

Maurice Godelier. Elogio y defensa de la antropología

Eduardo Vinatea Serrano

Universidad Rey Juan Carlos. Departamento de Ciencias Histórico-Jurídicas
eduardo.vinatea@urjc.es



Recibido: 02-12-2010
Aceptado: 30-05-2011

Resumen

El análisis de la obra del antropólogo Maurice Godelier tiene como punto de partida las críticas que este autor ha hecho a algunas de las verdades científicas aceptadas durante decenios por los antropólogos y que son ahora cuestionadas por carecer de base empírica. Su objetivo es encontrar una serie de principios sólidos a partir de los cuales se pueda reconstruir un saber como el antropológico, que ha estado cuestionado a través de la deconstrucción postmoderna hasta su casi disolución en los «estudios culturales».

Frente a esto, Godelier señala una serie de proposiciones que conciernen al núcleo de la disciplina que tratarían de fundamentarla. Son las siguientes:

1. Al lado de las cosas que se venden y se dan, existen un tercer tipo, que son el soporte de las identidades y que tienen que ver con lo sagrado.
2. No han existido nunca sociedades fundadas sobre el parentesco, pues estos lazos no son suficientes para formar una sociedad.
3. La sexualidad humana es fundamentalmente asocial, puesto que el cuerpo sexuado de hombres y mujeres funciona como una especie de «máquina ventrilocua» que explicaría las relaciones de fuerza e interés de la sociedad.
4. El tipo de relaciones que hacen de los grupos humanos una sociedad son las denominadas «político-religiosas».
5. Todas las relaciones sociales contienen «nudos imaginarios», como elementos constitutivos que se ponen en funcionamiento a través de las prácticas simbólicas.
6. El hombre, en sus relaciones con los demás seres (humanos y divinos), utiliza las representaciones como «nexos imaginarios», que se componen de elementos «ideales y materiales» que forman una unidad.

Palabras clave: parentesco; relaciones político-religiosas; sexualidad; ideal (*idéel*)-material (*matériel*); simbólico; dominación; sagrado; don; poder; imaginario.

Abstract. *Maurice Godelier: praise and defence of anthropology*

An analysis of the work of M. Godelier begins with the criticism made by this author of some of the truths long accepted by anthropologists, which are in question due to their lack of an empirical basis. Its objective is to find a series of solid principles from which to reconstruct a knowledge base such as the anthropological one which has been questioned through post-modern deconstruction until it was almost dissolved in “cultural studies”.

Given this situation, Godelier offers a series of proposals which reach the core of anthropology and attempt to give it a basis. These are as follows: 1. Besides the things that are sold or given away, there is a third type which form the basis of their identity and related to the sacred. 2. There have never been societies based on kinship, since these links are insufficient to form a society. 3. Human sexuality is fundamentally asocial in that the sexed body of men and woman is a sort of “ventriloquial machine” that explains the strengths and interests in relationships in society. 4. The type of relationships that make up human groups is denominated a “politico-religious” society. 5. All social relations contain “imaginary knots” as constitutive elements that function through symbolic practices. 6. Man in his relationships with other beings (human and divine) use the representations as imaginary links composed of “mental” and “material” elements forming a unified whole.

Key words: kinship; politico-religious relationships; sexuality; mental-material; symbolic; domination; sacred; gift; power; imaginary.

Sumario

1. Introducción	4. Imaginario, pensamiento y poder
2. Economías y dones	5. Conclusiones
3. Metamorfosis del parentesco: cuerpo y sexualidad en los baruya	Referencias bibliográficas

1. Introducción

Desde finales de los años sesenta, la obra de Maurice Godelier ocupa un lugar destacado en el ámbito de la antropología. Aunque su punto de partida era el análisis marxista de la sociedad, esa posición inicial fue evolucionando hasta llegar a una reinterpretación de algunas de las más importantes tesis de Marx, así como a criticar ciertos aspectos del estructuralismo de Lévi-Strauss, con el que había estudiado en el Laboratoire d'Anthropologie en la École Pratique des Hautes Études.

Uno de los momentos más importantes de su carrera es el trabajo de campo que realizó con la tribu de los baruya, en Nueva Guinea, trabajo del que saldrán muchas de las tesis que le darán un reconocimiento mundial en los estudios del área de Melanesia, y que se concretarán con la publicación del libro *La Production des Grands Hommes: Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* (1982). Después, vendrán otros importantes, como *L'Idéal et le Matériel* (1984), *L'Énigme du don* (1996), *Métamorphoses de la parenté* (2004), o la publicación de su última gran obra hasta la fecha, *Au fondement des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie* (2007), en la que se hace balance de más de cuarenta años de trabajo intentando fijar una serie de principios, para proseguir con la fuerza y la convicción que sólo la verdad es capaz de alentar a la investigación científica. El libro es, por tanto, una defensa y un elogio del trabajo antropológico, de sus métodos y prácticas, y, al mismo tiempo, un ejemplo de antropología que mira hacia el futuro.

Nos proponemos, a continuación, realizar un recorrido por la obra de Maurice Godelier, señalando sus logros y sus contribuciones no sólo al campo de la antropología, sino también al de las ciencias sociales, y que en muchos aspectos se apartan de la tradición, para corregirla o modificarla, con la finalidad de dilucidar elementos esenciales del discurso antropológico.

Para Godelier, el estado actual de la antropología, después de las críticas posmodernas, no ha quedado debilitado, sino más bien al contrario, ha llevado a que los cimientos sobre los que se construya de nuevo sean más sólidos, pero sin caer en los errores del pasado.

La antropología constituiría una crítica radical de toda empresa de conocimiento de los otros que se quiere científica, y daría pruebas de que, si bien los fenómenos de la naturaleza pueden ser mejor conocidos, la cultura, por su parte, sigue siendo una realidad sustancialmente indescifrable. (Godelier, 2000: 248)

La antropología posmoderna, en tanto revisionismo histórico, o deconstrucción, pretendía socavar las bases sobre las que la disciplina se había asentado durante más de ciento cincuenta años, con lo cual reducía la práctica etnológica a mero discurso retórico de carácter hermenéutico-literario. Todo ello desembocó, en los años ochenta, en uno de los mayores momentos de confusión, en donde los *cultural studies* habrían supuesto la disolución de la antropología misma, en una mezcla de sociología, literatura y estudios de género. Era necesario que, tras esa fase de deconstrucción, si así se quiere llamar, se llegara a una reconstrucción con los elementos que se habían salvado del derribo.

La antropología está marcada desde su origen por las rupturas o, mejor dicho, su propio nacimiento supuso una ruptura respecto a lo que hacían viajeros, comerciantes y misioneros en la mitad del siglo XIX.

Si podemos considerar a Morgan como el primer antropólogo es porque descubrió que las relaciones de parentesco de los indios seneca poseían una lógica propia, diferente a la de los sistemas de parentesco de Europa: «fue preciso que el pensamiento de Morgan se *descentrara* en relación con las categorías de pensamiento y las realidades sociales dominantes en Occidente» (Godelier, 2000: 250). Sin embargo, en ese descentramiento de la mirada realizado por Morgan, Occidente se presentaba como espejo y medida de la humanidad, incluso un antropólogo como Louis Dumont, ha tomado como referencia comparativa en sus estudios sobre la India a Occidente, a través de la oposición entre holismo e individualismo.

Aunque no hay que olvidar que prácticamente ninguna sociedad en el mundo actual puede reproducirse sin incorporar en sí algo que venga de Occidente, y esta perspectiva global del proceso histórico de expansión de Occidente y de occidentalización del mundo ha sido el marco en que ha tenido lugar y ha cobrado sentido el nacimiento y el desarrollo de la antropología social, no hay que dejar de lado que, cada vez más, hay movimientos de resistencia (*subaltern studies*) a todo lo que supone y ha supuesto Occidente. Por tanto, la antropología sólo puede existir y desarrollarse como disciplina científica

al descentrarse metodológicamente, no sólo en relación con Occidente, sino también «con todos los universos culturales de referencia a los que pertenecen en razón de su nacimiento o su educación los antropólogos» (Godelier, 2000: 232). Lo que significa que es el propio antropólogo el que debe realizar ese difícil ejercicio de descentramiento de sí mismo, «un desarraigo que se traduce en una subjetividad ex-céntrica, des-plazada, escindida entre las exigencias sociales y su propia posición periférica» (Godelier, 2000: 218).

