

## *Marxismo y estructuralismo en la antropología de Maurice Godelier*

Para comprender la situación actual de la Antropología Cultural debemos remontarnos a los acontecimientos que tienen lugar después de la Segunda Guerra Mundial. A partir de aquí, las mal llamadas sociedades «primitivas», campo de estudio de los antropólogos, entran en una fase de cambios profundos a consecuencia de las mutaciones técnicas, económicas, sociales y políticas que tienen lugar a nivel mundial.

Esta circunstancia provocó una crisis general, tanto del objeto como de las teorías y métodos antropológicos. Ante este panorama, los antropólogos buscan una salida, hecho que se traduce en la aparición de nuevas teorías antropológicas.

Paralelamente, en el marxismo se produce una crisis y una revisión general de las posiciones defendidas hasta entonces por los seguidores de Marx. Tras el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, se critican las actitudes del período stalinista y se inicia una etapa de revisión de las tesis dogmáticas y de apertura a los nuevos hallazgos y aportaciones realizados por las distintas ciencias humanas.

En este contexto tiene lugar la aparición de un grupo de antropólogos que buscan una salida a la crisis de la disciplina y que tratan al mismo tiempo de integrar el dominio reservado de la Antropología Cultural al campo de aplicación del materialismo histórico <sup>1</sup>.

Uno de los líderes y pioneros de este grupo es Maurice Godelier, pensador francés que, interesado por el estudio de la «racionalidad e irracionalidad de los sistemas sociales», se inicia en la Antropología Cultural de la mano de Cl. Lévi-Strauss.

Los estudios de este autor abarcan un conjunto de temas muy amplios y dispares. Godelier, consciente de la crisis por la que atraviesa la Antropología, se enfrenta a la tarea de revisar y reformular su campo de estudio, su método y sus fines. Por otro lado, sabedor de la escasa importancia que la teoría de Marx tiene en la Antropología y del abandono por parte de los marxistas del estudio de las sociedades precapitalistas, se decide también a realizar un análisis de la obra de Marx con la intención de trasladar sus conceptos, sus hipótesis y su método general al campo restringido de las sociedades estudiadas por los antropólogos.

De un modo más directo, Godelier se detiene en los siguientes puntos: revisión y análisis de los escritos etnológicos de Marx<sup>2</sup>; reformulación de la teoría de Marx a partir de los datos y hallazgos de los antropólogos<sup>3</sup>; revisión de teorías y métodos antropológicos desde supuestos marxistas<sup>4</sup>; construcción de una nueva teoría de las superestructuras<sup>5</sup> y una nueva Antropología económica<sup>6</sup>; estudio de los procesos de tran-

1. Cfr. Cl. MEILLASSOUX, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris, Mouton, 1964; L. SEBAG, *Marxismo y estructuralismo*. Madrid, Siglo XXI, 1969; E. TERRAY, *El marxismo ante las sociedades "primitivas"*. Buenos Aires, Losada, 1971.

2. M. GODELIER, *Preface à Sur les sociétés précapitalistes (Textes choisis de Marx, Engels, Lénine)*. Paris, Ed. Sociales, 1970.

3. Id., "Système, structures et contradiction dans *Le Capital*", en *Les Temps Modernes* 246 (1966) 828-864; *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero, 1980.

4. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*. Barcelona, Anagrama, 1976.

5. Id., "La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologie", en *L'Homme* 18 (1978) 155-188; *L'Idéal et le material. Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard, 1984.

6. Id., *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*. Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI Section), Mouton & Co., 1974.

sición y de cambio de las distintas sociedades humanas<sup>7</sup>; contrastación a través del trabajo de campo de las hipótesis de Marx...<sup>8</sup>.

Todos estos aspectos revelan la complejidad y la riqueza de matices presentes en su reflexión. Conscientes de ello, nuestra intención en este trabajo es la de ofrecer una síntesis general de algunos de los aspectos y constantes más representativas de su pensamiento. En razón de lo cual dividiremos nuestro estudio en tres partes. En primer lugar, expondremos la evolución intelectual y teórica seguida a lo largo de su obra. En un segundo momento nos fijaremos en la revisión y reformulación del pensamiento y de los escritos de Marx a partir de los datos antropológicos. Finalmente, nos detendremos en la crítica que realiza del campo, de los métodos y de los fines de la Antropología.

## 1. EL PROYECTO ANTROPOLOGICO DE M. GODELIER. TRAYECTORIA INTELECTUAL Y TEORICA

El comienzo de las preocupaciones de M. Godelier por la Antropología puede situarse en el año 1958, fecha en la que termina su carrera de Filosofía y se decide a estudiar el ambicioso problema de la «racionalidad e irracionalidad de los sistemas socioeconómicos». Godelier se enfrenta al análisis de estas nociones planteándose dos cuestiones en las que se explicitan y concentran los aspectos fundamentales del problema que le interesa resolver: «¿Cuál es la racionalidad de los sistemas económicos que aparecen y desaparecen en la historia, es decir, cuál es su lógica oculta y su necesidad profunda de

7. Id., "D'un mode de production à l'autre; théorie de la transition", en *Recherches Sociologiques* 2 (1981) 161-193.

8. Id., "Monnaie de sel' et circulation des marchandises chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", en *L'Homme* 9 (1969) 5-37; "Le visible et l'invisible chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", en J. THOMAS & L. BERNOT (eds.), *Langues et techniques. Nature et société*. Paris, Lkinsksieck, vol. II, pp. 263-269; "Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", en *L'Homme* 13 (1973) 197-220; "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre

haber existido, y cuáles son las condiciones de un conocimiento racional de esos sistemas, es decir, de una ciencia económica comparada y desarrollada?»<sup>9</sup>.

El estudio de este vasto problema va a suponer, como condición primera, la elección de una disciplina desde la cual abordar los interrogantes planteados y la opción por una teoría y un método que permita adentrarse en su comprensión.

### 1.1. TRAYECTORIA INTELECTUAL: FILOSOFÍA, ECONOMÍA Y ANTROPOLOGÍA

La práctica teórica desde la que aborda este problema es en un primer momento la Filosofía: «Preguntarse en 1958 sobre las nociones de 'racionalidad e irracionalidad en economía' fue el acto voluntario de un filósofo que trataba de colocarse por encima de la filosofía»<sup>10</sup>.

Esta disciplina presenta, no obstante, algunas dificultades que suponen su abandono y la elección de la economía: «Para nosotros colocarse por encima de la filosofía significaba encaminarse hacia una experiencia, la de las relaciones económicas, y ahí arraigarse, aprendiendo a ubicar en este campo los problemas planteados y pensarlos con las categorías, las hipótesis y las doctrinas que ofrecía la teoría económica»<sup>11</sup>.

Ahora bien, tampoco aquí se encuentran las condiciones adecuadas para la comprensión correcta del problema de la racionalidad. La razón es que, en su estado actual, la economía política se limita al análisis de dos sistemas económicos contemporáneos: el capitalismo y el socialismo. Pero en la actua-

social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", en A. VERDIGLIONE (ed.), *Sexualité et pouvoir*. Paris, Payot, pp. 268-306; "Hiérachies sociales chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", en *Journal de la Société des Océanistes* 36 (1980) 239-259; "Temps mythique, temps historique, temps quotidien chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", en *Temps Libre* 4 (1981) 7-15.

9. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 7.

10. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris, Maspéro, 1980<sup>2</sup>, vol. I, p. 9.

11. *Ibidem*.

lidad existen sistemas económicos que «todavía retienen, pese a la diversa amplitud de las transformaciones impuestas por la intervención directa de los sistemas capitalistas y socialistas, algunos elementos esenciales de su antiguo funcionamiento»<sup>12</sup>.

La economía, al limitarse a las sociedades capitalistas y socialistas, no estudia otros sistemas económicos y, en consecuencia, aparece como una disciplina incapaz de explicar el problema de la racionalidad en toda su extensión. Era preciso, por tanto, acudir a otra disciplina que estudiara todos los sistemas económicos y que fuera capaz de dar salida a las cuestiones planteadas.

Por otro lado, esta ciencia ofrece una representación de las relaciones entre economía y sociedad que corresponden más o menos a la estructura de las sociedades capitalistas industriales y de mercado, en el seno de las cuales la economía aparece como un subsistema autónomo o casi autónomo, con sus propias leyes de funcionamiento, mientras que los otros niveles de la sociedad aparecen como variables «exógenas» que interfieren del exterior en la reproducción de las condiciones económicas de la existencia social. «Ahora bien, esta concepción de la economía impide reconocer la lógica original de las sociedades no capitalistas»<sup>13</sup>.

Estas cuestiones y los problemas que de ellas se derivan obligan a plantear el estudio de la racionalidad desde una nueva disciplina: «nos encaminamos hacia la práctica científica que entre las numerosas ciencias denominadas ‘humanas’ se enfrentan al mayor número posible de sistemas económico-sociales vivientes... Esta práctica existe y se designa como ‘antropología’; me convertí, pues, en antropólogo»<sup>14</sup>.

