

TRABAJO FINAL DE GRADO

**EL PROBLEMA DE LA INFRAESTRUCTURA Y LA SUPERESTRUCTURA EN LA  
ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA.**

**Autor:** Fernando Miralles Benítez

**Tutor:** Joaquín Gil Martínez

**Curso académico:** 2021-2022





## Resumen.

Las categorías de *infraestructura* y *superestructura* son, entre la tradición marxista, unas sobre las que más ríos de tinta se han escrito. Sean una simplificación, pensamientos puntuales de Marx o parte del cánón del materialismo histórico, no cabe duda que han atraído el interés de historiadores, etnógrafos, antropólogos y científicos sociales en general desde que Marx acuñase dichos conceptos en el *Prólogo* de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859. El propio potencial analítico de los conceptos, sumado al nacimiento del estructuralismo y la revivificación del marxismo que lo acompañó, creó el campo de cultivo para nuevas y más profundas teorizaciones sobre el alcance, la vigencia y los límites de emplear la división entre *infraestructura* y *superestructura* como herramientas analíticas de cara a las sociedades precapitalistas.

Este escrito pretenderá seguir el recorrido de las controversias entre tres de los antropólogos marxistas más reconocidos del pasado siglo, como son Marshall Sahlins, Claude Meillassoux y Maurice Godelier, y exponer, en relación con su trabajo de campo, la teorización de los autores alrededor de las categorías que nos ocupan.

**Palabras clave:** Infraestructura, superestructura, Sahlins, Meillassoux, Godelier, tribu, antropología, marxismo, parentesco, producción, familia, sociedad.

## Abstract.

The categories *infrastructure* and *superstructure* are both, within the marxist tradition, two of the concepts on which more ink has been spilled. Whether they are a simplification, specific thoughts of Marx or part of the canon of historical materialism, there is no doubt that they have attracted the interest of historians, ethnographers, anthropologists and social scientists in general since Marx coined these terms in the *Prologue* of the *Contribution to the Critique of Political Economy* of 1859. The very analytical potential of the concepts, added to the birth of structuralism and the revival of marxism that accompanied it, created the breeding ground for new and more accurate theorizations about the scope, validity and limits of using the division between *infrastructure* and *superstructure* as analytical tools for pre-capitalist societies.

This paper will try to follow the course of the controversies between three of the most recognized Marxist anthropologists of the last century, such as Marshall Sahlins, Claude Meillassoux and Maurice Godelier, and expose, in relation with their fieldwork, their theorization around the categories that concern us.

**Key words:** Infrastructure, superstructure, Sahlins, Meillassoux, Godelier, tribe, anthropology, Marxism, kinship, production, family, society.



# Índice.

<b>Introducción.</b>	<b>7</b>
<b>Introduction.</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo 1. Un debate en el seno de la antropología y del marxismo durante la segunda mitad del s.XX.</b>	<b>19</b>
1.1. Apuntes sobre el concepto en la obra de Marx.	19
1.2. Breve repaso del devenir intelectual del marxismo occidental en el siglo XX.	22
1.3. El desarrollo de la antropología en el siglo XX.	26
<b>Capítulo 2. La base y la estructura en la antropología económica.</b>	<b>31</b>
2.1. Claude Meillassoux y el estudio de los gouros de Costa de Marfil.	31
2.2. Maurice Godelier y el estudio de las relaciones de parentesco.	36
2.3. Marshall Sahlins y la controversia sobre el modo de producción doméstico.	41
<b>Conclusiones.</b>	<b>49</b>
<b>Bibliografía.</b>	<b>52</b>



## Introducción.

Usualmente, los especialistas sitúan la fundación de la antropología económica como disciplina diferenciada con la publicación, en 1940, del estudio de M. Herskovits: *The Economic Life of Primitive People*. Esta sería la primera vez en que el término *antropología económica* aparecería en el título de una publicación. Más concretamente en la segunda edición del libro antes citado, de 1952. El término en sí también fue empleado anteriormente, en 1927, por M. Gras, que lo definió como «una síntesis de los estudios antropológicos y económicos» (Palenzuela 2002, 1-2).

Sin embargo, al igual que sucede en cualquier otra disciplina humanística y social, delimitar su momento exacto de nacimiento pasaría por revisar los antecedentes teórico-prácticos de la antropología, la economía y la filosofía, que desembocaron en la aparición de una nueva disciplina. Sí que es posible, por otro lado, discernir que el momento de mayor expansión de esta disciplina se desarrolló entre la década de 1960 y la de 1980 (Godelier 1974, 59-61). Este será el periodo que ocupará este trabajo.

Las siguientes páginas buscarán esclarecer y comparar la diferente interpretación de estos antropólogos alrededor de las categorías de *infraestructura* y *superestructura* en sociedades previas al capitalismo. Específicamente, serán consideradas las reflexiones alrededor de las relaciones de parentesco y formas de organización social, así como la relación entre estas y las categorías antes citadas, en sociedades caracterizadas por la producción forrajera o por la producción agrícola de subsistencia, es decir, tribales o con formas estatales poco desarrolladas.

El objetivo del presente escrito será, por tanto, buscar en la obra de estos tres autores la teorización sobre las categorías que nos ocupan a fin de compararlas entre ellas y, a ser posible, esclarecer las posibles diferencias entre la escuela francesa y la anglosajona; o entre la línea marxista, de Meillassoux, estructuralista de tradición marxista, de Godelier, y la sustancialista con inspiración marxista, de Sahlins, o ver si se trata de posiciones no contrapuestas entre sí y lógicas en el contexto del desarrollo de su disciplina académica. Además, también se pretenderá encuadrar la obra de cada uno de los anteriores en el

panorama del desarrollo intelectual de la época, es decir, en el contexto de los debates teóricos del momento, que serán introducidos en el segundo apartado del primer capítulo.

A continuación, y aunque ya se explicará lo siguiente con detenimiento en el apartado correspondiente, la existencia de la antropología económica está marcada por la tensión teórica en su seno, heredada de la disciplina económica (Sahlins 1974, 9-10). Por un lado, la corriente *formalista*, propia de los etnógrafos del siglo XIX, pretendía trasladar los parámetros empleados para sociedades modernas a las sociedades precapitalistas (Meillassoux 1975, 6).

Uno de los más renombrados representantes de esta corriente, que además fue contemporáneo de los tres antropólogos que aquí se estudian, es Raymond Firth, quien defendería la extensión de los parámetros teóricos usualmente empleados para estudiar las sociedades capitalistas a todas las manifestaciones sociales: la adjudicación de unos recursos escasos para unos objetivos ilimitados y siempre crecientes (Narotzky 2004, 14-15).

Por otro lado, la corriente *sustancialista* fue inaugurada por Karl Polanyi con la publicación de *The Great Transformation*<sup>1</sup>, de 1944, o con la publicación de *Primitive, archaic and modern economies* del mismo autor, en 1968 (Godelier 1974, 59). Por oposición a la naturalización de las teorías económicas neoclásicas, los sustantivistas propusieron un nuevo concepto de economía: no como unas leyes naturales inamovibles, sino como una categoría que reúne todos los elementos que conforman la forma de vida material y cultural de una sociedad determinada.

Sin embargo, si bien es cierto que los autores que nos ocupan podrían ser encuadrados dentro del sustancialismo, Godelier y Meillassoux, en especial, podrían situarse dentro de una tercera corriente, más reciente que las dos anteriores, que pretendió la superación de la contradicción entre formalismo y sustantivismo: la rama marxista. A esta línea se le suele llamar *materialismo* y su obra fundacional podría ser *Racionalidad e Irracionalidad en la economía* de M. Godelier, de 1966. Palenzuela (2002, 3-8) defiende que, efectivamente, se trata de una corriente diferenciada de las dos anteriores, pero esto tampoco incumbe ni influye al presente escrito.

---

<sup>1</sup> De hecho, los términos *formalismo* y *sustantivismo* fueron acuñados por el propio Polanyi en dicha obra.

No es menos cierto que Sahlins se define a sí mismo como sustancialista (Sahlins 1972, 6-24), pero, en tanto que también se reconoce como marxista en diversas ocasiones -debido a una cuestión generacional, en su opinión-, lo consideraremos *un peu marxiste* (Sahlins 2010, 1-2), empleando sus propios términos.

Así, vista la filiación intelectual de los autores, podemos deducir de ella la importancia de las formas teóricas y los marcos conceptuales marxistas para los autores citados anteriormente. Este análisis, por consiguiente, también empleará dichos parámetros teóricos, a fin de comprender a los autores en el contexto de su propio posicionamiento.

Considerando todo lo anterior, la estructura del trabajo seguirá el siguiente orden: en el primer capítulo, será necesario adentrarse brevemente en la obra de Marx y Engels para plasmar escuetamente su trabajo teórico alrededor de las sociedades precapitalistas y delimitar los términos que nos ocupan en el contexto de su obra.

Lo anterior irá seguido de una breve contextualización del panorama sociopolítico de la intelectualidad de esta época, a fin de situar las polémicas en su contexto específico, tanto en el plano político y social como en el intelectual. Pero, tal y como denuncia Oscar Moro (2007), las disciplinas de carácter humanístico pecan de un exceso de externalismo que, a la postre, les impide la racionalización de su desarrollo acumulativo como ciencia. Así, intentando evitar lo anterior, también se presentarán los principales avances de la disciplina antropológica en los años previos al debate.

En el segundo capítulo, y pasando a los autores *per se*, se buscará mantener la coherencia cronológica, puesto que se tratará de hilar, a través de los sucesivos debates, las posiciones y las investigaciones de campo concretas de los tres antropólogos. Pero, considerando que este debate tiene un carácter eminentemente teórico, los estudios de campo serán citados en la medida en que afecten a sus disquisiciones teóricas. Sin embargo, serán citadas a continuación, porque no carecen de sentido para los fines de este trabajo.

Por tanto, primero será necesario estudiar las tesis expuestas por Meillassoux tras su estudio de campo con los gouros de Costa de Marfil (Meillassoux 1964) y, en concreto, sus pensamientos alrededor de las relaciones de parentesco y su relación con la producción en los

Estados agrícolas. Después de esto, se desató la controversia entre él y Godelier a raíz de dicho estudio (Godelier 1966; 1967; 1972).

Llegados aquí, en el caso de Godelier, será necesario también hacer alusión a su experiencia con los baruya de Papúa Nueva Guinea, que le sirvió para estudiar los sistemas políticos y de desigualdades de la Melanesia (Besnier y Howard 1997) pero, en especial, los planteamiento teóricos que, tanto antes como después de sus estudios de campo, publicó en dos libros: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, publicado en castellano en 1974, y *Racionalidad e Irracionalidad en la economía*, publicado en castellano en 1970.

A continuación, se explicará brevemente la polémica entre Meillassoux y Sahlins alrededor del concepto de «modo de producción doméstico». En este punto, primero se expondrá la postura de Marshall Sahlins, representante de la escuela anglosajona, que argumenta desde su experiencia con los nativos de las Islas Fiji y Hawaii, los de la Melanesia y la Polinesia, y los de Nueva Guinea -es decir, de las sociedades del Pacífico Occidental- (Schneider 1976) y, tras esto, la ya mentada polémica que se desata con Meillassoux tras la publicación de los resultados de las investigaciones de Sahlins, a partir de 1972.

La discusión que nos ocupa, por tanto, consta de dos etapas: una interna a la antropología francesa que inicia a principios/mediados de los sesenta, que tiene a Godelier y a Meillassoux como exponentes, y otra que incluye a Marshall Sahlins en el debate, ya entrados los setenta.

