser una instancia separada de las relaciones sociales, de ser su apariencia, su reflejo deformado-deformante en la conciencia social, son una parte de las relaciones sociales tan pronto como éstas empiezan a formarse y son una de las condiciones de su formación. Pero si bien todo real social incluye una parte conceptual, no todo es conceptual en este real.

¿Significa ésto que toda realidad conceptual es ideológica? ¿Hay, por otra parte, criterios que permiten distinguir de entre las ideas aquellas que son ideológicas de las que no lo son? Ciertamente no, si uno se limita a bautizar como ideológica toda representación mínimamente organizada del mundo. ¿Es necesario entonces seguir el uso más corriente, que consiste en llamar ideológicas las representaciones ilusorias que los hombres tienen de ellos mismos y del mundo y que legitiman un orden social existente, es decir las formas de dominación y explotación del hombre por el hombre que aquél contiene eventualmente? Esta definición restrictiva parece marxista, pero ¿lo es? y ¿cómo concuerda con la idea que acabamos de adelantar según la cual toda relación social contiene necesariamente una parte de pensamiento que no es necesariamente ilusorio o legitimante y que pertenece al contenido de esta relación desde su formación?

Para progresar hacia la solución de estos problemas, vamos a regresar sobre estos diversos puntos y analizar sucesivamente las siguientes cuestiones:

1) La naturaleza de la distinción entre infraestructura y superestructuras.

2) Las relaciones entre determinación económica y dominación de tal o cual superestructura y el fundamento de esta dominación.

3) La parte conceptual de lo real y la distinción entre lo ideológico y lo no ideológico.

4) El paradigma (y las paradojas) de la "legitimidad" del nacimiento de las clases y del Estado.

Para finalizar, se hará un breve análisis de las relaciones entre lo pensable y lo no pensable, lo factible y lo no factible, en un contexto estructural e históricamente dado: es decir, un análisis de lo que podría entenderse por las misteriosas palabras de necesidad histórica.

#### La distinción entre infraestructura y superestructuras.

El primer punto que oscurece toda la continuación de los debates y condena desde el principio a los adversarios a no entenderse nunca, es que unos y otros están de acuerdo en que la distinción entre infraestructura y superestructuras es de instituciones y no de funciones. Pero ante todo, ¿qué entendemos por infraestructura? Es la combinación de las diversas condiciones materiales y sociales que permiten a los miembros de una sociedad producir y reproducir los medios materiales de su existencia social:

1) las condiciones ecológicas y geográficas determinadas

a partir de las cuales una sociedad extrae sus medios materiales de existencia;

2) las fuerzas productivas, es decir los medios materiales e intelectuales que los miembros de esta sociedad despliegan después de haberlo inventado, pedido en préstamo o heredado, en el interior de los diversos procesos de trabajo por los cuales actúan sobre la naturaleza para extraer sus medios de existencia, medios que constituyen, entonces, una parte socializada de la naturaleza;

3) las relaciones de producción, es decir las relaciones entre los hombres, cualesquiera que sean, que asumen la triple función de determinar la forma social del acceso a los recursos y del control de los medios de producción: de redistribuir la fuerza de trabajo de los miembros de la sociedad entre los diversos procesos de trabajo y de organizar el desarrollo de estos últimos; de determinar la forma social de la circulación y redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo.

Para nosotros como para Marx, sólo las relaciones sociales de producción constituyen, en sentido estricto, la estructura económica de una sociedad: "*Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft*" (K. Marx: Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política). Recordemos sin embargo, que fuerzas productivas y relaciones de producción, aunque distintas, no existen nunca separadas sino siempre combinadas, articuladas unas con otras de una manera específica. Las diversas formas específicas de estas combinaciones constituyen otras tantas formas materiales y sociales de la producción o modos de producción. Así, los modos de producción no se reducen a las diversas formas de la división del trabajo: no hay modos de producción agrícola, pastoral, artesanal, etcétera. Se puede practicar la agricultura, crianza de ganado y la artesanía en el cuadro de las mismas relaciones de producción, sean feudales, capitalistas, socialistas, etcétera. Los caracteres específicos de cada una de estas actividades productivas pueden producir formas particulares de división del trabajo, sin implicar formas diferentes de propiedad de los medios de producción y del producto.

Volvamos un momento sobre estas definiciones. Son formales pero no vacías. Ya que en la realidad sólo existen formas particulares de producción y producciones particulares, las nociones generales de producción, relaciones de producción, etcétera, sólo son resúmenes abstractos y cómodos de los aspectos comunes a todas las estructuras económicas pero sin caracterizar a ninguna de ellas en particular; luego entonces, las definiciones son a la vez conocimientos positivos pero generales y condiciones formales de análisis de las realidades concretas que son siempre específicas. Permiten buscar, no bastan para encontrar.

Sin embargo, tal como son, estas definiciones traen consecuencias que se silencian habitualmente y que contradicen la concepción —"marxista"— corriente de las relaciones entre infraestructura, superestructura e ideología.

## Fuerzas productivas.

Examinemos en primer lugar la definición de las fuerzas productivas: medios materiales e intelectuales, etcétera; los medios materiales son en primer lugar el hombre mismo, su cuerpo y sus capacidades físicas. Luego, son los medios que los hombres interponen entre ellos y la naturaleza para actuar sobre ella. Estos medios se pueden encontrar ya listos en la naturaleza o ser fabricados. Pero el uso del cuerpo y de los medios materiales implica la combinación de un conjunto complejo de representaciones, ideas, idealidades: representaciones del objeto, de las etapas y de los efectos de las actividades —lo que llamamos trabajo—, pero que parecen raras veces como tal en numerosas sociedades primitivas o precapitalistas. Y estas mismas representaciones remiten a las reglas de fabricación de los útiles, a las actividades corporales, y claro, más profundamente, a las concepciones indígenas de la naturaleza y de las relaciones del hombre con la naturaleza.

Encontramos pues en el *interior* mismo de toda actividad material del hombre sobre la naturaleza un conjunto complejo de realidades conceptuales cuya presencia e intervención son necesarias el desarrollo de esta actividad.

Hacer el inventario de estas realidades conceptuales incluidas en los diversos procesos materiales, y que difieren según las culturas y las épocas, es una tarea inmensa y extremadamente difícil, iniciada desde hace mucho tiempo por los historiadores y antropólogos, pero que permanece, sin embargo, como un campo muy descuidado por las ciencias humanas a pesar de las renovaciones aportadas por la etno-ciencia (H. Conklin) y por la historia de las técnicas y de las ciencias (B. Gilles, A. G. Haudricourd, A. Leroi-Gourhan, J. Needham, Ch. Parrain). Para quedarnos en un plan general, nos parece que las diversas realidades conceptuales que se encuentran en el seno de un proceso de trabajo pueden clasificarse en dos grandes tipos según las funciones que asumen las representaciones.

Por un lado representaciones y principios que, como interpretaciones de lo real, tienen por efecto organizar las formas tomadas por las diversas actividades materiales (proceso de trabajo) y las fases de su desarrollo: son las taxonomías de las plantas, animales, suelos, fenómenos climáticos, las reglas de fabricación y uso de útiles, los esquemas de acciones materiales y conductas simbólicas. Por otro lado, representaciones que explican por qué tal o cual tarea debe ser reservada a los hombres, a las mujeres, a los jóvenes, a los esclavos, a la gente común, a los maestros, a los aristócratas, al rey. . .; en pocas palabras, representaciones que legitiman el lugar y el estatuto de los individuos y grupos frente a realidades que le son permitidas, prohibidas, impuestas, etcétera.

Por supuesto, esta distinción sólo existe para nosotros y su único valor es analítico. Sería absurdo ver en *Los trabajos y los días* de Hesíodo un tratado de agronomía, como se

ha hecho a menudo, porque se encuentran en esta obra numerosos consejos técnicos del poeta-campesino a su hermano sobre la fecha de las cosechas, la elección de los barbechos, etcétera. De hecho es un poema religioso y político escrito en el apogeo de la crisis agraria de la Grecia del siglo VII a. C. crisis nacida, según Hesíodo, de la desmesura de los hombres que provocó la huida de los dioses hacia el cielo. Lo que preconiza —más allá de su hermano— a todos los griegos es la observación escrupulosa de los rituales que exige el trabajo de los campos. La agricultura así practicada se volverá una fuente de méritos, una escuela de virtud, y los dioses consentirán de nuevo en comunicarse con los hombres y prodigarles sus favores.

Para apreciar el alcance de este ejemplo, estudiemos más de cerca la noción de trabajo en la Grecia antigua y tomemos luego otros dos casos muy diferentes: la China antigua y los Maenge de Nueva Guinea. En lo que se refiere a Grecia, nos apoyaremos sobre los trabajos de J. P. Vernant cuyo procedimiento es, en nuestra óptica, un modelo.

No existe en griego antiguo palabra alguna para designar el “trabajo” en general, ni verbo para traducir “trabajar” en el sentido general y moderno del término. Se encuentran las palabras *ponos*, que remite a toda actividad pesada, y *ergon* que significa “tarea” y se aplica tanto a los trabajos agrícolas como a las actividades guerreras. El verbo *poiein* significa hacer, fabricar, y *pratein* “hacer” en el sentido de actuar (como en inglés los verbos *to make* y *to do*). J. P. Vernant ha mostrado que en el siglo VIII a. C. los oficios de herrero, alfarero y tejedor se consideraban de la misma manera que los de adivino, aedo y médico (Africa proporcionaría numerosos ejemplos comparables). Todas estas actividades son *technai*; suponen el ejemplo de procedimientos secretos, un saber especializado, fruto de un largo aprendizaje, de una iniciación desarrollada fuera del *oikos* (grupo familiar); se dirigen a todos los miembros de la comunidad, pero ante todo a los más poderosos y ricos de ellos, los aristócratas; a éstos les gusta rodearse de artesanos que producen objetos de lujo, o de músicos y cantantes que realcen su estatuto. La agricultura no se considera una *techné*, un oficio. Cada ciudadano puede y debe practicarla. No exige aprendizaje secreto, sino ante todo una actitud virtuosa para con los hombres y piedad para con los dioses. Tal era la lección del poema de Hesíodo. Como la guerra, la agricultura es privilegio de todos los hombres libres, y sobre todo permite a estos hombres libres seguir siéndolo, ya que, gracias a ella, pueden satisfacer sus necesidades sin depender del prójimo, mientras que el artesano depende de sus clientes para vivir. Brevemente, como la guerra, la agricultura es una actividad que procura méritos a su autor, tanto en la ciudad como en relación con los dioses. No está concebida como una acción sobre la naturaleza que apuntaría a transformarla. “Esta transformación —dice J. P. Vernant— aún si fuera posible, constituiría una iniquidad. El trabajo de la tierra es una participación en un orden superior al hombre, a la vez natural

y divino. . . Un intercambio personal con la naturaleza y los dioses, más que un comercio entre los hombres”.<sup>1</sup>

Tampoco se concibe en la antigüedad la fabricación de un objeto como un trabajo de transformación de la naturaleza. La fabricación (*poiesis*) es un movimiento (*kinesis*) que busca producir una forma (*eidós*) en una materia. El movimiento genera en el individuo una forma cuyo modo de empleo es una *techné*, un conjunto de procedimientos más o menos secreto. Ahora bien la forma de un objeto está determinada por el uso de este objeto y el uso por una necesidad; necesidad y uso que sólo el usuario conoce bien. Por consiguiente, el artesano está doblemente sometido a este último: trabaja para él y es él quien posee el conocimiento de la esencia del objeto que encargó. Para un griego, la verdadera causa del objeto fabricado no es el artesano, que aparece solamente como el motor de una actividad, como decía Aristóteles. La verdadera causa está fuera del objeto y fuera del artesano, en la forma que es a la vez la esencia y la meta del producto fabricado, es decir, su causa formal y su causa final. Y la forma y la ciencia de la forma están en la cabeza del consumidor y no en la del fabricante. Según la bella fórmula de J.P. Vernant, “*el artesano griego socialmente no es productor*”. La actividad fabricadora no es productora. En este sistema social y mental, el hombre no tiene conciencia de “actuar” (*pratein, praxis*) cuando fabrican cosas sino cuando las utiliza y “el verdadero problema de la acción (. . .) no es fabricar objetos ni transformar la naturaleza: es tener poder sobre los hombres, vencerlos, dominarlos”. La forma suprema de la *praxis* es la política, actividad de hombres libres, miembros de su comunidad, de una ciudad que les ha producido y que ellos reproducen.

Llevando esta concepción hasta su límite, la única actividad digna de un hombre libre es la actividad política, que implica el ocio, la separación del trabajo manual. Es interesante recordar que en Roma el ciudadano gozaba del *otium*, “ocio” y que los que trabajan viven de *negotium (nec-otium)*. privados de ocio, de donde más tarde se deriva el término en español).

Sin embargo, de demiurgo que era en el siglo VIII el artesano se ha vuelto un ciudadano de estatuto interior en el siglo V a.C. La evolución de las representaciones del artesano corresponde a la evolución de la ciudad hacia la democracia, a la pérdida por la aristocracia de gran parte de su poder, y a la desaparición parcial y concomitante del artesanado de lujo. Por consiguiente el artesanado cambia de estatuto al cambiar de función y de lugar en una nueva sociedad. La agricultura misma, alabada en las primeras edades de la ciudad como escuela del ciudadano, llega a ser poco a poco una ocupación casi indigna de un hombre libre y que un ciudadano puede confiar a sus esclavos, limitándose a dar sus órdenes al intendente que los supervisa. Así, la evolución simultánea de las representaciones concernientes a las actividades agrícolas y artesanales, y del estatuto de sus actores,

traduce la marcha de la economía antigua hacia el uso cada vez más intenso de los esclavos y del trabajo servil.