Estos son algunos de los motivos por los que Godelier se instala en la Antropología, pero al lado de ellos conviene tam-

12. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 12.

13. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 14.

14. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 13.

bién incluir otros, más indirectos y externos, que indudablemente influyeron en su decisión.

Así cabe destacar la relevancia que la antropología adquiere en Francia en los años sesenta a raíz de la publicación de Lévi-Strauss de algunas de sus obras más representativas <sup>15</sup>.

Otro factor decisivo fue la importancia que adquieren por esos años las sociedades estudiadas tradicionalmente por los antropólogos a consecuencia del proceso de descolonización en el que se ven inmersas. Las luchas de liberación nacional ponen a estos pueblos en plena actualidad <sup>16</sup>.

Godelier conoce estos hechos y se ve inevitablemente afectado por ellos. Es precisamente de la mano de Lévi-Strauss como se introducirá en los dominios de esta nueva disciplina: «Me dispuse a iniciarme en la antropología al lado del profesor Lévi-Strauss, que se interesó por mi proyecto y me procuró toda clase de facilidades para llevarlo a cabo» <sup>17</sup>.

## 1.2. TRAYECTORIA TEÓRICA: MARXISMO «CIENTÍFICO» Y ANTROPOLOGÍA

Identificada la disciplina desde la que se afronta el estudio de la racionalidad, el paso inmediato es el de elegir la perspectiva teórica desde la cual acceder a su estudio.

La opción de Godelier es muy clara: «el filósofo que se había planteado una pregunta tan desmesurada ya no era un filósofo tradicional, sino que se afirmaba como marxista» <sup>18</sup>. Ahora bien, la elección de esta teoría exige aclarar algunos aspectos.

15. Entre estas obras se encuentran: *Tristes Tropiques*. Paris, Plon, 1955; *Anthropologie structurale* (I). Paris, Plon, 1958; *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, P.V.F., 1962; *Mythologiques* I, II, III. Paris, Plon, 1964-8.

16. Cfr. G. BALANDIER, *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973; J. LECLERCQ, *Antropología y colonialismo*. Madrid, A. Corazón, 1973.

17. M. GODELIER, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c. p. 13.

18. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 7.

Un primer cometido es el de precisar la actitud y el talante a seguir ante los textos y el pensamiento de los fundadores del marxismo. La razón de ello se encuentra en que el marxismo francés de la posguerra se hallaba dividido en dos frentes. Por una parte, estaban los marxistas «dogmáticos» que defendían una lectura literal de los textos de Marx y de Engels. Por otro lado se hallaban los marxistas «humanistas», que, fijándose en los textos de juventud, defendían una visión filosófica y ética de la doctrina de Marx<sup>19</sup>.

Godelier se opone a ambas perspectivas. Frente a los marxistas «dogmáticos» defiende una lectura libre y creativa de los textos de Marx a partir de los datos y las aportaciones de las distintas ciencias humanas. Frente a los marxistas «humanistas» sostiene una lectura de los textos de madurez en la que se pone de relieve el carácter «científico», no filosófico, del pensamiento de Marx<sup>20</sup>.

Una segunda exigencia es la de precisar el modo en que la teoría, el método y las hipótesis de Marx son compatibles con los datos aportados por los antropólogos y pueden utilizarse para estudiar las sociedades «primitivas».

Esta tarea venía urgida, entre otras razones, porque los seguidores de Marx apenas se habían ocupado del estudio de las sociedades precapitalistas, lo que había dado lugar a pensar que Marx tan sólo se interesó por la sociedad capitalista y que, en consecuencia, su teoría no servía para el estudio del resto de los sistemas sociales.

Por otro lado, los antropólogos tampoco habían tenido en cuenta la teoría de Marx y pensaban que ésta no servía para abordar el análisis de los problemas y realidades presentes en las sociedades «primitivas»<sup>21</sup>.

Godelier asume este doble reto. Revisa la obra de Marx y demuestra que éste se ocupó de las sociedades precapitalis-

19. Cfr. V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa* (1933-1978). Madrid, Cátedra, 1982; P. URANICKI, *Historia del marxismo*. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 360-363.

20. M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. I, pp. 5-29.

21. Cfr. J. L. IZQUIETA, «Marxismo y sociedades precapitalistas», en *Estudios Filosóficos* 89 (1983) 52-53.

tas<sup>22</sup>, constata la existencia en los escritos de Marx de algunos de los principios defendidos por las corrientes actuales de antropología<sup>23</sup> y confirma la utilidad de su teoría para analizar y explicar la realidad de las sociedades estudiadas por los antropólogos<sup>24</sup>.

Estos hechos dan lugar a una nueva valoración del pensamiento de Marx y a una nueva concepción de la antropología.

## 2. REFORMULACION DEL PENSAMIENTO Y DE LA OBRA DE MARX A PARTIR DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL

La opción por una lectura libre de la obra de Marx supone inevitablemente la reinterpretación y la reformulación de su pensamiento.

El objetivo de esta revisión es doble. Por un lado, se pretende recrear y actualizar sus ideas, y, por otro, se intenta demostrar la utilidad de esta teoría para el estudio de las sociedades precapitalistas.

### 2.1. REINTERPRETACIÓN DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Una de las constantes más generales en el uso que Marx hace de las distintas categorías con las que se refiere a las sociedades y a sus componentes es su indefinición. Este hecho ha dado lugar a que sus seguidores las utilizaran de un modo dispar y plural<sup>25</sup>.

Consciente de estos hechos, Godelier se impone como tarea retomar los textos de Marx y presentar el verdadero significado de estos conceptos.

22. M. GODELIER, *Préface à sur les sociétés précapitalistes*, o. c.

23. Id., "Système, structures et contradiction dans *Le Capital*", o. c.

24. Id., *La production des Grands Hommes*. Paris, Fayard, 1982.

25. Una síntesis de las diferentes interpretaciones de los conceptos marxistas puede verse en U. MELOTTI, *Conceptos analíticos fundamentales*. Madrid, Villalar, 1977.



### 2.1.1. *El concepto de «modo de producción».*

En relación a la categoría de modo de producción, la primera advertencia es que debe ser entendida como una categoría abstracta: «un modo de producción es una realidad que 'no se da' directamente en la experiencia espontánea e íntima de los agentes que lo producen con su actividad (prácticas y representaciones 'indígenas'), ni en la encuesta sobre el terreno (en el trabajo de campo), ni en la observación erudita y desde fuera de los antropólogos tradicionales. Un modo de producción es una realidad que es necesario reconstruir reproduciendo en el pensamiento el proceso mismo del conocimiento científico»<sup>26</sup>. Esto quiere decir que no existe empíricamente el modo de producción en estado puro.

Partiendo de este dato, el paso inmediato es el de descifrar el sentido y el contenido que encierra este vocablo.

A través de los distintos textos en que aparece, se constata que Marx utiliza este término en un doble sentido.

En primer lugar, Marx entiende por modo de producción *el modo material-técnico de producir*. Es decir, «los elementos y las formas materiales de los diversos procesos de trabajo por los cuales los miembros de una sociedad trabajan sobre la naturaleza que les rodea para extraer de ella los medios materiales de satisfacer sus necesidades, medios materiales de producir y de reproducir las condiciones materiales de su existencia social, medios materiales que consumen directamente o que elaboran para consumir»<sup>27</sup>.

Este concepto incluye las fuerzas de producción (materias primas, los medios de trabajo empleados, los hombres y su capacidad física), así como las diversas maneras de combinar estos elementos, de conjuntarlos y de hacerlos trabajar simul-

26. M. GODELIER, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., 1977, vol. I, p. 67.

27. Id., "D'un mode de production à l'autre: théorie de la transition", o. c., p. 169.

táneamente o sucesivamente en los diversos procesos de trabajo<sup>28</sup>.

Marx utiliza también este término en un sentido más amplio y habla del *modo social de producir*: «Con esta expresión designa al mismo tiempo las condiciones técnicas y sociales, es decir, las combinaciones particulares de fuerzas productivas materiales y relaciones sociales de producción específicas que constituyen la estructura de un proceso social de producción históricamente determinado»<sup>29</sup>.

Así, pues, con la expresión «modo social de producción» Marx se refiere a las relaciones específicas que ligan a los individuos y a los grupos en el proceso de producción, en el amplio marco de sus condiciones materiales de existencia, proceso que abarca tanto la producción propiamente dicha de estos medios materiales de existencia, como la distribución y su cambio en el seno de la sociedad.

Este segundo concepto subsume o supone al modo material de producir, pues «un modo material de producción no existe nunca separado, aislado, siempre existe subsumido bajo una forma social de producción»<sup>30</sup>.