Esto no es una división existente en el debate *per se*, puesto que, tal y como indica B. Kedrov (1976) en su crítica a T. Kuhn<sup>2</sup>, para entender los debates científicos y sus sucesivas revoluciones sería necesario analizar la interconexión entre la universalidad, la particularidad y la singularidad de la ciencia tratada -en este caso la antropológica, pese a no ser una ciencia natural- para entender el movimiento real de su desarrollo<sup>3</sup>. Por tanto, esta separación en dos

---

<sup>2</sup> En concreto a su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, de 1962.

<sup>3</sup> Kédrov defiende que dividir la ciencia y su desarrollo real en paradigmas incita a una comprensión inmovilista de la ciencia, que no pretende reproducir su movimiento. El autor propone que: «Con respecto a las revoluciones científicas y su análisis lógico-histórico, se puede revelar en ellas la unidad de lo universal, lo particular y lo singular. Lo universal consiste en que todas ellas son revoluciones que cambian el movimiento previo del pensamiento evolutivo relativamente sereno (lo que T. Kuhn, repito, llama paradigma). Lo particular es lo que las une en tipos específicos, dependiendo de en qué peldaño del conocimiento de la naturaleza (de su curso general) se realicen, qué es exactamente lo que someten a una ruptura radical. Lo singular es la peculiaridad, la individualidad de cada una de ellas por separado, su unicidad, su excepcionalidad. El análisis dialéctico tiene en cuenta estos tres aspectos en unidad e interconexión. Ninguno de estos aspectos, tomado de manera aislada, da la posibilidad de comprender las revoluciones científicas en su totalidad y profundidad» (Kédrov 1976, 68-71).

fases es una división apriorística creada para facilitar el estudio de las posiciones de los autores, más que un reflejo del recorrido real del desarrollo de la antropología económica durante la segunda mitad del pasado siglo.

Finalmente, el tercer y último apartado está reservado para un breve balance de las diferentes posturas y una reflexión alrededor del destino del marxismo en el ámbito de las ciencias sociales durante el final del siglo, es decir, durante los años posteriores a los que estrictamente ocupa el debate, y como ese devenir ha configurado su actual forma.

Si bien es cierto que la mayoría de la bibliografía empleada será de la segunda mitad del s.XX, considerando que el periodo que ocupa el trabajo está comprimido en esas tres décadas de la producción de estos autores, también se usarán artículos, conferencias y demás material que sea más reciente siempre y cuando haga estricta referencia a los debates que acontecieron entre 1960 y los primeros años de la década de 1980. Se emplearán materiales en castellano, catalán, francés e inglés, siendo estas dos últimas imprescindibles para consultar los textos menos difundidos de los autores, que aún no han sido traducidos a nuestro idioma o no es posible acceder a ellos en castellano o catalán.

Dejando atrás los problemas para acceder a los textos en sí, el principal problema al que me he enfrentado ha sido de carácter teórico. En un primer momento, este escrito iba a versar sobre el pensamiento de estos autores sobre el ser y la conciencia en las sociedades precapitalistas. Sin embargo, más pronto que tarde, me dí cuenta de que esto se trataba de un callejón sin salida. Me explico.

Parece ser que, tal y como parece querer asegurar Anderson en *Teoría, historia y política* (Anderson 1982, 12-67), el debate que rodea a la relación entre el ser social y la conciencia en la historia está marcado por un profundo problema terminológico, más que sustantivo. Es decir, que una serie de categorías imprescindibles para el debate han quedado inconclusas, por más que se hayan debatido, y no existe sobre ellas un acuerdo común dentro de la tradición marxista. Estos términos son la acción, la experiencia y la agencia. Por lo que he podido ver, estos son términos recurrentes en los autores que nos ocupan, así como en historiadores marxistas como Thompson, por ejemplo, pero que son empleados de forma difusa o directamente ambigua.

Además, incluso el propio término de conciencia que empleo me imposibilita continuar por esta línea. No me cabe duda de que la clase dominante romana, el patriciado de la *urbs*, tenía conciencia de sí misma en cuanto a clase con intereses contrapuestos a los de su clientela, la plebe, que también tenía que ser capaz de percibir su antagonismo. Así lo demuestran la encarnizada lucha de clases entre ambas que caracterizó a la naciente República romana. Lo anterior nos lo narra Kovaliov en su *Historia de Roma* (Kovaliov 2007).

Pero esto no significa, por supuesto, que esto sean *clases para sí*, huelga decir, puesto que ninguna de las dos podría haberse constituido como clase *para sí* políticamente organizada de forma separada con respecto a la otra clase<sup>4</sup>. No habrían podido llevar sus antagonismos hasta las últimas consecuencias y haberse emancipado la una de la otra, ya que eran indisolubles y la una supone a la otra. El proletariado, como producto final de las relaciones sociales capitalistas, se encuentra en un momento de especificidad histórica tanto objetivo como subjetivo para emanciparse de la clase que se le opone y las relaciones sociales de la que esta es portadora. Sobre esto existe un relativo acuerdo dentro de la tradición marxista.

Pero, dicho lo anterior, ¿a qué me refiero por conciencia entonces? La plebe es consciente pero no puede objetivar su conciencia, cosa que es exclusiva del proletariado. Entonces, ¿el uso del término conciencia debe ser rechazado de plano para referirse a cualquier clase previa al proletariado organizado como clase dominante? La verdad, no tengo respuesta por el momento.

El problema que atraviesa a las sociedades que preceden al modo de producción capitalista, no reside -tras haber revisado los presupuestos teóricos de partida- en la tensión existente entre el organismo social y la conciencia, sino que este parece emanar de la aparente unidad entre infraestructura y superestructura en dichas sociedades. De ahí el tema que se desarrollará a lo largo del texto.

---

<sup>4</sup> En honor a la verdad, sí que pretendió la plebe romana en varias ocasiones algo “parecido” a lo que pretende el proletariado. Por ejemplo, en el suceso del Janículo, cuando estos intentaron formar un Estado separado de los patricios en dicho monte de Roma. Sin embargo, parece ser más bien una medida desesperada de poner tensión sobre el Senado, en aquel momento controlado por el patriciado, para que este promulgase leyes que les favoreciesen y, cuando así lo conseguían, deshacían sus pretensiones.

## Introduction.

Specialists usually locate the foundation of economic anthropology as a distinct discipline with the publication, in 1940, of the study by M. Herskovits: *The Economic Life of Primitive People*. This would be the first time that the term economic anthropology would appear in the title of a publication. More specifically, in the second edition of the aforementioned book, from 1952. The term itself was also used earlier, in 1927, by M. Gras, who defined it as "a synthesis of anthropological and economic studies" (Palenzuela 2002, 1 -two).

However, as happens in any other humanistic and social discipline, defining its exact moment of birth would go through reviewing the theoretical-practical background of anthropology, economics and philosophy, which led to the appearance of a new discipline. It is possible, on the other hand, to discern that the moment of greatest expansion of this discipline took place between the 1960s and the 1980s (Godelier 1974, 59-61). This will be the period that this work will occupy.

The following pages will seek to clarify and compare the different interpretations of these anthropologists around the categories of infrastructure and superstructure in societies prior to capitalism. Specifically, reflections around kinship relationships and forms of social organization will be considered, as well as the relationship between these and the aforementioned categories, in societies characterized by forage production or by subsistence agricultural production, that is, tribal or with poorly developed state forms.

The objective of this writing will be, therefore, to search in the work of these three authors for the theorization about the categories that concern us in order to compare them among them and, if possible, clarify the possible differences between the French and Anglo-Saxon schools; or between the Marxist line, of Meillassoux, structuralist of Marxist tradition, of Godelier, and the substantialist with Marxist inspiration, of Sahlins, or to see if they are non-opposing positions and logical in the context of the development of their academic discipline. In addition, it will also be intended to frame the work of each of the above in the panorama of the intellectual development of the time, that is, in the context of the theoretical debates of the moment, which will be introduced in the second section of the first chapter.

Next, and although the following will be explained in detail in the corresponding section, the existence of economic anthropology is marked by the theoretical tension within it, inherited from the economic discipline (Sahlins 1974, 9-10). On the one hand, the formalist current, typical of nineteenth-century ethnographers, sought to transfer the parameters used for modern societies to pre-capitalist societies (Meillassoux 1975, 6).

One of the most renowned representatives of this current, who was also a contemporary of the three anthropologists studied here, is Raymond Firth, who would defend the extension of the theoretical parameters usually used to study capitalist societies to all social manifestations: the adjudication of scarce resources for unlimited and ever-increasing goals (Narotzky 2004, 14-15).

On the other hand, the substantialist current was inaugurated by Karl Polanyi with the publication of *The Great Transformation*, in 1944, or with the publication of *Primitive, archaic and modern economies* by the same author, in 1968 (Godelier 1974, 59). In opposition to the naturalization of neoclassical economic theories, the substantivists proposed a new concept of economy: not as immovable natural laws, but as a category that brings together all the elements that make up the material and cultural way of life of a given society.

However, although it is true that the authors in question could be framed within substantialism, Godelier and Meillassoux, in particular, could be placed within a third current, more recent than the previous two, which sought to overcome the contradiction between formalism and substantivism: the marxist branch. This line is usually called materialism and its foundational work could be *Rationality and Irrationality in the economy* of M. Godelier, from 1966. Palenzuela (2002, 3-8) defends that, indeed, it is a question of a differentiated current of the two above, but this does not concern or influence this writing.

It is no less true that Sahlins defines himself as a substantialist (Sahlins 1972, 6-24), but, insofar as he also recognizes himself as a Marxist on various occasions -due to a generational issue, in his opinion-, we will consider him a *peu marxiste* (Sahlins 2010, 1-2), using his own terms.

Thus, given the intellectual affiliation of the authors, we can deduce from it the importance of the theoretical forms and the Marxist conceptual frameworks for the authors mentioned

above. This analysis, therefore, will also use these theoretical parameters, in order to understand the authors in the context of their own positioning.

Considering all of the above, the structure of the work will follow the following order: in the first chapter, it will be necessary to briefly delve into the work of Marx and Engels in order to concisely capture their theoretical work around pre-capitalist societies and delimit the terms that concern us in the context of his work.

The foregoing will be followed by a brief contextualization of the sociopolitical panorama of the intelligentsia of this time, in order to place the controversies in their specific context, both politically and socially as well as intellectually. But, as Oscar Moro (2007) denounces, humanistic disciplines suffer from an excess of externalism that, ultimately, prevents them from rationalizing their cumulative development as a science. Thus, trying to avoid the above, the main advances of the anthropological discipline in the years prior to the debate will also be presented.

In the second chapter, and moving on to the authors per se, it will seek to maintain chronological coherence, since it will try to string together, through successive debates, the positions and specific field investigations of the three anthropologists. But, considering that this debate has an eminently theoretical character, the field studies will be cited to the extent that they affect their theoretical disquisitions. However, they will be cited below, because they are not meaningless for the purposes of this work.

Therefore, it will first be necessary to study the theses exposed by Meillassoux after his field study with the gouro of the Ivory Coast (Meillassoux 1964) and, specifically, his thoughts about kinship relations and their relationship with production in the United States. agricultural. After this, controversy arose between him and Godelier over this study (Godelier 1966; 1967; 1972).

At this point, in the case of Godelier, it will also be necessary to refer to his experience with the Baruya of Papua New Guinea, which served him to study the political systems and inequalities of Melanesia (Besnier and Howard 1997) but, especially, the theoretical approaches that, both before and after his field studies, he published in two books: *Economy,*

fetishism and religion in primitive societies, published in Spanish in 1974, and Rationality and Irrationality in the economy, published in Spanish in 1970.

Next, the controversy between Meillassoux and Sahlins around the concept of "domestic mode of production" will be briefly explained. At this point, the position of Marshall Sahlins, a representative of the Anglo-Saxon school, who argues from his experience with the natives of the Fiji Islands and Hawaii, those of Melanesia and Polynesia, and those of New Guinea -that is, , of the societies of the Western Pacific- (Schneider 1976) and, after this, the aforementioned controversy that broke out with Meillassoux after the publication of the results of Sahlins' research, from 1972.