Como toda forma de sociedad, Occidente «es una mezcla de lo real y lo imaginario, de hechos y normas, de productos materiales y modos de pensamiento que componen hoy un formidable campo de energía que atrae hacia sí y rechaza al mismo tiempo a las demás sociedades» (Godelier, 2000: 218), y que surge de la combinación de cuatro elementos: la economía de mercado, una producción industrial en masa, la democracia parlamentaria y la ideología de los derechos humanos. En el momento actual del desarrollo histórico y de evolución de las sociedades, este modelo de Occidente ya está completamente asimilado por las otras sociedades y, pese a su rechazo y violencia contra él, permanece grabado en el imaginario de las mismas.

La definición que hemos dado anteriormente de la antropología como crítica radical de toda empresa de conocimiento de los «otros», cuyo carácter debe buscar la máxima objetividad y científicidad, ha llevado a Godelier a revisar muchas de las verdades y proposiciones que en algún momento la antropología tomó a su cargo, pues, como señala, «los conceptos antropológicos son herramientas de investigación y no representaciones de esencias a partir de las cuales se podría deducir la diversidad de lo real» (Godelier, 2000: 251). Esas verdades, ahora cuestionadas y durante mucho tiempo tomadas por evidencias científicas, son las siguientes:

- 1) Las sociedades se han fundado sobre el intercambio de personas y de bienes, que ha revestido dos formas: intercambio de mercancías o intercambio de dones y contradones.
- 2) Las relaciones de parentesco se han considerado el fundamento de la sociedad, particularmente en las sociedades sin clases y sin estado, es decir, en las llamadas «sociedades primitivas».
- 3) Un hombre y una mujer conciben hijos uniéndose sexualmente.
- 4) Las relaciones económicas constituyen la base material y social de las sociedades.
- 5) Lo simbólico es anterior a lo imaginario y a la misma realidad.

Todas estas verdades han sido, en algunos casos, matizadas y, en otros, rechazadas por su carácter pseudocientífico, pues el trabajo antropológico es un *work in progress* y no un *corpus* de verdades eternas no sometidas a falsación. Lo decisivo de la concepción de Maurice Godelier es que la antropología, como ciencia social, participa tanto del planteamiento hermenéutico de las ciencias humanas, como del método científico heredado de las ciencias naturales y, en todo caso, el trabajo antropológico está sujeto a ensayo y error.

2. Economías y dones

Si hay un tema que ha gozado de cierta popularidad en los estudios antropológicos, ese es el del *kula*, analizado por B. Malinowski en su obra *Los argonautas del Pacífico Occidental*, al igual que el *potlatch* estudiado por M. Mauss en su obra *Ensayo sobre el don*. *Kula* y *don* se convirtieron en estudio obligado para cualquier antropólogo, lo cual suscitó una gran polémica a su alrededor, debido probablemente a que tanto sus prácticas, como los análisis que Malinowski y Mauss llevaron a cabo tienen, todavía hoy, puntos no aclarados, sujetos a debate e interpretación. Tal es así que Maurice Godelier dedicó un libro al asunto, el cual, con el paso del tiempo, se ha convertido en uno de los clásicos en la materia, *L'Énigme du don* (1986), que es una de las interpretaciones más exhaustivas y esclarecedoras, tanto del ensayo de Mauss como del *kula* de Malinowski.

Ya en 1950, Lévi-Strauss, en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, se había enfrentado al texto para resaltar algunas ideas, no sólo referentes al *Ensayo sobre el don*, sino, sobre todo, para explicitar cual era su concepción de la antropología. En realidad, Lévi-Strauss hacía de Mauss un precursor del estructuralismo, aunque no había sido fiel a los principios que apuntaba en el *Ensayo sobre el don*, al considerar la obligación de «devolver» una ideología indígena particular basada en la existencia de un espíritu (*hau*) en el objeto dado.

El *hau* era asimilado a lo que Lévi-Strauss designaba como «significantes flotantes», «símbolos en estado puro» o «vacíos de sentido», pues, cuando «el espíritu humano no puede explicar las cosas, inventa conceptos vacíos que expresan directamente las estructuras inconscientes del espíritu y que son la prueba del origen simbólico de la sociedad. De hecho, las nociones de *hau*, *mana* o *manitu* demostrarían la primacía del lenguaje, de lo simbólico sobre lo imaginario, y de lo simbólico sobre lo real. Llevado al límite, los símbolos serían más reales que las propias realidades que simbolizan.

Sin duda, Lévi-Strauss se equivocaba, puesto que los objetos sagrados y los objetos preciosos como tal están sujetos a creencia y su naturaleza es, por tanto, antes imaginaria que simbólica. Aunque volveremos sobre esta cuestión más adelante, hay que señalar la influencia de Lacan y otros pensadores de la época, que operaron *un cambio general de perspectiva* en el análisis de los hechos sociales, mediante un desplazamiento hacia lo simbólico en detrimento de lo imaginario.

¿Qué es un don para Mauss? Es un acto que instaura una doble relación entre el que da y el que recibe. Una de las características del don es su voluntariedad. Se trata de aproximar al donante y al receptor creando una deuda en el segundo, es decir, implicando la obligación de recibir y de devolver a su vez. Así pues, acerca y aleja a ambas partes, de tal modo que instaura una asimetría, una jerarquía, ente el que da y el que recibe. El vínculo que ese don crea («vínculo entre almas») sería de orden espiritual, porque para Mauss los objetos están habitados no por un espíritu, sino por dos. El de la persona que lo poseyó y luego donó, y el espíritu mismo del objeto que anida en su

interior: «Mauss quería demostrar que el objeto dado no estaba alienado, que seguía unido a su propietario y, por lo tanto, era a la vez inalienable y alienado» (Godelier, 2000: 178).

Pero, ¿cómo explicar este dualismo aparentemente contradictorio? Para Lévi-Strauss, la explicación estaba en las estructuras inconscientes del espíritu, mientras que, para Mauss, se encontraba en las creencias conscientes de las sociedades. Sin embargo, la explicación es en el fondo mucho más simple, pues se están invocando dos principios del derecho: por un lado, el derecho inalienable de propiedad y, por otro, el derecho de uso alienable. Se conserva el derecho de propiedad y se cede el derecho de utilización, principios igualmente presentes en la lógica de intercambio del *kula-ring*, aunque dicha explicación no llegaron a conocerla ni Malinowski ni Mauss, pues se debe a los trabajos que, a partir de los años setenta, llevaron a cabo Fred Damon, Nancy Munn, Annette Weiner y Jerry Leach.

Se vio que la práctica descrita por Malinowski era la excepción y no la regla. En Kiriwina, pero no en otros lugares, solamente los aristócratas tenían derecho a participar, los objetos puestos en circulación implicaban rangos determinados y no eran elegidos al azar. Por lo tanto, no es como en el caso del *potlatch*, donde el espíritu presente impulsará al que recibe el don a devolverlo a su propietario.

Hay que señalar que el tipo de dones que interesaron a Mauss son las llamadas «prestaciones totales», que implican a grupos o a personas en cuanto representantes de los mismos. Por eso le interesan los dones que son socialmente necesarios para producir y reproducir las relaciones sociales, su tejido social. Las llama «totales» porque el don es un acto que implica múltiples dimensiones: económica, política, religiosa, artística, pues en esos actos se condensan diferentes aspectos de la sociedad. Pero, también, porque el don implica un «contra-don», que moviliza las riquezas y la energía de numerosos grupos e individuos, poniendo en movimiento a toda la sociedad, como un momento esencial de su reproducción. Igualmente, Mauss subrayaba algo que a menudo se olvida, y es que existen dos tipos de prestaciones totales, las llamadas «no-agonísticas» y las «agonísticas», aunque él se ocupara fundamentalmente de las agonísticas, a las que denominó con una palabra de la lengua chinook: *potlatch*.

Para Mauss, el *potlatch* es una «guerra de riquezas» para conquistar títulos, estatus y poder, en el que la rivalidad es mayor que la generosidad. Es una práctica de poder que implica acumular grandes cantidades de objetos preciosos y bienes sustanciales para redistribuirlos cuando se celebren festines y competiciones ceremoniales, donde se consume y se destruye con ostentación. La diferencia del *potlatch* respecto a las prestaciones no agonísticas es que, en las primeras, solo hay un vencedor, que es el que da el festín mayor, mientras que, en las segundas, hay una distribución relativamente igualitaria de los recursos para la reproducción de los grupos sociales. Pero, para entender el propósito de Mauss —por qué una cosa dada puede ser alienada por su propietario y seguir siendo de su propiedad—, los mecanismos de funcionamiento del *kula* nos pueden servir de ayuda.