Pero además, en su sentido amplio, un modo de producción debe entenderse como un conjunto doble de estructuras sociales, compuesto, por una parte, por fuerzas productivas y relaciones de producción que organizan en el seno de una sociedad determinada, los procesos de producción y distribución de los bienes materiales, y, por otra parte, por las relaciones sociales, políticas, jurídicas e ideológicas que corresponden a esas formas de producción y constituyen una parte de las condiciones de su reproducción<sup>31</sup>.

En este segundo sentido se incluyen, por tanto, todas las dimensiones que configuran un sistema social, es decir, la eco-

28. Id., *Formazione economico-sociale*. Torino, Enciclopedia, vol. I, 1979, p. 353.

29. Ibidem.

30. Id., "D'un mode de production à l'autre: théorie de la transition", o. c., p. 170.

31. Id., *Instituciones económicas*. Barcelona, Anagrama, 1981, p. 14.

nomía, las relaciones de parentesco, la política, la religión... Esta acepción integra lo económico, propiamente dicho, y lo no específicamente económico. Incluye, por tanto, la llamada «infraestructura» y la «superestructura». Lo que quiere decir que este concepto es muy semejante al concepto de cultura de uso habitual en la Antropología.

### 2.1.2. *El concepto de «formación económica y social».*

El concepto de formación económica y social aparece estrechamente unido al concepto de modo de producción. Este vocablo presenta las mismas dificultades de interpretación que el concepto anterior<sup>32</sup>.

La primera observación que se impone al retomar este término es la de no confundirlo, ni identificarlo, con una sociedad determinada, visible y concreta: «una formación social y económica no es una realidad que se explique en la experiencia inmediata-visible. Es una realidad que debe ser reconstruida a través del pensamiento científico. No aparece, pues, al principio, sino al final del trabajo científico»<sup>33</sup>.

Por otro lado, «una sociedad no constituye nunca por sí sola una formación económica y social, pues no tiene la coexistencia en ella de diversos modos de producción para considerarla tal»<sup>34</sup>.

Así pues, aunque «la noción de 'formación económica y social' parece destinada ante todo al análisis de realidades históricas concretas, singulares, aprehendidas en el tiempo real, irreversibles en un período determinado de la historia..., definir una formación económica y social es producir una *definición sintética* de la naturaleza exacta de la diversidad y de

32. Una síntesis de las diferentes interpretaciones del concepto de "formación económica y social puede verse en E. SERENI (ed.), *El concepto de "Formación económico-social"*. México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1976.

33. M. GODELIER, *Forzazione economico-sociali*, o. c., p. 348.

34. Id., *Formazione economico-sociale*, o. c., p. 350.

35. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 177.

la unidad específica de las relaciones económicas y sociales que caracterizan una sociedad en una época determinada»<sup>35</sup>.

De este planteamiento se desprende que, en el concepto de formación económica y social, se incluyen los modos de producción que aparecen combinados en una sociedad y que constituyen la base económica. Se incluyen, igualmente, aspectos no específicamente económicos, elementos sociales e ideológicos, que corresponden al modo de producción.

Este término debe entenderse, en consecuencia, como «la totalidad de las relaciones sociales (económicas o no) que componen una cierta forma de sociedad»<sup>36</sup>. Más en concreto, «una formación socio-económica es una forma específica de sociedad en la cual todas las instituciones se corresponden entre ellas, porque ellas corresponden a un modo social determinado de producción y han sido engendradas por su desarrollo»<sup>37</sup>.

### 2.1.3. *Los conceptos de «infraestructura» y de «superestructura».*

Con los términos «infraestructura» y «superestructura», Marx y Engels se refieren metafóricamente al sistema social<sup>38</sup>.

La utilización de estas categorías plantea algunas cuestiones importantes: ¿qué contenido exacto encierran estos términos? ¿De qué manera se relacionan y articulan ambas dimensiones dentro del sistema social? ¿Cuál de ellas desempeña el papel fundamental en la configuración de la estructura social?

Godelier se enfrenta a estos interrogantes y apunta una respuesta en la que aclara el contenido de estos términos y la relación existente entre ellos.

La noción de «infraestructura» designa el conjunto de condiciones materiales y sociales que permiten a los miem-

36. Id., *Formazione economico-sociale*, o. c., p. 347.

37. Id., «D'un mode de production à l'autre...», o. c., p. 177.

38. K. MARX, *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Comunicación, 1972, p. 37.

bros de una sociedad procurarse y producir los **medios materiales** de su existencia social: 1.º, *las condiciones ecológicas* determinadas en las que existe una sociedad y a partir de las cuales extrae sus medios materiales de existencia; 2.º, *las fuerzas productivas*, es decir, los medios materiales e *intelectuales* que los miembros de una sociedad utilizan —tras haberlos inventado, tomado de otros o heredado— en los diversos procesos de «trabajo» y a través de los cuales actúan sobre la naturaleza para poder extraer de ella sus medios de existencia, medios que constituyen, por tanto, una parte «socializada» de la naturaleza; 3.º, *las relaciones sociales de producción*, es decir, las relaciones de cualquier tipo que asumen una o varias de las tres funciones siguientes: a) determinar la forma social del acceso a los recursos y del control de los medios de producción; b) redistribuir la fuerza del trabajo de los miembros de la sociedad entre los diversos procesos de trabajo que producen su base material, y organizar el desarrollo de esos diversos procesos; c) determinar la forma social de la redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo y, con ello, las formas de circulación o no circulación de esos productos <sup>39</sup>.

Esta delimitación revela que en la «infraestructura» se hacen presentes aspectos o dimensiones no exclusivamente materiales o económicas, pues las fuerzas productivas incluyen todos los «conocimientos» que una sociedad puede tener de la naturaleza, así como el conjunto de procedimientos técnicos, las reglas de fabricación de las herramientas, las reglas de utilización del cuerpo en el trabajo, etc. <sup>40</sup>.

Tal constatación es un reflejo de la influencia que sobre Godelier ejerce la corriente antropológica denominada «*etno-ciencia*» <sup>41</sup>.

A través de esta delimitación es evidente que para Gode-

39. Id., "La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique", o. c., pp. 158-159.

40. Id., "La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique", o. c., p. 160.

41. Ibidem.

lier, en la «infraestructura» se encuentra ya explicitada la «superestructura» y que las realidades ideales están presentes en la vida material. Aparece igualmente claro que la «superestructura» no existe separada de la «infraestructura».

Ahora bien, ¿qué es y qué incluye la noción de «superestructura»? Godelier no precisa con claridad los aspectos que encierra esta noción. Parece que este concepto incluye aquellas dimensiones apuntadas por los marxistas tradicionales: la estructura política, la ideología, el arte, la religión... Pero en ningún momento se especifica lo que abarca este concepto. Aquí la única preocupación es la de dejar en claro que interviene y se hace presente en la «infraestructura», y que ésta no puede entenderse, ni explicarse, sin tener en cuenta determinados aspectos de la «superestructura».

## 2.2. REINTERPRETACIÓN DEL MÉTODO MARXISTA

El descubrimiento y la toma de contacto con la obra y el pensamiento antropológico de Lévi-Strauss repercute directamente en la visión que Godelier adelanta del método propuesto por Marx.

Esta influencia se refleja principalmente en la defensa de que en Marx ya están presentes algunos de los principios metodológicos del estructuralismo y en la interpretación que ofrece de la dialéctica marxista.

### 2.2.1. *Los principios estructuralistas de «El Capital».*

A pesar de la aparente actualidad del método estructuralista se constata que «Marx hace más de un siglo, describía toda la vida social en términos de 'estructuras', lanzaba la hipótesis de la existencia de correspondencias necesarias entre infraestructuras y superestructuras para caracterizar diversos 'tipos' de sociedad, y pretendía, por último, ser capaz de explicar la 'evolución' de estos tipos de sociedad por la aparición y el desarrollo de contradicciones entre estructuras»<sup>42</sup>.

42. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II, p. 71.

Este dato revela de forma inequívoca la existencia en los textos de Marx de algunas constantes típicas del estructuralismo.

Al lado de este hecho conviene también recordar que Lévi-Strauss reconoce a Marx como uno de sus maestros <sup>43</sup>.

No obstante, aunque estos hechos son incuestionables, Godelier considera necesario profundizar en la obra de ambos autores para mostrar de un modo más directo su relación y proximidad.

Este trabajo le lleva a analizar su obra y a presentar algunas de las constantes y de los hallazgos más relevantes de su método científico.