En “*Travail et idéologie dans la Chine antique*”,<sup>2</sup> M. Cartier, analizando la obra del filósofo Mencio, ha intentado reconstruir la manera de concebir el trabajo en la China antigua. Como entre los antiguos griegos, los campesinos son soldados pero no viven en ciudades, no son ciudadanos. La jerarquía social distingue una clase de gobernantes, los *shih*, oficiales, administradores, jueces encabezados por el soberano, hijo del cielo, a la vez amo de la agricultura y jefe de guerra; abajo, una clase de campesinos soldados (*nung*) que por su trabajo manual producen los alimentos y riquezas del reino; más abajo todavía los artesanos (*kung*); por último, bajo la escala de los hombres libres, el grupo más despreciado, los mercaderes (*chang*).

La lengua china, a diferencia del pensamiento occidental, utiliza el mismo término, *lao*, para designar tanto las actividades de los gobernantes que trabajan con su pensamiento como las de los campesinos que laboran con sus manos para producir granos y hacer la guerra. Todas estas actividades son consideradas pesadas pero procurando méritos a sus autores. Por el contrario los trabajos de artesanos y de mercaderes, puesto que exigen solamente habilidad y paciencia, crean realidades artificiales que no procuran ningún mérito a sus autores, y se utiliza el verbo *chin* para designarlos. Nótese que todas las actividades femeninas son actividades *chin*.

En “*Energie et vertu: le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne*”<sup>3</sup> Michel Panoff ha mostrado que para designar lo que llamaríamos “trabajo agrícola”, los horticultores maenge utilizan tres verbos con connotaciones diferentes: *lege* que significa “regular, equilibrar” relaciones: *huma*, “gastar energía”, movilizarla de manera durable y *vai*, hacer lo necesario para alcanzar una meta determinada y, más ampliamente, manera de actuar, costumbres. Para un maenge cultivar la tierra no es “producir” o “transformar” la naturaleza, sino tener una actividad que está pensada en la intersección de los tres campos semánticos antes descritos. Ahora bien, en la unión de estas significaciones predomina la idea de que practicar la horticultura es efectuar un intercambio con los antepasados y los dioses; no es transformar la materia, es mantener por medio de esta relación un vínculo fundamental con las fuerzas invisibles de la naturaleza que comprende a los muertos (siempre vivos) y a los dioses (siempre poderosos). Como los antiguos griegos o los campesinos chinos, al cuidar la belleza, el ordenamiento, el aroma de sus jardines, los maenge acumulan méritos, y en la abundancia o pobreza de sus cosechas leen la “medida de su virtud”, la sanción por la cual los antepasados y los dioses consagran la aptitud de cada uno para honrarlos y honrarse.

¿Qué pensaron pues los maenge cuando un poder colonial los obligó a construir carreteras o ir a “trabajar” por dinero en las plantaciones de copra o caucho poseídas por los blancos que habían invadido su isla? A partir de sus representaciones de la actividad agrícola tradicional, ¿podría to-

mar conciencia de ser “explotados” en su nueva actitud productora, y en la forma social, el salario, que revestía este trabajo?

En el corazón de la parte más material de la infraestructura de las sociedades, en el corazón de las fuerzas productivas de las que disponen para actuar sobre la naturaleza, descubrimos pues una parte conceptual (conocimientos o representaciones abstractas de todo tipo prolongados por habilidades\* que son al mismo tiempo saberes del cuerpo). Esta *parte conceptual constituye de alguna manera el armazón, el esquema organizador de su “puesta-en-acción”*. Pero las fuerzas productivas sólo se desarrollan en el marco de relaciones sociales determinadas que imponen una forma determinada de división del trabajo atribuyendo tal valor a tal tarea y vinculando tal tarea a tal categoría social (hombres/mujeres, mayores/menores, amos/esclavos, etc.). Estas atribuciones, estos vínculos incluyen igualmente una parte conceptual hecha por las representaciones que *legitiman* los valores asociados a las diversas actividades sociales.

Pero estas representaciones no existen sólo en el pensamiento. Son también ideas expresadas en una lengua. Y he aquí una de las condiciones indispensables del aprendizaje de las técnicas y de su transmisión, o sea, de la conservación de las fuerzas productivas. Estas representaciones deben ser comunicadas de generación en generación por el lenguaje y el aprendizaje corporal. Así deben incluirse entre las fuerzas productivas no solamente las idealidades que hemos enumerado sino los medios, lingüísticos o no, necesarios para expresarlas socialmente y transmitir las en el seno de una sociedad y de una cultura.

Este análisis lleva a concluir que el pensamiento y el lenguaje pertenecen necesariamente a las fuerzas productivas. La distinción entre infraestructura, superestructuras e ideología no se efectúa por consiguiente entre realidad material e inmaterial. Es una distinción de funciones. Por último, si hay pensamiento en el corazón del aspecto más material de las actividades sociales, no puede *a fortiori* haber relación social que no incluya dentro de sí una parte de pensamiento, una parte conceptual. El pensamiento ya no aparece como un nivel separado de otros niveles: evidenciar su presencia en cada lugar de la realidad social hace desaparecer las nociones de nivel o instancia.

### Relaciones de producción.

Espontáneamente, los economistas profesionales y con ellos el público en general se representan la estructura económica de toda sociedad a imagen de lo que es en la nuestra: un conjunto de instituciones distintas de las otras relaciones sociales, políticas, familiares, religiosas, etcétera. En el marco de modo de producción capitalista, el proceso de producción se realiza en el seno de “firmas”, unidades sociales distintas de la familia, de las iglesias, de los partidos o de las comunidades raciales. No es el caso en el ámbito de las so-

ciedades precapitalistas o no capitalistas. Sobre este punto Marx (si no los marxistas) fue el primero en condenar toda tentación de aplicar nuestra visión particular de la economía al conjunto de las sociedades. Un siglo más tarde, como en Max Weber, se vuelve a encontrar esta posición en Karl Polanyi y la corriente sustantivista en antropología económica.

En efecto, historiadores y antropólogos comprueban cuando tratan de aislar la estructura económica de las sociedades precapitalistas, que deben ir a buscarla del lado de las relaciones sociales que los marxistas clasifican como superestructuras. Para ilustrar estas diversas posibilidades escogemos tres ejemplos entre los muchos que ofrecen la historia y la antropología.

La mayoría de las antiguas sociedades aborígenes australianas que vivían de la caza, la recolección y a veces de la pesca, estaban divididas en grupos de parentesco que intercambiaban esposas que circulaban de generación en generación en las mismas direcciones (divisiones en mitades, secciones o subsecciones que practicaban una forma restringida o generalizada de intercambio). Estas divisiones sociales no regulaban solamente el matrimonio y la filiación, lo que es la función explícita y universal de las relaciones de parentesco; servían también de marco al ejercicio del poder y a las prácticas rituales destinadas a actuar sobre las condiciones de reproducción del universo y de la sociedad, sobre el sol, la luna, la lluvia, etcétera. Poderes políticos, rituales y *autoridad* estaban en definitiva reunidos en manos de los hombres de edad, maestros de las iniciaciones, casados con varias esposas y representantes de los diversos grupos de parentesco que componían cada tribu.

Pero, como se ha demostrado en el capítulo II, estas relaciones de parentesco servían al mismo tiempo de marco social a la apropiación del territorio de cada tribu y de sus recursos naturales. De dos maneras, una abstracta, otra concreta, que suponen de manera distinta pero complementaria ambos aspectos indisolubles del parentesco, la filiación y la alianza. Por una parte cada grupo de parentesco heredaba de sus antepasados (reales o míticos los “derechos” de utilizar ciertas porciones de territorio. Más por otra, si estos de-



FOTO: Fco. Everardo Rivera Flores

rechos eran comunes a todos los miembros de cada grupo de parentesco, no eran exclusivos: en ciertas ocasiones los otros grupos, especialmente los aliados, podían compartirlos. De hecho la apropiación "concreta" de los recursos operaba en el marco de las bandas locales: practicaban el nomadismo en diversas partes del territorio tribal y, contrariamente a las secciones, constituían las unidades de producción y consumo directas. Dichas bandas estaban formadas por un pequeño número de familias e individuos que pertenecían a la sección en cuyo territorio se hacía habitualmente la explotación de los recursos naturales. La banda se valía de la presencia de estos aliados en su seno para explotar los recursos de varios territorios cuando las circunstancias lo exigían.

Las relaciones de parentesco, de filiación y de alianza servía pues de soporte y de marco a la apropiación abstracta (propiedad) y concreta (proceso de trabajo) de la naturaleza. Estas relaciones, combinadas con las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, constituían el armazón social de los diversos procesos materiales de producción. Funcionaban a la vez: 1) como condición social de la apropiación abstracta de la naturaleza y de sus recursos, 2) como base de la organización social y de la cooperación de los individuos y grupos en los diversos procesos concretos de explotación material de los recursos (caza, recolección, pesca) y 3) como marco de su reparto. Las relaciones de parentesco asumían efectivamente en estas sociedades las tres funciones que definen las relaciones de producción. Constituían pues la estructura económica, eran el lugar y la forma de la economía en dichas sociedades.

La obra de Oppenheim sobre la Mesopotamia antigua nos abre los ojos sobre una situación diferente, que nos recuerda la del imperio inca.<sup>4</sup> En Assur la mayor parte de las tierras está considerada como propiedad del dios Assur. En el centro de la ciudad se eleva el templo, morada del dios y de sus sacerdotes. La economía funciona en un vasto sistema centralizado en cuyo seno las comunidades locales y los individuos están bajo la autoridad del templo y de los sacerdotes a quienes deben parte de su trabajo y de sus productos. En este caso son las relaciones religiosas las que sirven de marco a la apropiación de los recursos y constituyen al mismo tiempo la estructura económica de la sociedad, las relaciones sociales de producción.

Un último ejemplo. En la Atenas del siglo V, las relaciones políticas son, desde el interior, relaciones de producción. Se es ciudadano por nacimiento, porque el padre es ateniense, y se pertenece por este hecho a una *politeia*, es decir a una comunidad de hombres libres que, conjuntamente, forman una *polis*, una ciudad-Estado. Pero ser ciudadano es también poseer el derecho exclusivo, pero no necesariamente concreto, de detentar una porción del territorio de la ciudad; es casi siempre, y por consecuencia ser a la vez hombre libre y terrateniente-cultivador directo si no posee esclavos. Si es propietario, el ciudadano tiene acceso a todas

las magistraturas y a todas las responsabilidades políticas; tiene derecho de llevar armas y el deber de defender el suelo sagrado de la patria; por último, es el único que puede beneficiarse de la protección de los dioses de la ciudad y rendirles culto. El ciudadano no propietario no tiene acceso a todas las magistraturas ni a todos los sacerdocios, pero no está excluido de todas las cargas a la manera del no ciudadano. Se ve claramente que aquí lo político (el hecho de pertenecer a una *polis*) desborda por todas partes lo que entendemos hoy día por tener derechos políticos.

A los hombres libres extraños a la ciudad, pero que han elegido tomarla como residencia para sus negocios, a los metecos pues, se les prohíbe el acceso a la propiedad de la tierra (algunas derogaciones serán magramente otorgadas a partir del siglo IV) así como a las magistraturas, templos y lugares de culto de los dioses de la ciudad y al cuerpo cívico de los hoplites. De aquí resulta una primera división del trabajo ya que sólo les tocan las actividades artesanales, comerciales y bancarias consideradas poco dignas de los ciudadanos, pero que éstos, sin embargo, ejercen cuando carecen de tierra donde cultivar.

Los hombres libres, ciudadanos y metecos, podían ser substituidos en todas sus actividades económicas, incluyendo las bancarias, por esclavos quienes de este modo lograban enriquecerse y comprar su libertad, o todavía más, poseer ellos mismos esclavos.

El esclavismo, mucho antes de que se estableciera el régimen de las ciudades-Estado, existía ya bajo la forma del esclavismo doméstico; pero al cambiar de función comenzó a pesar cada vez más sobre la evolución de la sociedad antigua cuando se asoció al desarrollo de la producción mercantil y llegó a ser un factor esencial de acumulación de riquezas y creación de desigualdades entre los ciudadanos. Llegó a ser entonces el rasgo más dinámico y contradictorio del sistema económico griego en el siglo V. Para entender la originalidad de éste debe pensarse que no son las formas de división del trabajo las que engendran las formas de propiedad de los medios de producción y de los productos. La verdad es lo contrario. Debido a que la pertenencia personal a una *polis* funcionaba al mismo tiempo como condición social de apropiación de la tierra, todas las actividades que consideramos económicas estaban repartidas a lo largo de una jerarquía de relaciones y de estatutos personales y valorizadas o desvalorizadas en relación con el estatuto más elevado, el de ciudadano *con todos los derechos*.