Malinowski pasó al lado, pero sin darse cuenta, de los dos conceptos clave que explicarían el *kula* y por qué motivo el propietario del objeto dado aparece siempre presente en el objeto donado. Estos son los conceptos de *kitoum* y de *kedda*. *Kitoum* son los objetos de valor, propiedad de un linaje o de un individuo, como canoas, caracolas, hachas de piedra etc., cuyos propietarios pueden utilizarlos en diferentes contextos y para usos distintos; para compensar la muerte de un enemigo, o como *bridewealth*, y obtener una esposa o intercambiarlos por una canoa grande. Pero igualmente pueden entrar en la ruta del *kula*. Si así lo hace, se transforma en *vaygu'a*, con lo cual solo podrá ya ser utilizado en el *kula*, aunque su propietario, el primer donador, lo podría reclamar en cualquier momento y retirarlo del *kula*, cosa que no se produce nunca, pero que teóricamente es posible.

De este modo, lo que se cede es el derecho de uso, el derecho de utilizar ese objeto para hacer otros dones. ¿Vuelve, entonces el objeto a su propietario? No, lo que vuelve es un collar o una pulsera de rango equivalente, cedido igualmente por alguien que fue su propietario al principio y decidió cambiarlo por su inverso. De ahí que «la pulsera recorre, entonces, en sentido contrario, toda la cadena de intermediarios, y acaba finalmente entre las manos del propietario del collar, quien se lo apropiará como *kitoum* y con este acto se cerrará la ruta (*kedda*) de los intercambios» (Godelier, 2000: 184).

Es, por tanto, una regla de derecho que explicaría que los bienes preciosos que circulan en los dones tengan un uso alienado y, al mismo tiempo, sigan siendo la propiedad inalienable del donante originario. Sin embargo, lo que el derecho no explica es por qué este principio se aplica a los objetos preciosos y no a los objetos sagrados que son a menudo del mismo tipo.

Esta diferencia implica que, al lado de las cosas que se pueden donar y vender, hay otras que no se pueden donar ni vender, y son los objetos sagrados, que se presentan como dones que los dioses o los espíritus habrían hecho a los antepasados del hombre y sus descendientes, que deben conservar y no dar. Por ello, el objeto sagrado, a diferencia del objeto precioso, es inalienable e inalienado.

Un ejemplo de esos objetos sagrados en los baruya de Nueva Guinea son los *kwaimatnié*, paquetes que contienen cosas que nunca se ven, pues están envueltas en tiras de cortezas rojas, y que son utilizados en las iniciaciones. Estos objetos sagrados, propiedad exclusiva de ciertos clanes, representan ciertos poderes: poderes femeninos, poderes de la vida, poderes de muerte, poderes masculinos, poderes de guerra.

Un objeto sagrado es un objeto material que representa lo irrepresentable, que remite a los orígenes de las cosas y es testigo de la legitimidad del orden cósmico y social que sucedió al tiempo y a los acontecimientos desde los orígenes [...] Los objetos sagrados no son símbolos para los que los manejan y los exhiben; son la presencia real de las potencias que constituyen la fuente de los poderes que los encierran [...] El objeto sagrado se presenta, entonces, como la síntesis «material» de los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones que organizan las sociedades reales [...] Lo imaginario y lo sim-

bólico aparecen, entonces, como momentos y componentes necesarios de la producción de estas relaciones sociales reales, relaciones de cooperación o de dominación, aún de explotación. (Godelier, 2000: 187-188)

La cuestión de lo sagrado afecta a los elementos imaginarios del ser humano, y podría resumirse en la siguiente hipótesis:

Le monopole des objets sacrées, des rites et des autres moyens imaginaires d'accéder aux puissances qui contrôlent le cosmos et la société, a dû sociologiquement et chronologiquement précéder le développement des diverses formes de contrôle exclusif des conditions matérielles de l'existente sociale et de la production de la richesse que sont la terre et ses ressources, ou les individus et leur force de travail. (Godelier, 2007: 85-86)

Esto no quiere decir que la religión estuviera en los orígenes de las relaciones de casta o de clase que se han instaurado en numerosas regiones del mundo al final del neolítico, pero sí parece que la religión pudo forjar modelos de representación y de legitimación, de nuevas formas de poder desde donde ciertos grupos y sus representantes comenzaron a elevarse por encima de los demás (desigualdad, jerarquía), esforzándose en legitimar su nuevo lugar en la sociedad, problemática que remite al papel que desempeñan las relaciones político-religiosas como fundamento de las sociedades.

Una idea que siempre ha subrayado Godelier es que los hombres no viven solamente en sociedad, como los primates y otros animales sociales, sino que ellos producen la sociedad para vivir en ella, y para producir una sociedad, es preciso combinar tres principios:

[...] hay que dar ciertas cosas, hay que vender o intercambiar otras, y hay algunas que hay que conservar siempre. En nuestras sociedades, vender y comprar se transformaron en actividades dominantes. Vender es operar una separación total entre las personas y las cosas; dar es siempre conservar algo de la persona en la cosa dada. Guardar es no separar las cosas de las personas, porque en esa unión se afirma una identidad histórica que hay que transmitir, al menos hasta que desaparezca. (Godelier, 2000: 189)

3. Metamorfosis del parentesco: cuerpo y sexualidad en los baruya

Una de las rupturas iniciales con las que nace la antropología se produjo en la obra de Morgan titulada *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, dedicada al estudio del parentesco. Esa ruptura comenzó con el análisis de Morgan de las relaciones de parentesco descubiertas por Lafitau (1724) entre los iroqueses, que obedecían a una lógica diferente a la de los sistemas que existían en Europa. Mientras que los europeos distinguían con palabras diferentes al padre y a los hermanos del padre, a quienes llamaban «tíos», los indios no hacían esa distinción, puesto que designaban a todos esos mismos hombres con una palabra que Morgan tradujo por «padre».

Igualmente, descubrió que, entre los iroqueses, la composición de los grupos locales exogámicos se explicaba a partir de un principio de filiación diferente al utilizado en Europa, principio que entendía la descendencia al pasar únicamente por mujeres, y que Morgan denominó «matrilineal». De esta manera, acababa de descubrir que, con las relaciones de parentesco, los principios de descendencia y las reglas de residencia, se podían construir sistemas, y que, a su vez, podrían ser comparados entre sí, con lo cual la idea de que era posible comparar diferentes sociedades desde el punto de vista del parentesco se hacía realidad.

El capítulo segundo de *Au fondement des sociétés humaines* (2007) lleva por título «Nulle société n'a jamais été fondée sur la famille ou sur la parenté», afirmación sorprendente que pone en duda uno de los axiomas de la antropología, según el cual, hacia finales del neolítico, antes de la aparición de sociedades divididas en castas o clases y de la aparición de poderes centralizados que dieron lugar al estado, las sociedades humanas estaban compuestas por grupos de individuos unidos entre ellos por relaciones de parentesco, siendo éstas su fundamento.

¿Cuál es el razonamiento en el que se basa Godelier para refutar semejante afirmación? Por un lado, observa que la existencia de grupos de parentesco y los intercambios no sólo matrimoniales, sino de todo tipo, que se instituyen entre esos grupos, no son suficientes, no sólo en Nueva Guinea, sino en otras áreas, para formar una sociedad. Por el otro, las actividades y los intercambios económicos entre individuos y grupos que componen ese tipo de sociedades no *crean* nunca lazos de dependencia material y social que se extiendan a todos los individuos y a todos los grupos que las componen. Las relaciones de parentesco pueden funcionar de muy diversos modos, por ejemplo, como formas de producción económica, lo que implica que las relaciones que se establecen entre miembros de los mismos grupos de filiación en sí mismas no significan nada, pues son otros los elementos que las determinan y las hacen significantes.

