

INTRODUCCIÓN A LA PROBLEMÁTICA DE LA DESIGUALDAD. HACIA UN ABORDAJE ANTROPOLÓGICO

Autoras: Virginia Manzano, Gabriela Novaro, Laura Santillán, Marcela Woods

Introducción

El tema de la desigualdad tiene una relevancia central y evidente en la sociedad contemporánea. La agudización de los procesos de exclusión, polarización y fragmentación la tornan una cuestión inmediata, obvia, cotidiana. La crisis de los “Estados de bienestar” y el auge de los discursos y proyectos neoliberales pusieron en jaque las utopías igualitarias presentes en distinta medida en los proyectos políticos hasta la década del 80. La desigualdad aparece como una característica estructural de las relaciones entre los países, entre los sujetos, entre los grupos. Asimismo, se multiplican las formas de lucha por “la igualdad” o por mayores niveles de igualdad.

Desde el discurso público se alterna entre encubrir la desigualdad o mostrarla en su manifestación más extrema y evidente: el “hambre”, exponiendo dramáticas imágenes de niños condenados a un futuro “inevitable” de privación. En miradas más complejas, pero de todas formas simplificadoras, se intenta entender y explicar la desigualdad haciendo mención exclusiva a niveles de ingreso o tipo de trabajos desempeñados. Desde la selección de ciertos “datos” y la omisión de otros la desigualdad se mide, se grafica y se expresa como una realidad dada generalmente en forma descontextualizada y deshistorizada. En cualquier caso, se omiten o simplifican las causas y relaciones y se encubre su carácter histórico. La imagen subyacente parece ser la de un buen (o al menos “aceptable”) nivel de desigualdad sobrepasado por “la crisis” o las sucesivas crisis de nuestro país.

A todo esto se contraponen la noción de la desigualdad como una característica compleja, multidimensional y estructural del capitalismo. Desde una perspectiva histórica y comparativa, es necesario preguntarnos en que medida la desigualdad - además o más allá del capitalismo - es o no una característica de la vida social en general. La antropología, e incluso la antropología clásica en sus representantes más fecundos, nos brinda interesantes elementos para profundizar en esto.

En principio partimos de asociar la desigualdad al acceso diferencial a la propiedad y el control de bienes materiales y simbólicos que tienen importancia social, a procesos de apropiación-expropiación; supone por ello formas concretas de opresión y sometimiento. Partimos en definitiva de entender a la desigualdad como un proceso histórico que incluye distintas dimensiones y debe entenderse en términos de relaciones de desigualdad.

La atención tradicional de la antropología por la diversidad sociocultural plantea la necesidad de abordar el tema haciendo desde el inicio algunas aclaraciones en torno a la relación **diferencia-desigualdad**. Por otra parte, esta compleja relación es uno de los ejes del debate contemporáneo¹.

Cotidianamente constatamos la existencia de innumerables diferencias entre los hombres (en rasgos fenotípicos, en actitudes y costumbres). Las diferencias no necesariamente se organizan en estructuras de desigualdad. El problema es la forma en que se valoran, jerarquizan esas diferencias y la relación entre estas valoraciones y la justificación de situaciones de desigualdad. O sea, el problema no es la constatación de la diversidad, sino el sistema de evaluación que se monta sobre el mismo y que concluye en que determinados grupos concentren ciertos atributos y las posibilidades

¹ En este apartado tomamos algunos puntos desarrollados por la profesora Mabel Grimberg en las clases teóricas del año 2000 de la materia Antropología Sistemática I, FFyL-UBA.

de subordinar a otros. El problema está, entonces, en las valoraciones de las diferencias sobre la base de parámetros de superior-inferior y la tendencia a naturalizar y universalizar esos parámetros. La desigualdad suele justificarse aludiendo a razones biológicas (utilizando el concepto de raza), psicológicas (asociadas a la construcción de estereotipos sobre la normalidad- anormalidad) y culturales (naturalizando diferencias culturales).

Para abordar el tema de la desigualdad es necesario partir de un enfoque de análisis que nos permita pensar las interrelaciones entre las distintas dimensiones sociales.

En este sentido pensamos a la desigualdad como un proceso cuya explicación no se agota en lo económico (en sentido restringido), sino que involucra y se refiere a distintas dimensiones sociales: lo político, lo ideológico, el parentesco, etc².

Procurando avanzar en torno a estas cuestiones presentamos el siguiente texto. El mismo está estructurado en tres apartados. En el primero introducimos la problemática de la desigualdad haciendo referencia a la forma en que la misma fue planteada a partir de los siglos XVII y XVIII por los teóricos llamados “contractualistas”. Para ello desarrollamos brevemente los aportes de algunos pensadores (Hobbes, Locke, Rousseau) que sentaron las bases del estudio del sistema social y político occidental moderno. En el siguiente apartado intentamos aproximarnos a la forma en que la cuestión fue abordada (o sugerida) por la antropología clásica (tomando autores clásicos como Morgan o Evans Pritchard) y por algunos autores que realizan importantes aportes a la disciplina entre 1950 y 1970 (Clastres, Dumont y Balandier). Finalmente, el último apartado está dedicado a puntualizar algunas precisiones del marxismo para el abordaje de la desigualdad. En tal sentido, introducimos una reflexión específica sobre la noción de “comunismo primitivo” y el posicionamiento de los primeros antropólogos frente a ella.

Los orígenes del capitalismo y las primeras problematizaciones de la desigualdad.

La existencia histórica de diferentes formas de desigualdad generó paralelamente discursos o sistemas de justificación de la misma.

Según Balandier, además de los discursos justificadores, estas situaciones han estimulado la reflexión social y política, es decir producciones de pensamiento críticas sobre ese ordenamiento. Por otro lado no debemos olvidar que como señala Marlene Ribeiro³ “la miseria, el desempleo, la amenaza de ruptura social por procesos revolucionarios fueron presencias constantes en los siglos que prepararon las condiciones para el capitalismo” (1999: 8). A partir de los siglos XVII y XVIII la crítica a la desigualdad se plantea desde el corazón mismo del pensamiento hegemónico de la época y llega a hacerse sistemática. **La desigualdad deja de pensarse como una cuestión de origen divino o natural para plantearse como un problema o pregunta: si todos los hombres nacen iguales por causa de su humanidad, por qué algunos dominan a otros?**

Por qué sucede este cambio? Es necesario pensarlo como parte de un proceso histórico de transición hacia el capitalismo. Durante este período los cambios políticos y económicos que se van dando en Europa occidental y gran parte del resto del mundo (que se produjeron junto al desarrollo de una crítica de los sistemas tradicionales de creencias) crearon al individuo formalmente libre al mismo tiempo que al trabajador sin tierra, que aún tenía el derecho de vender lo único que poseía: su fuerza de trabajo. El trabajo se convirtió así en una mercancía.

² Recordemos que cuando diferenciamos estas dimensiones nos estamos refiriendo a cortes analíticos.

³ Antropóloga brasileña contemporánea, investiga problemáticas en torno a la educación, exclusión social y movimientos sociales.