The discussion that concerns us, therefore, consists of two stages: one internal to French anthropology that began in the early/mid-sixties, which has Godelier and Meillassoux as exponents, and another that includes Marshall Sahlins in the debate, well into the seventies.

This is not an existing division in the debate per se, since, as B. Kedrov (1976) indicates in his criticism of T. Kuhn, to understand scientific debates and their successive revolutions it would be necessary to analyze the interconnection between universality , the particularity and singularity of the science treated -in this case anthropology, despite not being a natural science- to understand the real movement of its development. Therefore, this separation into two phases is an a priori division created to facilitate the study of the positions of the authors, rather than a reflection of the actual course of the development of economic anthropology during the second half of the last century.

Finally, the third and last section is reserved for a brief balance of the different positions and a reflection on the fate of Marxism in the field of social sciences during the end of the century, that is, during the years after those strictly occupied. the debate, and how that evolution has configured its current form.

Although it is true that most of the bibliography used will be from the second half of the 20th century, considering that the period occupied by the work is compressed in those three decades of the production of these authors, articles, conferences and other articles will also be used. material that is more recent as long as it makes strict reference to the debates that took place between 1960 and the first years of the 1980s. Materials will be used in Spanish,

Catalan, French and English, the latter two being essential to consult the least published by the authors, which have not yet been translated into our language or it is not possible to access them in Spanish or Catalan.

Leaving behind the problems of accessing the texts themselves, the main problem I have faced has been of a theoretical nature. At first, this writing was going to deal with the thinking of these authors about being and consciousness in pre-capitalist societies. However, sooner rather than later, I realized that this was a dead end. I explain.

It seems that, as Anderson seems to want to assure in *Theory, history and politics* (Anderson 1982, 12-67), the debate that surrounds the relationship between social being and consciousness in history is marked by a deep terminological problem, more than noun. In other words, a series of essential categories for the debate have remained unfinished, no matter how much they have been debated, and there is no common agreement on them within the Marxist tradition. These terms are action, experience, and agency. From what I have been able to see, these are recurrent terms in the authors that concern us, as well as in Marxist historians like Thompson, for example, but they are used in a diffuse or directly ambiguous way.

Furthermore, even the very term of consciousness that I use makes it impossible for me to continue along this line. I have no doubt that the Roman ruling class, the urban patriciate, was aware of itself as a class with interests opposed to those of its clientele, the plebs, who also had to be able to perceive their antagonism. This is demonstrated by the fierce class struggle between the two that characterized the nascent Roman Republic. The above is told by Kovaliov in his *History of Rome* (Kovaliov 2007).

But this does not mean, of course, that these are classes for themselves, needless to say, since neither could have been constituted as a class for itself politically organized separately from the other class. They could not have carried their antagonisms to their ultimate consequences and emancipated one from the other, since they were inseparable and one presupposes the other. The proletariat, as the final product of capitalist social relations, finds itself in a moment of both objective and subjective historical specificity to emancipate itself from the class that opposes it and the social relations of which it is the bearer. There is relative agreement on this within the Marxist tradition.

But, having said that, what do I mean by conscience then? The plebs are aware but cannot objectify their consciousness, something that is exclusive to the proletariat. So is the use of the term consciousness to be rejected outright to refer to any class prior to the organized proletariat as the ruling class? Honestly, I don't have an answer at the moment.

The problem that crosses the societies that precede the capitalist mode of production, does not reside - after having reviewed the initial theoretical assumptions - in the existing tension between the social organism and the conscience, but rather that this seems to emanate from the apparent unity between infrastructure and superstructure in such societies. Hence the theme that will be developed throughout the text.

# Capítulo 1. Un debate en el seno de la antropología y del marxismo durante la segunda mitad del s.XX.

## 1.1. Apuntes sobre el concepto en la obra de Marx.

Para comprender correctamente la producción teórica de Marx y Engels alrededor de las sociedades precapitalistas, en general, y en particular el desarrollo de los conceptos en colación, sería necesario estudiar las bases, antecedentes y el desarrollo temporal de la totalidad de su obra, esto ya se ha hecho con anterioridad en múltiples ocasiones<sup>5</sup>. Así que aquí sólo se expondrá brevemente las más conocidas y explícitas menciones en su obra a la infraestructura y la superestructura.

La *Contribución a la Crítica de la Economía Política* fue publicada por Marx en 1859, como una primera fundamentación de su crítica a los pilares de la sociedad capitalista, misma época en las que el revolucionario de Tréveris estaba asentado en Londres profundizando sus conocimientos de Economía Política, a la vez que escribía los manuscritos que, años más tarde, serían publicados bajo el nombre de *Grundrisse*, ya en el siglo XX (Marx y Engels 1975, 456).

En el *Prólogo* de dicha obra, nos dice el autor, trata de esbozar «la trayectoria de [sus] estudios en el campo de la Economía política» (Marx y Engels 1975, 346). Marx muestra al lector tanto el primer resultado de su estudio en la Biblioteca del *British Museum*, como el hilo conductor que guiaría su estudio en el futuro:

[En] la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material

---

<sup>5</sup> El propio Godelier, en concreto, ha acometido esta labor varias veces (Godelier 1964; Godelier 1970; Godelier 1974, 19-58). La más completa, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas* (1970), recorre la obra de Marx y Engels desde *La ideología alemana* a los *Formen* (Zingarelli y Da Graca, 2015). A esto habría que sumar obras como la de Gianni Sofri (1969).

condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx y Engels 1975, 347-348).

Esta no es la única reflexión de Marx alrededor de dichos conceptos, ni se trata tampoco de una conceptualización puntual que fue abandonada posteriormente, sino que seguiría formando parte del aparato conceptual del materialismo dialéctico. Así lo demuestra la siguiente nota a la segunda edición de *El Capital*, donde el autor defiende la vigencia de dichos conceptos para sociedades precapitalistas:

Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para descubrir que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta. Ya Don Quijote, por otra parte, hubo de expiar el error de imaginar que la caballería andante era igualmente compatible con todas las formas económicas de la sociedad (Marx 1975, 46).

Al fragmento anterior cabría añadir, a modo de aclaración sobre el concepto de *producción social*, un breve fragmento de Engels dedicado al mismo tema, y que fue esgrimido por Meillassoux en su crítica a la noción de «modo de producción doméstico» construida por Sahlins en *Economía de la Edad de Piedra* (1972):

Según la concepción materialista, el factor determinante en última instancia, en la historia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción tiene una doble naturaleza. Por una parte la producción de los medios de existencia, de objetos que sirven como alimentos, como vestido, como vivienda, y de los útiles que necesitan; por otra parte la producción de los hombres mismos, la propagación de la especie (Marx y Engels 1975, 23).

Es decir, atendiendo al fragmento anterior de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, la denominada infraestructura o base de la sociedad tiene un carácter dual: por un lado, se trata de la producción de medios de subsistencia en sí mismos, de los bienes materiales necesarios para la subsistencia del grupo; y, por el otro, la producción de la especie humana misma, su reproducción biológica.

Y es que, tal y como esboza Marx en los *Grundrisse* y cómo se deja entrever en el *Prólogo* antes mencionado, la producción no puede ser entendida únicamente como la apropiación de los productos de la naturaleza para obtener o crear los medios de subsistencia, sino que, en tanto producción social en el seno de una organización social determinada, esta supone a un mismo tiempo la producción, la distribución, el cambio y el consumo (Marx 1971, 6-9).

La producción es a un mismo tiempo consumo tanto objetivo como subjetivo. Por un lado, es consumo subjetivo porque la producción consume las fuerzas del sujeto productor y, por el otro lado, objetivamente consume los medios de producción y los productos de la naturaleza. Es decir, que producción y reproducción, en el seno de una sociedad dada, establecen una identidad indisoluble, en la que el uno crea y supone al otro y viceversa (Marx 1971, 10-13).

Además, la producción incluye también la distribución, es decir, el volumen del producto social que corresponde a cada individuo, siendo así que el intercambio y la circulación de dichos productos median entre la producción misma y la distribución del producto. Así, las cuatro esferas que componen la producción en general «no es que [...] sean idénticas, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una misma unidad» (Marx 1971, 20). El conjunto de todos estos procesos es la producción social en general, que es la forma económica concreta del metabolismo de una sociedad, su infraestructura.

Una vez referenciados brevemente los conceptos esenciales que vertebran las páginas siguientes, al menos en sus líneas más generales y abstraídas del desarrollo temporal de su pensamiento, así como del debate posterior, ahora pasará a explicarse el clima político e intelectual en el que se vió envuelto el debate, en particular, y la antropología como disciplina, en general.

## 1.2. Breve repaso del devenir intelectual del marxismo occidental en el siglo XX.

El periodo histórico que nos ocupa está atravesado, en consideración de Eric Hobsbawm (1994, 229-431), por cinco procesos históricos generales: 1) la Guerra Fría; 2) el estallido económico de la posguerra en Occidente, entre los cincuenta e inicios de los ochenta, también llamado *Años Dorados* por los anglosajones o *les trente glorieuses* por los franceses; 3) los procesos revolucionarios, o procesos de descolonización en las llamadas *periferias*; 4) el desarraigo definitivo del individuo con los lazos tradicionales que lo unían a la comunidad, promovido por la revolución cultural y social que vivió el mundo tras el fin de la Segunda Guerra Mundial; 5) y el inicio de la grandes crisis financieras de las economías de mercado, al estilo contemporáneo (403-431). A esto habría que sumar, simultáneamente, los diversos intentos de edificación del socialismo, desde la Unión Soviética a la China maoísta.

Los anteriores son procesos históricos paralelos, cuya concatenación, puntos de contacto y profundidad dependen del contexto específico del lugar que queramos tratar. En el caso del desarrollo histórico general de Occidente durante el periodo que nos ocupa, tanto en el continente europeo como en América, estuvo marcado *grosso modo* por el estallido económico tras la lenta recuperación de la posguerra, a partir de 1950, pasando por los efectos de la polarización de la Guerra Fría, hasta la gran crisis económica y social que caracterizó al final de los años setenta y principio de los ochenta (Hobsbawm 1994, 405-406). Estos no son los únicos ni más importantes sucesos ocurridos en dichas latitudes durante dicho periodo, pero sí los que más incumben al debate marxista de dicho periodo, como se comprobará a continuación.

Defiende Perry Anderson (1986, 18-23) que, considerando las pretensiones *científicas* del socialismo desarrollado por Marx, cualquier análisis aproximativo que pretenda hacer una síntesis de su desarrollo al calor de los acontecimientos históricos deberá considerar dos factores, ambos dependientes.

Por un lado, y teniendo en cuenta la pretensión del marxismo de establecer una “unión asintótica” de la teoría con la práctica social, éste debe ser situado en la panorámica internacional y nacional de la lucha de clases. Es decir, en el desarrollo político de la historia.

La historia del marxismo es, en primer lugar, la historia de la práctica social de una organización social en un momento histórico determinado: «Cualquier exposición del marxismo en la última década será, pues, en primera instancia, una historia política de su desarrollo externo» (Anderson 1986, 19).

Y, a su vez, la aspiración de un *socialismo científico* requiere de una historia de sus propias cegueras y deficiencias intrínsecas, internas a su propia categorización y desarrollo teórico, estando por supuesto estas mediadas por contexto político antes comentado (Anderson 1986, 19-29). Estos dos factores, la historia política externa y el desarrollo interno, forman la coyuntura concreta del marxismo en un momento dado.