La historia de los baruya en Nueva Guinea es un buen ejemplo de ello. Este grupo se ha convertido en una sociedad distinta a la de sus vecinos, a partir del momento que han controlado y reivindicado para ellos mismos un territorio en el que reproducirse como un todo, excluyendo de él a los grupos vecinos, a través del uso de la violencia. Por tanto, es la relación con un territorio, a la que se añade la lengua y los principios comunes de organización de la vida social, la que ha transformado los lazos de unión entre algunos grupos de parentesco en un todo social que los engloba y los convierte en una sociedad local, una forma tribal con nombre propio. Dicho de otro modo, «un groupe territorial devient une "société" lorsqu'un certain nombre de groupes et d'individus revendiquent de se reproduire ensemble sur un même territoire et se désignent eux-mêmes, à l'intention des groupes voisins, par un grand nom qui recouvre les noms particuliers de leurs clans et linages de naissance» (Godelier, 2007: 97).

Pero una vez que aparece un grupo territorial nuevo, una tribu, debe, al mismo tiempo, reproducirse como un todo y *representarse* a sí misma y presentarse a los otros como tal. Y la representación de ese *todo* viene dado por lo que

en Occidente llamamos «relaciones político-religiosas», es decir, un conjunto de instituciones y de relaciones sociales que no se confunden con el dominio de las relaciones de parentesco, y que sirven para la reproducción de la sociedad como un todo. En este sentido, es pertinente diferenciar entre etnia y tribu. Mientras que una tribu es una sociedad, una etnia es una comunidad. Ambas son realidades sociales, pero no son del mismo orden ni tienen el mismo peso sobre el destino de los individuos y en la evolución de su sociedad.

Una etnia se define por la pertenencia a una comunidad lingüística y cultural, es decir, a un conjunto de grupos territoriales que descienden de los mismos ancestros comunes, pero que no da acceso ni a la tierra ni a una esposa o esposo. Eso mismo lo procura ser miembro de una tribu que puede ser definida como:

Une forme de société qui se constitue lorsque des groupes d'hommes et de femmes qui se reconnaissent comme apparentés, de façon réelle ou fictive, par la naissance ou par alliance, s'unissent et sont solidaires pour contrôler un territoire et s'en approprier les ressources qu'ils exploitent, en commun ou séparément, et qu'ils sont prêts à défendre les armes à la main. Une tribu est toujours identifiée par un nom qui lui est propre. (Godelier, 2010: 13)

Una tribu es una sociedad local, no una comunidad. Está compuesta por un conjunto de grupos de parentesco, unidos por los mismos principios de organización de la vida social, los mismos modos de pensamiento, una misma lengua, y están juntos en la defensa y la explotación de los recursos de un territorio común. Por eso, lo que hace que una tribu se convierta en una «sociedad» no es el parentesco, sino el ejercicio en común de una suerte de soberanía sobre una porción de la naturaleza y sobre los seres que la pueblan, seres no solamente vegetales y animales, sino también humanos, así como los muertos, los espíritus y los dioses que con ellos viven.

Por lo tanto, los miembros de una sociedad inducida por la división de la misma en secciones no está fundamentalmente puesta al servicio del parentesco, sino al de la reproducción global de la sociedad, en sus relaciones con la totalidad del cosmos. En los baruya, las relaciones de parentesco y las económicas no crean lazos de dependencia general que constituirían la base de la construcción de su sociedad. Más bien, los dominios de la vida social que instituyen una dependencia general de todos los clanes son aquellos que están unidos por la construcción y el mantenimiento de las relaciones político-religiosas que conciernen igualmente a todos.

En conclusión, en todas las sociedades, incluidas aquellas que están jerarquizadas en castas o en clases, como la sociedad romana arcaica, las relaciones político-religiosas envuelven e integran las relaciones y los grupos de parentesco en una unidad más vasta que es preciso reproducir en tanto que tal.

¿Qué significa nacer, vivir y morir para las sociedades que estudian los antropólogos? Las respuestas difieren, pero, en todo caso, no dejan de sorprender. Al comparar los datos etnográficos de las sociedades de Oceanía, Asia, América, África y Europa, se constata que ninguna de ellas piensa que un

hombre y una mujer sean suficientes para concebir a un niño, pues se necesitará de agentes más poderosos que los humanos, ya sean ancestros, espíritus o dioses para existir.

Si el poder de las representaciones imaginarias individuales y colectivas tiene la capacidad de determinar la existencia y la producción material de las sociedades, es en el ámbito de la sexualidad donde éstas desempeñan un papel fundamental, que se hace visible tanto en las prácticas como en las imágenes y en los mitos que rodean a las mismas.

Para los baruya, los niños son el producto de la unión sexual de un hombre y una mujer y de la intervención del Sol, poder cósmico que, al desprenderse de la Tierra con la cual estaba mezclado y elevándose sobre ella y seguido por la Luna, puso fin a las primeras edades del universo y estableció el orden cósmico que habría reinado hasta nuestros días. La Luna, en algunas versiones del mito baruya, es la esposa del Sol, pero en otras, la Luna es el hermano pequeño del Sol, y los dos astros están en el origen de la sucesión de las estaciones y en el éxito o fracaso de los cultivos. Si el Sol desciende cerca de la Tierra, quema y seca todo lo que crece. Si es la Luna la que desciende, el mundo se vuelve frío y húmedo.

Según el mito baruya, el hombre y la mujer tenían cada uno un sexo y un ano, pero estaban sin horadar. Un día, el Sol se conmovió y arrojó una piedra de sílex al fuego y, cuando explotó, perforó el sexo y el ano del hombre y de la mujer, y desde entonces copulan y tienen hijos. Por eso mismo, en los rituales que abren las ceremonias de iniciación masculina, los fuegos encendidos en las aldeas recuerdan ese «primer fuego». En otra versión del mito, no es el Sol, sino la mujer quien perfora el pene del hombre, al hundir el hueso del ala de un murciélago en el tronco de un banano y éste por descuido se lo clava, de modo tal, que su pene es perforado. En cualquier caso, y esto es lo importante, «las dos versiones contienen la idea de que es necesario violentar los cuerpos para que estos funcionen como sexos» (Godelier, 2000: 74), así, la violencia estaría en el origen de la sexualidad.

Para un hombre baruya, está prohibido hacer el amor con su hermana, con su madre y con su hija. Y para una mujer, con su padre, con su hermano y con su hijo, aunque hay que señalar que dichos términos no tienen el mismo significado que para nosotros, que tenemos relaciones de parentesco cognaticias. Sin embargo, el sistema de parentesco de los baruya es de tipo iroqués. Para los baruya, todos los hermanos de mi padre son también mis padres y todas sus hijas son mis hermanas. Igualmente, todas las hermanas de mi madre son mis madres, y sus hijas son mis hermanas. Sobre todas estas relaciones recae la prohibición del incesto.

Además, para los baruya, un hombre y una mujer no pueden hacer el amor en cualquier lugar, en cualquier momento, ni con cualquiera, pues el acto sexual involucra no solamente la reproducción de la sociedad, sino la marcha del universo, y si lo hacen, nada retoña en los jardines, y la carne de los puercos se vuelve agua. Las relaciones sexuales son, pues, «pensadas y vividas como peligrosas *en esencia* y lo son todavía más cuando son ilegítimas, practicadas a

escondidas en los lugares prohibidos, jardines, terrazas, maleza, etc.» (Godelier, 2000: 21).

De igual modo que otras sociedades, para los baruya, la sociedad humana ha encontrado sus orígenes y su fundamento en el incesto, aunque hoy día tienen terminantemente prohibido practicarlo. Su mito más secreto es el de las aventuras de la mujer primordial (Godelier, 1986: 187-189), según el cual, la humanidad habría nacido de un doble incesto entre una *madre* y su hijo, y entre un hermano y una hermana. El incesto no representa, por tanto, el desorden absoluto, es un desorden que fue necesario llevar a cabo para llegar a establecer el orden.

Lo que ese mito viene a significar es que la mujer ha *existido* antes que el hombre, pero no antes que lo masculino, y que fue necesario practicar el incesto para engendrar a la primera humanidad, pero después esa práctica fue prohibida y se estableció el orden que hoy día reina en la sociedad, que es al mismo tiempo social y cósmico. En primer lugar, es un orden sexual y, a continuación, un orden entre los linajes, las aldeas y las tribus. Es, por tanto, un orden entre los humanos y las potencias sobrenaturales, que quedan ocultos en el cuerpo.