En el caso de Lévi-Strauss nos encontramos con que este antropólogo, al estudiar los sistemas de parentesco australiano y al tratar de informar de un caso singular y aberrante en la tipología tradicional, el sistema de parentesco de los murngin, pone en evidencia, no sólo un nuevo instrumental de estudio de ciertos sistemas complejos de parentesco, sino que adelanta uno de los principios y conclusiones metodológicas más relevantes de la antropología contemporánea: «Independientemente de que una estructura sea implícita como en el caso de los murngin, o explícita, como entre los katchin, nunca es directamente visible y legible al nivel empírico, sino que debe ser descubierta mediante un trabajo teórico productor de hipótesis y de modelos. El análisis estructural de Lévi-Strauss refuta, pues, en su principio mismo, el estructuralismo funcionalista de Radcliffe-Brown, y en general toda la sociología empírica anglosajona para la cual la estructura forma parte de la realidad empírica» <sup>44</sup>.

Así, pues, una estructura forma parte de lo real, pero no de las relaciones visibles, lo que significa que para explicar un sistema social, se debe ir de su funcionamiento visible a su «estructura» interna, oculta.

43. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp. 45-46.

44. *Id.*, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II. p. 79.

Este descubrimiento va unido a otro hallazgo importante. El análisis de la lógica de una estructura permitía descubrir al mismo tiempo sus posibilidades y capacidades de evolución. Las investigaciones sobre el origen y la génesis de una estructura resultaban, entonces, de alguna manera «guiadas» por el conocimiento de su mecanismo propio. Esto significa que al estudiar los sistemas sociales es conveniente comenzar analizando las estructuras y pasar después al estudio de su génesis y evolución<sup>45</sup>.

¿Hasta qué punto existen y defiende Marx estos principios básicos del método estructuralista?

Tanto en la descripción como en el análisis que Marx ofrece del origen de la «plusvalía» en *El Capital* es clara la utilización de ambos principios: «El conocimiento científico del sistema capitalista consiste en descubrir, más allá de su funcionamiento visible, su estructura interna»<sup>46</sup>. Para Marx, al igual que para Lévi-Strauss, las «estructuras no se confunden con las relaciones sociales visibles, sino que constituyen un nivel de la realidad invisible, pero presente más allá de las relaciones visibles. La lógica de éstas y más generalmente las leyes de la práctica social, dependen del funcionamiento de estas estructuras ocultas, cuyo descubrimiento debería permitir informar sobre todos los hechos observados»<sup>47</sup>.

Pero, además, la estructura de *El Capital* no puede entenderse sin tener en cuenta el segundo principio del estructuralismo. A lo largo de sus páginas, en distintos momentos, se descubre claramente la prioridad que Marx concede al estudio de las estructuras sobre el de su génesis y evolución. Esto explica que «*El Capital* comience por una teoría del valor y no por una teoría del capital»<sup>48</sup>. Marx elabora los instrumentos teóricos necesarios para identificar la estructura del sistema capitalista, apareciendo el mecanismo de producción de

45. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II, p. 73.

46. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II, p. 73.

47. Ibidem.

48. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II, p. 80.



la plusvalía a través de la relación trabajo-capital. Marx examina las estructuras y sólo después de conocerlas se atreve a abordar el problema de su génesis y de su evolución. «Analizar la génesis histórica de una estructura es analizar las condiciones de aparición de sus elementos internos y de su puesta en relación»<sup>49</sup>.

Es claro, por tanto, que Marx se adelanta en parte al método estructuralista y defiende principios muy próximos a los de esta estrategia antropológica.

### 2.2.2. *La dialéctica marxista y las dos nociones de contradicción en «El Capital».*

La influencia del estructuralismo sobre el pensamiento marxista de Godelier se refleja también en la interpretación que ofrece de la dialéctica y especialmente en la noción de contradicción.

Repasando las circunstancias en las que Marx habla de la contradicción, nos encontramos con que existen o pueden diferenciarse dos tipos de contradicción: contradicciones internas a una estructura y contradicciones entre estructuras<sup>50</sup>.

La primera de ellas es específica del modo de producción capitalista. Se produce cuando se enfrentan los intereses de la clase capitalista, que posee los medios de producción, y la clase obrera, que carece de ellos. Esta contradicción es «inherente a la estructura de las relaciones de producción»<sup>51</sup>.

La segunda contradicción es la que se produce entre el desarrollo y la socialización de las fuerzas productivas y la propiedad privada de los medios de producción. Su característica principal es que no es interna a una estructura, sino que se produce entre dos estructuras: «No es una contradic-

49. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II, p. 83.

50. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. I, p. 91.

51. Ibidem.

ción entre individuos o grupos, sino una contradicción entre la estructura de las fuerzas productivas, su socialización cada vez más acentuada y la estructura de las relaciones de producción, la propiedad privada de las fuerzas productivas»<sup>52</sup>. Esta contradicción no es originaria del sistema, aparece con el desarrollo y gracias a la primera contradicción<sup>53</sup>.

Es la contradicción fundamental porque ella crea las contradicciones materiales que posibilitan la desaparición del sistema. La solución de la primera contradicción, la de las relaciones de producción, se sitúa fuera de ella, ya que las estructuras materiales y no materiales son irreductibles a las relaciones de producción y tienen su propia modalidad de desarrollo. Por eso esta segunda contradicción halla en el desarrollo de una de las estructuras, las fuerzas productivas, la condición necesaria de su solución, es decir, de la transformación de la otra estructura, las relaciones de producción<sup>54</sup>.

Godelier, al plantear su análisis de la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas de producción, se refiere únicamente al modo de producción capitalista, pero acepta que Marx generaliza y extiende su análisis a todos los modos de producción, lo cual posibilita una aplicación de su teoría y de su método a todo tipo de sistema social<sup>55</sup>.

Esta explicación sirve para dejar constancia de que la dialéctica marxista no sólo no contradice los hallazgos y las aportaciones de la cibernética y de la teoría de sistemas, sino que además está muy cerca de ambas perspectivas científicas<sup>56</sup>.

Por otro lado, a través de este análisis queda en claro de una vez por todas el carácter «científico» del marxismo.

52. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. I, p. 93.

53. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. I, p. 102.

54. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II, p. 80.

55. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. I, p. 107.

56. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 18.

### 2.3. LAS NOCIONES DE CORRESPONDENCIA Y JERARQUÍA DE LAS ESTRUCTURAS. DETERMINACIÓN ECONÓMICA Y DOMINACIÓN DE LA SUPERESTRUCTURA

Una de las mayores dificultades de la teoría marxista en su aplicación al estudio de las sociedades precapitalistas se encuentra en la defensa de la hipótesis expuesta por Marx en el *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política*, según la cual: «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general»<sup>57</sup>.

Esta hipótesis contradice los datos ofrecidos por los historiadores y los antropólogos acerca del predominio en las sociedades «primitivas» de las estructuras no económicas: parentesco, política, religión. «¿Cómo pueden los marxistas reconciliar la hipótesis de la determinación en última instancia por la infraestructura con el hecho de la dominación, en tal o cual sociedad histórica de una superestructura?»<sup>58</sup>.

Godelier se enfrenta abiertamente a esta cuestión y ofrece una respuesta en la que, además de reinterpretar la hipótesis de Marx, presenta también una nueva explicación de la realidad apuntada por los antropólogos.

Al afrontar este problema conviene precisar que «la hipótesis general de Marx sobre la existencia de una relación de orden entre infraestructura y superestructura, que determina en última instancia el funcionamiento y la evolución de las sociedades, no puede permitir determinar por adelantado las leyes específicas de funcionamiento y evolución de las diversas formaciones económicas y sociales aparecidas o por aparecer en la historia. Esto último porque, por una parte, jamás se sabe por adelantado qué estructuras funcionan como infraestructura y qué estructuras funcionan como superestructuras

57. K. MARX, *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política*. Moscú, Ed. Progreso, 1981, vol. I, p. 343.

58. M. GODELIER, "La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologie", o. c., p. 165.

en el seno de esas diversas formaciones económicas y sociales»<sup>59</sup>.

Según esto, debe aceptarse que, tal como apuntan los antropólogos, en determinadas sociedades la superestructura (parentesco, religión, política) no solamente no existe separada de la infraestructura, sino que además funciona en su interior como infraestructura<sup>60</sup>.

Esta observación sirve para desmontar la concepción de la sociedad como un edificio con pisos: «una sociedad no tiene altos, ni bajos; en realidad no tiene niveles. Y no los tiene porque la distinción entre infraestructura y superestructura no es una distinción de instituciones. Es, en principio, una distinción de funciones»<sup>61</sup>.

¿Contradice esta afirmación la concepción que Marx tenía de la sociedad? Es evidente que no, pues «en el seno mismo de la infraestructura, Marx distingue las relaciones de producción y las fuerzas productivas, y nunca confunde las dos estructuras. Esta irreductibilidad de las estructuras no puede limitarse a la economía, y es preciso partir del hecho de que para Marx, cada estructura social tiene un contenido y un modo propios de funcionamiento y de evolución»<sup>62</sup>. El error fue del marxismo tradicional, que valoró a las sociedades a partir de lo que sucede en la sociedad capitalista y pretendió explicar los sistemas sociales en función de lo que constituye el centro de nuestra sociedad: la vida económica.