Considerando lo anterior, y siguiendo con las reflexiones del historiador y ensayista inglés, los principales hechos políticos que marcaron el devenir del marxismo a partir del primer cuarto del siglo XX fueron una sucesión de derrotas. Desde el aislamiento de la Revolución rusa tras su nacimiento, pasando por la derrota de los Frentes Populares en la Europa latina, y llegando hasta la incapacidad de los movimientos de masas creados al calor de la Segunda Guerra Mundial para crear una alternativa política viable en oposición a las democracias occidentales (Anderson 1986, 20-21).

Así, el devenir del marxismo en Occidente tras el fin de la Gran Guerra estuvo atravesado por una flagrante contradicción: el retroceso y el fracaso político vino acompañado de un marcado renacimiento intelectual y una revitalización de los temas tratados, como evidencia el recorrido de la Escuela de Frankfurt (Anderson 1986, 21-23).

El cambio se tornó inexorable a partir de 1945 y en el posterior desarrollo intelectual del marxismo, y en particular de la *intelligentsia* francesa. Estuvo centrado, precisamente, en el tema que nos ocupa: «la naturaleza de las relaciones entre la estructura y el sujeto en la sociedad y en la historia humanas», que siempre «ha constituido uno de los problemas más centrales y fundamentales del materialismo histórico» (Anderson 1986, 45) y lo sigue constituyendo.

Y es que sería en Francia, lugar atravesado por la convulsión política tras la Liberación, donde se gestaba un nuevo clima intelectual que vería nacer al estructuralismo, pretendido

superador de la problemática irresuelta de la relación entre el sujeto y la estructura (Anderson 1986, 43-44).

Sería complicado hacer una síntesis de los debates que caracterizaron el desarrollo del estructuralismo, dado lo prolífico de su producción en los primeros años de la posguerra. Además, la correlación y el conflicto entre las corrientes estructuralista, marxista y existencialista, líneas en boga en la Francia de la posguerra (Godelier 2007, 17-18), añaden complicación a un análisis unitario del panorama intelectual de la época.

Se podría decir, sin embargo, que este cambio en el paradigma intelectual francés tuvo su culminación en la publicación, en 1960, de *La crítica de la razón dialéctica* y de sus prolegómenos, *Cuestiones de método*, de Jean-Paul Sartre. En la *Crítica*, Sartre pretende ofrecer «una exposición filosófica de las estructuras formales elementales» de cualquier historia posiblemente existente, o una «teoría de los mecanismos generales de construcción y subversión de todos los grupos sociales» (Anderson 1986, 48-49). Pero la obra de Sartre, en lo que a este trabajo concierne, no es tan importante para los objetivos descritos en la Introducción como las respuestas que subsiguieron su ensayo.

En primer lugar, Claude Lévi-Strauss, quien anunciara la pretensión disolvente de las ciencias humanas ante el ser humano en *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss 1962, 247; 254), escribió la réplica estructuralista a la *Crítica*. El libro está dividido, temáticamente, en dos partes. Primero, el libro es un ensayo antropológico estructuralista, completamente novedoso; segundo, el libro es una crítica dirigida contra Sartre y contra su pretensión de establecer unos parámetros unitarios y diacrónicos para el estudio de las sociedades humanas (Anderson 1986, 48-49), argumentando que la antropología estructural quedaba, en Sartre, «disuelta en la filosofía de la historia» (Pisani 2014, 3).

En segundo lugar, Louis Althusser publica, en 1965, *Para leer el Capital* y *La revolución teórica de Marx*, obras que, lejos de criticar los ataques de Lévi-Strauss contra Sartre, incorporó al *corpus* teórico del marxismo la concepción estructuralista del primero, llegando a declarar a Sartre como «falso amigo del materialismo histórico» (Anderson 1982, 49).

El pensamiento de Althusser, siguiendo la estela dejada por Lévi-Strauss, desterraba a los sujetos de la contradicción entre la estructura y el ser, dejándolos como agentes inconscientes

de una historia externa, de la historia de los procesos estructurales de las sociedades humanas, en los que el sujeto nada importa sino como portador de las relaciones sociales que personifica (Anderson 1982, 50-51). «La historia es un proceso sin sujeto[s] ni fines», llegó a afirmar en su respuesta a John Lewis (Althusser 1973), afirmación que desató una célebre y acalorada polémica entre éste último y E.P. Thompson.

Sin embargo, el althusserianismo, dotado ahora de nuevas fuerzas por su aceptación de los marcos conceptuales estructuralistas, ocupó rápidamente un papel predominante entre la izquierda francesa en particular, y la occidental en general (Clarke 1970, 8), como veremos en la obra de Godelier y Meillassoux, aunque especialmente en el primero.

Sin embargo, Althusser tendría que ir cediendo pequeños espacios a la acción humana a causa de un hecho político que sacudió el país galo en los últimos compases de la década de 1960: el Mayo del '68. En este, enormes contingentes de la clase obrera entraron en un breve periodo de tiempo en el espacio político reservado a la lucha de clases, descartando las pretensiones estructurales y automáticas de analizar la historia (Anderson 1982, 51-52). Pero, mientras que el althusserianismo iría decayendo progresivamente durante la década de los '70, el estructuralismo, ahora convertido en posestructuralismo, supo sobrevivir al Mayo francés y salir de él rejuvenecido, mientras que el marxismo comenzó a perder la potencialidad que había caracterizado al período transcurrido tras el fin de la Segunda Guerra Mundial.

Ahora, una vez trazadas las líneas generales del desarrollo del marxismo en Europa occidental durante la segunda mitad del siglo XX, resta, en cuanto a los antecedentes intelectuales de los debates que nos ocupan, revisar los precedentes internos a la propia disciplina antropológica: de su desarrollo como ciencia.

### 1.3. El desarrollo de la antropología en el siglo XX.

Al igual que sucede con la recopilación de los comentarios de Marx alrededor de las sociedades precapitalistas, que ya ha sido hecha con antelación, también se han escrito numerosos manuales explicando los antecedentes, el génesis y el desarrollo de la disciplina antropológica (Harris 1979, 1981; Mair 1973; Sánchez Fernández 2012; Kahn y Llobera 1981; Martínez Veiga, 2008). Por consiguiente, aquí sólo se darán unas pinceladas de los más importantes debates, estudios de campo y desarrollos teóricos que antecieron al debate en el siglo XX.

El siglo XX, al igual que sucede en otras tantas disciplinas humanísticas (Carandini 1997), es el siglo de mayor expansión y desarrollo de la disciplina antropológica como una disciplina científica diferenciada de otras cercanas, como la arqueología o la antropología física (Harris 1979, 8).

Pero, antes de entrar en el siglo XX, ya a finales del siglo XIX se empezaron a llevar a cabo los primeros estudios de campo con sociedades tribales, como los aborígenes australianos o los aleutianos de Alaska, mientras que el paradigma teórico de la antropología se debatía entre el evolucionismo de inspiración darwiniana y el particularismo social, obsesionado con la descripción, como el del creador de la escuela antropológica estadounidense, Franz Boas (1979, 49).

Normalmente, los estudios de campo que dieron inicio al estudio antropológico propiamente dicho se llevaron a cabo de la mano con los gobiernos coloniales impuestos por las metrópolis europeas (Harris 1979, 7-45). El estudio de campo fue, como la estratigrafía en la arqueología, aquella herramienta que permitió el desarrollo de la antropología en disciplina científica (Mair 1973, 38).

Fue a principios del pasado siglo cuando los sociólogos franceses, encabezados por Durkheim, empezaron a considerar los factores sociales que determinan el comportamiento del ser humano, dejando de lado los factores estrictamente biológicos.

Así, Durkheim (2013) llegó a afirmar, en base a su trabajo de campo con los aborígenes australianos que las deidades de una sociedad determinada no son otra cosa que la personificación de una serie de normas de necesario cumplimiento en el seno de una sociedad concreta (Mair 1973, 31-32).

La obra de Durkheim, como mayor representante de la escuela sociológica francesa, influyó de forma determinante en la configuración de la antropología social, en particular de la escuela anglosajona, que ocupará un papel predominante durante el periodo de la Primera Guerra Mundial y el periodo de entreguerras.

Esta estuvo dividida en dos fracciones: la ecología cultural, corriente iniciada al inicio del siglo XX por Julian Steward y que pretende una exhaustiva recopilación de datos ambientales de las sociedades que estudia (Martínez Meiga 2008, 325-328), y la antropología funcionalista.

Se puede comprobar la prolífica producción del conjunto de esta escuela en la obra de autores como el anglo-polaco Bronislaw Malinowski y el británico Alfred Reginald Radcliffe-Brown, pioneros de la antropología funcionalista; o el estadounidense Melville Herksovits, alumno de Boas que ha sido citado al principio del trabajo como padre de la antropología económica, junto al neozelandés Raymond Firth, y al austriaco Karl Polanyi, que migraría a Gran Bretaña con el ascenso del fascismo. Pero empecemos por los primeros.

Salvando las diferencias entre ambos autores, la corriente antropológica desarrollada por autores como Malinowski, Firth o Radcliffe-Brown -a la que Godelier denomina *corriente funcionalista*- considera, *grosso modo*, que las estructuras sociales son generadas por los individuos de una sociedad dada a razón de una necesidad, una función que estas cumplen dentro de los objetivos generales de las sociedades, que no son otros que la obtención de los recursos necesarios para su reproducción y la reproducción misma (Mair 1973, 40-44; Godelier 1974, 132-142 ).

Por eso mismo, estos se dedicaron a profundizar en el estudio y la categorización de las relaciones de parentesco y de las relaciones sociales en general, obviando en buena medida los aspectos más elementales de la vida económica de las sociedades estudiadas (Godelier 1974, 133). Sí que es cierto que Godelier dice, en las mismas páginas citadas, que

Malinowski y Firth son honrosas excepciones, que analizan con profundidad los fenómenos económicos de las sociedades que estudian, pero tampoco los excluye de esta corriente, si bien reconoce su genio en varias ocasiones (Godelier 1974, 150).

Esta corriente, nacida y desarrollada ya por completo en siglo XX, dotó a la antropología de un amplio aparato procesual y conceptual: por un lado, el trabajo de campo, desarrollado en especial por Malinowski en trabajos como su archiconocido estudio en las Islas Trobriand, de 1915, buscaba establecer parámetros observacionales para estudiar las diversas estructuras de las sociedades analizadas a través de las instituciones sociales creadas para suplir una necesidad -es decir, para cumplir una función determinada

Por otro lado, Alfred Radcliffe-Brown dotó a la antropología de un amplio aparato teórico y conceptual, desarrollado en especial en su famosa obra *Estructura y función en la sociedad primitiva*, de 1952 (Mair 1973, 40-53). De inspiración cercana a la de Malinowski, pero menos influenciado por el psicoanálisis, Radcliffe-Brown buscó, a través del estudio de diversas sociedades y la generalización de los resultados obtenidos, patrones comunes en la organización social de los diferentes pueblos analizados, deduciendo que la fuerza motriz que producía los organismos sociales era el beneficio que estos aportan a su sociedad determinada (1973, 42-43).

El sucesor de Malinowski en la Cátedra de Antropología Social de la Escuela de Economía de Londres fue el etnólogo neozelandés Raymon Firth (Huntsman 2013, 10-11), quien suele ser considerado, junto a Herskovits, cofundador de la antropología económica, y fundador de la corriente formalista en el seno de la misma (Narotzky 2004, 14-15). Firth, influenciado como Herskovits por el determinismo ambiental de la ecología cultural (Martínez Veiga 2008, 333, 398), defendía que el objetivo de la antropología económica era, precisamente, estudiar la escasez. Es decir: la asignación de recursos escasos a necesidad siempre crecientes, uno de los pilares de la economía neoclásica.