Al hablar de los baruya, hay que señalar igualmente la importancia de las relaciones homosexuales ritualizadas¹, que ocupan un lugar destacado en la reproducción de la sociedad. Propiamente, no se dan entre «hombres», pues estos están todos casados, pero sí entre los adolescentes púberes y los niños que han sido separados de sus madres. El tipo de relación que tiene lugar entre ellos es unilateral, son los iniciados de la tercera y la cuarta etapas, jóvenes entre quince y veinte años, púberes, quienes dan de beber su semen a los más pequeños, y a veces de forma más secreta y oculta, cuando su cuerpo está debilitado o a punto de perder la vida. Sin embargo, estas relaciones homosexuales ritualizadas excluyen la sodomía.

¿Qué significan estos actos para los baruya? ¿Qué papel desempeñan en la sociedad? La homosexualidad es, fundamentalmente, la construcción y la afirmación de relaciones de poderes y de fuerzas entre los sexos y entre las generaciones. Por lo tanto, en cierta forma, resulta ser una actividad política antes que erótica. Porque los niños no pueden negar la semilla que se les da, y si a uno se le ocurre hacerlo, se lo mata rompiéndole el cuello y disfrazando su muerte como accidente de cacería o como la funesta consecuencia de una caída desde lo alto de un árbol. La madre y las hermanas no deben saberlo. Así circula, de generación en generación, una sustancia masculina siempre emitida por los cuerpos de los jóvenes que durante años no han tenido contacto con el

1. La homosexualidad masculina asociada a las iniciaciones es un hecho muy extendido en Nueva Guinea, como lo muestran los trabajos de Gilbert Herdt, *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity, a Study of Ritualized Homosexual Behavior*, Nueva York, McGraw Hill, 1981; *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1984, y «Rituel de sexuation et pouvoirs du corps en Nouvelle Guinée», en: *La production du social. Autour de Maurice Godelier*, Coloquio de Cerisy, bajo la dirección de Philippe Descola, Jacques Hammel y Pierre Lemonnier, París, Fayard, 1999.

mundo de las mujeres. Y esta sustancia pura de toda contaminación femenina es a la vez fuente de la superioridad de los hombres, fuente de la vida de los humanos, y la fuerza que los hombres dan a las mujeres para que superen la debilidad originaria de su cuerpo de mujer y desempeñen sus tareas: dar a luz, trabajar en los campos, llevar cargas pesadas en la cabeza, etc.

Hay que señalar que los jóvenes baruya, desde los nueve años hasta los veinte o veintidós, no se encuentran bajo la autoridad directa de su padre, sino bajo la tutela colectiva de los mayores, de tal modo que las iniciaciones masculinas y el colectivo de los jóvenes iniciados sustituyen al padre en la socialización diaria de los niños. Además, ese colectivo masculino está supervisado por grandes hombres que asumen de forma excepcional ciertas funciones como la de la guerra o el chamanismo, fuerzas puestas al servicio del interés general.

En cierto modo, y es parte de su poder y su dominación sobre las mujeres, los hombres en la sociedad baruya vuelven a engendrar a los varones fuera del mundo femenino, borrando el hecho de que hayan nacido en el vientre de una mujer. Es, por así decirlo, «una reapropiación por los hombres del proceso de reproducción de la vida cuyas fases esenciales suceden en el cuerpo de la mujer» (Godelier, 2000: 80). De esta manera, se fabrica una personalidad masculina que crece en la imaginación en la medida que la de las mujeres es denigrada, rebajada y humillada.

Hemos señalado anteriormente, al hablar del mito primordial, que la mujer precedió al hombre en esta tierra. Fueron las mujeres las que inventaron las flautas sagradas, cuyo nombre significa ‘vagina’, también ellas inventaron los arcos, pero esta creatividad era fuente de desorden, de tal manera que tuvieron que intervenir los hombres para poner orden y salvar a la sociedad. Las trataron con violencia y se apoderaron de las flautas sagradas como fuente de poder. Tuvieron que asesinarlas en el plano *idéel*, pues, en todos estos mitos y relatos, se observa como trabaja lo imaginario; es preciso añadir, a través del pensamiento, a una faceta de lo real, aquello que el pensamiento ha sustraído a otra.

Lo decisivo es que hombres y mujeres comparten las mismas representaciones del cuerpo, de la vida y del orden cósmico y, a través de ellas, logran reproducir la sociedad. En toda sociedad, apunta Godelier, «existe un *corpus* de representaciones más o menos fantasmáticas del cuerpo, que son conjuntos de ideas, de imágenes, de valores y de símbolos compartidos por los dos sexos y que codifican el orden social inscribiendo en él las normas en el cuerpo de cada uno» (Godelier, 1996: 49).

Igualmente, la prohibición del incesto no ha sido planteada, como muchos autores han señalado, para producir el parentesco, sino para permitir a la humanidad desarrollar su existencia social, puesto que ha obligado a intervenir conscientemente en su sexualidad y administrar socialmente los usos de la misma.

Todo esto nos conduce a preguntarnos por el papel que desempeña la sexualidad en las sociedades, ya que está puesta al servicio del funcionamiento de múltiples realidades (económicas, políticas, etc.) que nada tienen que ver directamente con el sexo. Desde hace millones de años, la sexualidad humana se emancipó del ciclo de la reproducción natural y de su control por parte de la

naturaleza. La sexualidad humana, separada de la reproducción de la especie, se convirtió en sexualidad generalizada, con lo cual no tenía ni sentido social, ni sentido propio, pues, de esa manera, pudo revestir todos los sentidos posibles. Estaba únicamente al servicio de la producción del orden o del desorden que reina en las sociedades humanas.

La sexualidad humana, emancipada del control mecánico de la naturaleza, se generalizó, al no estar ya unida a los ritmos naturales, y devino polimorfa, al desarrollar las dimensiones homosexual y heterosexual y hacer posible ser vividas y practicadas de manera masculina o femenina. En ese sentido, es polimorfa y polítropa, puesto que adopta diferentes formas en los modos de relación.

Pero la sexualidad humana no obtiene solamente su carácter específico y único de ser una sexualidad generalizada y polítropa. Su rasgo fundamental, en las sociedades modernas, es que ha separado la sexualidad deseo y la sexualidad reproducción. Mientras que la sexualidad reproducción tiene un sentido social, en la medida que permite la reproducción de los individuos y de la sociedad, la sexualidad deseo no tiene sentido social propio, y puede tanto reforzar el orden social como destruirlo. En este sentido, el hombre es la única especie animal que ha devenido corresponsable con la naturaleza de su propia evolución.

Los cuerpos, los sexos, el sexo funcionan como muñecas ventrílocuas que hacen discursos ajenos a ellas, frente a interlocutores que su mirada vacía no percibe. Por lo tanto, no es únicamente la sexualidad y el deseo los que crean las fantasías en las relaciones entre los individuos y dentro de la sociedad. Porque el cuerpo sobrepasa el lenguaje, y al sepultarse en el cuerpo el orden que reina en la sociedad y el orden más imaginario todavía, que es supuestamente el del cosmos, se disfrazan y ocultan en él y llevan finalmente a los individuos al silencio. (Godelier, 2000: 85)

La sexualidad ocupa, así, un lugar privilegiado en el que se unen la lógica de los individuos y la lógica de la sociedad, donde se incorporan ideas, imágenes, símbolos, deseos e intereses opuestos. Lejos de ser un espacio de absoluta libertad, como algunos autores han supuesto, es un lugar donde se organizan los dos tipos de inhibiciones que generan el inconsciente y que permiten al individuo y a la sociedad continuar existiendo: «la inhibición-alteración de todo lo que, en la sexualidad no es incompatible con las actividades conscientes de los individuos y la inhibición disfraz de todo lo que, en el contenido de las relaciones sociales, hiere, afecta de forma desigual a los individuos y los grupos a los cuales pertenecen por su oficio, función, cultura, clase, casta o clan de origen o de afiliación» (Godelier, 2000: 88).

Podríamos concluir que no es posible sociedad alguna, ni sujeto o actor social o individuo capaz de producir y reproducir su sociedad, sin que metafóricamente se lleve a cabo un sacrificio a la vez individual y colectivo de una parte de la sexualidad humana. El que la sociedad comenzara a existir no se debió a la mítica «muerte del padre», tal y como Freud pensaba. Fue preciso que el deseo sexual de cada uno, su libido, fuese dirigido no hacia personas como el padre, la madre o la hermana, sino hacia aquellas otras que llevaban

al hombre no sólo a vivir en sociedad, sino a reproducir la misma. Pasando de una sexualidad asocial a una sexualidad social, se hizo ese sacrificio que se convirtió en ley, y en el que la humanidad tuvo que encajar lo social con lo sexual. Ha sido recientemente, con la evolución de las sociedades occidentales y de algunas otras, cuando se ha confiado a los deseos de los individuos la tarea de escoger al otro para reproducir la sociedad. Quizás sea esta la razón por la cual el deseo se haya convertido en algo omnipresente en nuestras sociedades.