Para Marx este individuo libre y “soberano” era la condición necesaria del desarrollo del modo de producción capitalista, donde la “igualdad política” o igualdad formal de derechos cívico-políticos (luego veremos en qué consistía) podía coexistir con las desigualdades materiales; y efectivamente, al definir las desigualdades asociadas al nuevo modo de producción, distribución e intercambio como “no políticas”, la ideología burguesa las legitimaba. Se trata de un nuevo modo de dominación donde la relación entre asalariados y capitalistas aparece como un contrato entre iguales pero es en realidad una relación de explotación. Desde el punto de vista materialista, ahora el comprador de la fuerza de trabajo, el capitalista, explota al obrero haciéndolo producir mercancías con un valor mayor al valor de su propia fuerza de trabajo (comprada por el capitalista mediante el pago del salario) y reteniendo y acumulando esta plusvalía.

Durante el Feudalismo, la dominación económica no estaba separada de la dominación política, el siervo era inferior económica y políticamente al mismo tiempo. Estas esferas se empiezan a separar en la modernidad, donde a diferencia de las formaciones sociales anteriores, la coerción social indispensable para la dominación de una clase sobre otras se ubica en una instancia diferente y separada de los capitales particulares: el estado (es decir no en el proceso inmediato de explotación); puesto que es claro que en cualquier sociedad se necesita coerción directa para mantener el orden de la clase dominante (Holloway, 1994).

Marx en *El Capital* (Tomo I, Vol. III, cap. XXIV, 1867-94) desarrolla en profundidad este proceso histórico, señalando que la acumulación capitalista del excedente supone una acumulación previa (que no es resultado sino punto de partida del modo de producción capitalista), la llamada *acumulación originaria*. La expropiación que despoja de la tierra al trabajador (al productor rural, al campesino), constituye el fundamento de todo el proceso. Se trata de un proceso de carácter dual: “por una parte, disolución de las relaciones que convierten a los trabajadores en propiedad de terceros y en medios de producción de los que éstos se han apropiado [dejar de ser siervos o vasallos de otra persona y emanciparse de los gremios medievales], y por la otra, disolución de la propiedad que ejercían los productores directos sobre sus medios de producción [tierra, instrumentos de trabajo].” (Marx, 1980: 893). Al final de este proceso el siervo se convierte en asalariado y los medios de producción y subsistencia sociales, en Capital.

Primeras formulaciones: el Iusnaturalismo y los Contractualistas

La pregunta por la desigualdad comienza a ser respondida desde el ámbito del pensamiento político por los teóricos del Contrato Social en los siglos XVII y XVIII.

Estos grandes escritores o filósofos políticos, de Hobbes a Rousseau, generalmente son incluidos dentro de la Escuela del Derecho Natural o Iusnaturalismo, que coincide temporalmente con el Renacimiento. Aunque abarca autores y corrientes muy diferentes hay un punto crucial que los unifica y es el método racional (o nuevo método), separado definitivamente de la Teología. Es un intento de dar respuesta (y una crítica) a la crisis del universalismo religioso católico dominante durante el medioevo, es decir este pensamiento se desarrolla en confrontación con el dogma teológico⁴.

Estos autores establecieron las direcciones del pensamiento político y social de los siglos siguientes, creando un vocabulario nuevo que le permitió a la sociedad capitalista expresar la cuestión del orden social. Ellos se convirtieron así en referencia inevitable para los análisis

⁴ Influenciados por el avance de las ciencias físicas que pudieron encontrar un orden racional en el cosmos (con representantes como Galileo y Newton), los iusnaturalistas pretendían descubrir leyes universales de la conducta, remontándose a la naturaleza del hombre, abstraída de las cambiantes condiciones históricas.

posteriores de sociología o antropología política. Locke particularmente fue tomado como base para los desarrollos de los economistas políticos, y Hobbes y Rousseau son el fundamento de las jóvenes ciencias políticas y sociales.

La igualdad de hecho como guerra de todos contra todos

Thomas **Hobbes** (*Leviatán*, 1651, nace en Inglaterra, en 1588) plantea como hipótesis de partida la existencia de un “estado de naturaleza” de la humanidad donde dominaba la guerra de todos contra todos. En este estado de naturaleza existe una “igualdad de hecho” de todos los hombres, pero esta igualdad es indeseable porque hace difícil la existencia aún para los más fuertes, y se resume en el uso de la fuerza individual como derecho sobre todas las cosas de las que puede apropiarse cada uno.

La **solución** propuesta por Hobbes para proporcionar la unidad y cohesión continuamente amenazados por la guerra del hombre contra el hombre, es la de un **contrato social**. Este contrato era producto del libre albedrío de los miembros, que cedían su derecho a gobernarse a sí mismos (que tenían en el estado de naturaleza) al Leviatán, autómatas que personifican al estado: es la institución de un poder común al que deciden someterse.

Al entrar en la sociedad civil con el contrato social, el hombre renuncia entonces a la igualdad de hecho, tal como existía en el estado de naturaleza (y de esa manera a todos los bienes posibles de acaparar) con el fin de preservar el bien más importante: la vida, que en el estado de naturaleza se vuelve insegura.

Derechos de propiedad y derechos políticos

Esta construcción hipotética para explicar la necesidad del poder del estado es retomada por **Locke** (nace en Bristol, 1632, *Dos Tratados de Gobierno*, 1690). Ahora, en vez de justificar la sumisión absoluta a su poder, se acentúa el deber del estado de garantizar los “derechos naturales” de los hombres. Los derechos humanos básicos están ya en el estado de naturaleza, y no debía cederse su control al estado. La importancia del contrato social se desplaza entonces hacia la necesidad de salvaguardar estos derechos naturales de propiedad, en el sentido amplio de proteger la vida, la libertad y las posesiones.

Sin embargo, a pesar de la suposición acerca de que todos los hombres nacían iguales, no todos los individuos gozaban de los derechos políticos en esta sociedad, ni era deseable que así fuera. Los derechos cívico-políticos se reservaban a los hombres con propiedades. Los hombres y las mujeres carentes de propiedades se consideran poco aptos moral y racionalmente para gozar de los derechos políticos⁵. Hay por lo tanto una diferencia entre **obligación política**, que para Locke se extiende a todos los que habitan el territorio del estado ya que tácitamente aceptan el pacto social, y **derechos políticos**, que quedan restringidos a los estratos poseedores de propiedades.

La voluntad general como base y expresión de la democracia. En busca de la legitimidad del gobierno

Jean-Jacques **Rousseau**, el más etnógrafo de los filósofos, tal como lo describe Lévi-Strauss, plantea en *El Contrato Social* (1762) la pregunta que guía su investigación:

⁵ Para ampliar este punto ver el texto de Z. Bauman, particularmente las pags. 23 a 25. “Quienes contribuían a la opinión ilustrada de la época coincidían en que los trabajadores manuales no estaban en condiciones de regir su propia vida. Como los niños caprichosos o inocentes no podían controlarse ni distinguir entre lo bueno y lo malo...” (1999: 24).

El hombre nace libre y por todas partes se le ve bajo cadenas. Muchos de los hombres que se consideran dueños de otros, son esclavos en no menor medida que éstos. ¿Cómo tuvo lugar este cambio? No lo sé. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? A esta pregunta espero poder hallarle respuesta. (p. 169).