Al mismo tiempo que sucedía lo anterior, Karl Polanyi, antropólogo austriaco afincado en Londres que encabezó la corriente sustancialista de la antropología económica, criticaba los supuestos de la economía liberal extendidos a las sociedades precapitalistas, estableciendo una división entre estas y las sociedades de mercado, donde sí prima la escasez (Narotzky 2004, 15-16). Para Polanyi, la economía no es otra cosa que el estudio de los variados

mecanismos y formas de relación necesarios para el aprovisionamiento de los bienes necesarios para su reproducción (Polanyi 1957, 292-294).

Pero todo vino a cambiar tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, a medida que se iba extendiendo la influencia de Lévi-Strauss en la antropología social tras la publicación de los resultados de sus estudios etnográficos en Brasil y de su tesis doctoral, *La vida social y familiar de los indios Nambikwara* y *Las estructuras elementales del parentesco*. Estas obras dieron inicio a la corriente antropológica estructuralista, que dejó desfasado al funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown, según afirman Godelier y el propio Lévi-Strauss (Godelier 1974, 150-151).

La escuela estructuralista y sus premisas fueron rápidamente recogidas por toda una ala de la *intelligentsia* francesa, también influenciada por el marxismo en sus sectores más radicalizados, produciéndose una fusión de premisas estructuralistas y marxistas, como nos ilustra la siguiente frase de Godelier (1974, 148): «Si la antropología ha de ser estructural y materialista para ser plenamente científica, ¿acaso, en definitiva, no debe inspirarse en la obra de Lévi-Strauss tanto o más que en la de Marx?».

En suma, las premisas básicas de la antropología estructuralista se concentran alrededor de lo que ellos denominan «estructura», que, en palabras de Godelier (1974, 150) parafraseando a Lévi-Strauss, serían «niveles de la realidad que existen más allá de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento es la lógica profunda de un sistema social, el orden subyacente a partir del cual debe explicarse su orden aparente» .

Ahora, ya referenciado brevemente el panorama político e intelectual que rodeó a la obra de los tres antropólogos que nos ocupan, ya podemos empezar a analizar la obra del más precoz de ellos que, ya desde la publicación de sus primeros escritos en *Les Cahiers d'Études Africaines* y de la *Antropología económica de los Gouro de Costa de Marfil*, criticó la visión idealista de las sociedades tribales y agrícolas, analizando las desigualdades que se fraguaban en su interior: Claude Meillassoux.



## Capítulo 2. La base y la estructura en la antropología económica.

### 2.1. Claude Meillassoux y el estudio de los *gouro* de Costa de Marfil.

Claude Meillassoux, padre del filósofo Quentin Meillassoux, fue un antropólogo eminentemente consagrado al trabajo de campo en África, que suele ser considerado, junto con Emmanuel Terray, uno de los grandes africanistas franceses (Martínez Meiga 2008, 599-601). Así lo muestran sus expediciones con los *gouro* de Costa de Marfil (1964), con los pigmeos mbuti o con los boka del centro de África (Echevarría 2015, 129).

El propio Terray, un reconocido antropólogo marxista francés que estudió junto con Godelier y Lévi-Strauss, consagró a Meillassoux como el creador de la corriente marxista de la antropología económica, tras la publicación de *Anthropologie Économique des Gouro de Côte d'Ivoire* (Díaz-Polanco 1977, 103). Actualmente resulta complicado acceder a la obra en castellano, por lo cual se hará referencia al original en francés, que sí que puede ser consultado fácilmente vía *online*.

Respecto a la obra en sí, y en palabras de Martínez Veiga, catedrático en Antropología Social de la UNED, esta obra de Meillassoux:

Se trata de una de las grandes monografías clásicas de Antropología Económica, que presenta bastantes novedades. Analiza la transición de una economía de subsistencia a una agricultura comercial que va dirigida a satisfacer las demandas del capitalismo. La etnografía no lleva a cabo una consideración autárquica del mundo sino que se considera la economía *Gouro* como imbricada en relaciones sociales que van más allá de las fronteras nacionales (Martínez Veiga 2008, 609).

Como queda patente en el fragmento citado con anterioridad, Meillassoux emprende una labor bilateral: por un lado, realiza una síntesis interpretativa de los conocimientos

disponibles en aquel momento sobre los gouro (Meillassoux 1964, 6-7); y, por el otro lado, el antropólogo pasocalesiano lleva a cabo un estudio de la transición entre el modelo económico tradicional de los gouro y las nuevas dinámicas económicas que acompañaron a la colonización europea.

Sin embargo, tal y como se ha dicho en la Introducción, este análisis se centra en las reflexiones de los autores sobre sociedades forrajeras o agrícolas de subsistencia, previas al capitalismo, en suma. En consecuencia, buena parte de la obra de Meillassoux, la de la transición de las actividades de subsistencia a aquellas orientadas al mercado, queda fuera de los objetivos de este escrito.

Pese a ello, la obra de Meillassoux sí que contiene diversas reflexiones alrededor de la economía tradicional de los gouro, sus relaciones de parentesco y sus formas de organización social y política previas a la imposición europea, que podemos encontrar en el capítulo cuarto de la obra, titulado “L’économie d’auto-subsistance” y en el siguiente capítulo, “La communauté agricole”.

En el primero de los capítulos citados con anterioridad, Meillassoux, siguiendo sus escritos en *Terrains et théories* y en los *Cahiers d’Études Africaines* (Palenzuela 2002, 9), define los rasgos característicos de una economía de subsistencia y de su producción social. Cada uno de los miembros de la comunidad tiene acceso a los medios de producción, a la tierra y sus productos, obteniendo de ellos los medios de subsistencia empleando medios sencillos, útiles poco elaborados, aunque las técnicas empleadas puedan tener un mayor grado de sofisticación.

Además, el trabajo social se halla dividido a razón de sexos y edades, repartiéndose el producto de dicho trabajo en base a la jerarquización resultante de esa división del trabajo en el seno de las comunidades familiares (Palenzuela 2002, 10).

En el segundo de estos capítulos, así como en los tres capítulos posteriores a este, el autor pasa a caracterizar las intrincadas relaciones de producción entre las comunidades de los gouro, y a especificar las diferencias existentes en el seno de las comunidades entre jóvenes y adultos, y entre mujeres y hombres.

Las comunidades agrícolas de los gouro son objeto aquí de una rigurosa clasificación genealógica y demográfica, en la forma de esquemas y tablas poblacionales. En todas las comunidades gouro existe un patrón común en cuanto a la composición genealógica de la comunidad, es decir, de los diversos poblados y unidades productivas.

Las comunidades gouro están estratificadas con razón del parentesco en su sentido más genealógico. Es decir, que el ancestro común de todos los linajes (*goniwuo*) del poblado o los poblados sería el jefe, y tras él estarían los ancianos (*veneza*), primogénitos de las diferentes ramas familiares; luego los hermanos menores de estos, sus hijos y los hijos de estos, y así sucesivamente. En estas unidades de producción, los más jóvenes siempre trabajan para sus mayores cultivando la tierra en común y estos jóvenes son, a su vez, dependientes de sus mayores ante el resto de la comunidad (Meillassoux 1964, 130-132).

El poder de los adultos y ancianos sobre los jóvenes y los cadetes se asienta, esencialmente, sobre el control exclusivo del conocimiento y sobre el control de los medios para acceder al grupo de los adultos a través del matrimonio, así como del dominio de los recursos económicos necesarios para acceder a dicha unión conyugal (Palenzuela 2002, 12; Echeverría 2013, 6-7).

Estas características, si son tomadas como una serie de generalidades, definen el *modo de producción doméstico* según Meillassoux, es decir, la forma determinada de organización de la producción social de las sociedades preestatales, sean estas agrícolas o preagrícolas. Así lo reafirmó a lo largo de los dos primeros capítulos de su obra más difundida, más de una década después (Meillassoux 1975). Volveremos a esto en el apartado dedicado a Marshall Sahlins.

Pero esto se trata de una generalización de las diversas formas particulares que toman los diversos poblados de los gouro, obviando el dinamismo social y la influencia de otros organismos sociales colindantes en la organización de los gouro, aunque el esquema explicado antes siempre se cumpla en mayor o menor medida.

Por ejemplo, los N'Goï son un conjunto genealógico de 600 individuos repartidos en seis poblados que, según le cuenta a Meillassoux un tal Bolu bi Bia, el miembro prominente de uno de los linajes predominantes que se encarga de recoger la tradición oral, comparten un ancestro común: el Kwasi N'Goï. Sus hijos y sus descendientes conforman diversos *goniwuo*,

y algunos de ellos conformaron asentamientos independientes: Koaddi, Bazré, Gonfla, Bonanfla, Bendéfla y Goouo (Meillassoux 1964, 128-134).

Estos poblados, hogar de los diferentes *goniwuo*, están a su vez segmentados en la forma de diversas unidades domésticas, que son las células productivas en sí mismas y se encuentran al cargo de uno de los ancianos, que organizan a los hombres y reparten las diversas tareas productivas (Meillassoux 1964, 138-139) y, a su vez, esta repartición del trabajo también determina la cantidad del producto social que a cada uno de los miembros y segmentos le corresponde (Meillassoux 1964, 187-188).

Finalmente, el autor dedica todo el Capítulo VIII, titulado *La richesse et des rapports matrimoniaux*, a describir las relaciones matrimoniales entre los gouro y, por consiguiente, a tratar el papel de la población femenina en la producción y la reproducción social, además del papel de los matrimonios dentro de la sociedad determinada. A grandes rasgos, y sin entrar a la situación concreta en los diversos poblados gouro, el papel de las mujeres es reproductivo en el sentido más amplio de la palabra.

Además de la reproducción estrictamente biológica, las mujeres también controlan los suministros de las fuentes más importantes de alimentos -arroz y mijo- y los preparan para la alimentación de los núcleos familiares/productivos (Meillassoux 1964, 215; Echevarría 2013, 9). Así, las mujeres ocupan papeles estrictamente ligados a la subsistencia y, en consecuencia, el control sobre las mujeres está ligado al control sobre la reproducción inmediata de las comunidades. Así lo defenderá el autor en otros escritos, como en el artículo titulado *De la producción en la reproducción* (Meillassoux 1972, 6).

Las conexiones matrimoniales, de las que las mujeres son objeto, estimulan las relaciones de parentesco y facilitan la cohesión de las células productivas, así como de las distintas células y comunidades, a través de las relaciones de paternidad y maternidad (Meillassoux 1972, 6).

Progresivamente, estas relaciones de parentesco se convierten en el molde general de todas las relaciones desarrolladas en el seno de dicha sociedad agrícola, a la vez que van perdiendo su implicación genealógica. Este proceso se da cuando, las relaciones de parentesco, que no son sino una forma jurídica concreta de las relaciones de producción, se generalizan, y las

relaciones entre padres e hijos se extienden a relaciones entre grupos sociales y, progresivamente, entre clases (Meillassoux 1972, 6-7)<sup>6</sup>.

Sintetizando lo anterior, el autor defiende que las relaciones productivas de los gouros se asientan sobre las relaciones genealógicas, de reproducción, entre los miembros de las diversas células productivas y, a su vez, las relaciones de parentesco no son otra cosa que la modificación de las segundas por obra de las primeras. El parentesco, en consideración de Meillassoux, es una institución jurídico-institucional ajena a la producción que, en el caso de las sociedades agrícolas, ya ha pasado a ser estrictamente ideológica, pues ha perdido su contenido genealógico (Meillassoux 2005, 4). En palabras del propio autor:

La communauté agricole se façonne sur le modèle du lignage ou du segment de lignage. Les rapports généalogiques sont le terrain sur lequel s'édifient les rapports de production, terrain sans cesse modifié et sans cesse renouvelé. Les rapports de parenté, qui nous sont livrés, sont le produit de cette altération. Le lien de consanguinité se transforme sous nos yeux en une filiation sociale. Les rapports de parenté les plus anciens, ceux des premières générations, n'enregistrent plus que cette parenté sociale, qu'elle coïncide ou non avec la filiation réelle (Meillassoux 1964, 119).