Nótese aquí que en las sociedades antiguas como en numerosas sociedades primitivas, por la propia naturaleza de las relaciones de producción el objetivo primario de la producción no es acumular de riquezas sino conservar estatuto de los grupos e individuos en el seno de una comunidad, conservar sus relaciones con el resto de la comunidad, o sea, reproducir la comunidad misma. Comparemos estas situaciones, en las cuales la pertenencia o no pertenencia a una comunidad es el punto de partida de las relaciones económi-

cas, con una situación como la de la China socialista en donde los obreros campesinos, el conjunto de los trabajadores, son considerados propietarios en común del suelo, de los medios de producción y de los productos. También en este caso las relaciones económicas son al mismo tiempo relaciones políticas, pero esta vez la comunidad constituida por la nación social es el punto de llegada y no de partida de las relaciones económicas que existen en su seno. Esta fusión de un nuevo tipo entre lo que llamamos lo político y lo económico no tiene en su principio nada que ver con la de los antiguos griegos ya que teóricamente no implica, para mantenerse y desarrollarse, la dominación de una minoría de "ciudadanos" libres sobre el resto sojuzgado de la sociedad. Mas para que el desarrollo socialista se cumpla sin explotación y sin creación permanente de jerarquías, además de las revoluciones políticas y culturales se requiere un considerable desarrollo de los medios materiales que deben ponerse a disposición de cada uno por el intermedio de todos.

Al término de este análisis, en el que vimos sucesivamente relaciones de parentesco, relaciones religiosas y relaciones políticas constituir la estructura económica de la sociedad, llegamos a concluir, como en nuestro análisis de las fuerzas productivas, que la distinción entre relaciones de producción y superestructuras es en su principio una distinción de funciones más bien que de instituciones. Los tres casos analizados, en particular el de los aborígenes australianos, muestran claramente que la distinción de funciones se hace en el seno de las mismas relaciones sociales, de las mismas instituciones. En algunas sociedades —entre las cuales está la nuestra—, a estas funciones distintas corresponden instituciones distintas, pero es una excepción y no la regla, excepción que ha permitido al pensamiento occidental percibir más claramente el papel de las actividades materiales y de las relaciones económicas en la evolución social, es decir las relaciones sociales y materiales que los hombres mantienen entre ellos a partir de su actividad de apropiación de la naturaleza. Hemos demostrado pues lo que nos habían limitado a afirmar en el primer capítulo de este libro, a saber: en el curso de la historia, las relaciones de producción (o lo económico) no ocupan los mismos lugares y por consiguiente no revisten las mismas formas; no tienen el mismo modo de desarrollo ni por tanto, los mismos efectos sobre la reproducción de las sociedades.

Así, para construir un análisis científico comparado de los sistemas socioeconómicos, de las formas sociales, de los modos de producción, se requeriría descubrir las razones y condiciones que han llevado a las relaciones de producción a cambiar de lugar en el curso de la historia. Es evidente que un análisis de esta naturaleza no pueda ser obra de un solo hombre ni de una disciplina y que ya no depende de los que se entiende habitualmente por historia económica y antropología económica. Hoy resulta muy difícil separar la estructura económica de una sociedad a efecto de definirla; es un gran mérito de B. Malinowsky, de R. Firth, de A. Richards,

de M. Glucksman y muchos más, haber sabido hacerlo con las sociedades que estudiaron. Pero es mucho más difícil responder a la pregunta siguiente: ¿Cuáles son las razones de que, en el seno de numerosas sociedades primitivas y campesinas, las relaciones de parentesco entre los grupos e individuos sean al mismo tiempo las condiciones sociales de la producción de sus medios materiales de existir socialmente (no sobrevivir sino realizar todo lo que se exige materialmente de un mismo de la sociedad)?

No intentaré aquí responder. Diré solamente que en una perspectiva "marxista" buscaré algunas de las razones más importantes del lado de las coerciones impuestas por el nivel de las fuerzas productivas de las que disponen estas sociedades, y especialmente en el hecho de que la fuerza de trabajo viva cuenta más que la fuerza de trabajo acumulado (bajo forma de útiles, de recursos adaptados, en pocas palabras, de medios exteriores al hombre pero que prolongan y aumentan su acción sobre la naturaleza). Hay que recordar lo que indicábamos en las primeras páginas de este libro, a saber, que los medios de producción entre los cazadores-recolectores así como entre los agricultores y criadores primitivos, están esencialmente constituidos por el hombre mismo, al que se añaden algunos útiles relativamente fáciles de fabricar. Y en todas estas sociedades, los hombres se reproducen en el marco de las relaciones de parentesco. Así, es probable que las relaciones de parentesco hayan funcionado como marco principal de los procesos de producción porque eran el lugar de reproducción del medio de producción principal que era el propio hombre. Habría entonces que comenzar a elaborar la teoría de la dominación masculina y del "intercambio" de mujeres, y un análisis "marxista" del tabú del incesto. Pero no lo haremos en este libro.<sup>5</sup>

Volviendo al tema principal de este capítulo, ¿no es dar argumentos a los investigadores que rechazan el marxismo? Inevitablemente se apresurarán a concluir que a excepción de las sociedades capitalistas, lo económico no ha desempeñado ningún papel determinante en el curso de la historia. Siempre "dominaba" otra cosa. ¿Nos hubieramos hecho trampa a nosotros mismos? ¿Es posible confundir determinación y predominio, y concluir del predominio de una superestructura la no determinación de la infraestructura?

### El problema de los fundamentos del predominio de las estructuras no económicas

Empezaremos por una precisión importante. El predominio en el seno de una sociedad de tal o cual actividad social y de las instituciones que le corresponden no se postula: se constata. Primero, es una evidencia para los miembros de esta sociedad. Pueden observarla en la configuración de sus instituciones de sus relaciones sociales, pensarla y vivirla como tal, en pocas palabras reconocerla en ellos y fuera de ellos, en su práctica individual y en la práctica general de los demás miembros de su sociedad. Pueden entonces designarla como tal al extranjero que los interroga sobre sus costum-

bres. Por eso Herodoto ha podido escribir en sus Historias que “los egipcios son un pueblo religioso en exceso”, y Aristóteles, macedonio venido a Atenas atraído por la gloria de esta ciudad, encabeza su tratado sobre *La Política* con estas palabras que hacen de los griegos los hombres por excelencia: “El hombre es naturalmente un animal político, un ser destinado a vivir en una ciudad, y quien por su naturaleza y no por el efecto de alguna circunstancia no pertenece a ninguna ciudad, es una criatura inferior o superior al hombre”.

Al principio de este siglo, Radcliffe-Brown, investigando entre los aborígenes australianos, se impresionó por el predominio en ellos de las relaciones de parentesco: “A donde vaya, un aborígen australiano encuentra sólo individuos emparentados con él por el juego del sistema de parentesco. Y más todavía, los clasifica según el sistema de secciones”. Resulta claro hoy día que esta división en secciones se aplica solamente a los humanos sino al universo entero; se suponía que el sol, la luna, la lluvia, el esperma, el rayo, el canguro, etc., pertenecían también a una u otra de las secciones que repartían así los hombres para el cumplimiento de los ritos.

Pero no siempre es tan fácil localizar la “superestructura” que domina en el seno de una formación social, ya que con mucha frecuencia reviste una figura emborronada, poco discernible. Por dar sólo un ejemplo, es todavía muy difícil para los historiadores medir la importancia del cristianismo en el funcionamiento de la sociedad medieval. ¿No había llegado a ser, alrededor del año 1000, la institución e ideología dominante de la sociedad feudal? Siendo la Iglesia todavía el primer terrateniente de Europa, la teoría de los tres órdenes encontraba su culminación en la dominación de los *oratores* y *bellatores* (de los que rezan y los que combaten), sobre los que trabajan, y colocaba en la cima del orden humano a los hombres al servicio de Dios, los sacerdotes. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con la religión en la antigua Assur, el cristianismo no era el marco directo del control y la explotación de los hombres y de la tierra. En este sentido no controlaba la reproducción de la sociedad en su conjunto. Este tenía la forma de una inmensa jerarquía de relaciones de dependencia personales que subordinaba a los señores entre ellos mismos, y a los campesinos ante los señores; la base, la estructura madre de esta jerarquía era precisamente señorial bajo todas sus formas: doméstica de la tierra o banal.

En este marco y sobre esta base los señores eclesiásticos o laicos extraían del trabajo de sus campesinos los medios para glorificar a Dios, ciertamente, pero también para hacer la guerra y glorificarse ellos mismos. La institución dominante, la de las relaciones feudales había nacido antes de que terminara la evangelización de los campesinos y de los bárbaros, antes de que Europa llegara a ser la cristiandad. Nació de los esfuerzos de una aristocracia guerrera que había organizado lentamente las formas de su dominación después de que había terminado, a fines del siglo VII, la era de las grandes invasiones; aristocracia laica que siguió conforman-

do la parte dominante de la nueva clase dominante. La dominación creciente del cristianismo sobre los espíritus y la sociedad debería medirse y explicarse en relación con la dominación creciente de esta institución, y no a la inversa. Pero no iremos más lejos en este análisis; regresemos a nuestros primeros ejemplos, más nítidos y ejercitémonos para ver claramente lo que representan. ¿Cómo explicar el predominio sea del parentesco, sea de lo político, sea de lo religioso y explicar estos cambios en el curso del tiempo?

Descartamos desde ahora el argumento de quienes nos “explican” de entrada que unas relaciones sociales dominan el funcionamiento de una sociedad porque asumen varias funciones para luego “explicar” que asumen varias funciones ;porque dominan el funcionamiento de la sociedad! Mucho más interesante es el argumento de los que parten del pensamiento y de las ideas que pueden regirlos para explicar el predominio de relaciones sociales determinadas por el parentesco, la religión, etcétera, en el funcionamiento de ciertas sociedades. Precisemos: en este análisis no nos interesan las ideas que rigen por un tiempo el pensamiento de una sociedad y “pasan luego de moda” sino por las ideas “encarnadas” de alguna manera en estructuras sociales entre los hombres y de éstos con la naturaleza.

Ahora bien, es fácil demostrar que no se puede partir sólo del pensamiento para explicar el contenido y la fuerza relativa de las ideas. A menos que se suponga que las ideas nacen de manera totalmente arbitraria en el pensamiento o, lo que es lo mismo, que son introducidas en el pensamiento desde el exterior (es decir por potencias exteriores al hombre y por razones que le serían propias); de igual modo, a menos que se suponga que toda la fuerza de una idea descansa sobre el solo hecho de que la mayoría, si no es que el conjunto de los individuos que componen las sociedades donde domina, la creen “verdadera”, parte de las razones de su contenido y de su poder de dominación existe fuera del pensamiento, en la naturaleza misma de las relaciones sociales de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Porque afirmar que una idea es “verdadera” es siempre decir que tiene la capacidad de explicar el orden o el desorden que reina en la sociedad y en el cosmos, y es pretender que esta explicación permite actuar eficazmente sobre los problemas que plantea la conservación de este orden o la abolición de este desorden. Por consiguiente, las pruebas de la verdad de una idea no se reducen jamás a un hecho de pensamiento. Es necesario que a esta idea corresponda algo más allá del pensamiento en la realidad social y económica. Una idea nunca contiene en sí misma todas las razones de su peso y papel histórico. El pensamiento jamás produce solo estas razones porque el peso de las ideas no les viene únicamente de lo que *son* sino de lo que *hacen* o mejor aún de lo que *van a hacer* en la sociedad sobre ésta o sobre el mundo exterior.

Por esta razón, todo análisis que empieza por separar el pensamiento de los otros componentes de la realidad social (lo conceptual de lo no conceptual) y deduce luego éstos de

aquél (procedimiento idealista) o aquél de éstos (procedimiento materialista), entra por su principio mismo en un callejón sin salida. Es cierto que se puede partir sólo del pensamiento para analizar el predominio de las relaciones sociales (como se puede partir de los únicos aspectos materiales de estas relaciones sociales), pero no se debe, ya que si las ideas dominan tanto por lo que hacen y hacen hacer como por lo que son, la relación de causalidad que se establece es de jerarquía entre funciones que existen de modo simultáneo y se presuponen mutuamente, más que de causalidad lineal, de prioridad lógica y cronológica, entre una causa y sus efectos fuera de ella. Pero decir que hay una relación funcional entre una idea y el papel dominante que desempeña no se reduce a decir que si las relaciones y la ideología de parentesco dominan en el seno de numerosas sociedades primitivas y campesinas, es que los problemas de filiación y alianza tienen más peso en ellas que en otro lugar, o que si las relaciones e ideas políticas dominan en Atenas es que los problemas de estatuto personal y de poder son más agudos allá que en otra parte. Debe explicarse aún lo que en cada caso confiere más peso a estos problemas.

Regresemos a nuestros ejemplos. En estas tres sociedades el parentesco regula la filiación y la alianza, como en todas las sociedades y, sin embargo, no domina en todas. Como en todas partes, la religión organiza las relaciones con lo sobrenatural y sin embargo, no domina dondequiera. Se puede entonces, lógica y legítimamente, adelantar la idea de que las funciones explícitas, universales del parentesco (las de ordenar socialmente la reproducción de la vida regulando el matrimonio y la filiación) no bastan para conllevar su dominación en donde éste domina. Lo mismo ocurre con lo político o con la religión. Así, necesita algo *más*, una función que *no* esté presente en todos los casos de funcionamiento del parentesco, de lo político, de la religión, pero que sí lo esté en cada uno de los casos en que estas relaciones sociales y las ideas que les pertenecen dominan el funcionamiento de la sociedad.