Se evidencia en este fragmento uno de los puntos críticos para Rousseau: el **problema de la legitimidad**, del **consenso del pueblo hacia las leyes que lo gobiernan**. Muchos han considerado a este autor como un continuador de la obra de Hobbes. Hay, sin embargo, diferencias significativas que marcar para comprender el avance en su propuesta. Mientras que **para Hobbes la voluntad del soberano era la voluntad del Leviatán que se le imponía a los ciudadanos** (el soberano era el representante), **según Rousseau el soberano era el propio pueblo, y el derecho era la expresión de un pueblo organizado**. Así, el **consentimiento** viene a reemplazar a la coacción y la representación queda sustituida por la participación (a través del poder legislativo)⁶.

Pero Rousseau **distinguía** claramente entre la **voluntad de todos** (que es solo la suma de voluntades individuales) y la **voluntad general**, que era la voluntad del pueblo como un todo. Esta voluntad general era el **resultado ideal** de una educación a partir de la cual los individuos iban a ser capaces de **desprenderse de intereses particulares**: cuando nace el ciudadano muere inmediatamente el hombre natural⁷. Por otra parte, esto significa que puede haber conflicto de intereses entre *el hombre* y *el ciudadano*, de manera que quien desobedezca la voluntad general deberá ser forzado a aceptarla por sus conciudadanos⁸. La **base de la democracia** era, entonces, la **internalización del derecho que hacía libre** al hombre.

Si para Hobbes el fin del estado es proporcionar seguridad a los hombres, y para Locke es proteger sus derechos naturales, para **Rousseau** el objetivo del cuerpo político que emana del contrato social es **transformar al individuo, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando moralidad a sus acciones**. En otras palabras, la internalización del Leviatán.

Estado de naturaleza, sociedad civil, familia.

En estos distintos autores aparece el tópico del estado de naturaleza en tanto idea regulativa. Cabe aclarar que la pregunta acerca de si el estado de naturaleza es un estado de guerra o de paz, es irrelevante para comprender el modelo de los iusnaturalistas, puesto que una de las **características comunes** a todos es la tesis de que **es necesario, útil u obligatorio salir del estado de naturaleza e instituir el estado civil**.

El problema para explicar el origen de la vida social es decidir si se trata de un estado negativo o positivo. Los argumentos de distintos autores del período sostienen que el **estado de naturaleza es negativo**, básicamente **por dos características naturales del hombre**: el **amor de sí**, que lo lleva a preocuparse sólo de su propia conservación, y la **debilidad**, es decir la insuficiencia de las propias fuerzas. En definitiva **lo que lo hace reunirse en sociedad es la necesidad de la división del trabajo**.

⁶ Mediante el contrato social nace, con la voluntad general, la soberanía. Como la prerrogativa de la voluntad general es hacer leyes, se establece mediante una ley, acto soberano, quién deberá gobernar.

⁷ En el estado de naturaleza, que es para Rousseau un estado histórico primitivo de la humanidad (inspirado en la literatura del “buen salvaje”), el hombre no es libre (aunque es feliz) porque obedece a sus instintos y no a la ley (el hombre es libre solo cuando obedece a la ley que el mismo se ha dado).

⁸ Los mayores enemigos de la voluntad general eran los particulares organizados, es decir los partidos o las facciones, que portaban *intereses específicos* (de ahí la acusación de *democracia totalitaria*). Rousseau fue leído durante la Revolución Francesa, y con su radicalización el concepto de voluntad general y lo relativo a las facciones políticas fueron especialmente considerados (y presentes en los discursos de Robespierre y los Jacobinos).

La posición de Rousseau es más compleja porque para él existen no dos, sino tres estados en el desarrollo de la humanidad: *estado de naturaleza, sociedad civil y República*, donde el momento negativo es el segundo. También, para él, la situación anterior al estado de razón es una condición negativa: en la sociedad civil hay conflictos continuos y destructivos por la propiedad privada y la división del trabajo, que son la causa histórica de la desigualdad que él condena.

Finalmente, es interesante notar cómo para estos autores, muy coherentemente con su concepción individualista de la sociedad, la vida en sociedad se presenta más como producto de un cálculo racional que del instinto o *appetitus societatis*. El punto de partida para la sociedad es el individuo aislado.

Este principio individualista de los iusnaturalistas no excluye que haya un derecho natural social, es decir de las sociedades naturales, como la familia. La sociedad política es una creación de los hombres, es el producto de la conjugación de voluntades individuales, mientras que la familia es, para esta corriente, parte del estado de naturaleza.

El estado moderno y la cuestión de la igualdad/desigualdad

Respecto de la pregunta que se planteaba como problema en esta etapa (por qué algunos hombres dominan a otros), un punto en común de los desarrollos de estos pensadores es la necesidad de otorgar determinado poder al estado por sobre los hombres que habitan un territorio (variando los objetivos y modalidades de los enfoques de los autores), regulando así el goce de derechos cívico-políticos de los individuos. La respuesta a la pregunta por la desigualdad supone entonces que todos los hombres deben someterse al estado, en función del bien común y el mantenimiento del orden social. Sin embargo, la preocupación de estos “clásicos”, en particular de Hobbes y Locke, no era tanto la desigualdad (qué características adquiriría entonces, cómo solucionarla), sino la igualdad, en el sentido de que el capitalismo necesitaba presentarse como un modelo de igualdad y legitimidad, y no de conflicto, y estos pensadores fueron sus primeros “intelectuales orgánicos”.

La obra de Marx, como ya adelantamos, plantea una ruptura con este modelo contractualista que piensa al estado como un momento de superación del estado de naturaleza y garante del bien común. Para Marx el estado es básicamente un instrumento de dominación de clase, una instancia o forma que proviene de las divisiones operadas en la sociedad (contradictorias y conflictivas) y que no obstante intenta unificar políticamente bajo el supuesto de que existe un interés general.

Lo que intenta el estado para organizar la dominación de clase es presentar los intereses particulares de una clase (la clase dominante) como interés general. Pero para ello es necesario que el poder estatal se presente como público e impersonal, como un poder que se sitúa por encima de todos y que se dirige a todos.

El objetivo de Marx, y su mayor aporte, fue comprender la lógica del modo de producción capitalista, con el propósito final de su transformación. De manera que abordaba el problema de la desigualdad desde una noción de sociedad como totalidad, como unidad que es fruto de particulares relaciones. Un modelo de relaciones entre clases sociales de complementariedad, puesto que una no puede existir sin la otra, pero también de antagonismo y conflictividad. Sin embargo aunque los análisis de clase ocupan un lugar central en su obra, no han sido objeto de una sistematización conceptual, como se ha señalado reiteradamente.

La desigualdad desde un enfoque totalizador y una perspectiva comparativa en la Antropología

Producción, formas de organización familiar, sistema político y herencia

Uno de los primeros antropólogos que abordó cuestiones vinculadas al tema desde un enfoque totalizador (sin hacer referencia explícita al término “desigualdad”) fue L. **Morgan**, que desarrolló su trabajo a fines del siglo XIX entre los iroqueses de Estados Unidos. Su perspectiva ha sido calificada de **evolucionista unilineal**. Sin embargo, el planteo de Morgan es representativo de los avances y límites que corresponden a los inicios del desarrollo de la antropología. Su lectura atenta da cuenta de la **riqueza de sus avances con relación a la teoría social de la época** (en particular con relación a las explicaciones racistas imperantes).