Más de una década después, en 1975, Claude Meillassoux publica *Mujeres, graneros y capitales*, probablemente su libro más difundido, donde reafirma los resultados de sus estudios de campo en África a la vez que especifica sus posicionamientos teóricos más generales.

Al final del segundo capítulo de este libro, titulado *La reproducción doméstica*, Meillassoux defiende que las relaciones de parentesco son una relación superestructural, de carácter ideológico, jurídico e institucional, y tilda de «protomarxismo estructuralista» (Meillassoux 1975, 56) a los intentos de Maurice Godelier -el antropólogo que ocupará la sección siguiente- para establecer a las relaciones de parentesco como un nexo de unión entre infraestructura y superestructura. Un hecho perteneciente a ambas. Por su parte, Meillassoux (1975, 57) afirma contundentemente que «la infraestructura no suscita relaciones de parentesco sino relaciones de producción».

---

<sup>6</sup> El autor defiende que el proceso más usual por el que se produce esto es por el contacto de las comunidades agrícolas con organizaciones sociales exógenas, aunque esto sería quizás materia para un estudio sobre el pensamiento del autor sobre el proceso de conformación de las clases sociales.

## 2.2. Maurice Godelier y el estudio de las relaciones de parentesco.

La obra de Meillassoux vino a sacudir el panorama de la antropología económica y, tras su publicación, las reacciones no se hicieron esperar. Apenas diez años tras la salida a la luz de los estudios del pasocalesiano sobre los gouro, otro autor de la misma corriente materialista, Maurice Godelier, publica *Antropología y Economía*, que contiene una sencilla pero contundente crítica a las tesis de Meillassoux, el resumen de toda una serie de argumentaciones en escritos precedentes: Godelier acusa a este último de interpretar mecánica y superficialmente las relaciones de parentesco y de obviar el estudio de las formas mitológicas del pueblo estudiado (Godelier 1974, 119).

Pero antes de abordar directamente este tema, sería necesario introducir brevemente la obra de Maurice Godelier, que es, al menos en lo que a la traducción española se refiere, el antropólogo marxista de origen francés de mayor renombre.

Maurice Godelier es un antropólogo endémico de Cambrai de temprana afiliación al Partido Comunista Francés que, antes de llevar a cabo sus estudios de campo con los baruya de Papúa-Nueva Guinea entre 1967 y 1969 (Marzal 2016, 247), ya era conocido entre la intelectualidad francesa de la época por sus publicaciones sobre las sociedades precapitalistas. Ya había publicado un libro recopilatorio alrededor del modo de producción asiático en 1964 y varios artículos y escritos de temas relacionados con la teoría marxista y estructuralista, centrado específicamente en la antropología y la teoría antropológica.

Sus estudios de campo, sin embargo, fueron menos dilatados y menos constantes que los de, por ejemplo, Meillassoux. Godelier fue, al menos hasta entrados los ochenta, un antropólogo consagrado principalmente al estudio teórico sobre el práctico (Martínez Veiga 2010, 609-610). De esta época previa a la intensificación de su trabajo de campo son *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, de 1964; *Racionalidad e Irracionalidad en la economía*, de 1966; y *Antropología y Economía*, de 1974. Esto, por supuesto, descontando las entrevistas, artículos científicos, reseñas y de más publicaciones de menor tamaño.

La tesis fundamental de Godelier ya ha sido anunciada previamente al final del apartado anterior, y el motivo es claro: por un lado, Meillassoux argumenta en buena medida desde su experiencia de campo en África y, por tanto, sus tesis se tienen que deducir de esta; Godelier, por su lado, dada su faceta teórica, no hace estrictamente necesario explicar sus experiencias investigadoras para encontrar enunciadas y defendidas sus tesis, como sí es necesario en Meillassoux.

De este carácter teórico del autor de Calais nos habla Ubaldo Martínez Veiga (2010, 609) que, además, añade que la incursión de Godelier en los estudios de campo iría transformando progresivamente sus concepciones previas, a partir de la publicación de *La producción de grandes hombres*, de 1982.

Martínez Veiga también defiende, al igual que otros tantos autores (Berger 2013), que la mayor pretensión teórica de Maurice Godelier, además de hacer una exégesis de los postulados de Marx orientados a la antropología, es establecer un nexo de unión entre los postulados marxistas y los estructuralistas (Martínez Veiga 2010, 609-610). No nos debe extrañar esta conexión si vemos las propias relaciones laborales entre Maurice Godelier y Claude Lévi-Strauss entre los sesenta y los setenta en el *College* de París.

Esta intención también es enunciada por el propio autor en varias ocasiones a lo largo de su obra, cómo cuando afirmaba la importancia para la antropología de inspirarse tanto en la obra de Marx como en la de Lévi-Strauss (Godelier, 1974, 140). Para entender las tesis de Godelier adecuadamente sería necesario, por tanto, explicar de qué forma conciben Godelier y Lévi-Strauss las estructuras y los sistemas, así como de su permanencia y su cambio.

Defiende Godelier en *Antropología y Economía*<sup>7</sup>, parafraseando a Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962) y *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), que ambos entienden las estructuras como niveles de la realidad que, sin poder deducirse de las relaciones palpables entre los seres humanos, son la propia lógica interna que guía las organizaciones humanas (Godelier 1974, 292). Tal y como defienden tanto Strauss como Godelier, hay que considerar que si se acepta la existencia de leyes elementales que rigen el funcionamiento del lenguaje,

---

<sup>7</sup> Para este ensayo, Godelier, pese a ser conocido por estudiar las sociedades del Pacífico, emplea los estudios de campo del antropólogo británico Colin Turnbull entre las bandas de cazadores-recolectores de los pigmeos mbuti, endémicos del noreste de la actual República Democrática del Congo.

como dice Saussure, o del parentesco, como dice Strauss, es necesario aceptar la existencia de estas leyes internas en todas las diversas estructuras que componen los sistemas sociales<sup>8</sup>.

Dicho esto, Godelier, argumenta que Strauss aboga en *Las estructuras elementales del parentesco* y en su tesis doctoral, *La vida social y familiar de los indios Nambikwara* (1948), en favor de lo que él denomina «el indiscutible primado de las infraestructuras». Lo dejamos en palabras de Godelier:

Para Claude Lévi-Strauss es «tan inútil como fastidioso acumular argumentos que prueben que toda sociedad está dentro de la historia y que cambia, lo cual es la evidencia misma». La historia no es solamente una historia «fría» en donde las sociedades que «producen un desorden extremadamente pequeño tienen tendencia a mantenerse indefinidamente en su estado inicial». Se compone también de estas «cadenas de acontecimientos no recurrentes y cuyos efectos se acumulan para producir trastornos económicos y sociales». Para explicar estas transformaciones, Claude Lévi-Strauss acepta «una ley de orden», «el indiscutible primado de las infraestructuras» (1974, 301-302).

Sin embargo, al mismo tiempo, también defiende que Strauss y su teorización presentan una flagrante contradicción con el marxismo, en opinión de Godelier, y es que, mientras que Strauss acepta la primacía de la infraestructura, las obras de éste han contribuido al desarrollo de una teoría de las superestructuras, tal y como afirma el propio autor en *El pensamiento salvaje* (Godelier 1974, 316). Es decir, que su aporte antropológico se centra en el estudio de las representaciones ideológicas, políticas y familiares que se deducen de la vida económica de una sociedad concreta.

Así, ni Strauss, como representante de la antropología estructural, ni Meillassoux, como representante del marxismo, han sido capaces de superar la división apriorística entre la economía y el resto de manifestaciones de la práctica social, su estudio «autónomo fetichizado» (Godelier 1974, 332). Por un lado, el primero falla en no concretar las relaciones entre las manifestaciones superestructurales y los procesos económicos; mientras que, por su parte, el segundo descuida el estudio de la superestructura y, por lo tanto, no puede entender la relación existente en el seno de una sociedad entre las distintas estructuras que la

---

<sup>8</sup> Tal y como nos dice Godelier (1974, 315-316), Claude Lévi-Strauss emplea una frase del antropólogo Eduard Brunett Tylor (1871) como epígrafe de *Las estructuras elementales del parentesco*, que reza lo siguiente: «La ciencia moderna tiende cada vez más a la conclusión de que si en alguna parte hay leyes, debe haberlas en todas partes».

componen, y termina centrándose en la catalogación de las condiciones concretas de la producción y en sus relaciones más superficiales, acercándose a la ecología cultural (1974, 329, 332).

Godelier defiende que, de querer desentrañar las leyes de funcionamiento de las sociedades precapitalistas hay que partir de la distinción entre la función que cumple una estructura -si suple una necesidad espiritual, política o económica- y la naturaleza del organismo social en el que se encarna esta función -las relaciones de parentesco, la religión o el poder político- (Godelier 1974, 332-333). Es decir, que debe separarse la función de la estructura de su fisonomía social.

Sobre la base de esta distinción entre organismo y función podemos entender cómo, en la práctica social, y en concreto en el estudio de esta práctica social, el objetivo no es otro que el estudio de las leyes internas que rigen el funcionamiento de las diversas estructuras de una sociedad para, así, entender tanto su funcionamiento como su articulación concreta y su interacción. Dicho por el propio Godelier (1974, 319):

Ir más allá del análisis estructural de las formas de las relaciones sociales o de los modos de pensamiento significa, pues, de hecho practicar este análisis morfológico de tal forma que se descubran los lazos internos entre la forma, las funciones, el modo de articulación y las condiciones en que aparecen y se transforman estas relaciones sociales y estos modos de pensar en las sociedades concretas que estudian el historiador y el antropólogo.

Bajo los supuestos teóricos descritos anteriormente, y volviendo a la tesis principal del autor, Maurice Godelier defiende que las relaciones de parentesco, así como la religión, constituyen en las sociedades precapitalistas un hecho social con un carácter doble: actúan, por su función, como infraestructura de la sociedad y, a su vez, aparecen encarnadas en la superestructura de la misma.

Por ejemplo, entre los Mbuti del Congo, una ceremonia religiosa conocida como *Molimo* produce una intensificación de la caza y una maximización de los recursos obtenidos, consumidos y distribuidos en el seno de la tribu. Aquí, una ceremonia de carácter religioso

determina los procesos productivos, económicos en suma, de esta sociedad y encarna, por lo tanto, una función infraestructural (Godelier 1974, 326-333).

Aunque en apariencia sea una celebración de función religiosa, en la que los Mbuti agradecen a la Selva por sus bendiciones hacia ellos y estos reciben de la Selva más sustento para su reproducción, esto no es sino una imagen invertida del proceso económico que encarna ese suceso religioso, en el que en realidad se produce una maximización de los procesos productivos (Godelier 1974, 328).

A esto, precisamente, es a lo que el autor se refiere con la «fetichización de las relaciones sociales». Así como los mbuti contemplan la Selva como una totalidad ecológica fetichizada (Godelier 1974, 328-329), también los marxistas como Meillassoux, los estructuralistas como Strauss y, dicho sea de paso, toda la antropología en general, estudian apenas los fetiches ideológicos, políticos o familiares de las relaciones funcionales existentes entre las relaciones económicas y el resto de esferas de la práctica social, así como los puntos de contacto entre ellas. En palabras de Godelier (1974, 330-331), y a modo de conclusión del presente apartado:

La práctica religiosa constituye, pues, un verdadero trabajo social sobre las contradicciones determinadas por la estructura del modo de producción y de las otras relaciones sociales, trabajo que constituye una de las principales condiciones de la reproducción de estas relaciones, de las relaciones de producción así como de otras instancias sociales. Lejos de no tener nada que ver con la base material y el modo de producción, como pretenderían algunos idealistas, la práctica religiosa es a la vez una práctica material y una práctica política y se sitúa en el corazón del proceso de reproducción de este modo de producción. Pero, a pesar de todo, la práctica social está presentada «a la inversa» y vivida de forma «fetichizada»[...].