Conocemos esta función: en cada caso, las relaciones dominantes funcionan al mismo tiempo como relaciones sociales de producción, estructura económica de la sociedad, marco de la apropiación material de la naturaleza. Proponemos pues, generalizar esta constatación con la siguiente hipótesis:

*Para que una actividad social —y con ella las ideas e instituciones que le corresponden y la organizan— desempeñe un papel predominante en el funcionamiento y evolución de una sociedad (y por tanto, en el pensamiento y acción de los individuos y grupos que componen esta sociedad), no basta que asuma varias funciones: se necesita por fuerza que asuma directamente, además de su finalidad y funciones explícitas, la función de relación de producción.*

Por supuesto se requieren más de tres casos para verificar una hipótesis, y además debe tenerse la certeza de que esos tres casos la verifican. Aceptémosla provisionalmente como

tal, y reflexionemos de inmediato sobre las consecuencias teóricas que implica.

1) Esta hipótesis por sí misma no dice nada sobre la naturaleza de las relaciones sociales que pueden funcionar como relaciones de producción. No contiene ningún prejuicio etnocéntrico o de otro tipo sobre lo que “debe” ser lo económico.

2) Esta hipótesis por sí misma no dice nada sobre las razones y las condiciones particulares que hacen que las relaciones de producción cambien de lugar y de forma en el transcurso de la historia. Contiene solamente la indicación general de que existe una estrecha relación entre la topología y la morfología de las relaciones de producción y el nivel de las fuerzas productivas.

3) Esta hipótesis dice algo acerca de las razones del peso desigual de las relaciones sociales en el funcionamiento y la reproducción de las sociedades. Y este peso depende menos de lo que son que de lo que hacen. Es decir que entre todas las relaciones sociales que componen una sociedad las que —entre otras funciones— determinan el acceso a los recursos y medios de producción y constituyen la forma social de apropiación de la naturaleza poseen más peso que las demás sobre el funcionamiento y las transformaciones de dicha sociedad. Supone, pues, la existencia de una jerarquía entre las funciones que deben asumir las relaciones sociales para que una sociedad exista como tal y se reproduzca. Las relaciones sociales tienen un papel más o menos determinante según las funciones que asuman y las relaciones “determinantes en última instancia” serían las que funcionan como relaciones de producción; porque funcionan como relaciones de producción, dominan la reproducción de la sociedad, y con estas relaciones, dominan las representaciones que las organizan y expresan.

En este punto volvemos a encontrar, por otro camino, la hipótesis de Marx sobre el papel determinante en última instancia de las estructuras económicas y de las condiciones materiales de la existencia social. Está claro para nosotros que esta noción de causalidad en última instancia no remite a la existencia de una jerarquía de niveles o de instancias, ni siquiera de instituciones que sería la misma dondequiera, sino a la existencia de una jerarquía de funciones que dondequiera daría más peso a las relaciones sociales que sirven de soporte directo a los procesos de producción.

Se vuelve entonces imposible, para refutar a Marx, oponer el hecho del predominio del parentesco (Radcliffe-Brown), de lo político (E. Will) o de la religión (L. Dumont), puesto que cada uno de estos ejemplos sirve para confirmar su hipótesis. Hipótesis que hay que buscar, y no ley cuya realidad se deduciría mecánicamente.

No ignoramos que nuestra manera de entender el marxismo no es común entre los marxistas que como Althusser se representan todavía las relaciones de producción separadas del parentesco, de la religión, de lo político y que proyectan de manera etnocéntrica esta característica de la forma

capitalista de producir y organizar la sociedad sobre todas las sociedades. Se ven llevados a concebir la causalidad en última instancia como el juego de dos acciones: la de la infraestructura sobre las superestructuras, como la de la selección de una de las superestructuras y de su colocación en posición dominante (Balibar, Terray). Pero tal procedimiento supone, como indicábamos antes, que relaciones de producción y superestructuras son siempre instituciones distintas, y toma por regla la excepción de nuestra sociedad.

Sin embargo, repitámoslo, es esta excepción la que ha permitido por primera vez a la humanidad percibir mejor el papel de lo económico y de las condiciones materiales de la producción (naturaleza y eficacia de las fuerzas productivas) sobre la formación y transformaciones de las sociedades en la historia. He aquí el verdadero corte epistemológico realizado por Marx. El carácter nuevo y único del modo de producción capitalista le ha permitido ver en la historia fuerzas diferentes de las que habían resultado aparentes a sus mismos actores; o más exactamente, ver de otra manera estas fuerzas evidentes ya que, para mencionar un solo ejemplo, en la antigüedad no hay clases invisibles “disimuladas” detrás de las órdenes visibles en que estaba repartida, de manera inteligible a todos, la población de Atenas: ciudadanos, metecos, esclavos, libertos, etcétera.

Clases que, paradójicamente, habían quedado disimuladas no sólo a los ojos de los griegos sino de todos los historiadores, a excepción de los marxistas. Es un problema de interpretación de la realidad social, de su lógica interna.

¿Significa ésto que todas las interpretaciones que los griegos daban de las razones del predominio de lo político en su sociedad y de la dominación de los ciudadanos sobre las demás partes de la sociedad eran solamente ilusión y que vivían en una relación ideológica, es decir imaginaria (Althusser) o, con ellos mismos? ¿Ilusión para quién? ¿Para los griegos? ¿Para nosotros? ¿Ilusión que habría nacido de que los hubieran engañado, de que se hubieran querido engañar? Se reconocen aquí las preguntas que surgen habitualmente tan pronto como se busca distinguir las ideas ideológicas de las que no lo serían. Haber adquirido otra visión de las razones del predominio de las superestructuras y de las ideas que las organizan ¿nos permitirá ver más claro?

### La parte “conceptual” de lo real (social) y la distinción entre ideológico y no ideológico.

Cuando se analizó el aspecto más material de las realidades sociales, las fuerzas productivas de las que una sociedad dispone para actuar sobre la naturaleza que la circunda, se observa que contenían dos componentes íntimamente mezclados, una parte material (los útiles, el hombre mismo. . .) y una parte conceptual (representaciones de la naturaleza, reglas de fabricación y de uso de útiles, etc.). Estas representaciones son indispensables para la producción y aplica-

ción de los medios materiales, y esta aplicación se efectúa por series de acciones encadenadas que constituyen lo que llamamos procesos de trabajo.

Asimismo, a propósito de Hesíodo se ha visto que un proceso de trabajo incluye con frecuencia actos simbólicos por los cuales se actúa, no sobre la naturaleza visible, como se hace con los útiles, sino sobre potencias invisibles que controlan la reproducción de la naturaleza y pueden, supuestamente, o acordar o negar al hombre lo que espera: una buena cosecha, una buena caza, etcétera. Esta parte simbólica del proceso de trabajo constituye una realidad social tan real como las acciones materiales sobre la naturaleza, pero su finalidad, sus razones de ser y su organización interna constituyen otras tantas realidades conceptuales cuyo origen es el pensamiento que interpreta el orden oculto del mundo y organiza la acción sobre las fuerzas que lo gobiernan. El cumplimiento de estos rituales supone con frecuencia medios materiales (objetos sagrados, arcillas para pintar el cuerpo, etc.) pero éstos no poseen sentido ni eficacia sino en el interior del sistema de interpretación del orden social y cósmico que los ha seleccionado.

Luego, cuando se analizó la significativa ausencia de un término para designar el trabajo en el griego antiguo y las representaciones ligadas a la práctica de la agricultura, del artesanado, del comercio en la Atenas antigua, se vió aparecer otro tipo de realidad conceptual: representaciones que asocian un valor positivo o negativo a un individuo o grupo según la tarea (material o simbólica) que cumple y le ascriben un estatuto en el interior de un sistema de ideas y valores que definen y legitiman la repetición de todas las tareas necesarias para la reproducción de una sociedad entre los hombres y mujeres, mayores y menores, amos y esclavos, aristócratas y gente común, sacerdotes y laicos, etcétera. Este sistema de valores constituye uno de los efectos del juego de las relaciones de producción en la división del trabajo. Por último, con el ejemplo de los aborígenes australianos se vió que sus relaciones de parentesco son al mismo tiempo relaciones de producción, y hemos hecho aparecer un conjunto de reglas de apropiación “abstracta” de la naturaleza que se transmiten de generación en generación a lo largo de las relaciones de filiación. Estas realidades conceptuales definen y legitiman esta vez el acceso concreto de individuos y grupos a los recursos materiales y a las realidades sobrenaturales que componen su territorio.

Podríamos continuar el análisis, pero sería para ver surgir constantemente en el corazón de los múltiples aspectos de la vida social, realidades conceptuales que se distinguen por las funciones que asumen y que aparecen no como efectos en el pensamiento de las realidades sociales, incluyendo relaciones con la naturaleza, sino como uno de sus componentes internos y como una *condición necesaria tanto de su formación como de su reproducción*.

Un sistema de parentesco, cualquiera que éste sea, no puede existir ni reproducirse sin utilizar realidades concep-

tuales bien conocidas por los antropólogos: las reglas de filiación, de alianza, de residencia, la terminología de parentesco, así como un conjunto de principios que definen y legitiman los derechos y deberes personales asociados con estas relaciones, y determinan lo que significa socialmente ser pariente en relación con los no parientes (amigos o enemigos) y extranjeros. Muy lejos de que las relaciones de parentesco existan fuera de estas realidades conceptuales y sin ellas, las presuponen constantemente. Por supuesto, las relaciones de parentesco no se reducen a esta parte conceptual, puesto que son también un conjunto de relaciones personales de dependencia o de oblicación material (o no) recíproca (o no). No son pues sólo lo que son en el pensamiento (conceptualmente), sino que van a hacer (concretamente).

Lo anterior resulta más evidente en el caso de las actividades religiosas. Que el faraón sea considerado un dios, encarnación provisional y reencarnación permanente de Horus, hijo de Osiris, que sea el amo de la tierra y de la vida de sus sujetos; he aquí representaciones, realidades conceptuales que legitiman su poder, sirviendo paralelamente de principio a la organización del reino, a la repartición de las tareas y obligaciones materiales y espirituales, al trabajo de los campesinos para la gloria de los dioses, del faraón y de todos los que reciben de él poder y riquezas.

En pocas palabras, lo conceptual está en todo lo real (social), lo que no implica que todo sea conceptual en lo real. Las ideas no son una instancia separada de las relaciones sociales, re-presentándolas como *a posteriori* al pensamiento. Lo conceptual es el pensamiento en todas sus funciones, presente y actuante en todas las actividades del hombre, el cual sólo existe en sociedad. Lo conceptual no se opone a lo material, puesto que pensar es poner en movimiento la materia, el cerebro: la idea es una realidad, pero una realidad no sensible. Lo conceptual es por consiguiente lo que hace el pensamiento, y su diversidad corresponde a la diversidad de las funciones del pensamiento. ¿Cuáles son pues, las funciones del pensamiento y de sus representaciones?

La primera función de las representaciones, a la que llamaremos F1 es hacer presente en el pensamiento las realidades exteriores al hombre o internas, entre ellas, el pensamiento mismo; estas realidades pueden ser materiales o intelectuales, visibles o invisibles, concretas o imaginarias, etcétera.

Pero presentar al pensamiento una realidad será siempre para el pensamiento interpretar esa realidad. He aquí la segunda función de las representaciones (F2). Interpretar es definir la naturaleza, el origen y el funcionamiento de una realidad presente en el pensamiento. No puede existir representación alguna que no sea al mismo tiempo una interpretación y que se suponga la existencia de un sistema de representaciones, esto es, de un conjunto de representaciones reguladas por una lógica y una coherencia específicas, cualesquiera que éstas sean. Estas interpretaciones existen sólo por y en el pensamiento. Tan pronto como representan un mundo o un ser invisibles, este mundo invisible empieza a existir

socialmente, aun si no corresponde a nada tangible en la realidad representada.

La tercera función de las representaciones-interpretaciones (F3) es permitir al pensamiento organizar las relaciones que los hombres establecen entre ellos y con la naturaleza: el pensamiento les sirve de almacén interna y de finalidad abstracta. Existe entonces bajo forma de reglas de conducta, de principios de acción, de permisos o prohibiciones, etcétera.

Por último, la cuarta función (F4) consiste en que las representaciones de la realidad son interpretaciones que legitiman o ilegitiman las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza.

Estas cuatro funciones principales del pensamiento son las que asumen de manera distinta o mezclada las diversas realidades conceptuales que hicimos aparecer en el análisis de nuestros ejemplos. Dichas funciones están presentes en grados diversos en todas las actividades sociales y se combinan con otras funciones de las relaciones sociales que no se reducen e ideas: producir y controlar los medios materiales de existencia asegurar la permanencia y unidad de los grupos humanos a pesar de inevitables contradicciones (de intereses de poder), y a través de ellas actuar sobre el orden visible e invisible del mundo, etc. Estas funciones no pueden ser asumidas sin el pensamiento, pero no se reducen a hechos de pensamiento, y el pensamiento no sabría simplemente deducirlas de sí mismo. No nacen sólo en el pensamiento, echan raíces en el hecho de que los hombres pertenecen a una especie social que ha heredado de la evolución prehumana de la naturaleza la posibilidad de actuar sobre sus condiciones materiales y sociales de existencia para transformarlas. El pensamiento ejerce las posibilidades del cerebro, no las crea.