Morgan avanza desde un enfoque totalizador al asociar el aumento de los bienes con la necesidad de definir los grupos de parentesco, las formas de trazar la herencia, la definición de distintas formas de familia⁹ y el inicio de la “pasión” por la propiedad. Morgan también destaca **la relación entre el sistema político y las reglas de la herencia**. A esto lo podemos llamar “**correspondencia**”.

La “correspondencia” entre las dimensiones sociales es uno de los ejes del trabajo de otro de los autores clásicos: **Evans Pritchard**. En su completa etnografía de Los Nuer habla de una sociedad relativamente igualitaria y sin instituciones políticas especializadas. Esta imagen de Los Nuer se contrasta con la de una autora contemporánea, **Sharon Hutchinson**, que, frente al presupuesto de la igualdad, **detallará las condiciones desiguales en que se hallaban (aún en los primeros años de la colonización), las mujeres y los jóvenes con respecto a los hombres adultos en la sociedad Nuer**.

En el planteo de un autor posterior, **P. Clastres**¹⁰, también aparece esta interrelación de distintas dimensiones, al vincular la existencia o no de formas de concentración del poder con la existencia o no de excedentes.

Pero **mientras para Morgan el motor de los cambios es el aumento de los bienes, el tema del cambio está diluido en Evans Pritchard, en tanto que para Clastres la clave es la concentración del poder**; recordemos que este último dice “*Sin la fuerza los salvajes no renunciarían al ocio, la relación política de poder precede y funda la relación económica de explotación. La emergencia del Estado determina la aparición de las clases*” (Clastres, 1977, pág 173).

Nos hemos referido a desarrollos de la antropología clásica que nos parecen recuperables, en particular al enfoque que permite pensar la articulación de distintas dimensiones sociales. En la construcción de este enfoque, mucho tiene que ver la **intención de analizar la totalidad de la vida social, la propuesta de ver en un aspecto, en un rasgo o en una práctica** (el don del Mauss, la división del trabajo en Durkheim, el suicidio de un joven en Malinowski, etc) **el interjuego de elementos económicos, políticos, sociales, etc**. Sin embargo, al tiempo que se rescatan los aportes de los clásicos, se debe poner atención en sus límites y en los condicionamientos del contexto en el que produjeron. Esto se aplica muy especialmente al enfoque totalizador.

⁹ En este sentido describe el pasaje de la familia consanguínea, al matrimonio de grupo con herencia matrilineal, a la familia patriarcal con herencia patrilineal, y finalmente a la familia monógama.

¹⁰ Clastres es un antropólogo francés contemporáneo. Realizó su trabajo de campo en Paraguay y Venezuela con los guaraníes y los yanomamo.

Distintos autores (Durham, Neufeld, Giddens, Gledhill) sostienen que en la teoría social clásica se trata de una totalidad (en general referida a pequeñas comunidades) donde se analiza la correspondencia entre las distintas partes, suponiendo una integración armónica; debemos recordar que los trabajos clásicos ponían especial atención en el tema del parentesco y lo político (tendiendo a restringirlos a sus manifestaciones institucionales y concibiéndolos como principios organizadores de las relaciones sociales) pero, en general, no abordaron con el mismo cuidado los aspectos económicos que los demás. Frente a estos postulados, la noción de totalidad del marxismo reconoce un peso determinante diferencial a los distintos componentes de la estructura social y (frente a la armonía y la integración), pone el acento en el conflicto y la contradicción. Volveremos sobre esto mas adelante.

El presupuesto de la igualdad y las distintas formas de desigualdad

Igualdad y desigualdad en la antropología

En los inicios de la antropología hay (en muchos aunque no en todos los autores) un presupuesto general sobre la igualdad de los hombres. Veamos cómo aparece esto en algunos de ellos.

Morgan busca demostrar la unidad esencial evolutiva de toda la humanidad "cuyas necesidades, en condiciones similares, han sido esencialmente las mismas".

"Instituciones e inventos muestran la unidad del origen del hombre, la semejanza de las necesidades humanas dentro de una misma etapa de adelanto y la uniformidad de las operaciones de la mente humana en condiciones semejantes de la sociedad" (Morgan, pág 48)

Estas afirmaciones, que hoy en día pueden parecer elementales (aunque siguen siendo cuestionadas por discursos y prácticas reaccionarios) en la época de Morgan implicaban todo un posicionamiento frente a las teorías racistas, los reduccionismos biológicos y las interpretaciones más etnocéntricas y eurocéntricas de la historia de la humanidad.

Desde un paradigma completamente distinto, estas cuestiones son también centrales en el pensamiento de **Levi Strauss**, obsesionado por encontrar manifestaciones del espíritu universal y sus particulares concreciones en cada cultura, por rastrear evidencias de lo universal en lo particular, por describir las combinaciones posibles de principios humanos invariantes, por "observar las diferencias para descubrir las propiedades".

En un sentido más restringido, "el presupuesto de la igualdad" debe ser pensado con relación a la forma de caracterizar la situación de las denominadas "sociedades primitivas". Durante mucho tiempo se dijo que se trataba de sociedades igualitarias ya que no se registraban desigualdades marcadas de riqueza, poder o status.

Clastres habla de sociedades que rechazan al exceso inútil, donde "los hombres son dueños de su actividad" y existe una "Prohibición no formulada de la desigualdad". Un autor contemporáneo, **Gledhill** realiza agudas críticas a estos presupuestos y advierte sobre la necesidad de atender a distintas formas de dominación y desigualdad.

La idea principal a retomar aquí es la comprobación de la existencia de sociedades que no son igualitarias sólo "por defecto" (o más bien podríamos decir "menos desiguales" que las sociedades capitalistas), sino que enfatizan concientemente el valor de la igualdad y lo practican (Béteille, 1998).

Este antropólogo francés, A. **Béteille**¹¹, habla de la necesidad de **revisar los presupuestos simplificadores** que han caracterizado buena parte de los estudios empíricos en torno a la desigualdad. Nuevas evidencias etnográficas ponen en tensión varios de los apriorismos a través de los cuales se describieron las “sociedades primitivas” y que aluden fundamentalmente a este supuesto de la universalidad de la igualdad.

Esto, a la vez que nos hace volver sobre la cuestión de los condicionamientos de las miradas o de los abordajes del conocimiento, nos invita a **profundizar en algunos de los aportes de la antropología posterior a los clásicos respecto al problema de la desigualdad.**

Nos referimos a los **trabajos post estructuralistas** que tienen lugar entre fines de los años **50 y los 70**, y cuyo marco es la impronta que va dejando el proceso de **descolonización** en la producción misma del conocimiento. Se trata de abordajes que, anteriores a los planteos marxistas que más tardíamente se consolidan en nuestra disciplina, se preguntan por la **cuestión de la igualdad/desigualdad señalando una ruptura respecto de la antropología tradicional.** Fundamentalmente esta ruptura se expresa en el propósito de trascender el uso de categorías que derivan de supuestos occidentales, así como el sincronismo y análisis estático que caracterizaron a los planteos del funcional y funcional estructuralismo. (**Béteille**, 1998; **Balandier**, 1975).