4. Imaginario, pensamiento y poder

En 1984, Maurice Godelier publica *L'Idéal et le Matériel*, obra dedicada a Claude Lévi-Strauss, aunque no sea en ella donde polemiza con el autor de *El pensamiento salvaje*. Esas críticas van a ser realizadas dos años más tarde, en *L'Énigme du don* (1996).

Para Lévi-Strauss, el mundo social es un mundo de relaciones simbólicas, donde lo social y no lo individual es lo que cuenta, de ahí que el psiquismo individual deba estar formulado en términos de estructura sociológica. Consecuentemente, el inconsciente sería el elemento mediador entre «yo» y los «otros», pues, al profundizar en sus datos, llegamos a un plano en el que coinciden nuestras formas de actividad y la de los otros, «condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos».

De este modo, según Lévi-Strauss, el inconsciente se articula en un sistema simbólico, pero no a la manera de Jung, lleno de figuras que no llegan a formar un sistema, sino, más bien, una especie de sustrato innato donde no se trata de traducir en símbolos un dato extrínseco, sino de reducir a su naturaleza de sistema simbólico aquellas cosas que se escapan para comunicarse: «los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido de lo significado» (Lévi-Strauss, 1979: 28).

Pero si los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, el papel de la actividad productiva del ser humano queda relegado a un segundo plano. Frente a este planteamiento, Godelier subraya la importancia que el imaginario individual y social juega en la producción y la reproducción de las sociedades. El origen de dicha crítica radica en que Lévi-Strauss no tiene en cuenta la distinción realizada por Mauss respecto de las cosas intercambiables, y por tanto alienables, y aquellas otras que no lo son, las inalienables, las cuales están excluidas del intercambio y guardan una íntima relación con lo sagrado.

En la explicación de los hechos sociales, Lévi-Strauss considera que lo simbólico es anterior a lo imaginario, con lo cual vacía de contenido la teoría de lo sagrado de Durkheim y Mauss, pues, al sustituir lo sagrado por lo simbólico, intenta dar primacía a los elementos inconscientes frente a los rituales y las prácticas. Se trata, por tanto, de saber que se oculta tras el inconsciente de las estructuras mentales y que está en el origen de las nociones de *mana* y *hau*. Sin embargo, estas formas son, para Lévi-Strauss, símbolos en estado puro, susceptibles de recibir cualquier contenido simbólico, una especie de «significado flotante». Es esta idea de un símbolo en estado puro la que Godelier rechaza

radicalmente, pues, detrás de los símbolos, se encuentran las prácticas humanas, por lo cual no hay ni puede haber símbolos vacíos o significados flotantes. Los símbolos mueven tanto a la práctica como al pensamiento.

Lo imaginario y lo simbólico no se confunden, no pueden disociarse, ni reducirse uno al otro, si bien la realidad se compone de ambos. Los símbolos están en relación con lo imaginario y dependen de un código, ya sea social, cultural o individual. En cualquier caso, los símbolos no tienen nunca autonomía propia, pues remiten a algo diferente a ellos mismos.

La idea de que los símbolos son más reales que aquello que simbolizan y más reales que lo imaginario e incluso que lo real mismo, hace desaparecer el papel activo del contenido de las relaciones históricas en la producción del pensamiento, lo cual es volver a una especie de idealismo. Igualmente, ese proceso conduce a una desvalorización de la historia, es decir, de la coexistencia y el encadenamiento de acontecimientos que se producen en las diferentes sociedades. Si lo simbólico tiene su principal actividad en el inconsciente, ya sea social o individual, las realidades contingentes solo tienen valor en cuanto superficie que oculta lo que subyace a ellas mismas. Fiel a la herencia de Marx, pero no sólo, se trataría de «sopesar la importancia y la función que tienen en el proceso de producción de la sociedad las realidades materiales y las realidades *idéelles* [‘ideales’]» (Godelier, 1990: 7). ¿Qué significan estas realidades? ¿Cuál es el papel que tienen en las relaciones sociales?

Por realidades materiales, Godelier entiende tanto las de la naturaleza, exteriores al hombre, como las creadas por él mismo, desde los útiles y las técnicas hasta las especies animales y vegetales que ha domesticado. En cuanto a las realidades *idéelles*, son todas las formas de pensamiento implicadas en la producción y en la reproducción de las relaciones sociales. Como él mismo señala: «he querido mostrar con toda claridad que cualquier relación de los hombres entre ellos o con la naturaleza conlleva siempre una parte *idéel* que tiene un papel esencial en la producción y en la reproducción de esa relación» (Godelier, 1990: 8).

El ejemplo con que ilustra estos conceptos es el de las reglas matrimoniales que rigen en una sociedad determinada. Esas reglas son realidades ideales porque son representaciones, nociones que determinan con quien es posible o imposible casarse, y que se vinculan con otras nociones, como a quien pertenecen los hijos de tal unión. Estas *representaciones normativas* sólo pueden funcionar como tales si son conocidas por todos y seguidas por cada uno (o casi), por lo que se enseñan y se transmiten conscientemente de generación en generación. Pero estas representaciones normativas,

[...] no son en ningún caso el reflejo *a posteriori*, en la conciencia individual o colectiva, de relaciones sociales nacidas fuera o al margen de la conciencia. Por el contrario, constituyen un componente esencial de esas relaciones, de las que de alguna manera son su armadura interna. Y, al mismo tiempo, son una condición indispensable para la producción de dichas relaciones. (Godelier, 1990: 8)

Es esta doble función —armadura y condición— la que dota a las realidades ideales de un estatuto paradójico, ya que deben estar *en* los individuos, antes de que se conviertan en principios para actuar y, al mismo tiempo, organizar las relaciones que se crean *entre* ellos. Están, por tanto, al mismo tiempo, dentro del pensamiento y fuera de él, en la sociedad. Algo así como principios regulativos de actuación que se despliegan en las relaciones y en la producción de la sociedad.

En suma, estas representaciones normativas son un requisito para la aparición de nuevas relaciones sociales, pero un requisito que va incorporado en lo mismo que condiciona. Pues, desde el momento en que surge una relación, dado que desde ese momento las normas están presentes y actúan en los individuos y en sus relaciones, éstas se convierten en el soporte subjetivo e intersubjetivo de esas relaciones, en su armadura interna e íntima, la cual es al mismo tiempo un componente objetivo de la realidad. (Godelier, 1990: 8-9)

Quizás la expresión que mejor da cuenta del concepto *idéal* es la de *representaciones normativas*, es decir, son *representaciones* mentales subjetivas, de origen consciente o inconsciente, pero además son *normativas*, es decir, conforman y norman una realidad social. Otra característica de lo *idéal* es que, además de representar el mundo a través de imágenes, ideas, juicios, etc., también sirve para interpretarlo. Sin embargo, estos

[...] *principios*, con los que se construyen y en los que se fundan estas ideas, juicios y representaciones escapan en lo esencial a la conciencia de los individuos y tienen su origen y su fuerza en la parte inconsciente del pensamiento y del ser humano. En efecto, el pensamiento no se reduce a la parte de él que se halla en la conciencia ni a aquella de que tienen conciencia. Y el ser humano tampoco se reduce a ser sólo el pensamiento, consciente o inconsciente. (Godelier, 1990: 9)

De esta manera, toda relación social comprende una parte ideal que desempeña un papel esencial en su génesis y que es un componente esencial de su estructura, de su desarrollo y de su evolución, que constituye una especie de armadura, esquema organizador interno de su puesta en práctica. Lo que lleva a Godelier a concluir lo siguiente:

[...] hay algo de ideal en todo lo real (social), lo que no implica que todo sea ideal en lo real. Las ideas no son una instancia independiente de las relaciones sociales, sino que las re-presentan retrospectivamente en el pensamiento. Lo ideal es el pensamiento en todas sus funciones, presente y actuante en todas las actividades del hombre, el cual sólo existe en sociedad. Lo ideal no se contraponen a lo material, puesto que pensar es poner en movimiento la materia, el cerebro: la idea es una realidad, aunque una realidad no sensible. Lo ideal consiste, pues, en lo que hace el pensamiento, su diversidad corresponde a la de las funciones del pensamiento. (Godelier, 1990: 181)

Lo «ideal» y lo «material» son, en el fondo, conceptos que remiten al planteamiento que ya había iniciado Marx respecto de las relaciones entre la infraestructura y la superestructura, aunque Godelier matiza que esa distinción entre realidad material y realidad inmaterial es, más bien, una distinción entre *funciones* que son asignables en última instancia al pensamiento, pero que no se reducen a él.