Ahora bien representar, interpretar, organizar, legitimar, son otras tantas maneras de producir *sentido*. Todas las funciones del pensamiento confluyen entonces hacia la producción de sentido para organizar o reorganizar, a partir de las significaciones producidas, las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Pero al mismo tiempo la naturaleza y el hombre, como ser que vive en sociedad y es capaz de producirla son realidades que preceden el sentido que el pensamiento puede darles y que no dependen de este sentido para existir.

¿Permite este análisis distinguir de entre las realidades conceptuales las ideológicas de las que no lo son? ¿Existe un criterio formal o funcional que permita discriminarlas? Al inicio de este capítulo se dijo que la respuesta es negativa si se limita a bautizar como ideológico cualquier sistema, incluso poco organizado, de representaciones. ¿Pueden de todas maneras existir representaciones que no se relacionarían con ninguna otra, aun si fuese solamente para oponérsele, que quedarían en estado "libre" como partículas errantes en el vacío interestelar?

Se necesita entonces una definición más restrictiva de la

ideología; tomamos la más corriente y que tiene todas las apariencias de una definición marxista: se consideran ideológicas las representaciones ilusorias que los hombres se forman de ellos mismos y del mundo, y que legitiman un orden social nacido sin ellas, haciendo así aceptar las formas de dominación y de opresión del hombre por el hombre sobre las cuales descansa dicho orden.

¿Qué pasa con esta definición cuando la confrontamos con nuestro análisis de las cuatro funciones del pensamiento y el hecho de que toda relación social contiene una parte conceptual que la organiza desde el interior y es una de las condiciones propias de su formación? ¿Habría que considerar ideológicas las representaciones que legitiman las relaciones sociales ( $f_1 + f_2 + f_4$ ) y no ideológicas las que las organizan ( $f_1 + f_2 + f_3$ )? Si la respuesta es afirmativa, tomando en cuenta el hecho de que la legitimación se apoyaría sobre interpretaciones ilusorias, habría que distinguir en  $f_2$  las interpretaciones ilusorias ( $f_2^1$ ) de las que no lo serían ( $f_2^{no\ 1}$ ). Se llegaría entonces a la fórmula siguiente:

conceptual no ideológico	conceptual ideológico
$f_1 + f_2^{no\ 1} + f_3$	$f_1 + f_2^1 + f_4$

En esta perspectiva, las representaciones religiosas llegan a ser de algún modo el paradigma de todas las representaciones ilusorias que el hombre se ha hecho, se hace y se hará de sí mismo y del mundo, cada vez diferente, en el que vive.

Pero entre todas las representaciones que el hombre se forma de sí mismo y del mundo cuando caza, pesca, cultiva, etc. y que le sirven para organizar estas actividades, no todo es ilusorio; incluso a los ojos de un europeo, encierran un tesoro inmenso de "verdaderos" conocimientos y de conocimientos verdaderos que constituyen una verdadera "ciencia de lo concreto", según la expresión de C. Lévi-Strauss a propósito del pensamiento salvaje. Pero lo que es ilusorio en esas representaciones lo es ¿para quienes? No para los que creen en ellas, sino para los que no creen o ya no creen en ellas, para nosotros por ejemplo, que podemos oponerles interpretaciones diferentes del mundo que nos parecen mejor verificadas, más verdaderas, para no decir las únicas verdaderas. Por definición un mito sólo es un mito para los que no creen en él y los primeros que creen en ellos son quienes lo inventan, es decir, quienes lo piensan y formulan como verdades fundamentales que imaginan les son inspiradas por seres sobrenaturales, dioses, antepasados, etc. Así pues, sería siempre para otros el que las representaciones ideológicas parecerían tales, es decir interpretaciones falsas pero que siguen siendo desconocidas como tales. De modo que se puede descartar de golpe la idea estrecha, muy común en el siglo XVIII, de que la religión no es otra cosa que mentiras inventadas por sacerdotes que nunca creyeron en ellas,

para engañar al pueblo ignorante y someterlo a su dominación (véase Condorcet).

No negamos sin embargo que numerosos sacerdotes o ideólogos no creen, o ya no creen, en las ideas que profesan, ni que la mentira sea un medio utilizado por los dominantes para mantener su dominación. Además, al lado de las mentiras declaradas, hay mentiras por omisión, los silencios, los olvidos en el discurso que son tantas confesiones. Así, el problema no se reduce a explicar cómo observadores extraños a una sociedad, sean o no contemporáneos, pueden no compartir las creencias tenidas por verdaderas en dicha sociedad y considerarlas falsas, sino que debe explicarse también cómo en una misma sociedad, en la misma época, ciertas ideas tenidas por verdaderas por la mayoría de los miembros de esta sociedad son consideradas falsas por diversas minorías. ¿De dónde provienen estas contradicciones? ¿Se reducen a visiones opuestas sobre las mismas cosas o bien expresan intereses opuestos, contradicciones que desobrdan el pensamiento y son contenidas en el funcionamiento mismo de las relaciones sociales entre los hombres de dicha sociedad y con la naturaleza que los circunda? En Atenas, con toda seguridad Aristóteles expresaba la opinión dominante cuando afirmaba que los hombres bárbaros han nacido "naturalmente" para "ser esclavos", pero se oponían a él algunos sofistas. Antíphos por ejemplo, que proclamaban que los hombres son por naturaleza, todos y en todo, idénticos, y que uno no está destinado de nacimiento a ser libre o esclavo. Esta crítica de la esclavitud no se reduce pues a una diferencia entre ideas. Tiene sus fundamentos en las propias contradicciones de las relaciones de producción esclavistas, aun cuando en su inmensa mayoría los hombres libres de la antigüedad jamás hayan podido imaginar seriamente que su sociedad pudiera existir sin esclavitud.

Volvemos a encontrar aquí las conclusiones de nuestro análisis de los fundamentos del predominio de las relaciones sociales. No puede existir ningún criterio formal que baste para distinguir las ideas ideológicas de las que no lo son, y el hecho de que ciertas ideas parecen más verdaderas que otras en la misma sociedad no resulta sólo de su verdad abstracta sino de su relación con las diversas actividades sociales jerarquizadas según la naturaleza de sus funciones, y entre ellas la función de relación de producción. Esta relación es tal que las ideas parecen más verdaderas cuando legitiman las relaciones sociales existentes y las desigualdades que contienen. ¿Se hallaría en este punto el criterio último que distinguiría las ideas ideológicas de las que no lo son? Las que expresan y defienden el orden social existente ¿serían ideológicas por esta misma función? Aceptar tal criterio funcional es una manera parcial, en los dos sentidos de la palabra, de abordar el problema puesto que se descuidan todas las representaciones que consideran ilegítimo este orden y que legitiman el regreso de un orden antiguo desaparecido o la llegada de un orden futuro. Es olvidar también todas las utopías que se piensan desde el principio como una "reali-

dad que nunca ha existido y nunca existirá en ninguna parte (u-topía)", pero que permite hacer entender contra el orden existente un "principio de esperanza". Aquí también lo que distingue a estas representaciones no es sólo un contenido de ideas diferente sino una relación diferente con el orden social existente, una relación que nace de las contradicciones que provoca el funcionamiento de este orden.

A partir de esta base, al tomar las ideologías en toda su diversidad, se vuelve imposible ver en ellas solamente ilusiones que vendrían *a posteriori* a legitimar relaciones sociales concretas que habrían existido antes y sin ellas. En tanto no aparecen ante los explotados como ilusiones o instrumentos de su explotación, pueden hacerles soportar esta explotación. Es necesario pues que unas ideas se tengan fundamentalmente como "verdaderas" por la mayoría de los miembros de una sociedad, tanto por los dominantes como por los dominados, para que se vuelvan dominantes. ¿Y cómo pueden serlo si objetivamente contradicen los intereses de los dominados? Sólo una reflexión sobre los componentes y fundamentos de todo poder de dominación y de opresión puede permitirnos entrever la respuesta.

#### Paradigma y paradojas de la "legitimidad" del nacimiento de las clases sociales y del estado

Todo poder de dominación se compone de dos elementos indisolublemente mezclados que constituyen su fuerza: la violencia y el consentimiento. Nuestro análisis conduce necesariamente a afirmar que de los dos componentes del poder, la fuerza mayor no es la violencia de los dominantes sino el consentimiento de los dominados. Para llevar y mantener en el poder a una parte de la sociedad (los hombres, una orden, una casta o una clase), la represión logra menos que la adhesión; la violencia física o psicológica menos que la convicción del pensamiento que conlleva la adhesión de la voluntad, la aceptación, a falta de la cooperación de los dominados.

Entiéndasenos bien y no se nos busquen querellas de mala fe. Dejaremos de lado por un momento los casos de dominación impuesta directamente por la violencia real (guerra) o virtual (amenaza de utilizar la fuerza, ...) que ocasionan consentimientos forzados que sólo son compromisos inestables entre fuerzas desiguales. Regresaremos a este caso. Apuntamos a las formas de consentimiento de alguna manera espontáneas, tales como la creencia en la divinidad del faraón en el Egipto antiguo, o aun la aceptación por la mayoría de las mujeres, en casi todas las sociedades, de la autoridad masculina, que por otra parte varía desde las formas más suaves de la casi igualdad a la opresión más vigorosa. Por supuesto, hay una gran distancia entre la aceptación pasiva y el consentimiento activo. De igual manera un consentimiento activo espontáneo nunca es totalmente espontáneo puesto que es resultado de una educación, de una cultura, de una formación de hombres y mujeres capaces de repro-

ducir su sociedad. Por supuesto también que el consentimiento, aun el pasivo, nunca es compartido por todos los individuos y grupos de una sociedad y cuando es activo raramente carece de reservas, de contradicciones. Toda sociedad —incluidas las sociedades primitivas más igualitarias— contiene intereses comunes y particulares que se oponen y componen cotidianamente. Sin esa dinámica nunca habría habido historia.

Pero no es esto lo esencial sino que violencia y consentimiento no son, en el fondo, realidades mutuamente excluyentes. Para durar, todo poder de dominación —sobre todo si brota de la fuerza brutal de la guerra y de la conquista— debe conllevar e incluir estas dos condiciones de su ejercicio. Por supuesto, las proporciones varían según las circunstancias y resistencias, pero aun el poder de dominación menos impugnado, más profundamente aceptado, contiene siempre la amenaza virtual de recurrir a la violencia si el consentimiento se debilita o deja su lugar al rechazo o incluso a la resistencia. No hay dominación sin violencia, aun si ésta se limita a quedarse en el horizonte. Por consiguiente es en vano imaginar un poder de dominación duradero descansando sólo sobre la violencia o sobre un consentimiento total. Si estos casos límite existen, sólo pueden remitir a estados transitorios, si no efímeros, de la evolución histórica.

Luego de haber hecho estas precisiones para prevenir todo malentendido sólo queda un medio para explicar cómo individuos y grupos dominados pueden consentir "espontáneamente" en su dominación: se necesita que ésta aparezca ante ellos como un *servicio* que les prestan los dominadores, cuyo poder parece entonces tan legítimo a los dominados que éstos conciben como deber propio servir a los que les sirven. Es necesario que dominantes y dominados *compartan* las mismas representaciones para que nazca la fuerza mayor del poder de unos sobre otros, el consentimiento basado en el reconocimiento de beneficios, de la legitimidad y de la necesidad de este poder. Veamos el ejemplo de dos sociedades con las cuales nos hemos ya familiarizado en el curso de los capítulos precedentes: los so y los incas.

Los so, instalados sobre las faldas de los montes Kadam y Moroto en Uganda, viven del sorgo, del ganado y en menor medida de la caza, pero su situación es precaria. Su agricultura periódicamente se ve amenazada por la sequía o por diversas enfermedades que atacan a las plantas. Regularmente los pastores karimonjong que viven en la llanura les roban su ganado. El bosque se retira frente a la quema, los animales de caza prácticamente han desaparecido. Estimados en cinco mil personas, el grupo se divide a su vez, en clanes patrilineales dispersos. En esta sociedad los hombres dominan a las mujeres y los mayores a los menores. Pero entre los mayores, cada uno de los cuales representa a su linaje y a su clan, hay una pequeña minoría de unos 50 hombres que dominan al resto de la sociedad: los iniciados (*kenisian*) que tienen el poder de comunicarse con los antepasados (*emet*) y de conseguir de ellos todo lo que aca-

rra felicidad en la vida: buenas cosechas, paz, salud, etc. En cuanto a los antepasados, se comunican con Belgen, dios lejano. Al sobrevenir la muerte de una persona, su alma (*butu*) se convierte en un *emet*; los mayores de los linajes rememoran los nombres de sus *emet*, pero sólo los *kenisan* pueden llamarlos por su nombre y hablarles cara a cara. El no iniciado que se atreviera a hacerlo sería presa de la locura de inmediato, empezaría a comer sus excrementos, a comportarse como un animal y en seguida moriría. Esta amenaza que pende sobre la población rodea con un halo de violencia virtual a la persona y los actos de los *kenisan* quienes realizan sus rituales en un lugar sagrado cercano a la casa del dios Belgen y oculto al público.