El punto de partida es la **desestimación del modelo de explicación holístico clásico**, fundamentalmente la descripción de las **sociedades no occidentales como totalidades orgánicas y encerradas en sí mismas.** En sus versiones más críticas, la **historia** (la historia global, la historia de las colonizaciones) **entra al análisis**, así como el movimiento que producen los procesos sociales de cambio (Balandier, 1975).

En este período, se destacan **también cambios referidos al objeto de estudio de la antropología**— fundamentalmente la **ampliación** hacia sociedades que se corren del registro de “pequeña escala”— a la vez que la continuidad en el uso del método comparativo. En estos planteos, sin embargo, la referencia a este método **se aleja del interés evolucionista** por ubicar en una “**escala de desarrollo**” cualquiera de los rasgos sociales, **así como del intento estructuralista** de hallar las “**leyes generales**” que rigen en las sociedades. Más bien en el tema que nos ocupa, **el foco está puesto en el reconocimiento de la existencia de distintas formas de desigualdad**, muchas de ellas no coincidentes con la forma en que la misma se manifiesta en occidente (**Béteille**, 1998).

Los trabajos de los antropólogos **Louis Dumont** y **Georges Balandier** se tornan sugerentes en tanto profundizan en el **estudio de sociedades diversificadas** “teniendo en cuenta las experiencias sociales nuevas, inéditas y las informaciones acumuladas de las sociedades *más diferentes*” (**Balandier**, 1975). Son trabajos que, por otra parte, **recuperan** en forma particular la **dimensión simbólica.** Al momento de describir los sistemas de desigualdad/jerarquía incorporan al análisis los sistemas de valores y de ideas que sirven para su establecimiento y justificación.

Estudio de la desigualdad en sociedades complejas y diversificadas

Los estudios del **sistema de castas de la India** se instituyen como el paradigma para el reconocimiento de una sociedad “compleja” --no occidental-- que presenta un tipo de **estratificación rígida, de escasa movilidad.** La difusión de una serie de trabajos sobre la India guarda relación con el hecho de que esta sociedad formaba parte del imperio británico.

¹¹ A. Béteille trabaja en el Departamento de Sociología de la Escuela de Estudios Económicos de Nueva Delhi, India.

El sistema de castas consiste en la división de la sociedad Hindú en **cuatro grupos** o *varnas*: los sacerdotes, los guerreros, comerciantes y artesanos y los criados, que constituyen **grupos de filiación cerrados, endógamos y jerarquizados**. Se postula que **la posición se hereda a través de la línea del padre y es inmodificable** durante la vida del individuo. Implica además todo un sistema de reglas específicas de cada grupo, el *dharmā* (senda del ser), que **orientan la conducta**.

Aún cuando los estudios empíricos han revelado que en la vida cotidiana de la sociedad Hindú **la realidad no se ajustaba totalmente a este modelo**¹², el caso de la India resulta sugerente en tanto **nos pone frente a una estructura de desigualdad íntimamente ligada a toda una construcción simbólica** específica, distinta a la occidental, cuya justificación/legitimación se basa en lo divino, en la religiosidad.

El estudio que lleva a cabo el antropólogo **Louis Dumont**¹³ sobre este sistema recoge esta cuestión. El autor marca que el fuerte contraste entre India y Occidente tiene lugar a nivel de las premisas que rigen en cada tipo de sociedad (la “jerarquía” como valor de la sociedad Hindú, la “igualdad” en la cultura occidental). Inscribe este contraste dentro de un propósito más general: la premisa de la “jerarquía” de la sociedad de castas sirve en términos de Dumont como potencial explicativo de los supuestos (naturalizados) que rigen en el ordenamiento de la sociedad occidental. En palabras del autor: “las castas nos enseñan el principio fundamental de la jerarquía, de la que los modernos hemos tomado contrapie, pero que no carece de interés para comprender la naturaleza, los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político al que nos hemos adherido” (Dumont, 1970).

La aplicación del método comparativo tiene en este abordaje un sentido específico. Según expone Dumont en su obra “Homo Hierarchicus” de 1966, se trata de “la **puesta en perspectiva**” de la **sociedad moderna a partir del reconocimiento de las diferencias con las otras sociedades** que la precedieron o coexisten con ella. Este planteo al mismo tiempo que pone la mirada en la propia sociedad, vuelve sobre este movimiento de constante **comparación y generalización** que venimos recuperando: “la antropología comprueba merced a la comprensión que poco a poco nos proporciona, la unidad de la Humanidad. Haciendo esto, la antropología aclara nuestra propia clase de sociedad” (Dumont, 1970)

Estudios de esta envergadura aportan la **constatación de la existencia de distintas estructuras de desigualdad**, pero fundamentalmente **el reconocimiento de que los sistemas de desigualdad no pueden entenderse desligados del conjunto de atributos y significados que se construyen en cada sociedad**. En los trabajos de este período (en los que se incluyen diversas sociedades, además de la India) lo que va variando es la **concepción y el lugar que se le otorga a esta dimensión de lo simbólico/ cultural**.

En el planteo de Dumont hay una intención explícita de abordar la cuestión de la **“jerarquía” –y la “igualdad”** sobrepesando el plano de los valores más que la cuestión de la desigualdad. Para este autor el **consenso que una sociedad establece en torno a los valores** y las ideas **no está**

¹² Según registros etnográficos realizados, las castas no sólo han demostrado no ser homogéneas, sino que evidencian marcadas subdivisiones en el interior de cada grupo, así como continuos intentos de redefinición de la posición ritual heredada.

¹³ Louis Dumont nació en 1911, en Grecia y falleció en París en 1998. Realizó sus cursos de formación en etnología en Francia bajo la orientación de Marcel Mauss. Sus primeros trabajos estuvieron ligados al estudio de las manifestaciones culturales tradicionales de Francia, las lenguas orientales y la organización de museos. Fue profesor en Oxford (Inglaterra), en la Universidad de Princeton, Estados Unidos y su carrera continuó alternando docencia e investigación en Francia (École des Hautes Études en Sciences Sociales).

necesariamente ligado a las relaciones o repartición del poder (Dumont, 1970). Críticas recientes señalan, justamente, que al omitir la historia y los procesos que contextualizan dichas premisas, los resultados de esta comparación quedan finalmente reducidos a las consideraciones de una contrastación que aparece como abstracta y universal (Durham, 1997).

Por contrapartida, y tal como anticipamos, otros planteos contemporáneos acerca de la desigualdad incorporan al análisis -junto con las significaciones y valoraciones-, la contextualización y los procesos de cambio.