Existen cuatro funciones principales del pensamiento y sus representaciones, que conforman las distintas realidades ideales de manera diferenciada o indiferenciada.

La primera es la de *representar* o hacer presente al pensamiento las realidades exteriores o interiores al hombre, ya sean materiales o intelectuales, visibles o invisibles, concretas o imaginarias. La segunda es la de *interpretar*, es decir, definir la naturaleza, el origen y el funcionamiento de una realidad presente en el pensamiento. La tercera consiste en permitir al pensamiento *organizar* las relaciones que mantienen los hombres entre sí y con la naturaleza, bajo la forma de reglas de conducta, principios de acción, permisos y prohibiciones. La cuarta consiste en *legitimar* o no las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

En última instancia, representar, interpretar, organizar, legitimar, es producir sentido en las relaciones que el hombre establece con la naturaleza y en las relaciones de los hombres entre sí. Sin embargo, en todas las representaciones que el hombre se hace a sí mismo puede haber algo de verdad y mucho de ilusorio. ¿Para quién es ilusorio? Para aquellos que no lo creen. Por eso, la creencia, fundamento último de las representaciones, es el elemento que cohesiona las prácticas sociales. En otras palabras, «es necesario, pues, que dominantes y dominados *compartan* las mismas representaciones para que surja la fuerza más fuerte del poder de los unos sobre los otros, el consentimiento basado en el reconocimiento de los beneficios, de la legitimidad y de la necesidad de ese poder» (Godelier, 1990: 188).

Las paradojas de la legitimación del poder señalan que tan necesario es el consentimiento como la violencia, el sometimiento como la contestación, lo cual lleva a formular la siguiente hipótesis: «para formarse o para reproducirse de manera duradera, las relaciones de dominación y explotación deben presentarse como un intercambio, y un intercambio de servicios» (Godelier, 1990: 188). Pero, además, siempre ha sido fundamental el hecho de que los servicios de los dominantes se hayan referido ante todo a las fuerzas invisibles que controlan la reproducción del universo, con lo cual la forma que adoptan esos vínculos de dependencia es la *deuda* que contraen los dominados con los dominantes, como así lo atestiguan los ejemplos del inca en Perú o el faraón en Egipto, pues la deuda contraída por cada uno de sus súbditos no es otra que la de su misma existencia.

Tanto la idea de intercambio de servicios, como la de deuda de los dominados hacia los dominantes, nos llevan de nuevo al terreno de los dones y los contradones. Cabría ver, por tanto, una íntima relación entre esa *deuda* y lo *sagrado*, pues son los dioses los que, con su ausencia o presencia y sus dobles

en la Tierra, en cierta forma legitiman el estado, así como los intercambios de servicios, dones y contradones.

Si, como hemos señalado, el consentimiento o la violencia son capaces de legitimar una sociedad o un estado, ese consentimiento hay que entenderlo como la expresión de una *deuda originaria* que los seres humanos habrían contraído con los dioses, deuda que, por otra parte, no se puede saldar nunca. Y es aquí donde aparece lo sagrado. Si todo les fue donado a los hombres, y éstos ofrecen a los dioses algo a cambio (plegarias, sacrificios, ritos), cabe preguntarse cuál es la naturaleza de esa deuda. Volvemos de nuevo al *Ensayo sobre el don*, de Mauss, a la célebre cuarta obligación, la que señala que los hombres deben realizar dones a los dioses, a los espíritus de la naturaleza y a los espíritus de los muertos, ya que son ellos los verdaderos propietarios de las cosas y de los bienes del mundo.

Y encontramos lo que podríamos llamar una «asimetría originaria» entre dioses y hombres, es decir, no es posible ninguna equivalencia entre los dones y los contradones, por tres razones fundamentales. Primera, porque, originariamente, esas fuerzas donaron lo que quisieron a los hombres sin que éstos lo pidieran. En segundo lugar, porque los hombres no disponen de bienes equivalentes a los que esos poderes les donaron, es decir, el mundo, la vida y la muerte. Y, por último, porque los dioses aún reciben y donan, ya que tienen la gracia o la bondad de aceptar, pues del mismo modo que no estaban obligados a donar, tampoco estaban obligados a aceptar y menos a devolver.

Todas estas asimetrías entre hombres y dioses llevan a pensar que el sacrificio no puede ser entendido como un contrato entre ellos. Sin embargo, la religión se fue convirtiendo en el dominio que podía proporcionar modelos de poder a los hombres, «modelos de seres más poderosos que los hombres, fuentes de vida y fertilidad o fuentes de infortunio y catástrofes, y para con los cuales los hombres se verían para siempre obligados a ofrecer dones y mostrar amor, reconocimiento, obediencia, temor y temblor» (Godelier, 1998: 265).

Es este modelo político-religioso el que va a dar lugar a diferentes estados como, en Perú, el inca o, en Egipto, el faraón. Tanto el inca como el faraón pueden entenderse como representantes de los dioses en la Tierra, a los que los hombres les deben todo, de ahí que acepten su autoridad y que ese consentimiento sea más determinante que la violencia. Pero, además, ese consentimiento es la expresión de una *deuda originaria* que los seres humanos habían contraído con los dioses que vivían entre ellos, deuda que nada podía saldar, ni anular todos los contradones que los hombres pudieran ofrecer a sus dioses, mediante su trabajo, sus cosechas e incluso mediante su vida.

Fue por tanto necesario que alguien ejerciera el monopolio de las condiciones imaginarias de reproducción de la vida, para que pudieran aparecer las castas, las clases y la institución que permite gobernar a las sociedades así divididas, es decir, el Estado en sus diversas formas. Y no se trata de que la religión haya engendrado por su movimiento castas o clases; lo que hizo fue proporcionar el paradigma, la idea de unos seres infinitamente más poderosos que los humanos y a los que éstos están encadenados por una deuda originaria que ningún con-

tradón puede borrar. Unos seres a los que los humanos deben el respeto, la obediencia y el reconocimiento que expresan sus plegarias, ofrendas y sacrificios. La religión proporcionó la idea de relaciones jerárquicas, asimétricas, fuentes a la vez de obligaciones recíprocas y de relaciones de obediencia situadas más allá de la reciprocidad. (Godelier, 1998: 274)

Si, parafraseando a Feuerbach, toda teología es una antropología, es decir, una proyección de los hombres en los dioses, lo sagrado «es un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas» de una índole tal que, en ella, desaparecen los hombres reales y aparecen en su lugar dobles de sí mismos, hombres imaginarios» (Godelier, 1998: 245). De tal modo que lo sagrado sólo puede aparecer si desaparece alguna cosa del hombre y ese desdoblamiento del hombre se acompaña de una alteración, de una ocultación de lo real; la fabricación de esos seres imaginarios, la producción de los relatos que cuentan sus aventuras, sus mitos, la elaboración de los ritos que las celebran. Vemos, así, que los dioses y las diosas imaginarios que ocupan el lugar de los hombres y de las mujeres reales les *re-donan* sus propias leyes, sus costumbres, pero ahora *sacralizadas*, idealizadas, trasmutadas en bien común, en principio sagrado al que no cabe oponerse, sino más bien consentir.

Toda esta operación *imaginaria* se halla presente en los objetos sagrados, en esos *kwaimatnié* de los baruya, que no son en absoluto símbolos vacíos o significantes vacíos de sentido. Más bien esos *kwaimatnié* presentan y disimulan a la vez el contenido de las relaciones sociales, «realizando la *síntesis* de todo lo que una sociedad quiere presentar y disimular de sí misma, el objeto sagrado unifica en su seno el contenido imaginario, simbólico y “real” de las relaciones sociales» (Godelier, 1998: 249). En este sentido, el objeto sagrado, en tanto que dice lo indecible y representa lo irrepresentable, es el objeto cargado con el valor simbólico más intenso.