¿Cuáles son las funciones de estos mayores-iniciados? Una de sus tareas es enterrar a los muertos importantes, hombres y mujeres, y asegurar que, el alma del difunto pase al estado de *emet*. Intervienen igualmente cada vez que la sociedad se halla amenazada, sea por sequías excesivas, por epidemias, por enemigos externos o por conflictos internos. En este último caso, erigen una especie de patio de justicia que designa a los culpables después de haber consultado a los antepasados. Su poder como brujos les hace ser temidos por sus enemigos, los karimonjong, que saquean su territorio. Cuando la sequía, los insectos, los gusanos, el moho, devastan su cosecha, realizan ceremonias para propiciar la lluvia o bendecir el sorgo. Se sacrifica una cabra a los *emet*, parte de la carne se coloca sobre el altar y el resto lo consumen los *kenisan*. El ritual destinado a hacer caer la lluvia y el sitio donde se realiza pertenecen a ciertos clanes, de los cuales sólo uno posee el poder de hacer llover para *toda* la tribu; entonces los *kenisan* de este clan realizan solos el ritual.

Estos pocos hombres fundan su poder en el hecho de que tienen un acceso privilegiado a los antepasados y al dios Belgen, quienes detentan en sus poderes la capacidad de reproducir la vida de plantas, animales y hombres, de hacer reinar la prosperidad, la justicia y la paz, y de triunfar sobre los enemigos y de toda adversidad. Tienen pues, de alguna manera, el monopolio de actuar sobre las condiciones (imaginarias para nosotros) de reproducción de la sociedad. Al ejercer sus poderes y ofrecer sacrificios a sus antepasados, sirven al interés general y se identifican, ante los ojos de vivos y muertos, con los intereses comunes a todos los miembros de la sociedad, hombres, mujeres, mayores, menores, afortunados, infortunados. Personifican su sociedad, la encarnan. A cambio de sus servicios se benefician del mayor prestigio, de la autoridad, y obtienen ventajas materiales.

No nos detendremos mucho en el ejemplo de los incas, mucho más conocido por los trabajos de J. Mason, J. Murra, J. Earls, Zuidema, etcétera. Los incas rendían culto a los muertos y a sus antepasados, algunos de los cuales descansaban, a veces momificados, en tumbas sobre las que se ofrecían en sacrificio llamas, licor de maíz, telas, etc. La tierra madre, el sol, la luna y una multitud de divinidades, infernales o celestes, eran venerados sobre altares consagrados o

*huacas*. Los antepasados —como los dioses— poseían tierras y rebaños que proporcionaban el maíz y los animales para los sacrificios, y eran cultivadas o cuidadas prioritariamente por los miembros de las diversas comunidades locales. En el desarrollo del imperio inca, el propio Inca figuraba como un dios vivo, hijo del sol, y por este hecho dueño y señor de las condiciones de reproducción de la vida, del universo entero, así como de cada uno de los pueblos e individuos sometidos a él. En el jardín del templo del sol, se consagraban como ofrenda a los dioses múltiples ejemplares en oro de todas las plantas y animales útiles del Tawantsintsuay, el imperio de los cuatro barrios, entre los que destacaban mazorcas de maíz y figuras de llamas y de pastores. En otro jardín, el Inca y sus parientes más cercanos sembraban, regaban, curaban y cosechaban ellos mismos el maíz destinado a las grandes fiestas del dios sol. Cuando el Inca se hallaba gravemente enfermo, se ofrecían sacrificios humanos al sol para que este no dejara de alumbrar el mundo. La creencia de la divinidad del Inca, en su dominio de las condiciones de reproducción del universo, en su generosidad, la compartía gran parte de la población campesina sometida a su poder.

Que los servicios rendidos por el Inca nos parezcan imaginarios y que el tributo en forma de trabajo en los campos del Inca o en las obras de construcción de carreteras, templos, ciudades, graneros, nos parezca por el contrario, muy real, muestra, al menos por un lado que este imaginario no era concebido por los indios como irreal u opuesto a lo real, ésto es que no era pues, ilusorio; por otro lado, que el monopolio ejercido por el Inca y su parentela sobre las condiciones imaginarias de reproducción de la vida constituyó muy pronto una de las condiciones fundamentales de su derecho a apropiarse una parte de la tierra y del trabajo de las comunidades. La creencia en la eficacia sobrenatural de ciertos linajes aristocráticos —creencia ampliamente compartida entre las poblaciones indias mucho antes de la aparición del imperio inca— no sólo permitió legitimar relaciones de producción nacidas sin ella (cuando los incas obligaron a todos los pueblos conquistados a honrar al sol además de sus propios dioses), sino que fue una de las condiciones que favorecieron la aparición de un poder opresivo que hizo de la religión, más que un reflejo, una parte del armazón interno de las relaciones de producción.

El Inca exigía de sus súbditos que trabajaran sus tierras y las del sol en trajes de fiesta, cantando y acompañándose de música. Les hacía servir entonces una comida y cerveza de maíz, como lo hacía cualquier indio cuando aprovechaba la ayuda de sus vecinos para cultivar su campo o construir su casa. Pero el grano que el Inca daba a los indios era maíz que ellos mismos habían cultivado en tierras que él les había tomado a cambio de salvaguardar su vida. Sin embargo, como lo subraya fuertemente John Murra, lo fundamental es que el Inca organizaba siempre sus exacciones utilizando la terminología y las formas de reciprocidad andina tradicional.

Formulamos pues la hipótesis siguiente: *para formarse o reproducirse de manera duradera, las relaciones de dominación y de explotación deben presentarse como un intercambio y un intercambio de servicios*. Es esto lo que produce el consentimiento activo o pasivo de los dominados. Planteamos también la hipótesis según la cual, entre los factores que en el transcurso de la historia han provocado la diferenciación interna de los estatutos sociales y la formación de las jerarquías sobre divisiones en órdenes, castas, clases, *ha sido siempre esencial el hecho de que los servicios de los dominantes hayan concurrido ante todo a las fuerzas invisibles que controlan la reproducción del universo*. Porque en la balanza que se constituye entre los servicios intercambiados, los que prestan los dominantes parecen tanto más fundamentales cuanto más imaginarios son, y los servicios de los dominados parecen más triviales cuanto más materiales son, puesto que sólo conciernen a las condiciones, visibles para todos de la reproducción de la sociedad.

La fórmula general de los lazos de dependencia y de explotación es la *deuda* que contraen los dominados frente a los dominantes. Y respecto del Inca o el faraón, cuya fuerza vital anima a todos los seres de la naturaleza, la deuda contraída por cada uno de sus súbditos es su propia existencia. Nada parece saldar enteramente esta deuda: ni la ofrenda de su trabajo, ni la de sus bienes, ni la fidelidad y la abnegación personales, acaso ni el sacrificio de la vida misma, puesto que la deuda renace de generación en generación. Cuanto más fuerte es el componente imaginario, cuanto mayores son los poderes de los dominantes sobre lo invisible, más irrisorios parecen los servicios que los dominados les pueden prestar; así, su relación se presenta como un intercambio desigual más ventajoso para los dominados que para los dominados que para los dominantes. Llevando esta hipótesis a su límite, la carga de los explotados debería aparecer como un beneficio y el poder de los dominantes ser vivido por éstos como una carga. Se sabe además que algunos reyes africanos eran muertos cuando envejecían o enfermaban porque su debilidad conllevaba la amenaza de malas cosechas, epidemias u otras catástrofes, sobre su reino.

Para perdurar, todo poder de dominación, incluso el nacido de la violencia, debe adoptar la forma de un intercambio de servicios. Como lo ha demostrado J. Soustelle refiriéndose a los aztecas, la victoria por las armas les daba derecho de vida y muerte sobre los vencidos; sin embargo, las más de las veces les daban la oportunidad de redimir su vida. Se establecía entonces una especie de contrato entre vencedores y vencidos, y en él se fijaba el tributo que debía entregarse regularmente a partir de ese momento, así como las obligaciones recíprocas que ambos pueblos debían cumplir. Entre unos y otros se instituía una especie de *convencimiento* que ocupaba el lugar de la violencia inicial, que era *apartada desde entonces*, y se constituía un mecanismo que, *sin legitimarla del todo*, organizaba y legalizaba la explota-

ción de unos por otros. Lo mismo ocurrió con los babilonios, medos, mongoles, etcétera.

Un ejemplo aún más importante es el de las ceremonias de entronización de un nuevo rey entre los mossi del Yatenga. Los mossi descienden de jinetes procedentes de Ghana que, hacia mediados del siglo XV conquistaron la cuenca del Volta. Sometieron a las poblaciones agrícolas autóctonas llamadas “hijos de la tierra” o “gente de la tierra”, quienes han conservado todos sus poderes rituales sobre la tierra. A la muerte de un rey mossi sólo los descendientes de los conquistadores designan un nuevo rey entre todos los hijos del soberano. En seguida el rey, solo, vestido pobremente, empieza un largo viaje de entronización (*uriqu*) que terminará luego de cincuenta días con su regreso a las puertas de su capital. Entonces entrará triunfalmente a caballo, vestido con un traje blanco, como un rey. Este viaje lo conduce de un pueblo a otro, en los lugares donde residen los amos de la tierra. Estos le enseñan, uno tras otro, las prohibiciones que pesan sobre su función después de haberlo hecho participar —el único de todos los mossi, el único de los “extranjeros”—, en los rituales en honor de los antepasados de las poblaciones sometidas y de la tierra. Como lo muestra notablemente Michel Izard:<sup>6</sup> El nuevo rey de los extranjeros se presenta solo, humildemente, ante los representantes de los más antiguos moradores del país, para pedirles que acepten su autoridad y le otorguen la legitimidad que sólo la tierra puede conceder, y les ofrece o promete obsequios. Entre el rey y los hijos de la tierra se da un juego: el nuevo rey es humillado, se le hace esperar, (. . .), se burlan de él, nadie se preocupa de su comida ni de su alojamiento. Posteriormente, al darle cabida en sus rituales, los sacerdotes y jefes de linajes autóctonos, sometidos desde la conquista del poder por los mossi, hacen que sus antepasados y la tierra reconozcan al rey como uno de los suyos: dan a su poder la legitimidad que la conquista le impedía poseer plenamente. A partir de este instante, dicho reconocimiento los obliga a dar al rey parte de su trabajo y de los productos de la tierra. Pero al mismo tiempo, por su propio peso, su poder es reconocido una vez más por el rey de los antiguos conquistadores.

Iniciado en la soledad, el viaje termina en la plenitud de la función real. Inaugurada por la violencia de las armas, la realza se transforma en institución sagrada y legítima. Sólo el rey reúne en su persona la comunidad de conquistados y conquistadores. Sólo él personifica la unidad y oposición de estas dos comunidades. Representa en un grado superior a la sociedad entera y él solo es el Estado. Su persona llega a ser sagrada, preciosa, y esto explica las prohibiciones que lo rodean a él y a las personas que se le acercan. De igual manera, en Perú, nadie —cualquiera que fuese su rango— podía acercarse al Inca sin descalzarse y sin cargar un peso sobre la espalda como símbolo de sumisión. Nadie debía mirar de frente al Inca.

En el ejemplo mossi se observa una vez más como la violencia se transforma en intercambio recíproco, cómo se legitima el poder político y económico, cómo se busca el consentimiento actuando sobre las fuerzas invisibles que controlan la reproducción de la vida. Nuevamente se comprueba que las relaciones sociales predominantes son las que funcionan como relaciones de producción, controlando la tierra, las personas, los productos, y que las ideas predominantes son las que se relacionan con la naturaleza y la reproducción de estas relaciones predominantes.

Veamos un último ejemplo, más cercano a nosotros y todavía más paradójico: el de la esclavitud grecorromana. Con este propósito utilizaremos los agudos análisis de J. Maurin. Separado por la fuerza de su comunidad de origen, a veces por esta misma comunidad que lo vende, el esclavo pertenece totalmente a su amo quien puede matarlo si así lo desea y sin mediar razón alguna. En la ciudad antigua el esclavo carece de todo derecho. No existe, o al menos no de manera distinta que un animal; no se puede casar ni establecer relaciones de parentesco; sus hijos tampoco le pertenecen. Al mismo tiempo que a la dominación y a la violencia del amo, está sometido a las de todos los ciudadanos. A pesar de las apariencias, la esclavitud nunca existe en relación con un solo amo, de manera que Viernes no llegará a ser esclavo de Robinson. Nacida de la violencia, la relación amo-esclavo no puede basarse permanentemente en la coerción física. En la familia se trata al esclavo como a un niño, *puer servus*, que difiere del hijo de ciudadanos *puer filius*, quien se emancipará a los 16 años y llegará a ser un ciudadano (*vir*) apto para llevar las armas y fundar una familia con vistas a producir ciudadanos. El amo ofrece al esclavo tratado como cuasi niño la perspectiva de ser libertado algún día en una ceremonia copia de las *liberalia*, ceremonia en que el joven ciudadano era presentado por su padre ante la ciudad y los dioses del foro. Es necesario atenuar la violencia e instaurar una cuasi-parentela para que el esclavo coopere con el amo en su propia explotación, para que el amo le extraiga todos los servicios y todo el trabajo que espera de él. Por añadidura el seudo-Aristóteles<sup>9</sup> lo había dicho muy bien:

---

En cuanto al esclavo, deben considerarse tres cosas: el trabajo, el castigo y la comida (...) es justo y ventajoso plantear frente a ellos la libertad como precio de sus penas porque los esclavos aceptan de buena gana el cansancio cuando esperan conseguir una recompensa y saben que su tiempo de servidumbre es limitado. Y los hijos que les permitimos tener también deben ser para nosotros garantías de fidelidad.