Al respecto y frente a los debates acerca de la adecuación o no del concepto de clase fuera de las sociedades occidentales, G Balandier¹⁴ propone hablar de *sistemas de desigualdad y dominación*. Expresa el autor que “Toda sociedad asegura un reparto desigual de los bienes, del poder y de los signos que expresan status”, habla de la “estratificación como un arreglo ordenado que incluye hombres, riquezas, poderes y símbolos” y concluye que el “conocimiento de sociedades “tradicionales” hace aparecer tipos de estratificación diferentes del sistema de clases, aparición de formas inéditas”.

Desde una perspectiva crítica, el autor introduce una *noción amplia de estratificación en una mirada que alterna lo general y lo particular*: la estratificación es vista como armazón de toda estructura social, *adquiriendo en cada sociedad una forma específica* según el tipo de desigualdad que predomine: “de castas”, de “órdenes y estados”, de “clases antagónicas”¹⁵ (Balandier, 1975).

Este reconocimiento de distintos sistemas de estratificación – que puede incluir las clases, pero también las “jerarquías”, el “status”—no implica en este planteo una mera referencia relativista. En estas últimas propuestas críticas hay un intento de describir las diversas formas de desigualdad y además explicarlas. **La existencia de distintos sistemas de estratificación, lejos de tratarse del orden de “lo dado”, está en relación con el tipo de formación social y el momento histórico que se trate.** Esto alerta respecto a los usos, muchas veces acrílicos y ambiguos, de las categorías que aluden indistintamente a clase/ estratos/ status sin advertir procesos estructurales de

¹⁴ Georges Balandier nació en Aillevillers, Francia en 1920. Es un referente de los estudios africanistas de la época. Realizó sus trabajos en Guinea, Mauritania y el Congo, enfocando sus investigaciones hacia la situación colonial. (“*Afrique ambiguë*”, 1957; “*Sociologie actuelle de l’Afrique noire*”, 1955). Fue profesor de la Sorbonne en 1962. Según algunos autores, los planteos de Balandier constituyen el preludio (en el sentido que integran las bases) de los postulados marxistas que más tardíamente quedan expuestos en los trabajos antropológicos de Terray y Meillassoux, entre otros (Llobera, 1980)

¹⁵ Cabe distinguir el uso que se está haciendo aquí de la categoría “estratificación” como acepción amplia para describir sistemas de desigualdad, de lo que se conoce como “Teorías de la estratificación”. Con esto último nos referimos al conjunto de estudios definidos por la sociología norteamericana de mediados del siglo XX que, estructurados fundamentalmente sobre la base de los planteos de Talcott Parsons, construyeron un nuevo consenso respecto a la desigualdad, basado en la formulación de los valores relativos de la importancia societal de determinadas funciones. La estratificación tiene lugar a partir del reconocimiento “compartido” del mérito de cada individuo y por consiguiente del derecho legítimo al acceso diferencial del “prestigio”, “poder” y “riqueza”.

Las teorías funcionalistas de la estratificación se asientan igualmente sobre ideas de “clase” / “status” que derivan de una lectura simplificada de los postulados que al respecto formuló Max Weber. Apropiación acrílica que ha tenido gran influencia en los estudios estadísticos que aún hoy, y con intenciones de “medición”, organizan a la sociedad en “agregados” que toman como base indicadores aislados de “ocupación”, “ingreso”, “nivel de consumo” y que reducen a los conjuntos sociales reales a categorías abstractas y apriorísticas.

Asimismo y desde postulados que se han planteado como críticos del funcionalismo, en las “teorías del conflicto”, la “estratificación” queda definida a partir de un planteo muy general y no relacional de clases (aludimos por ejemplo a la obra de Ralph Dahrendorf) ya que al omitir la cuestión de la “propiedad” se oblitera el “antagonismo” y la “oposición de intereses” (Para una mayor ampliación de estas cuestiones ver: Crompton, 1994.)

cambio, tales las transformaciones en el capitalismo, así como los procesos de “modernización” de las sociedades “tradicionales”.

Por otra parte, estos análisis críticos incorporan el **carácter multidimensional o totalizador que venimos recuperando desde los planteos clásicos**. Desde esta perspectiva, sin embargo, la intervención de estas distintas dimensiones no deviene en una mera sumatoria de jerarquías, prestigios y poderes que, tal como vimos, es una de las cuestiones criticadas a la perspectiva funcionalista. **La cuestión de la estratificación como “marco total” implica más bien el reconocimiento de la incidencia relativa de alguna de estas dimensiones por sobre las otras de acuerdo a la naturaleza de las estructuras sociales (Balandier, 1975).**

Como aporte para una mirada que quiebre con las explicaciones simplificadoras o que naturalizan la desigualdad, planteos como los de este último autor sugieren que **no son entonces las diferencias de base (sexo, edad, parentesco) las que pueden explicar por sí mismas las relaciones de desigualdad, sino el tratamiento social que adquieren en el reconocimiento más amplio de “relaciones de producción, y de propiedad, sobre las funciones ejercidas y los ingresos recibidos, los estatutos sociales y el grado de relación con el poder”**. La desigualdad debe entenderse como producto de relaciones de antagonismo, de dominación política y explotación económica; es un “orden” que incluye “rupturas” entre los grupos sociales, conflicto y protesta y cuya reproducción ya no se explica por simple replicación de estructuras acabadas, sino por **acumulación/transformación de formas que devienen de procesos históricos determinados.**

Finalmente, al momento de hablar de la desigualdad, junto con el reconocimiento de estructuras específicas y de un sistema que es dinámico y complejo, se está advirtiendo la **intervención activa de procesos de producción cultural**. En términos de **Balandier: “la estratificación se expresa en un lenguaje práctico que es específico de ella, se refiere a valores dominantes que justifican y dan validez a las jerarquías y a las desigualdades que ella mantiene; recurre a formulaciones de carácter ideológico”**. Ligado con esto, se postula una metodología más crítica **“que implique aprehender las estratificaciones sociales como sistemas de relaciones, de prácticas y de representaciones”**. Planteo que se torna sugestivo para pensar un abordaje en el cual la descripción y análisis de los sistemas de desigualdad incluyan la **referencia a los sistemas de significación o de construcción significativa.**

La desigualdad en la perspectiva marxista. La noción de comunismo primitivo

El **comunismo primitivo** es una **construcción intelectual sobre el pasado del hombre que se utiliza como herramienta analítica en el proceso de desnaturalización de las formas y las modalidades de la desigualdad social en diferentes momentos sociohistóricos**. La **ausencia de propiedad privada** y la presencia de **propiedad comunal** son los criterios fundamentales que se toman en consideración para ubicar a diferentes sociedades dentro de la categoría de comunismo primitivo. Nociones semejantes a la de **comunismo primitivo** están contenidas en las ideas filosóficas de Platón acerca de la **aristocracia griega** y en los relatos de los Apóstoles sobre las primeras **comunidades cristianas**.¹⁶

¹⁶ Platón en su obra La República reflexionó sobre el problema de la decadencia de la sociedad, causada por la alienación de los ciudadanos de la polis, a la cual él llamaba ignorancia, pues sólo una persona que no sabe (alienada) puede desear su propio mal. Entonces, percibió las raíces económicas del proceso de alienación y resumió la historia en cuatro etapas. Una de ella era el comunismo primitivo, al cual él llama aristocracia, en el que todos los ciudadanos vivían en armonía y sin la noción de propiedad privada.