### 2.3. Marshall Sahlins y la controversia sobre el *modo de producción doméstico*.

Como ya se ha adelantado en la Introducción, entre la década de 1970 y el inicio de la siguiente, el debate antropológico sobre las sociedades precapitalistas ya suscita el interés de un buen número de antropólogos, historiadores, arqueólogos y estudiosos de las sociedades precapitalistas en general, y se había extendido ampliamente al mundo anglosajón.

Así lo evidencian publicaciones como *Studies on Pre-capitalist modes of production*, de Paul Hindess y Barry Hirst o las obras de Perry Anderson sobre el Estado absolutista, pero también las de G.E.M. de Saint Croix sobre la Antigüedad clásica y E.P. Thompson sobre la conformación de la clase obrera en Gran Bretaña, por poner algunos ejemplos ilustres<sup>9</sup>.

En este contexto de traspaso de la vivacidad de la producción literaria marxista desde los países latinos a los países anglosajones, Marshall Sahlins suele ser considerado el antropólogo estadounidense de orientación marxista de mayor renombre, al menos en lo que le corresponde a la traducción española.

Marshall Sahlins es endémico de la ciudad estadounidense de Chicago y cursó la carrera de antropología en la universidad de la misma metrópolis, realizando sus estudios de campo en 1951 con el reconocido antropólogo Leslie White, conocido por su defensa y actualización de los postulados evolucionistas de autores como Charles Darwin y L. H. Morgan. Los primeros escritos de Sahlins, sobre sus estudios de campo en Melanesia y en la Polinesia francesa, aún muestran rasgos que recuerdan a una nueva reformulación del evolucionismo cultural (Martínez Veiga 2010, 713).

En el caso de Sahlins, al igual que sucede con Godelier, estamos ante un antropólogo que, aunque ha escrito diversas monografías sobre sus estudios de campo, también ha publicado

---

<sup>9</sup> No es incumbencia del presente escrito discernir si estos autores se desvían, si siguen alguna de las ramas del marxismo, si siguen *a rajatabla* los postulados de los propios Marx y Engels, o si sólo cogen algunas partes convenientes de su pensamiento, sino que únicamente se citan para evidenciar el aumento vertiginoso de la producción literaria autoproclamada como marxista y con las sociedades precapitalistas como objeto de estudio en los países anglosajones.

escritos como *Tribesmen* (1968), *Stone Age Economics* (1974) y *Culture and Practical Reason* (1976), donde enuncia sus postulados teóricos explícitamente a la vez que los ejemplifica empleando sus experiencias de trabajo de campo o trabajos de campo de otros autores. Es decir, que también se trata de un antropólogo de carácter más teórico (Martínez Veiga 2010, 713), que se distancia por tanto de Meillassoux y se asemeja a Godelier, en este sentido.

Sumado a la influencia directa de Leslie White sobre él, de profesor a estudiante, Sahlins pasará un breve periodo de tiempo en París y entrará en contacto con la antropología estructural de Lévi-Strauss. Así nos lo narra el propio Sahlins, en un artículo conmemorativo relativamente reciente dedicado al antropólogo francés, donde comparte una anécdota de un congreso impartido por Lévi-Strauss en el que participa el estadounidense como estudiante (Sahlins 2010, 373-374).

Tal y como deja entrever el fragmento anteriormente citado, el objetivo de Sahlins no parece ser hacer una síntesis de los postulados marxistas y estructuralistas, como sí que parecía pretender Godelier. Sino que su intención es, directamente, extender el dominio de la infraestructura hasta los esquemas simbólicos de los pueblos estudiados (Sahlins 2010, 381).

La materialización teórica de esta pretensión por parte del autor cristaliza literariamente en *Stone Age Economics*, libro que gira en torno al modo de producción doméstico (Schneider 1976, 31), así como en *Cultura y Razón Práctica* (1986). Empecemos por el escrito anterior temporalmente.

Marshall Sahlins, al menos en lo que a manuales antropológicos se refiere (Martínez Veiga 2010, 713-715), suele ser recordado por acuñar el término «sociedad opulenta primitiva», que se trata de una reformulación de las observaciones de Alexander Chayanov sobre las comunidades rurales rusas (Martínez Veiga 2010, 714) y de las observaciones de su compañero Elman R. Service sobre las tribus de la selva paraguaya (Sahlins 1977, 16).

Para Sahlins, la ineficacia técnica y económica atribuida a las sociedades cazadoras-recolectoras se trata de una presuposición, hoy en día ya establecida, que parte de los parámetros teóricos de los autores clásicos de la Economía Política, como Adam Smith o David Ricardo (Sahlins 1977, 12-13). La escasez, bajo esos supuestos, es la condición *sine*

*qua non* de las sociedades primitivas, su estado inamovible, en el que los pueblos forrajeros se desplazan constantemente a la búsqueda de unos recursos que, por su imposibilidad de aprovechamiento, siempre se les antojan insuficientes.

Sin embargo, defiende el autor de Chicago que la escasez no emana de los medios técnicos de subsistencia ni se puede deducir de estos, sino que «la escasez no es una propiedad intrínseca de los medios técnicos. Es una relación entre medios y fines. Deberíamos considerar la posibilidad empírica de que los cazadores trabajan para sobrevivir, un objetivo finito, y que el arco y la flecha son adecuados a ese fin» (Sahlins 1977, 17).

Si la antropología ha llegado, al igual que los economistas clásicos, a la conclusión de que los pueblos primitivos se hallaban en un estado de constante escasez, esto se debe a una fantasmagoría de las condiciones de vida de estos pueblos en la actualidad. Las tribus de bosquimanos o de aborígenes, o cualquier otro pueblo, han sido desplazados progresivamente a territorios inhóspitos y con condiciones climáticas poco favorables, habitando áreas que no pueden sostener una densidad poblacional elevada (Sahlins 1977, 26-46).

Los cazadores-recolectores, en caso de hallarse en unas condiciones climáticas y geográficas corrientes, trabajan lo justo y necesario para su supervivencia, empleando las herramientas imprescindibles para acometer su labor y, finalmente, consumen el producto de su trabajo *ipso facto*. Estas labores ocupan apenas una pequeña fracción del día, puesto que las necesidades de la banda, tribu o clan son escuetas y apenas se requieren unas cuatro o cinco horas de trabajo para cubrirlas (Sahlins 1977, 15-21).

En este punto es cuando cobra sentido el modo de producción doméstico. La abundancia y opulencia -siempre relativa- de las sociedades preestatales entra en contradicción con el escaso volumen de producción que manejan estas sociedades (Sahlins 1977, 55; Schneider 1976, 31). Es a lo que el autor llama «subproducción».

La subproducción, en sociedades como los Mazulu, los Arunta o los Kariera, es un fenómeno que se muestra de diferentes maneras o que está compuesto por diferentes manifestaciones. En primer lugar, se muestra como un escaso aprovechamiento de los recursos disponibles, normalmente debido al uso de una técnica y una instrumentaria forrajera/agrícola

rudimentaria, que apenas sufre modificaciones a lo largo del tiempo y que, por tanto, permite sostener a un volumen determinado de población (1977, 55-66).

En relación con esto, la subproducción se debe también al desaprovechamiento y al aprovechamiento desigual de la fuerza de trabajo de las unidades familiares. Internamente, las unidades productivas domésticas reparten desigualmente el trabajo entre sus integrantes, como entre los bantúes Lele, que apenas trabajan durante la veintena que va desde los 25 años a los 50, aproximadamente. Igual sucede con los bosquimanos Kung, cazadores-recolectores del desierto del Kalahari (1977, 66-84).

Aunque no es una regla general de todos los pueblos estudiados por la etnografía, puesto que el propio Sahlins nos muestra algunos ejemplos donde la vida productiva de los individuos es más amplia y las tareas están repartidas más equitativamente. Sin embargo, en tanto que se puede encontrar alguno de estos rasgos, en mayor o menor medida, en todos las sociedades preestatales, Sahlins (1977, 69) concluye :

En suma, por diferentes razones culturales, la duración de la vida útil de trabajo puede acortarse sobremanera. Además, las obligaciones económicas pueden estar totalmente desequilibradas en relación con la capacidad física, recayendo la carga del trabajo social sobre los más viejos y débiles en tanto que los más jóvenes y fuertes quedan completamente al margen de la producción.

Un desequilibrio con los mismos efectos puede comprobarse en la división del trabajo por sexos[...].

En segundo lugar, el tiempo dedicado a la producción puede llegar a ser relativamente escaso<sup>10</sup> en comparación con el tiempo dedicado al descanso, a la sociabilización, al festejo y a los rituales (Sahlins 1977, 76-82). Esto se debe, según el autor, a una tensión latente de la organización económica:

Estas otras exigencias —ceremonias, diversiones, sociabilidad y reposo— no son más que el complemento o, si se prefiere, el equivalente superestructural de una dinámica propia de la economía. No es que simplemente le sean impuestos a la economía desde fuera, ya que en su interior mismo, en el modo en que está organizada la

---

<sup>10</sup> En comparación a las jornadas laborales de la actualidad y de los primeros compases del capitalismo.

producción, existe una discontinuidad intrínseca. La economía tiene su propio territorio limitado: es una economía de objetivos concretos y de recortado alcance (1977, 82-83).

En tercer y último lugar, y en lo que corresponde a la distribución de los productos del trabajo, la «subproducción primitiva» se muestra en la forma de una determinada forma de organización demográfica. Las familias obtienen desigualmente productos y participan distintamente en la producción social, y, lógicamente, esto influye en la composición demográfica de los grupos y en la supervivencia de los individuos que lo componen (Sahlins 1977, 86-88).

En esta exposición de la subproducción primitiva, ejemplificada por Sahlins con su amplio conocimiento del ensayo etnográfico (Martínez Veiga 2010, 714), el autor pretende mostrarnos, a través de una serie de casos concretos, que esta subproducción constituye el factor determinante en la organización social previa al capitalismo (Sahlins 1977, 90). El modo de producción doméstico es, suponiendo lo anterior, un intento analítico por parte del autor para aproximarse a las sociedades preestatales, a los tiempos más remotos de las sociedades humanas:

Pero, entonces, incluso hablar de «la economía» de una sociedad primitiva es un ejercicio de irrealidad. Estructuralmente, «la economía» no existe. Más que una organización limitada y especializada, la «economía» es algo que generaliza la función de los grupos sociales y de las relaciones, especialmente los grupos y las relaciones de parentesco. La Economía es más bien una función de la sociedad que una estructura, porque el armazón del proceso económico, la proporcionan los grupos concebidos clásicamente como «no económicos». En particular, la producción está instituida por grupos domésticos que, por lo general, se ordenan como familias de uno u otro tipo.

La unidad doméstica es para la economía tribal lo que el feudo fue para la economía medieval, o lo que es la corporación para el moderno capitalismo: cada una de ellas es en su momento la institución productiva dominante. Cada una representa, además, un determinado modo de producción, con una tecnología y una división del trabajo apropiadas, un objetivo económico o finalidad característicos, formas específicas de propiedad, relaciones sociales y de intercambio definidas entre las unidades productivas y contradicciones que le son del todo propias (Sahlins 1977, 90).

Esta es la tesis fundamental de Sahlins: la economía, en las sociedades precapitalistas, no constituye un espacio autónomo con una serie de funciones y organismos diferenciados, sino que se diluye en el conjunto del metabolismo social de una serie de sociedades dadas.