---

Este texto convalida nuestro análisis: muestra bien como la violencia y el contrato se mezclan indisolublemente para permitir el funcionamiento y la reproducción de las relaciones de producción esclavistas. El castigo (la violencia) no basta. Ha de añadirse la promesa de la libertad para incitar

al esclavo a consentir, a identificar su propio interés con el de su amo y cooperar así a su propio sojuzgamiento. Se comprueba así que es imposible separar las representaciones que legitiman de las que organizan y oponerlas como ideológicas o no ideológicas, puesto que no se puede organizar ningún poder opresivo duradero sin darle forma de intercambio; dicho de otra manera, sin legitimarlo de alguna manera transformándolo en un compromiso recíproco de dominantes y dominados. Este compromiso, y por tanto la legitimación en cuanto fuerza social, impone un límite al recurso de la fuerza bruta, de la violencia física, lo mismo a la violencia opresiva de los dominantes que a la violencia rebelde de los dominados. Pero esta fuerza social se suma a la violencia oponiéndose a ella en un mismo movimiento y contribuye a mantener el enfrentamiento entre dominantes y dominados en formas y proporciones compatibles con la reproducción duradera de la dominación de unos sobre otros.

Así, se requieren condiciones muy particulares para que los dominados cobren conciencia del carácter ilegítimo de su dominación, para que su consentimiento se debilite y se borre, para que nazca la idea de recurrir a la violencia, ya no para contener sino para abolir la dominación que pesa sobre ellos. Asimismo es necesario que sepan por cual otra reemplazarla y que esta idea pueda plasmarse en la realidad. Es necesario pues que más allá del pensamiento se den condiciones suplementarias capaces de llevar a buen término el movimiento.

### ¿Existen necesidades históricas?

Los análisis que acabamos de desarrollar arrojan alguna luz sobre el proceso que hace unos 10,000 años llevó a la humanidad a entrar en la vía de la diferenciación social y del nacimiento de las órdenes, castas y clases así como del Estado; esclarecen asimismo las razones que permiten, apenas hoy, considerar posible y no utópica la abolición gradual de las relaciones de clase.

Volvamos al ejemplo de Atenas. El campo de lo que es factible pensar y hacer determinado por el hecho de que las relaciones políticas funcionaban en este ámbito como relaciones de producción y dominaban el pensamiento y la acción de los miembros de toda la sociedad, hombres libres y esclavos. Así, la naturaleza misma de las relaciones de producción impedía que las contradicciones entre hombres libres y esclavos se manifestaran directamente en el plano político y, por este hecho, era casi impensable que los propios esclavos cobraran conciencia política de sus problemas y emprendiesen luchas directamente políticas para poner fin a su servidumbre. Y aun cuando los esclavos se sublevaban en masa como en Roma, bajo la república no querían abolir radicalmente la institución del esclavismo, sino volverla contra sus amos, en el seno de un "reino del sol", tal como lo imaginaba Espartaco.

Por el contrario, las contradicciones que ocupaban el primer plano en la historia eran las que oponían entre sí a los hombres libres, ricos y pobres, terratenientes y mercaderes. Sin embargo, a medida que se desarrollaba el uso de los esclavos en gran escala, el sistema social acumulaba contradicciones fundamentales que a largo plazo lo iban a debilitar hasta estancarlo por completo. Sin embargo, se requerirán todavía numerosos factores, entre ellos las invasiones bárbaras, para que las relaciones esclavistas dejen paso a otras formas de dominación. Si bien lo pensable desborda lo factible no desborda la naturaleza de las relaciones de producción y las fuerzas productivas que existen en una sociedad. En esto consiste la necesidad histórica. En nuestros días, sólo en el ámbito de funcionamiento de las relaciones de producción capitalistas ha nacido y cobrado fuerza la idea de abolir un día todas las formas de dominación, de clases, de castas, de sexo, etcétera. Y gracias al desarrollo contradictorio de estas relaciones se crean las condiciones materiales, políticas e intelectuales para su abolición.

Si bien es cierto que hoy puede parecer posible y legítimo que desaparezcan las relaciones de castas, de clases, etc., ¿no era igualmente legítimo y necesario, en una perspectiva histórica, que hubiesen aparecido? Nuestro análisis parece esclarecer los procesos más antiguos de formación de jerarquías estables de estatutos y poderes, ya no entre sexos o generaciones, como ocurría en las sociedades de cazadores-recolectores nómadas, sino entre grupos sociales que mantenían relaciones sociales de parentesco en el seno de la misma unidad social global. La arqueología enseña que esas divisiones empezaron con la sedentarización de ciertos grupos de cazadores-recolectores, pero que sólo se ampliaron y diversificaron con el desarrollo de la agricultura y la cría de ganado. La necesidad de controlar ritual y materialmente una naturaleza cada vez más domesticada, sin la cual el hombre no se puede reproducir, pero que puede reproducirse cada vez menos sin el hombre, las posibilidades materiales ofrecidas por las nuevas capacidades productivas de diferenciar y oponer los intereses y la riqueza de los individuos y grupos dieron lugar a jerarquías que pudieron aparecer como una ventaja para todos, diferencias que servían al interés general y que por consiguiente parecían legítimas.

Así pues, es necesario que los servicios de los dominantes no hayan sido puramente imaginarios, ilusorios, para que avance el movimiento que engendraba órdenes, castas, clases, y Estado, cuando éste aparece en ciertas sociedades de clases; porque con mucha frecuencia se ignora que ha existido y existen sociedades de clases sin Estado, los tuareg por ejemplo.

También es necesario que el poder sobre lo invisible dé pruebas de su realidad, de su verdad en el mundo visible; si su poder se presenta como un contrato de compromiso recíproco, es necesario que los dominantes cumplan sus promesas. Pero estamos aquí frente a poderes y representaciones

simbólicos, y sabemos que todo, o casi todo, puede simbolizar estos poderes, aportar pruebas de su verdad. La crecida anual del Nilo, al inundar la tierra, ¿no llegaba para traer la vida y probar que el faraón era realmente un dios, y un dios benefactor ya que era él quien, por cumplimiento de los ritos, había hecho volver las aguas al lecho desecado del río? Así, cuando el desorden, la miseria, la hambruna se instalaban, era porque el faraón no había sido informado o bien porque era un usurpador.

Sin embargo, no todo era solamente símbolo en este poder y en esta representación del faraón-dios. ¿No había sido necesaria la realeza y la unificación de los reinos del alto y el bajo Egipto para que los hombres llegaran a contener por medio de diques el curso del Nilo y regular su flujo, que cada año acarreamos los aluviones nutricios, la tierra "negra" y fértil que circundaba la "tierra roja" del desierto? ¿No abrió el Inca su graneros a los indigentes y, en caso de catástrofe, a todos sin discriminación? ¿No había emprendido esas grandes obras de terracería, que habían conquistado las faldas incultas de las montañas para el cultivo del maíz? Claro, el maíz era la planta de las libaciones a los dioses y de las ceremonias rituales; era además fácilmente almacenable y transportable a la ciudad, al palacio, para responder a las necesidades del Inca, de la administración, del ejército. Pero no todo el maíz producido era sólo para el Inca y la clase dominante.

De modo que se necesita algo más que la religión para que ésta domine las mentes y la vida social. Se requieren condiciones adicionales para que llegue a ser la forma de la soberanía:<sup>10</sup> se necesita que haya llegado a ser la forma de las relaciones de producción y uno de sus componentes internos. Ahora bien, esto no le incumbe sólo a ella, pues las representaciones no existen únicamente como lo que interioriza en un individuo relaciones que habrían nacido sin ella:<sup>11</sup> *las relaciones sociales nacen siempre simultáneamente fuera del pensamiento y en él*. Como tratemos de demostrar en el capítulo siguiente, *el pensamiento está siempre en una relación de co-nacimiento con lo real social*; no puede ver más claro que lo real que él mismo ve y que le hace ver. Concluimos con las siguientes palabras de Marc Augé en las que analiza el desarrollo del profetismo entre los alladian, los avikam, y los ebrie de Costa de Marfil, sometidos a los altibajos del precio del cacao y de las transformaciones de su país en una nación capitalista heredada del África colonial: "El precio del cacao: un reflejo en la caverna, vida doble también, si no es que triple, la del pescador ebrio contemplando en el agua de la laguna la imagen embrollada de las torres de Abidján. . ." (*Théorie du pouvoir et idéologie*, p. 23).

Falta mucho todavía para que la desdicha y la felicidad dejen de ser un hecho de dioses muertos que no quieren morir y que nunca han dejado de nutrirse de la carne y del pensamiento de los hombres vivos, de sus relaciones, de nuestras relaciones.

## **E**l papel del pensamiento en la producción de relaciones sociales

**C**omo se vió antes, toda relación social existe simultáneamente en el pensamiento y fuera de él, y la parte de aquélla que está en el pensamiento pertenece por consiguiente al pensamiento, es una realidad conceptual. Al pensamiento, sí, pero ¿bajo qué forma?; conceptual, sí, pero ¿de qué tipo?

La parte concencial de una relación social es en primer lugar el conjunto de representaciones, principios, reglas, que se deben “poner-en-acciones” para engendrar esta relación entre los individuos y los grupos que componen una sociedad, creando un modo concreto de organización de su vida social. Veamos un ejemplo: no cabe imaginar que algunos individuos se casen sin saber lo que es el matrimonio, o ignorando las reglas del tipo de matrimonio practicado en su sociedad, o bien sin conocer las consecuencias que su alianza acarrearía sobre su descendencia, dicho de otra manera, las reglas de filiación. Así que la parte conceptual de toda relación de parentesco es en primer término el conjunto de las reglas de alianza y filiación que individuos y grupos deben poner en práctica para producir este tipo de relaciones entre ellos. Por supuesto, la alianza y la filiación no son los únicos componentes de las relaciones de parentesco. Es necesario añadirles las reglas de residencia, de herencia de tierras, de estatutos, etc. Pero no es este el lugar para discutir el punto.

Lo que acaba de mostrarse a propósito del parentesco podría hacerse respecto de cualquier tipo de relación social, y puede adelantarse por consiguiente que la parte conceptual de toda relación social es primeramente el conjunto de representaciones, principios y reglas que deben aplicarse *concientemente* para engendrar esta relación en la práctica social, individual y colectiva.

Pero esta relación social es siempre aprehendida, vivida, pensada como más o menos legítima, o aun como ilegítima, por los individuos y grupos que componen esa sociedad en la que dicha relación es uno de sus modos de organización. Por este hecho la parte conceptual de una relación social se compone igualmente de valores, negativos o positivos, que se vinculan con esta relación y, por ende, con las reglas y principios conceptuales que permiten engendrarla. El término “valores” significa aquí tanto principios como juicios, y representaciones cargadas de una fuerza de atracción o de repulsión.

De modo que estos dos componentes conceptuales de las relaciones sociales tienen que ver con el hecho de que estas

últimas sólo son producidas y reproducidas por la combinación y articulación de dos tipos de prácticas, individuales y colectivas: una en cuyo seno existe una relación social como medio para alcanzar ciertos fines, como los rituales de iniciación, que se conciben como instrumento necesario para permitir a las nuevas generaciones acceder a los saberes secretos de sus mayores y compartir con ellos poderes ocultos; otra que plantea (o se niega a plantear) esta relación social como una realidad-buena-para-reproducir, como la manera obligatoria de organizar parte de las relaciones de los hombres entre ellos y con la naturaleza, y por consiguiente, como una relación excluyente de otras relaciones, como una Norma, como un Fin.

Lo anterior no implica que la parte conceptual de la realidad social se reduzca a su parte conciente. Hemos empleado el término pensamiento, y para nosotros resulta evidente que el pensamiento desborda ampliamente la conciencia (y el lenguaje). El pensamiento es un conjunto de mecanismos que con frecuencia funcionan sin que se tenga conciencia de ellos. Se sabe en el fondo que el pensamiento depende de un fragmento complejo de materia viva, el cerebro, que tiene entre otras, la capacidad de aprehender relaciones de equivalencia y de no equivalencia entre “objetos”, relaciones, relaciones de relaciones, y que puede elaborar, construir conjuntos organizados de representaciones de estos objetos, relaciones, relaciones de relaciones, representaciones que están presentes en la conciencia, actúan en ella y sobre ella. Y sabemos también que esta capacidad de aprehender relaciones de equivalencia no es producida por la historia de hoy, por los contextos y los problemas sobre los cuales se ejerce. Heredamos de ella y, si quisiéramos formular su génesis, tendríamos que remitirnos a una historia que precede en mucho la del hombre: la de la naturaleza anterior al hombre, aun si éste, en sus interacciones con la naturaleza que lo circundaba, añadió luego su parte a la evolución de su cerebro.

Pero recordar que el pensamiento desborda la conciencia no debe hacernos olvidar que es la parte conceptual *conciente* de las relaciones sociales la que sirve de punto de apoyo más importante al proceso de aprendizaje de estas relaciones por los niños, al proceso de formación social de los individuos, que no se reduce, por supuesto, a la transmisión e “interiorización” conciente de las reglas de producción de estas relaciones y valores sociales, morales, afectivos y de otro tipo relacionados con ellos. Al contrario de lo que siguen afir-

mando algunos sociólogos y psicólogos, la formación social de los individuos no se reduce a que el niño interiorice normas de comportamiento exteriores a él, que progresivamente llegarían a ser costumbres raramente cuestionadas. Porque, incluso para el niño, las relaciones sociales en cuyo seno nace no existen nunca totalmente fuera de su yo. Por esta misma razón, se requiere más que una evolución del pensamiento en sí y sobre sí para que las relaciones sociales dejen de aparecer como legítimas y para que, en este proceso, el pensamiento llegue a oponerse a sí mismo.