En este apartado nos detendremos sobre la **noción marxista** de *comunismo primitivo* debido a la **gravitación de la misma sobre las ciencias sociales**. Esta noción se forjó en el marco de una relación particular de Marx y Engels con la producción antropológica del siglo XIX plasmada en la obra de L. Morgan. Sin embargo, los antropólogos de la primera mitad del siglo XX se resistieron en virtud de sus tradiciones formativas a categorizar desde la noción de comunismo primitivo a las “sociedades primitivas” que constituían su objeto de estudio.

La categoría de comunismo primitivo en el pensamiento de Marx

El *comunismo primitivo* es una construcción analítica, que en el planteo de Marx alude a una **etapa universal en la historia de la humanidad ubicada en las antípodas de la etapa capitalista**.

La noción de *comunismo primitivo* se vincula con la concepción marxista del **hombre en tanto ser social que produce y reproduce sus medios de vida, y, de esta forma, produce su propia vida material**. **La comunidad** se presenta como **condición para la apropiación de las condiciones objetivas de vida**. De este modo, el comunismo primitivo se caracteriza por la **propiedad comunal** que se corresponde con una fase incipiente de la producción basada sobre actividades como la caza, la pesca, y en menor medida la ganadería o la agricultura.

En el intento de Marx por reconstruir en el plano del análisis la totalidad social, el comunismo primitivo se asocia con un **tipo de estructura social** que encuentra su fundamento en el **desarrollo y transformación del grupo de parentesco y en la división del trabajo en su interior**. En **La Ideología Alemana** se describe cómo estadios diferentes de la división social del trabajo corresponden a diferentes formas de propiedad. **Dentro de la familia se expresan los gérmenes de la explotación en la capacidad del hombre de controlar el trabajo de mujeres y niños; sin embargo, las relaciones sociales se modifican con el desarrollo de la división social del trabajo, y con los efectos de la mayor especialización sobre el aumento de la desigualdad**. Según Marx y Engels:

"(...)con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se dá, al mismo tiempo, la distribución y concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido". (Marx y Engels, *La ideología Alemana*, edición 1985: 33)

En este planteo propiedad privada y explotación son dos caras de la misma moneda. **La situación de desigualdad se define en principio entre los propietarios y los no propietarios**.

El punto de vista de Marx y Engels sobre el comunismo primitivo se basó sobre la lectura de la obra de Lewis Morgan, y también sobre los escritos de Georg Von Maurer acerca de la existencia de la propiedad comunal como una etapa de la historia alemana.

En el caso de los Apóstoles describieron a las primeras comunidades cristianas como el lugar donde todos los fieles unidos tenían todo en común; vendían su propiedades y sus bienes; y se dividían la ganancia entre todos según las necesidades de cada uno.

La noción de comunismo primitivo en el marco de las preocupaciones teóricas y políticas de Marx

La noción de comunismo primitivo se inserta, dentro del pensamiento de Marx, como parte del conjunto global de sus preocupaciones. En principio, está incluido en el planteo del enfoque materialista histórico que Marx desarrolló en la discusión con la visión idealista sostenida por el movimiento Neohegeliano. Las premisas constitutivas del enfoque materialista histórico se pueden profundizar con la lectura de “*La ideología Alemana*”.

De modo sintético, estas premisas parten de la concepción del hombre como ser social, que se diferencia de los animales en el momento en que comienza a producir sus medios de vida, y, por ende, su propia vida material. La producción implica una relación de apropiación con respecto a la naturaleza de los medios de vida. El hombre como ser social, al tiempo que se apropia de la naturaleza, se relaciona con otros hombres; estos modos de relacionarse se expresan en el proceso de división social del trabajo. La división social del trabajo incrementa el excedente que hace posible el intercambio. El desarrollo de la división social del trabajo se corresponde con diferentes formas de propiedad.

Marx señaló que al principio, (nosotros agregaríamos en la etapa definida desde la categoría analítica de comunismo primitivo) la producción y el intercambio tienen como finalidad el uso, es decir, lograr el mantenimiento del productor y de la comunidad mediante los objetos producidos y obtenidos.

Marx abordó el estudio del sistema capitalista a partir de las premisas del enfoque materialista histórico y profundizó el análisis sobre sociedades pasadas en la medida que guardaban relación con el surgimiento y desarrollo del capitalismo. En este sentido, Marx analizó el proceso de separación entre el trabajador libre y las condiciones objetivas de su realización (materiales e instrumentos de trabajo) con el objetivo de demostrar que la reducción del trabajador libre a fuerza de trabajo en la formación social capitalista no es una condición natural sino que se trata del resultado de la progresiva separación histórica del trabajador con respecto a la tierra y demás instrumentos de trabajo. Otro aspecto que señaló Marx como resultado de este proceso de separación, es la transformación de la propiedad, más específicamente la conformación histórica de la propiedad privada. En el capitalismo, la propiedad se reduce al dominio de los medios de producción; medios que se encuentran divorciados del propio trabajo. De este modo, en el proceso de producción se realiza la separación total entre el uso y el intercambio/acumulación.

Marx estudió las sociedades precapitalistas en función del proceso de separación entre el trabajador libre y las condiciones objetivas de su realización; este análisis se puede encontrar, en especial, en la obra denominada *Formaciones Económicas Precapitalistas*¹⁷. El punto de partida para el análisis de las formaciones precapitalistas es el comunismo primitivo, a partir del cual se desarrollaron otras formas sociohistóricas como la sociedad antigua, la oriental¹⁸, la germánica y la eslava, de acuerdo con la división social del trabajo social y su

¹⁷ Los textos que se publican son los Grundrisse y fueron elaborados por Marx como manuscritos preparatorios entre los años 1857-1858 de lo que posteriormente serían sus obras denominadas *Crítica de la Economía Política* y *El Capital*.

¹⁸ Marx reflexionó sobre formaciones sociales y económicas ubicadas fuera de Europa a partir de la construcción analítica del modo de producción asiático o sistema oriental. Estas formaciones sociales, según Marx, se caracterizaban por la propiedad comunal o tribal de la tierra; las aldeas eran autosuficientes y destinaban el excedente a los costos de actividades comunitarias, como las obras de irrigación, lo que generó un proceso de centralización, mas no todavía la conformación de un sistema de clases sociales. El Perú incaico y el México azteca se encuadraban dentro de esta tipología de acuerdo con el planteo de Marx.

forma correspondiente de propiedad. El feudalismo, según Marx, surge como una forma alternativa de evolución al comunismo primitivo, en zonas amplias, donde no es posible el desarrollo de ciudades debido a la poca densidad de población.

La noción de comunismo primitivo también se inserta en el marco de las preocupaciones políticas de Marx y Engels. En este sentido, los estudios sobre comunidades o, más específicamente, sobre comunidades campesinas, se vinculan con el movimiento revolucionario de Rusia hacia fines del siglo XIX. Marx se interesó por el estudio del lugar que había que otorgarle a la comunidad campesina en el proceso de cambio radical, por tratarse de uno de los puntos de desacuerdo entre los revolucionarios rusos.