Sólo en ciertas sociedades, y especialmente en la sociedad capitalista, la distinción de funciones implica y lleva consigo, al mismo tiempo, una distinción de instituciones<sup>63</sup>.

A partir de aquí no tiene sentido seguir defendiendo una causalidad mecanicista y ciega de lo económico sobre el resto de las estructuras sociales: «Por una parte, las estructuras

59. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 36.

60. Id., "La part idéelle du réel...", o. c., p. 163.

61. Id., "La part idéelle du réel...", o. c., p. 162.

62. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II, p. 107.

63. Id., "La part idéelle du réel...", o. c., p. 164.

no económicas no pueden 'surgir' de las relaciones económicas, y la causalidad de lo económico no puede presentarse como la génesis de la superestructura fuera del seno de la infraestructura. Por otra parte, las estructuras no económicas no son simples 'fenómenos' que acompañan la actividad económica y que sólo tienen una acción pasiva sobre la vida social, mientras las relaciones económicas sólo tienen una causalidad activa con efectos más o menos 'automáticos'. En los dos casos, no se ve muy claro mediante qué alquimia milagrosa la economía se volvería parentesco, por ejemplo, o en virtud de cuál misteriosa razón la economía debería ocultarse detrás del parentesco»<sup>64</sup>.

Ahora bien, esta constatación y estas afirmaciones plantean algunos problemas: «¿Cómo comprender al mismo tiempo el papel *dominante* del parentesco en el seno de las sociedades primitivas y el papel *determinante*, en última instancia, de la economía y, de una manera general, cómo comprender el papel dominante de una estructura en un tipo determinado de sociedad?»<sup>65</sup>.

La respuesta a esta cuestión se obtiene a través del estudio de aquellas sociedades en las que domina la superestructura política, la religión o el parentesco. Observando dichas comunidades se constata que estas estructuras, además de ejercer su función propia y específica (social, biológica o sacral), funcionan, al mismo tiempo, como relaciones de producción, y es precisamente este factor (económico) el que explica que dicha actividad domine y sea el centro de la vida social. Así, «en toda sociedad el parentesco regula la filiación y la alianza, pero sólo en algunos casos, allí donde asume la dimensión de relación social de producción, es donde se erige y aparece como estructura dominante»<sup>66</sup>.

Lo que explica, por tanto, que el parentesco, la religión o

64. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. II, pp. 107-108.

65. Id., *Sur les sociétés précapitalistes*, o. c., p. 138.

66. Id., "La part idéelle du réel...", o. c., pp. 162-163.

la política existan y ejerzan una función dominante dentro de las sociedades, no es su función biológica o sacral, sino su función económica. En consecuencia, la razón que justifica el que una actividad sea dominante se encuentra en que ésta, además de asumir su papel o función explícita, asuma la función de relación de producción <sup>67</sup>.

Esta hipótesis supone el reconocimiento de que las relaciones de producción ocupan *lugares* distintos y revisten *formas* dispares, según las sociedades y las épocas históricas <sup>68</sup>.

Así, pues, las relaciones sociales tienen un papel «más o menos determinante según las funciones que asumen y las relaciones ‘determinantes’, en última instancia, son siempre las que funcionan como relaciones de producción; y, porque funcionan como relaciones de producción, dominan la reproducción de la sociedad, y, con ello, dominan las representaciones que las organizan y las expresan» <sup>69</sup>.

De lo expuesto hasta aquí es claro que la relación entre la «infraestructura» y la «superestructura» no debe entenderse —como demasiado a menudo han hecho tanto los epígonos de Marx como sus adversarios— como una relación de determinación mecánica por parte de un «factor económico», abstractamente aislado del conjunto de la vida social. En primer lugar, las relaciones de producción, que constituyen la «infraestructura», son intrínsecamente sociales y no abstractamente «económicas», en el sentido dado a este término por la economía. En segundo lugar, la relación entre «infraestructura» y «superestructura» se afirma en el contexto de una compleja dialéctica entre los elementos infraestructurales y superestructurales; dialéctica que comprende no sólo la acción de la «infraestructura» sobre la «superestructura», sino también la reacción que ésta tiene sobre aquélla, y la interrelación recíproca entre los distintos ámbitos y elementos de la «superestructura».

67. Id., "La part. idéelle du réel...", o. c., p. 168.

68. Id., "La part idéelle du réel...", o. c., pp. 163-164.

69. Id., "La part idéelle du réel...", o. c., pp. 168-169.

Con esta explicación no sólo se demuestra la validez de la hipótesis de Marx para estudiar las sociedades «primitivas», sino que además se pone en evidencia la superioridad de esta perspectiva frente al resto de las teorías antropológicas, pues éstas tan sólo constatan que el parentesco, la política o la religión ocupan un lugar relevante en el interior de determinadas sociedades, pero son incapaces de explicar el porqué de este hecho.

Así, pues, sólo a partir de este enfoque se pueden superar las dificultades «complementarias y opuestas que plantean, por una parte, una teoría económica 'reduccionista', es decir, que reduce, como lo hace el materialismo vulgar, todas las estructuras no económicas a epifenómenos sin mayor importancia de la infraestructura material de las sociedades, y, por otra parte, todas las teorías sociológicas empiristas que, según los casos, reducen toda la sociedad a no ser otra cosa que las consecuencias de la religión, de la política o del parentesco...»<sup>70</sup>.

### 3. REVISION DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL DESDE LA PERSPECTIVA MARXISTA

El estudio de la racionalidad económica y la elección de la perspectiva marxista como estrategia de estudio afecta inevitablemente a la concepción que Godelier asume de la Antropología.

Las consecuencias de esto se reflejan principalmente en su interés por la antropología económica, en la configuración del método antropológico y en la concepción del objeto de estudio y del trabajo de campo antropológico.

70. Id., *Antropología y biología*. Barcelona, Anagrama, 1976, p. 46.

### 3.1. LA ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA. REVISIÓN DE TEORÍAS Y FORMULACIÓN DE UN NUEVO CONCEPTO DE LO ECONÓMICO

La llegada de Godelier a la Antropología se debe al interés de solucionar una cuestión relacionada directamente con la llamada antropología económica: «Me dispuse a iniciarme en la antropología al lado del profesor Lévi-Strauss, que se interesó por mi proyecto de estudiar la racionalidad de los sistemas económicos que aparecen y desaparecen en la historia y que me procuró toda clase de facilidades para llevarlo a cabo, prestando siempre una particular atención a lo que se denomina 'antropología económica', ámbito que parecía que debía contener los datos y quizás los elementos de la solución de estos problemas teóricos»<sup>71</sup>. El acceso a esta subdisciplina se produce en un momento en el que están vigentes dos visiones distintas de la estructura económica.

Se encuentra, por un lado, la teoría «formalista», que asigna a la antropología económica el estudio de «esa variedad de comportamientos humanos que consisten en combinar lo mejor posible unos medios determinados y escasos para conseguir fines específicos»<sup>72</sup>.

Está, por otro lado, la corriente «substantivista», que concibe la economía como «las formas y las estructuras sociales de la producción, de la distribución y de la circulación de los bienes materiales que caracterizan a una sociedad en un momento dado de su existencia»<sup>73</sup>.

Ambas escuelas presentan un enfoque muy distinto al defendido por Marx. Esto explica que Godelier se enfrente a ellas y trate de formular una nueva definición de lo económico.

71. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 13.

72. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 56.

73. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 56.



### 3.1.1. *Crítica a la escuela «formalista» y «substantivista».*

Retomando el concepto de economía defendido por la escuela formalista, una de las objeciones más importantes que puede hacerse a esta escuela es que en ella se disuelve el objeto de la economía. A partir de su definición, la actividad económica no se distingue de cualquier otra actividad dotada de un fin y orientada hacia una búsqueda, ya sea del placer, del poder o de la salud. Por eso «si todo es económico, nada lo es. Si toda actividad orientada a un fin depende, en teoría, de la economía, en definitiva ninguna depende, en la práctica, de ella» <sup>74</sup>.

Por otro lado, esta concepción no es compatible con lo que ocurre en las sociedades precapitalistas. En ellas la escasez y el beneficio tienen otro significado muy distinto al que poseen en la sociedad capitalista: «En numerosas sociedades precapitalistas, la competencia, cuando existe, gira en torno al control de los hombres, factor de producción decisivo, al cual se añade, en las sociedades agrícolas, el control de la tierra, o, en las sociedades pastoriles, el control de los rebaños» <sup>75</sup>.

Esta teoría presupone, además, que a los individuos les son ofrecidas diferentes alternativas de producción, es decir, presupone la existencia de un caudal más o menos constante de innovaciones tecnológicas. Pero este presupuesto no expresa sino la forma específica que adopta el desarrollo de las fuerzas productivas en el marco del modo de producción capitalista <sup>76</sup>.