El resto del libro constituye el intento de Sahlins por reconstruir este modo de producción a un nivel teórico. Las diferencias entre sociedades precapitalistas y capitalistas según *El Capital* de Marx, las formas de propiedad o la constitución de la comunidad son algunos puntos tratados por Sahlins en sus intentos por, como él mismo afirmaba, extender la superestructura hasta la infraestructura.

Esto, aunque permitiría perfilar más claramente los posicionamientos concretos de Sahlins, y permitiría, por tanto, perfilar más claramente las diferencias entre Meillassoux y Sahlins sobre el modo de producción doméstico, extendería sobremanera este escrito. Siendo esto necesario si se buscara una mayor rigurosidad, ver los posicionamientos teóricos más generales de ambos autores ya nos ha permitido ver la distancia entre sus posturas con respecto a la división entre la base y la superestructura.

Reafirmará Sahlins sus posiciones teóricas dos años más tarde, con la publicación de *Cultura y Razón Práctica* en 1976. En este escrito, en concreto en una nota a pie de página 19, Sahlins especifica su opinión sobre el posicionamiento teórico de Godelier y el de Terray:

Una condición al parecer necesaria para que pueda aplicarse el materialismo histórico clásico a las sociedades primitivas consiste en la reducción de las relaciones de producción concretas e históricas a una abstracta estructura de sombras que representa las necesidades de producción; tal es el caso, por ejemplo, de las “unidades de producción” correspondientes a formas de cooperación que, a su vez, se “concretizan” en relaciones de linaje o de aldea en el análisis que efectúa Terray de los gourous (1972) o el caso de las “restricciones” organizativas básicas en el estudio de Godelier sobre los pigmeos mbuti (1973).

Tal imposición del modelo de infraestructura-superestructura es justificada a veces como el paso “científico” de las realidades aparentes a las realidades ocultas; sin embargo, más exactamente consiste en un intercambio analítico simultáneo de lo real por lo formal y lo histórico por lo eterno. Las relaciones concretas de producción son tomadas como una mera apariencia de necesidades técnico-formales, esta última abstracción es después cosificada como verdadera infraestructura. En consecuencia, el modo histórico real de producción es “explicado” mediante su reducción a pobres reglas positivistas de eficacia material (Sahlins 1988, 19).

Hemos llegado, al fin, a ver la tesis fundamental de Sahlins a la vez que él mismo enuncia su opinión sobre los otros dos autores. A saber, y en base a lo que se ha ido plasmando en el

escrito: Meillassoux, al igual que Terray<sup>11</sup>, reduce las condiciones de producción a sus aspectos económicos y ecológicos más palpables, obviando el contenido concreto de las relaciones económicas; Godelier, por su parte, acaba aceptando la preponderancia de la economía al interpretar el resto de instancias sociales como formas invertidas que reflejan las necesidades estructurales de la economía, siendo esta la «restricción» básica de una organización social.

---

<sup>11</sup> Sobre que se nombre a Terray y no a Meillassoux, se puede justificar sobre el hecho de que Sahlins defiende que los trabajos de Terray, tanto sus obras teóricas como sus trabajos sobre los gouros, se fundamentan en buena medida en Meillassoux y se asemejan en sus concepciones. La diferencia más notoria es el énfasis que Terray hace en las formas de cooperación (Sahlins 1977, 92).



## Conclusiones.

Esta conclusión está dividida en dos partes: en primer lugar, se trata de una recopilación de las tesis básicas de los tres autores tratados, en base a todo lo que se ha ido exponiendo anteriormente. En segundo lugar, también contendrá algunos apuntes que permitirían profundizar en el estudio tanto de los autores, en particular, como del problema de la infraestructura y la superestructura, en general. Por lo que respecta a los antropólogos en colación, sus posiciones ya han sido enunciadas a lo largo del trabajo, por lo que sólo se recogerán aquí los aspectos más fundamentales de sus pensamientos.

Claude Meillassoux, a través de su *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, nos muestra la economía de los Gouro como un ente social autónomo, escindido de las relaciones de parentesco, las formas jurídico-políticas y el pensamiento religioso. En tanto que hecho social dotado de autonomía, tiene un espacio delimitado dentro de la sociedad, que son las formas determinadas de producción, distribución y consumo. Las ya citadas relaciones jurídico-políticas, de parentesco y demás son, en este supuesto, formas superestructurales ligadas a un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas.

Por su parte, Maurice Godelier critica la teoría construída por Meillassoux y arguye que en ella se produce una confusión entre la forma de las estructuras que componen la sociedad -las formas familiares específicas, los ritos religiosos, las instituciones políticas- y su contenido concreto. Es decir, que Godelier defiende que, aunque una estructura como el parentesco sea claramente superestructural en cuanto a su forma, puede tener y tiene un papel dentro de la infraestructura. El contenido económico de las estructuras de una sociedad es lo que compone la infraestructura, mientras que sus formas institucionalizadas componen la superestructura.

Finalmente, Marshall Sahlins se distancia de ambos y va un paso más allá que Godelier, cuando concluye que el problema reside en la misma pretensión de delimitar hechos económicos y no-económicos en las sociedades precapitalistas. Estas sociedades aún no están tan divorciadas de sí mismas como para mostrarnos sus diversos componentes por separado; es decir, que economía, política, parentesco y religión se diluyen y confunden en el conjunto del metabolismo social.

El problema, en este último supuesto, deja de ser de carácter sustantivo -como sí era el debate entre Meillassoux y Godelier- para tener un marcado carácter lógico y terminológico. Es decir, el problema no reside en las sociedades estudiadas, sino que parece emanar del proceso de abstracción en el participa el antropólogo que estudia dichas sociedades. Por supuesto, esto son conclusiones provisionales emanadas de un estudio pormenorizado del tema; un análisis acotado por los límites y las posibilidades de un trabajo como el presente.

En el caso de querer continuar la investigación, se podría seguir por dos vertientes: una orientada hacia la antropología y otra orientada hacia el marxismo. En primer lugar, para alcanzar una conclusión firme sobre el bagaje antropológico en torno a la infraestructura y la superestructura sería necesario llevar a cabo un balance completo de la disciplina antropológica, al estilo de los manuales que se han ido citando.

Es decir, que sería necesario hacer un estudio profundo de la literatura antropológica anterior, con el fin de revisar las posibles bases e influencias de las distintas escuelas, a fin de intentar abordar de la forma más completa posible el desarrollo de la disciplina antropológica y de las diferentes interpretaciones sobre la fisonomía de las sociedades precapitalistas. También estudiar el desarrollo más actual sería imprescindible, si se pretende estudiar las posibles tensiones y contradicciones entre el desarrollo de la antropología y algunos puntos de la teoría marxista.

En segundo lugar, y en el caso de querer continuar por la línea del marxismo, sería necesario hacer un estudio más completo y detallado sobre el pensamiento de Marx y Engels sobre la infraestructura y superestructura. Más allá del conocido *Prólogo*, sería necesaria una revisión tanto de *El Capital* como los *Grundrisse*, así como de la correspondencia entre ambos y los conocidos últimos escritos de Engels, posteriores a la defunción de Marx. Personalmente, no considero que se pueda separar el pensamiento de ambos, aunque esto también sería un debate importante si se siguiese por esta línea.

Con esto como base firme, ya se puede abordar el estudio del pensamiento marxista posterior. Desde líderes revolucionarios como Lenin o Rosa Luxemburgo al *Diamat* soviético -la corriente filosófica institucionalizada en la URSS-, pasando por Theodor Adorno y la Escuela de Frankfurt hasta llegar a la historiografía anglosajona de los ochenta, y de ahí hasta nuestros días a través de pensadores particulares de diversas universidades internacionales -como los

argentinos Guido Starista y Juan Iñigo Carrera, por ejemplo-. Y esto, dejando fuera otras tantas escuelas de pensamiento y estudiosos individuales.

La producción de carácter marxista -o autodenominada marxista- alrededor de la composición y la lógica interna de las sociedades humanas no podría ser más amplia e inabarcable para un único individuo. Este trabajo es, en este sentido, una pequeña pieza de un análisis mucho mayor y, como tal, puede contener errores derivados de omitir el estudio de todo lo anterior, y su relación con el debate antropológico de esta época.

## Bibliografía.

- Anderson, Perry. 1982. *Teoría, historia y crítica*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Anderson, Perry. 1986. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Berger, Laurent. 2013. *Par-delà le structuralisme : Maurice Godelier, lecteur matérialiste de Claude Lévi-Strauss*. París: Musée de quai Branly, 2015.  
<http://gradhiva.revues.org/2995>.
- Carandini, Andrea. 1997. *Historias en la tierra*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Clarke, Simon. 1970. "Althusserian Marxism." En *One-dimensional Marxism. Althusser and the Politics of Culture*, Simon Clarke et al., 7-102. Londres: Allison & Busby.
- Díaz Polanco, Héctor. 1977. "Reseña de *Mujeres, graneros y capitales* de Claude Meillassoux". En *Nueva Antropología*, vol. II, núm 8. México, Distrito Federal: Asociación de Nueva Antropología A. C.
- Durkheim, Émile. 2013. *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Godelier, Maurice. 1974. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Godelier, Maurice. 1977. *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona: Editorial Laia.
- González Echevarría, Aurora. 2015. "La evolución del pensamiento de Meillassoux sobre el parentesco: de la filiación a la salvaguarda".
- Harris, Marvin. 1979. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, Marvin. 1981. *Introducción a la antropología general*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobsbawm, Eric. 1998. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Kahn, Joel y Llobera, Josep. 1981. *The Anthropology of Pre-capitalist Societies*. Macmillan Publishers.
- Kovaliov, Serguei. I. 2007. *Historia de Roma*. Madrid: Akal.
- Lévi-Strauss, Claude. 2006. *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mair, Lucy. 1973. *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza Editorial.

- Martínez Meiga, Ubaldo. 2008. *Historia de la Antropología: Teorías, Praxis y lugares de estudio*. Madrid: UNED.
- Martínez Meiga, Ubaldo. 2010. *Historia de la Antropología: formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: UNED.
- Marx, Karl. 1971. *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Marx, Karl. 1975. *El capital. Crítica de la Economía Política*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich. 1975. *Obras Escogidas*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Meillassoux, Claude. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Meillassoux, Claude. 1975. *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Meillassoux, Claude. 2000. "Construire et déconstruire la parenté." *Sociétés contemporaines*, N° 38, 37-47.
- Meillassoux, Claude. 2005. "La parenté est-elle une affaire de vie ou de survie?" *Actuelle Marx*, N° 37, 15-26.
- Narotzky, Susana. 2004. *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Palenzuela, Pablo. 2002. "Los orígenes de la Antropología Económica: ¿tienen economía los primitivos?", en *Antropología Económica: Teorías y debates*. Memoria 1998-1999. Convenio CID-Suiza-UMSA.
- Piqueras Arenas, José Antonio, y Javier Paniagua, dirs. 2008. *E. P. Thompson. Debates y controversias*. Valencia: Fundación Instituto de Historia Social.
- Pisani, Gustavo. 2014. "Disolver al hombre. Cuestiones con Lévi-Strauss." En *Actas de la II Jornadas Latinoamericanas de Humanidades y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Catamarca.
- Sahlins, Marshall. 1974. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Sahlins, Marshall. 1984. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Editorial Labor.
- Sahlins, Marshall. 2010. "Infraestructuralism." *Social Inquiry*, Vol. 36, N° 3, 371-385.
- Sánchez Fernández, Juan Oliver. 2012. *Antropología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schneider, Harold. 1976. "Stone Age Economist" *African Economic History*, N° 2, 30-32.
- Turnbull, Colin. 1961. *The Forest People*. Nueva York: Simon & Schuster.