Pero es también por el pensamiento y en el pensamiento como una realidad social, históricamente fechada, contiene otras sociedades, otras relaciones sociales posibles, imaginadas y deseadas o rechazadas. Aún si en el seno de una sociedad hay un solo sistema de parentesco, una sola organización de la producción, concretados y reproducidos cada día, este sistema y esta organización nunca existen realmente solos. Coexisten siempre idealmente con otro o con otros dos sistemas posibles, conocidos, pero que el pensamiento y la práctica social (que son necesariamente el pensamiento y la práctica social de individuos y grupos sociales históricamente determinados) repelen, excluyen, o, por el contrario, se esfuerzan con mayor o menor éxito en hacer venir al mundo. De hecho "alrededor" de cada relación social existe una serie —más o menos numerosa y más o menos elaborada por el pensamiento— de relaciones sociales que mantienen con ella relaciones de transformación lógica y que sólo existen conceptualmente. Estas relaciones conceptuales se presentan por ejemplo como la imagen invertida de la relación "real", o como una de sus deformaciones posibles bajo uno u otro de sus aspectos.

Así, en una sociedad matrilineal en que la norma es que un hombre transmita sus bienes al hijo de su hermana, la gente no ignora que podría hacerse de otra manera y transmitirlos a su propio hijo. En ciertas circunstancias esta idea, habitualmente excluida, deja de serlo. Viene a ser una tentación a la que ceden los hombres, uno tras otro; sobre este punto se oponen a la lógica global de su sistema de parentesco al que, por lo demás, siguen adheridos. A la larga dicha práctica puede subvertir profundamente este sistema que poco a poco dará paso a un sistema patrilineal o a una fórmula mixta, en donde la tierra pase de padre a hijo mientras el poder político siga transmitiéndose de tío a sobrino uterino.

Asimismo, en numerosas sociedades hay representaciones que describen un mundo lejano o abolido donde las cosas ocurren a la inversa de como se dan realmente en su seno. Así, en sociedades con fuerte dominación masculina se hallan mitos que describen una época hace mucho tiempo desaparecida en que las mujeres dominaban a los hombres. Por supuesto, lejos de hacer la apología del poder de las mujeres o de ser huella objetiva de una época pasada, esos mitos son un instrumento suplementario de la dominación masculina, puesto que con frecuencia muestran los desórde-



nes y calamidades que provoca el ejercicio del poder por parte de las mujeres. Para remediar esto los hombres tuvieron que arrebatarles el poder y ejercerlo desde entonces con el beneplácito de todos, esforzándose por evitar el regreso a estos antiguos errores.<sup>12</sup>

De manera que toda relación real, realizada, coexiste en el pensamiento y por él con otras relaciones sociales posibles; su número es finito y siempre guardan en ellas la marca de las relaciones sociales concretas de las que se distinguen y a las que a veces se oponen, más aún, conceptualmente.

Sin embargo, sería un error oponer lo real a lo posible, puesto que éste pertenece a lo real. En efecto, una relación social no puede comenzar a existir "realmente" o transformarse sin que nazcan al mismo tiempo otras formas sociales posibles que, lejos de estar inertes en el pensamiento, lo "trabajan" permanentemente, y de esta manera actúan en y sobre él.

Encontramos ya un ejemplo de este trabajo de lo posible en lo real cuando evocamos —en el seno de las sociedades matrimoniales— la tentación en un hombre de heredar a su hijo en detrimento de su sobrino uterino, único heredero legítimo. Pero hay algo más simple y universal. Se trata de

la idea presente en todas las sociedades de que un individuo (en este caso el individuo de marras es de sexo masculino) pudiera cometer incesto con su madre o con su hija. En una idea presente en todas partes y en todas partes prohibida en la práctica.

De hecho, como lo ha mostrado Lévi-Strauss, la práctica del incesto subvertiría todos los sistemas de parentesco, cualesquiera que éstos sean; dichos sistemas sólo pueden existir si se prohíbe esta posibilidad de actuar, si dicha idea es condenada y reprimida. La misma producción y reproducción de las relaciones de parentesco descansa sobre la negación del incesto. Bella prueba de la afirmación de Spinoza de que toda determinación es una negación; ahora bien, todas las relaciones sociales están en el mismo caso, y sólo pueden reproducirse si los individuos y grupos actúan permanentemente sobre sí mismos y sobre sus relaciones con otros para prohibir, reprimir, excluir otras maneras posibles de hacer, otras formas posibles de organizar la sociedad que están presentes en la conciencia social, pero que representan una amenaza para la reproducción de la sociedad.

Por supuesto, en la historia no basta que un posible real amenace a una sociedad para que ésta se transforme. Es necesario que este posible se convierta en meta de una fracción de dicha sociedad, de individuos o grupos que empiezan a actuar para realizarlo, que transforman este pensamiento en una fuerza colectiva que actúa en la sociedad y sobre ella y le hacen tomar otra dirección. Cuando menos ésto es verdad si uno se limita a los aspectos endógenos del desarrollo de una sociedad; pero esto significa excluir los casos, más numerosos, en los que una sociedad se somete a otra que le impone sus propias formas de organización. Habría que distinguir entonces entre los posibles incluidos en lo real social, los que basan su existencia en la condición de no transformarse nunca en actos (como la posibilidad del incesto) y los que —sin amenazar inmediatamente su existencia— designan ya al pensamiento y a la acción algunas vías para transformar este antiguo real y sustituir en él un orden social anticipado. De hecho no puede haber una transformación de las condiciones de existencia en nuevas relaciones sociales o en formas nuevas de relaciones antiguas sin que el pensamiento interprete esas nuevas condiciones; interpretaciones que les den sentido y se acompañen de un trabajo de organización de la sociedad que les confiera forma y estructura institucionales.

Habría que recordar asimismo que en numerosas sociedades no existe una sino varias formas sociales de producción, no uno sino varios sistemas de parentesco, y que, en general, una de estas formas predomina. Así, en la Edad Media el trabajo asalariado existía como una forma —ocasional y de menor importancia— de utilizar la fuerza de trabajo ajena. Se requirió algo más que esfuerzos y transformaciones del pensamiento para que esta forma de organización del trabajo llegara a ser la forma dominante que reina hoy en

nuestras sociedades. Pero tampoco esto se hizo sin un esfuerzo del pensamiento por elaborar concientemente este tipo de relación de producción y llevarlo poco a poco a encargarse de la transformación de las condiciones y finalidades de la producción.

Notemos de paso que el capitalismo no inventó el trabajo asalariado, mucho menos el uso del dinero para obtener una ganancia, y menos todavía la propiedad privada. Antes de él estas relaciones sociales habrían nacido varias veces en la historia y en sociedades diferentes. Estas disímiles génesis no constituyen pues una genealogía del sistema capitalista, nacido por lo contrario de la combinación cada vez más frecuente, a partir de principios del siglo XVI, de estas relaciones distintas a las distintas génesis. Pero esta combinación no se ha hecho como el encuentro ciego de varios barcos adelantando cada uno por su lado en las brumas de la historia.<sup>13</sup> La historia no es solamente producto de encajes y destrucciones involuntarios. Nace de los efectos de dos tipos de racionalidades, unas intencionales y otras que no lo son. Y lo no intencional no se reduce a las consecuencias involuntarias de las acciones humanas; remite a un campo que desborda la acción de los hombres. Es el campo constituido por las propiedades mismas de las relaciones sociales, por sus capacidades de reproducción en ciertos límites, propiedades y límites cuya fuente última no se halla en el pensamiento. Lo no intencional no es entonces una realidad que precedería o seguiría a la historia; es esta misma historia nacida de las acciones de los hombres, pero en la medida en que desborda sus intenciones y esfuerzos.

Estan a la vista las dificultades que surgen tan pronto como se busca captar las relaciones entre estructuras sociales y su contexto histórico, y cuando se quiere analizar el papel del pensamiento en la transformación de estos contextos y estructuras. Porque en el análisis deben considerarse los diversos desfases entre una estructura y su contexto: el hecho de que ésta haya podido nacer varias veces y en contextos históricos distintos; el hecho de que coexista con otras estructuras nacidas antes o después de ella, y que ella domina o es dominada; el hecho de que ella misma esté rodeada de una serie de formas posibles, de una serie de relaciones sociales conceptuales, unas realizables y otras no (¿puramente imaginarias? ¿utópicas?), algunas de las cuales, pueden llegar a existir si se prestan las circunstancias. Es necesario pues elaborar la teoría de estas "circunstancias".

Las sociedades siempre aparecen ante nosotros en una relación inestable, más o menos sólida o precaria, con sus propias condiciones de reproducción. Es esto lo que las pone en movimiento, las más de las veces hasta desaparecer y borrarse de la memoria humana. Son ellas las que han podido legarnos su historia antes de desaparecer o que han podido llegar hasta nosotros bajo otras formas, las que han llegado a ser objeto de nuestro quehacer de historiadores o antropólogos y constituyen el campo de trabajo de todas las ciencias sociales.

## Notas

1. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspéro, París, 1966, p. 205.
2. En M. Cartier (ed.), *Le travail et ses représentations*, París, Editions de Archives Contemporaines, 1983. Véase también N. Loraux, "Ponos. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail", *Archeologia e Storia Antica* IV, 1982, Nápoles, Instituto Universitario Orientale (Annale del Seminario di Studi del Mondo Classico); J. Maurin, "Labor, opus, operae. Représentations du travail dans la Rome Antique" (en prensa); y "Labor matronalis, aspects du travail féminin á Rome", en ed. Levy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques*, Estrasburgo, Université des Sciences humaines de Strasbourg, 1983, pp. 139-155.
3. *L'Homme*, XVII (2-3), 1977, pp. 7-22.
4. Véase *supra*, cap. 1, pp. 83-86; cap. 2, p. 149.
5. Algunos elementos de esta teoría han sido esbozados en nuestra obra *La production des Grands Hommes*, París, Fayard, 1982. Véase también C.G. von Brandenstein: "The Meaning of Section and Section Names", *Oceania* XVI (1), septiembre de 1970, pp. 39-49.
6. G. Duby: *Guerriers et paysans*, VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, París, Gallimard, 1973.
7. Véase Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
8. M. Izard, "Le royaume du Yatênga", en R. Creswell (ed.), *Eléments d'ethnologie*, París, Armand Colin, 1975, I, p. 234 (coll. U).
9. Pseudo-Aristóteles, *Les Économiques*, París, Librairie philosophique Vrin, 1958, p. 25.
10. G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, Gallimard, 1977.
11. Pierre Bourdieu: *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Librairie Droz, 1972.
12. Hemos analizado uno de esos mitos en *La production... op. cit.*
13. Desarrollamos el análisis de los procesos de transición entre sistemas económicos y sociales en otro trabajo en preparación.

## Notas de la traductora

\* Tradujimos por "habilidades" la palabra francesa *savoir-faire*, literalmente "saber hacer", cuya importancia proviene de que anticipa en el plan del signifiante su relación conceptual con los saberes del cuerpo, reforzando esta observación.

\* Como se verá más adelante, Godelier retoma la diferencia que el francés hace entre *idéel* ("adj. -1878; de *idée*-. *Didact.* Del *idéel*. V. *Conceptuel. Philo.* *Ideal*"). P. Robert, *Dictionnaire de la langue française*, París, Le Robert, 1981, p. 957. Traducción: *adj.* -1878; de *idea*-. *Didact.* De la *idea*. V. *Conceptual. Filo.* *Ideal.*) e *ideal* ("adj. -1578; bas lat. *idealis*-. Qui est conçu et représenté dans l'esprit sans être ou pouvoir être perçu par les sens. V. *Idéel. Théorique. V. Imaginaire*". *Op. cit.*, p. 956. Traducción: *adj.* -1578; bajo lat. *idealis*-. Que se concibe y representa en el espíritu sin ser o poder ser percibido por los sentidos. V. *Idéel*, teórico. V. *Imaginario*). Como el español no dispone de estas dos palabras,

generalmente se traduce *ideal*, palabra más usada en francés que *idéel*, por "ideal", que contiene los significados de las dos palabras francesas ("De la idea o de las ideas. Se aplica a lo que existe sólo en el pensamiento". M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1981. Así, se decidió traducir aquí la palabra *idéel* por "conceptual", que sería el equivalente más cercano del francés *conceptuel* ("Didact. Du concept". P. Robert, *op. cit.*, p. 356. Traducción: *Didact.* Del concepto). Pensamos además que la palabra *idéel*, en su acepción de *conceptuel*, corresponde, aun cuando no lo especifica nunca el autor, al "significado", o "concepto", parte del signo que se diferencia de su parte material, el "significante".

\* Subrayamos esta palabra, aun cuando es un galicismo usado en español, porque aquí se remite a su acepción francesa, mencionada por M. Moliner: " 'Banal' significó primero 'común a todos los habitantes de un *ban* o circunscripción feudal' " (*op. cit.*, p. 337).