La definición formal de economía aparece, en consecuencia, como «la expresión de una postura ideológica etnocéntrica que proyecta sobre todas las sociedades humanas, para aprehenderlas, la forma aparente de las relaciones sociales de la sociedad capitalista; forma aparente porque en ella se disimula la esencia misma de las relaciones sociales capitalistas» <sup>77</sup>.

74. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 58.

75. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 60.

76. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, pp. 59-61.

77. Ibidem.

Los antropólogos substantivistas, al valorar lo económico, se limitan a registrar y clasificar los aspectos visibles del funcionamiento de los distintos sistemas económicos y sociales en categorías a su vez superficiales y confusas<sup>78</sup>. Como consecuencia de ello no realizan un análisis de la naturaleza de la dominación, ya sea de las relaciones político-religiosas en el funcionamiento de una sociedad, y no explican para nada el fundamento de su dominio. En esta perspectiva, «lo que puede ofrecer una antropología económica substantivista es la descripción, más o menos minuciosa, de los aspectos económicos de las estructuras sociales, políticas, religiosas, de parentesco»<sup>79</sup>. De aquí que su análisis de lo económico se quede reducido a una mera constatación empírica desprovista de toda capacidad explicativa.

### 3.1.2. *La noción de lo «económico».*

La crítica a estas escuelas da lugar a la defensa y formulación de una nueva concepción de lo «económico».

Partiendo de los supuestos teóricos apuntados más arriba, Godelier entiende la economía como «la producción, distribución y consumo de bienes y servicios»<sup>80</sup>. Esta dimensión aparece como un «campo particular de las relaciones sociales orientadas por la producción, la distribución y el consumo de los medios materiales, a la vez y por lo tanto, como un aspecto particular del funcionamiento de las demás estructuras sociales»<sup>81</sup>.

Así, pues, lo económico constituye, al mismo tiempo, «un campo de actividades específicas (producción, distribución y consumo de bienes materiales: herramientas, instrumentos de música, libros, templo, etc.) y un aspecto específico de todas las actividades humanas que no pertenecen propiamente a este

78. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 63.

79. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 62.

80. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. II, p. 140.

81. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. I, p. 35.

campo, pero cuyo funcionamiento acarrea el cambio y el uso de los medios materiales»<sup>82</sup>.

Esta estructura se presenta, por lo tanto, «como un campo específico de relaciones sociales a la vez exterior e interior respecto a los demás elementos de la vida social, es decir, como la parte de un todo que sería a la vez exterior e interior a las demás partes, como la parte de un todo orgánico»<sup>83</sup>.

Con todo ello, lo que se pretende dejar en claro es que la actividad económica, en su triple dimensión (producción, distribución y consumo), no se reduce a una actividad exclusivamente material, sino que en ella se hacen manifiestas y aparecen otras dimensiones no económicas. Esto explica que, por ejemplo, el trabajo, en la mayor parte de las sociedades precapitalistas, «sea un acto de carácter *múltiple*, de carácter a la vez económico, político y religioso. El trabajo en cuanto tal, como actividad puramente económica, simplemente no existe»<sup>84</sup>. En definitiva, lo económico «no encuentra totalmente en sí mismo su sentido y su finalidad»<sup>85</sup>.

A partir de aquí se entienden y se explican las grandes diferencias existentes entre la sociedad capitalista y el resto de los sistemas sociales: «En el modo de producción capitalista, el trabajo se ha convertido en una mercancía más, por lo que todos los factores de producción pueden circular por igual en un único mercado, calculándose su valor en términos monetarios. Cosa del todo imposible en los modos precapitalistas de producción, en los que la tierra es, generalmente, una propiedad comunal inalienable, y la fuerza de trabajo se reparte a través del funcionamiento de los lazos de parentesco, las relaciones políticas o cosas por el estilo»<sup>86</sup>.

Estas observaciones sirven para confirmar la teoría apuntada más arriba acerca de la articulación y de las relaciones

82. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. II, p. 140.

83. Ibidem.

84. Id., *Instituciones Económicas*, o. c., p. 19.

85. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. II, p. 163.

86. Id., *Instituciones Económicas*, o. c., p. 92.

entre la «infraestructura» y la «superestructura» y revelan lo absurdo de una subdisciplina, dentro de la Antropología, exclusivamente dedicada al estudio de la economía.

Todo ello explica, en definitiva, que la tarea emprendida por Godelier es «algo más y algo distinto que el construir una antropología económica o cualquier otra disciplina que reciba un nombre parecido»<sup>87</sup>.

### 3.2. LÍMITES DE LOS MÉTODOS ANTROPOLÓGICOS Y SUPERIORIDAD DE LA ESTRATEGIA MARXISTA

La elección de la perspectiva marxista supone que Godelier considera a ésta como superior al resto de las estrategias antropológicas. Por otro lado, esta opción revela también que Godelier posee un conocimiento de estas estrategias y que al mismo tiempo encuentra en ellas límites que son superados o corregidos por el método marxista.

#### 3.2.1. *Coincidencias del método marxista con el funcionalismo, el estructuralismo y el «materialismo cultural».*

Dentro del conjunto de teorías y de métodos desde los que actualmente se aborda el estudio de los sistemas socioculturales, destacan el funcionalismo, el estructuralismo y el materialismo cultural.

Estas estrategias difieren entre sí no sólo por su localización geográfica, sino por los principios que cada una de ellas propone para analizar y explicar los fenómenos y realidades humanas. A pesar de ello existen también puntos de coincidencia y de acuerdo que permiten establecer relaciones y comparaciones entre ellos.

El método propuesto por Marx y Engels es muy distinto al de estas escuelas, pero presenta algunos aspectos en los que

87. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 28.

coincide con los planteamientos defendidos por estos métodos antropológicos.

Uno de los puntos en los que se comprueba esta proximidad es el rechazo del empirismo abstracto, en el cual el individuo es considerado como punto de partida. Tanto el funcionalismo, como el estructuralismo y el propio marxismo, insisten en que sólo existe experiencia directa entre los individuos a través de las relaciones sociales que les mediatizan.

Este principio es defendido por Marx desde *La Ideología Alemana*: «A partir de aquí Marx siempre defenderá el principio de que lo que explica el comportamiento de los individuos es la naturaleza y el papel que juegan las diversas estructuras sociales en una sociedad, y no a la inversa»<sup>88</sup>.

Otro de los puntos en común es la defensa de que no deben analizarse las relaciones sociales una a una, separadamente, sino abarcándolas en sus relaciones recíprocas y considerándolas como totalidades que forman un «sistema». Unido a él se encuentra también el principio, anteriormente apuntado, de que al estudiar un sistema debe analizarse en primer lugar su lógica interna y después su génesis y evolución<sup>89</sup>.

Marx expuso y adelantó estos principios en su *Introducción metodológica de la contribución a la crítica de la economía política*, obra en la que «define el orden en que se debe estudiar y exponer el funcionamiento del modo de producción capitalista»<sup>90</sup>.

### 3.2.2. *Superioridad del método marxista frente al resto de métodos antropológicos.*

No obstante, por encima de estas coincidencias existen distintos aspectos en los que se constata la distancia que separa al método marxista de los otros métodos antropológicos.

88. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. I, p. 54.

89. Id., *Antropología y biología*, o. c., p. 11.

90. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 30.

Así, en relación al funcionalismo, una de las principales diferencias se encuentra en el concepto de estructura social defendido por una y otra corriente. Para los funcionalistas, la estructura social es un aspecto de lo real, «es el orden, la disposición de las relaciones visibles de los hombres entre sí»<sup>91</sup>. Para Marx, por el contrario, «lo visible es una realidad que disimula otra más profunda y oculta cuyo descubrimiento es el objetivo del conocimiento científico»<sup>92</sup>. Este es «el meollo mismo del método de Marx en *El Capital*, la fuente de la revolución teórica que realizó en la economía política y en las ciencias humanas»<sup>93</sup>.

El funcionalismo, al confundir la estructura social con las relaciones sociales visibles, se condena a ser prisionero de las apariencias de los sistemas sociales que estudia «y se niega al descubrimiento de la lógica subyacente e invisible de estos sistemas, y todavía más a las condiciones estructurales y circunstanciales de su aparición y desaparición en la historia»<sup>94</sup>.

La antropología funcionalista defiende también algunas hipótesis que son insostenibles desde la perspectiva marxista. En concreto, la hipótesis de la interdependencia funcional de las partes de un sistema y la hipótesis complementaria de que todo sistema social está en equilibrio o tiende a estarlo, a menudo, llega a hacer difícil o imposible a los funcionalistas admitir o descubrir la existencia, dentro del sistema que estudian, de contradicciones, ya sea en el seno de su estructura social, ya sea entre las distintas estructuras, y esto les ha impulsado a buscar fuera de estos sistemas las causas de su evolución y de su desaparición. «Esta evolución no parecía tener razón interna y parecía el producto de circunstancias contingentes con respecto a la lógica interna de estos sistemas. Toda la historia humana aparecía como la suma contingente de todos estos accidentes»<sup>95</sup>.

91. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, pp. 104-105.

92. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 35.

93. Ibidem.

94. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 87.

95. Ibidem.

Por otro lado, el funcionalismo tampoco tiene en cuenta el papel que desempeñan las distintas estructuras sociales en la configuración de los sistemas socioculturales. No es suficiente decir que las relaciones sociales deben ser funcionalmente interdependientes para que una sociedad exista, ni siquiera que esta dependencia consista en la de varias funciones necesarias y complementarias. «Más allá de estos temas, que pronto se vuelven triviales, el punto esencial es el que concierne a la causalidad, por tanto, a la eficacia específica de cada función (en consecuencia, a las relaciones sociales que la asumen) sobre la forma y el contenido de la organización social»<sup>96</sup>.

El estructuralismo corrige y supera algunos de los límites presentes en el funcionalismo y presenta, según vimos más arriba, puntos de coincidencia con el método marxista.

A pesar de ello, tiene también diferencias y límites claros en relación al marxismo.

Uno de los puntos en los que ambos métodos se separan es en la consideración que uno y otro hace de la historia.

El estructuralismo, aunque no niega el valor y la importancia de la historia, cae en el error de «aceptar la tesis empirista de que la historia es una sucesión de acontecimientos accidentales»<sup>97</sup>.

El método estructuralista tampoco abarca la historia en toda su diversidad y en toda su realidad concreta, pues separa, desde el comienzo, el análisis de la «forma» de las relaciones sociales, del análisis de sus «funciones». Lévi-Strauss no ignora esas funciones, pero afirma que jamás estudia a éstas como tales. «En este sentido, puede decirse que Lévi-Strauss, al contrario que los funcionalistas, nunca estudia las sociedades reales y tampoco intenta explicar su diversidad y su complejidad interna»<sup>98</sup>.

96. *Ibidem.*

97. *Id.*, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 26.

98. *Id.*, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 65.

Este defecto aparece tanto en el estudio del parentesco como en el análisis que realiza de los mitos y del pensamiento salvaje. «Aquí, una vez más, carecemos del análisis de las funciones precisas de estas formas de ideología con los restantes niveles de la realidad social y de las condiciones de su transformación»<sup>99</sup>.

Frente a la perspectiva estructuralista, el marxismo defiende el principio de que al estudiar las sociedades se debe estudiar tanto la «morfología», como las «funciones» de las estructuras. Esta tarea supone o equivale a describir a un tiempo unas formas, unas funciones, un modo de articulación y unas condiciones de transformación de las estructuras sociales en el seno de las sociedades concretas<sup>100</sup>. Un planteamiento de este tipo solamente puede darse siguiendo la estrategia ideada y expuesta por Marx.

En un principio puede parecer que la estrategia defendida por la escuela de Ecología Cultural, y más concretamente el Materialismo Cultural de M. Harris, coincide con los planteamientos teóricos y metodológicos de Marx y que ambas corrientes no solamente están de acuerdo, sino que se complementan y enriquecen mutuamente.

Godelier rechaza esta posibilidad; la razón es que «el método de la Ecología Cultural renueva y continúa los planteamientos del funcionalismo»<sup>101</sup>.

Este enfoque quiere constituirse en teoría general de la vida social y de la historia, y, para algunos puntos esenciales, tales como la causalidad de la economía y/o del medio ambiente, la naturaleza de las relaciones funcionales entre estructuras sociales, los motores de la evolución de los sistemas, se apoya y fundamenta en los dogmas del materialismo vulgar que «sigue siendo, en definitiva, no sólo impotente frente al

99. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 63.

100. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 49.

101. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 63.



idealismo extendido en las ciencias sociales, sino que incluso lo justifica y contribuye a reproducirlo»<sup>102</sup>.

Este defecto se muestra claramente en la consideración y en la valoración que esta escuela hace de la economía y de las relaciones sociales a las que reducen y convierten en una mera respuesta, adaptativa al medio ecológico. Para los antropólogos ecologistas, «la economía, como sistema de relaciones sociales de los hombres entre sí, nacidas en y del proceso de producción de sus condiciones materiales de existencia, queda reducida a la tecnología y a la relación de los hombres con la naturaleza. A la determinación en última instancia del medio ambiente ecológico al que el hombre *se adapta* mediante la invención de las técnicas apropiadas»<sup>103</sup>.

En consecuencia, nos encontramos ante un materialismo «reduccionista», en el sentido de que aquí se reduce la economía a la tecnología y a los cambios biológicos y energéticos entre los hombres y la naturaleza que los rodea, y se reduce la significación de las relaciones de parentesco o las relaciones político-ideológicas a ser, ante todo, medios funcionalmente necesarios para esta adaptación biológico-ecológica que ofrece diversas ventajas selectivas. Con lo cual «la diversidad de las relaciones de parentesco, la complejidad de las prácticas religioso-ideológicas y de los rituales nunca son reconocidas en toda su importancia»<sup>104</sup>.

La gran diferencia entre el materialismo de esta escuela y el defendido por Marx está en que «el marxismo se niega a reducir las estructuras entre sí como unos epifenómenos de la vida material y se propone precisamente *explicar* esta hegemonía buscando sus razones en unas determinaciones específicas de los diferentes modos de producción»<sup>105</sup>.

Por todo ello es evidente que el método marxista se presenta como el más correcto y apropiado para estudiar los

102. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 93.

103. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 52.

104. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, pp. 98-99.

105. Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, o. c., p. 44.

sistemas sociales, pues más allá de lo indicado, es claro que «Marx supo articular, uno sobre otro, un análisis estructural y una teoría dinámica. Combinar el análisis de las estructuras y el análisis genético y captar la relación entre la historia, la teoría económica y la sociología económica, y construir este modelo de 'historia razonada' que casi no tuvo imitadores»<sup>106</sup>.

### 3.3. LA NUEVA ANTROPOLOGÍA MARXISTA. REVISIÓN DEL CAMPO DE ESTUDIO Y DE LA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA

La crítica de los distintos métodos antropológicos y la opción por la estrategia marxista implica también una revisión de los supuestos teóricos y epistemológicos de la Antropología.

Godelier se enfrenta a esta tarea y emprende una revisión crítica de la disciplina fijándose principalmente en tres aspectos: la reducción del campo de estudio de la Antropología a las sociedades «primitivas»; la consideración de la Antropología y de la historia como disciplinas autónomas y opuestas, y las modalidades prácticas del trabajo de campo.

#### 3.3.1. *Revisión crítica del campo de estudio.*

La Antropología surgió a mediados del siglo XIX como «la ciencia de las culturas de la Humanidad entera»<sup>107</sup>. No obstante, en su desarrollo, los antropólogos, por razones varias, seleccionaron como campo de estudio aquellas sociedades que no interesaban a los sociólogos, historiadores, políticos, economistas, «las sociedades no occidentales, sin escritura, colonizadas por Europa y las poblaciones rurales occidentales atrasadas en el modo de producción y con una organización social precapitalista y preindustrial»<sup>108</sup>.

106. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. II, p. 102.

107. J. M. AUZAS, *La antropología contemporánea*. Caracas, Monte Avila, 1977, p. 17.

108. M. GODELIER, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., p. 77.

Tal reducción hizo que la antropología y la historia se configuraran como disciplinas autónomas con campos de estudio distintos y opuestos. La antropología aparecía caracterizada como una disciplina dedicada al estudio de las sociedades alejadas de la historia, aquellas que la historia no podía abarcar y que, por otro lado, eran estudiadas en la totalidad de su contenido mediante un análisis sincrónico <sup>109</sup>.

Por otra parte, la historia se orientó durante largo tiempo hacia las realidades de Occidente. Los historiadores se centraban en aquellas sociedades en las que existían documentos escritos que permitían fechar los monumentos y las huellas materiales del pasado.

Esta separación de los campos de estudio provocó que los antropólogos consideraran a su objeto, las sociedades «primitivas», fuera de la historia.

Al mismo tiempo, esta concepción determinó que los antropólogos asumieran una práctica de estudio distinta a las utilizadas en otras ciencias humanas. Los antropólogos seleccionaban y aislaban una unidad lingüística, geográfica o cultural que fuera fácilmente manejable. La identificaban como la cultura X y procedían a su análisis, después de instalarse y permanecer en contacto con ella durante un tiempo prolongado <sup>110</sup>.

Esta práctica teórica trajo consigo el olvido de la realidad concreta en que se encontraban las llamadas sociedades «primitivas». Los antropólogos no tenían en cuenta la situación de choque cultural, de explotación y opresión a que estaban sometidas por la metrópoli, y justificaban estos hechos como un intercambio, un contacto o encuentro de culturas, ignorando, por lo general, la naturaleza exógena de dicho contacto y su dimensión violenta de explotación y dominio.