Ahora bien, el punto de partida que explicaría por qué los objetos sagrados deben guardarse y no donarse, es el hecho de que la posesión de esos objetos otorga a algunos hombres *ciertos poderes* que los distinguen del resto de los miembros de su sociedad. De tal manera que «en el objeto sagrado se expresa el reconocimiento de un deseo de poder, de poder actuar sobre el curso de las cosas para ponerlas al servicio de los hombres».

Allí donde el hombre es impotente para con la realidad (hacer que llueva o multiplicar las especies animales o vegetales), sí puede *crear* tener el poder de actuar sobre los seres mediante ciertas prácticas rituales. Y para que ese poder aparezca como «real», es preciso que todos compartan esa creencia y que puedan exhibirse pruebas «reales» de la eficacia del rito y del objeto. Por tanto, lo sagrado es aquello que se sustrae a las relaciones reales que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza, creando una especie de dobles imaginarios capaces de formar o de componer, a su vez, el núcleo idealizado de su ser social hasta convertirlo en *realidad social*. Y esta opacidad del hombre para consigo mismo se complementa con el *encantamiento* del mundo que pasa a ocupar el lugar del mundo real.

Ese proceso de ocultación y metamorfosis no es sólo una condición de la formación del individuo en tanto que tal, como ser singular y único. En principio, es una condición del nacimiento y de la reproducción de la sociedad en la cual éste nace, una condición de las relaciones sociales comunes, generales, que constituyen el soporte de su existencia y que, hasta cierto punto, todos los individuos deben interiorizar y reproducir si quieren continuar viviendo en sociedad. (Godelier, 1998: 252)

En cierto modo, todo ocurre mediante dos procesos de relegación u ocultación que son, al mismo tiempo, las *dos fuentes de formación del inconsciente* individual y colectivo. El primer proceso concierne a la sexualidad y a su represión. El segundo concierne al poder político y económico, así como también a sus exclusiones. Ambos procesos están íntimamente ligados. El ejemplo de estos procesos se halla en los baruya, para los cuales los objetos sagrados sirven para instituir un orden social que es, al mismo tiempo, un orden sexual y un orden político-religioso a través de una relación desigual entre clanes conquistadores y clanes autóctonos.

Y es aquí donde aparecen los mitos. Al desaparecer el hombre de su propio origen, es sustituido por dobles, bajo los cuales se oculta el hombre real, pues, en el fondo, los mitos explican el origen de los bienes culturales: el fuego, las plantas cultivadas, los animales domésticos. Por tanto, «los hombres no inventaron nada: todo les fue donado, a condición de que conservaran lo que habían recibido» (Godelier, 1998: 255).

Así pues, el trabajo de lo imaginario opera en varios sentidos, tanto en un nivel subjetivo, que afecta a los individuos, como intersubjetivo, que afecta a las instituciones y a los grupos, y se presentan como *campos* de sus acciones y como *componentes* de sus actos. Mientras que, en el marco subjetivo, se está en el campo de fuerzas que sólo pertenecen a uno mismo, en el caso de las relaciones intersubjetivas, atañen a los grupos y a los individuos con los mismos intereses. En cualquier caso, este trabajo de lo imaginario que guarda relación con el lenguaje es «un trabajo del pensamiento a la vez sobre sí mismo y sobre lo que existe exteriormente, no solamente al mismo pensamiento, sino fuera de los límites del mi/yo subjetivo que piensa» (Godelier, 2000: 63). Y, en este desdoblamiento, el sujeto va más allá de sí mismo, interpretando y legitimando lo que está dentro y fuera de la conciencia, pues la sustancia del pensamiento es *imaginar* la naturaleza, las *razones de ser* de las realidades, a la vez que *representarlas*, por medio de *imágenes e ideas*, a través de un trabajo de explicación.

5. Conclusiones

La obra de Maurice Godelier se ha ido construyendo a partir de la crítica de algunos aspectos de las teorías de Marx y de Lévi-Strauss (primacía de la infraestructura y de lo simbólico, respectivamente), así como de la crítica a ciertos asertos de la antropología clásica que su propio trabajo de campo se ha encargado de refutar, al mismo tiempo que ha elaborado una teoría sobre

la producción de las relaciones sociales y sus prácticas simbólicas. Entre sus conclusiones, cabría destacar las siguientes:

1. Al lado de las cosas que se venden y que se dan, existen otras que ni se venden ni se dan, y que es preciso guardar para transmitir las, pues ellas son el soporte de identidades que sobreviven a lo largo del tiempo, y tienen que ver en muchos casos con lo sagrado.
2. No existen ni han existido nunca sociedades fundadas sobre el parentesco, pues estas relaciones no son suficientes para constituir el lazo de unión entre diferentes grupos humanos y formar una sociedad.
3. En ninguna parte ni en ninguna sociedad, un hombre y una mujer han sido pensados como suficientes para hacer un hijo. Lo que ellos hacen debe sumarse a los poderes de los ancestros y de los dioses, para que ese hijo sea dotado de aliento vital y alma.
4. La sexualidad humana es fundamentalmente asocial. El cuerpo sexuado de hombres y mujeres funciona como una especie de «maquina ventrilocua», que explica y legitima las relaciones de fuerza e interés que caracterizan a la sociedad, no solamente en las relaciones sexuales, sino también en las relaciones entre los grupos que la componen, sean clanes, castas o clases.
5. Todas las relaciones sociales, incluidas las materiales, contienen «nudos imaginarios» que son elementos constitutivos internos y no reflejos ideológicos, que se ponen en funcionamiento a través de las prácticas simbólicas.
6. Las relaciones sociales que hacen, del conjunto de grupos humanos y de individuos, una sociedad, no son las relaciones de parentesco, ni las relaciones económicas, sino aquellas que, en Occidente, se denominan «político-religiosas».

Afirmaciones todas ellas que pueden estar sometidas a revisión crítica y a nuevas precisiones ulteriores. Sin embargo, lo decisivo de la propuesta antropológica de Maurice Godelier, más allá de la universalidad y la contrastabilidad empírica de sus conclusiones, está en la investigación rigurosa y sistemática acerca de los mecanismos imaginarios y representacionales del ser humano y cómo interactúan con las prácticas sociales que el hombre ha desarrollado a lo largo de la historia.

En este sentido, su trabajo abre perspectivas para seguir explorando, al mismo tiempo que nos ofrece unos brillantes resultados sobre los fundamentos antropológicos del hombre y la sociedad (los intercambios, el poder, la sexualidad, lo sagrado), basados en las realidades de la naturaleza exterior al hombre, y en aquellas otras que él ha creado y mediante las cuales los miembros de una sociedad se representan e interpretan el mundo.

Referencias bibliográficas

- DAMON, Fredrick (1993). «Representation and expérience in Kula and Western Exchange Spheres (or Billy)». *Research in Economic Anthropology*, 14, 235-254.
- (1995). «The problem of the Kula on Woodlak Island (Muyuw): Expansion, Accumulation, and Over-Production», *Ethnos*, 3-4, 176-201.
- DESCOLA, Ph.; HAMEL, J. y LEMONNIER, P. (1999). *La production du social: Autour de Maurice Godelier. Colloque de Cerisy. Sous la direction de Philippe Descola, Jacques Hamel et Pierre Lemonnier*. París: Fayard.
- GODELIER, Maurice (1986). *La producción de Grandes Hombres: Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- (1990). *Lo ideal y lo material: Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.
- (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- (2000). *Cuerpo, parentesco, poder*. Quito: Abya Yala.
- (2004). *Métamorphoses de la parenté*. París: Fayard.
- (2007). *Au fondement des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie*. París: Albin Michel.
- (2010). *Les tribus dans l'Histoire et face aux États*. París: CNRS.
- LAFITAU, J.F. (1724). *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. París: Saugrain l'aîné et Charles Etienne Hochereau, 2 vols., en 8°.
- LEACH, Jerry y LEACH, Edmund (eds.) (1983). *The Kula, New Perspectives on Massim Exchange*. Londres: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979). «Introducción a la obra de Marcel Mauss». En: MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 13-42.
- MALINOWSKI, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge.
- MAUSS, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MORGAN, L.H. (1871). *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Contributions to Knowledge, n° 218. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- WEINER, Annette (1976). *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.
- (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley: University of California Press.