109. P. BONTE, *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. Barcelona, Anagrama, 1975, p. 17.

110. D. KAPLAN-R. A. MANNERS, *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México, Nueva Imagen, 1979, p. 300.

Esta situación se revisa a partir de la Segunda Guerra Mundial, a consecuencia de los cambios y transformaciones que tienen lugar en dichas comunidades.

Godelier, inspirándose en Lévi-Strauss, para quien «la antropología tiende a un conocimiento global del hombre, abarcándolo en toda su extensión histórica y geográfica»<sup>111</sup>, se niega a seguir considerando a esta disciplina como la ciencia de los «primitivos»: «La antropología tiene que dejar de ser el basurero de la Historia, creemos que todo puede ser estudiado y analizado desde el punto de vista de la antropología»<sup>112</sup>. La antropología tiene que superar su reducido campo de estudio (las sociedades «primitivas») y debe ocuparse del estudio de todo tipo de sistema social, incluyendo a la sociedad capitalista: «Nosotros queremos aplicar las técnicas antropológicas de la 'observación participante' a la vida moderna de nuestras sociedades. Por razones filosóficas, teóricas, políticas, queremos penetrar, por ejemplo, en las empresas capitalistas, hacer antropología del mundo obrero, del regionalismo, de la mujer, etc.»<sup>113</sup>. La antropología debe ser, en consecuencia, una ciencia de la cultura y de las culturas sin límites ni fronteras de ningún tipo.

### 3.3.2. *Integración de la Antropología y de la historia.*

Esta revisión del campo de estudio supone también la superación de las fronteras y divisiones existentes entre las distintas ciencias humanas. En concreto se impone el rechazo de la oposición y de la distinción existente entre la antropología y la historia: «Independientemente del móvil de su objeto, la antropología plantea realidades históricas y esto nos basta para hacer a un lado dos modos erróneos de confrontar y

111. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Antropología Estructural* (I). Buenos Aires, Eudeba, 1968, p. 4.

112. M. GODELIER, "Ser marxista en antropología", en *El Viejo Topo* 34 (1979) 40.

113. *Ibidem*.

de oponer la antropología y la historia»<sup>114</sup>. No existe razón alguna de inferioridad de principios de la antropología con respecto a la historia (ni al revés). «Todo lo que se pareciera a una jerarquía de grados de mayor o menor objetividad científica y todo intento de oponerlas, todo olvido de su modo de construcción y de su contenido real respectivo, sólo podría transformarlas en dominios fetichizados, en fetiches teóricos en los que se aliena la práctica científica»<sup>115</sup>.

Tampoco existen razones objetivas para excluir de la historia a las sociedades que estudian los antropólogos, pues «todos los materiales del etnólogo atestiguan sin lugar a dudas que las sociedades que estudia están en la historia, tienen una historia»<sup>116</sup>. Por otro lado, «la historia y la antropología tienden a elaborarse con base en problemáticas idénticas..., pues en definitiva, tanto si se quiere como si no, en antropología siempre se trata de la historia, de sus formas y de las razones de sus transformaciones y, tanto si lo sabe como si no, el antropólogo habla tanto de su propia sociedad como de la que está estudiando cuando pone de manifiesto sus diferencias»<sup>117</sup>.

La antropología y la historia estudian estructuras específicas que evolucionan a distintos ritmos, lo cual exigirá métodos distintos para estudiarlas y pensarlas<sup>118</sup>. Pero «estas diferencias de método no oponen, como algunos quisieran creerlo, una antropología que prefiere el estudio de las estructuras en detrimento del acontecimiento concreto, y una historia que acumula con avidez pero sin gloria, más documentos sobre más procedimientos»<sup>119</sup>. De hecho, «el antropólogo y el historiador hacen realmente una obra científica cuando piensan el acontecimiento en el seno de una estructura y discernen las estructuras por medio de los acontecimientos»<sup>120</sup>.

114. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c. vol. II, p. 127.

115. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 72.

116. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. II, p. 127.

117. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, p. 51.

118. Id., *Rationalité et irrationalité en économie*, o. c., vol. II, p. 127.

119. Ibidem.

120. Ibidem.

### 3.3.3. *Crítica a la visión tradicional de las sociedades «primitivas» y replanteamiento de la práctica antropológica.*

Todas estas precisiones dan lugar a una nueva concepción de los contenidos y de los fines de la disciplina, visión en la que se pretende superar sus ambigüedades y contradicciones, pues a nadie se le oculta que «el antropólogo se consagra al estudio y reconstrucción mental de modos de vida y de sociedades que su propia sociedad transforma y destruye»<sup>121</sup>. Por eso el antropólogo «no puede evitar el facilitar o discutir estas transformaciones, aceptar o denunciar esta destrucción»<sup>122</sup>.

Tal situación exige como primera medida desmontar las falsas concepciones de la naturaleza humana. Hay que rechazar las actitudes de quienes defienden y justifican la continuidad o el cambio de las sociedades primitivas desde posiciones de corte ilustrado o rousseauniano. No existe una verdadera naturaleza humana, el antropólogo no está investido de la tarea privilegiada y sublime de penetrar en su secreto. Un indio de la Amazonía, víctima del genocidio y de la paz blanca, no está más cerca de la verdadera esencia del hombre que un obrero de la Renault o que un campesino nicaragüense en pie de guerra contra el imperialismo. «Esto significa que no es con la ayuda de una ideología normativa de la esencia del hombre como deben analizarse las razones de la situación histórica y de la explotación de estos grupos humanos, y que hace falta proponer medios para poner fin a la situación o bien abandonarlos a su destino»<sup>123</sup>.

Este planteamiento lleva parejo el rechazo de la práctica antropológica vigente y la defensa de un compromiso concreto y directo con las comunidades sobre las que se realiza el estudio de campo: «Hay que hacer algo, practicar la antro-

121. Id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, o. c., vol. I, pp. 74-75.

122. Ibidem.

123. Ibidem.

pología más allá de ciertos enclaves académicos, de ciertos ghettos universitarios. Por ejemplo, no se trata tanto de estudiar a los vascos o a los árabes, cuanto de estudiar, con los vascos y los árabes, los problemas que se les plantean a vascos y árabes. Es ésta una mutación que la antropología está obligada a cumplir: no estudiar a los hombres como objetos, sino estudiar sus problemas con ellos como sujetos que son. Por otra parte, hay que asumir que los interlocutores de los antropólogos no son solamente los estudiantes; es preciso que los antropólogos estén ligados a grupos, corrientes, sindicatos, organizaciones... Sólo así podemos evitar que la antropología siga siendo utilizada, mutilada, manipulada»<sup>124</sup>.

Esta posición revela una situación muy diferente a la seguida tradicionalmente por los antropólogos. Tanto en el orden teórico como en el práctico, el planteamiento de Godelier se sitúa en un horizonte crítico alejado de las posiciones del funcionalismo, del estructuralismo y del materialismo cultural.

Estos son algunos de los rasgos y de las constantes más representativas de la antropología godelierana. Resumiendo lo indicado hasta aquí, podríamos resaltar como aspectos más representativos de su obra y de su pensamiento, los siguientes:

1. Destaca en primer lugar el diálogo planteado entre el marxismo y la antropología y entre la antropología y el marxismo. Encuentro en el que, por un lado, se introduce en la estrategia marxista los datos y las aportaciones de la antropología y, por otro, se instalan en esta disciplina las hipótesis, conceptos y la teoría aportadas por la corriente marxista.

2. Juntamente con esto, es importante también la revisión y la reformulación que se ofrece de la obra y del pensamiento de Marx y la reinterpretación y la crítica que se adelanta de las teorías y de los métodos, del objeto y de las metas de la antropología.

3. De un modo más directo, conviene anotar la articulación e integración de la teoría y del método marxista con la

124. Id., "Ser marxista en antropología", o. c., p. 42.

antropología estructuralista y la comparación del método marxista con los métodos y hallazgos de las ciencias actuales (cibernética y teoría de sistemas).

4. Destaca igualmente la construcción de una nueva teoría antropológica en la que a partir de las hipótesis de Marx, y aceptando la perspectiva materialista, se superan y corrigen el «economicismo» del marxismo dogmático y el «mecanicismo» de la ecología cultural y del materialismo cultural.

5. Finalmente hay que resaltar el proyecto de construir una antropología total en la que se integran las distintas estructuras (economía, parentesco, política y religión), en la que se superan las divisiones y fronteras entre antropología e historia y en la que se amplía el campo y los cometidos de esta disciplina a los dominios y realidades de la sociedad capitalista.

Todos estos hechos descubren la amplitud y la complejidad del proyecto antropológico de Godelier y permiten captar el interés y la importancia de su trabajo, tanto para el marxismo como para la propia Antropología.

JOSE LUIS IZQUIETA ETULAIN