La antropología frente a la noción de comunismo primitivo

El antropólogo R. Firth¹⁹ sostuvo que la antropología clásica no se apropió del planteo marxista debido a la influencia que recibió de la tradición sociológica francesa; por ello, tampoco incorporó la categoría de comunismo primitivo para describir las sociedades que constituían su objeto de estudio.

Los antropólogos, encuadrados en el funcionalismo o en el estructural-funcionalismo fueron permeables a las influencias de la tradición sociológica de E. Durkheim. En este sentido, otorgaron mayor énfasis teórico a los elementos integradores de la sociedad y a las formas de solidaridad social antes que al planteo marxista, que concebía el conflicto como fuerza del cambio social radical.

En cuanto al planteo del comunismo primitivo, según Firth, los antropólogos clásicos lo consideraron altamente simplificador. Por un lado, señalaron sus discrepancias con el enfoque materialista histórico dentro del cual se insertaba la categoría de comunismo primitivo, sobre todo con la centralidad que Marx otorgó al trabajo en la definición del hombre como ser social, a expensas de otras relaciones sociales como las de intercambio y simbolización. Por otro lado, cuestionaron la antítesis marxista entre lo comunal y lo privado, en el análisis del proceso de separación del trabajador libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización. En este sentido, Firth sostiene:

“Si Marx no hubiese consultado al Lewis Morgan de Ancient Society (1877) como hizo más tarde, sino al Morgan de League of The Iroquois (1851) publicado seis años antes que las Formen, habría encontrado algunas afirmaciones generales sobre el espíritu de libertad nunca privado del ‘poder de obtener ganancias’, y sobre la ‘ausencia de propiedad en un sentido comparativo’; pero, sin embargo, se habría tenido que enfrentar con un complejo sistema de derechos de propiedad” (Firth, 1977: 54)

La antítesis entre lo comunal y lo privado se intenta superar en varias etnografías del período clásico de la antropología a partir de la descripción de relaciones complejas en torno a la propiedad. En este sentido, B. Malinowski, a partir de su trabajo de campo en las islas Trobriand, demuestra la existencia de mecanismos sociales basados sobre obligaciones vinculantes, como un intento de superar la antítesis entre lo comunal y lo privado y, por extensión, cuestiona que la “sociedad primitiva” pueda ser ubicada dentro de los límites

¹⁹ R. Firth nació en Nueva Zelanda en 1901, fue alumno de Malinowski y realizó su trabajo de campo en Tikopia. Las reflexiones que incorporamos en este apartado corresponden a la Lección Inaugural que dictó Firth en la British Academy el 3 de mayo de 1972, donde analizó el significado del pensamiento de Marx para la antropología.

teóricos del comunismo primitivo. Con respecto a esto, Malinowski, en un extenso análisis sobre la propiedad de una canoa y sobre el funcionamiento de un grupo de pesca, sostiene:

“Vemos, pues, que la propiedad y el uso de la canoa consiste en una serie de obligaciones y deberes concretos que unen a un grupo de gente y lo convierten en equipo de trabajo.

Lo que hace que las condiciones sean todavía más complejas es que los propietarios y los miembros de la tripulación tienen el derecho de ceder sus privilegios a cualquier pariente o amigo. (...) Tal estado de cosas puede aparecer como muy igual al comunismo a cualquier observador que no capte bien todas las complicaciones de cada transacción: parece como si la canoa fuese propiedad de todo un grupo y usada indiscriminadamente por toda la colectividad. (...). En Melanesia tenemos un sistema compuesto y complejo de asociar la propiedad que de ningún modo participa de la naturaleza del socialismo o del comunismo”. (Malinowski, 1969: 31-32)

En síntesis, la antropología clásica no trabajó con la noción de comunismo primitivo, y mucho menos, sostiene Firth, con la divulgación de esta noción en los escritos de Engels posteriores a la muerte de Marx, como es el caso de la obra *“El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”*. La incorporación del enfoque marxista a la antropología social se vincula con los problemas que, a partir de mitad del siglo XX, plantean las sociedades que constituían el objeto de estudio de la disciplina, básicamente los procesos de cambio radical impulsados por el movimiento de descolonización.

Las categorías del marxismo para pensar la desigualdad no se agotan en la noción de comunismo primitivo. Al respecto, las reflexiones de Marx sobre los procesos socio-históricos que confluyeron en el origen del capitalismo y el análisis de los mismos desde una mirada totalizadora de la sociedad constituyen un rico filón teórico para interpretar el conjunto de las relaciones sociales y entre ellas la desigualdad social.

BIBLIOGRAFÍA:

BALANDIER, Georges: *Antropo-Lógicas*, Homo Sociológico/Península, Barcelona, 1975. Cap. III.

BAUMAN, Zygmunt: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 1999. Cap. I.

BÉTEILLE, A “Desigualdad”. En Barnard, A y Sperber, J *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, New York, 1998

BOBBIO, Norberto: “El modelo Iusnaturalista”, en Bobbio, N. y M. Bovero: *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

CLASTRES, Pierre. *Society against the State*, Basil Blackwell, Oxford, 1977.

CROMPTON, Rosemary: *Clase y Estratificación: Una introducción a los debates actuales*, Tecnos, Madrid, 1994. Cap. I.

DUMONT, Louis *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas.*, Aguilar, 1970

DURHAM, Eunice: “la investigación antropológica con poblaciones urbanas: problemas y perspectivas. Edición original: Cardoso, R (org) *A aventura antropológica. Teoría e pesquisa.* Editoria Paz e Terra, 1997. Traducción María Rosa Neufeld y Juan Carlos Radovich, 1997.

EVANS-PRITCHARD, E.: *Los Nuer*, España, Anagrama, 1987.

FIRTH, Raymond: “¿El antropólogo escéptico?. La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad?”. En Bloch, Maurice (comp.): *Análisis marxistas y antropología social.*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1977.

GIDDENS, Anthony. *Studies in social and political theory*. Basic Books, London, 1977

GLEDHILL, John. *El poder y sus disfraces*, Bellaterra, Barcelona 2000.

HOBSBAWM, Eric: “Introducción” en la edición de 1964 de la obra *Formaciones económicas precapitalistas*. Editorial Crítica, grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1984.

HOLLOWAY, John: *Marxismo, Estado y Capital*, Cuadernos del Sur/Tierra del Fuego, Buenos Aires, 1994. “La ciudadanía y la separación de lo político y lo económico”.

HUTCHINSON, Sharon Elaine: El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los Nuer, 1930-1983. En: VVAA, *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

LEVI STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México 1984.

LLOBERA, Juan: *Hacia una historia de las Ciencias Sociales: el caso del materialismo histórico*. Anagrama, 1980.

MALINOWSKI, Bronislaw: *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*; Ediciones Ariel, Barcelona, 1969.

MARX, Karl: *Formaciones económicas precapitalistas*, Editorial Crítica, grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1984.

MARX, Karl y ENGELS, Federico: *La Ideología Alemana*; Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago, Buenos Aires, 1985.

MARX, Carlos: *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979.

_____: *El Capital*, Siglo XXI, México, 1980. Tomo I / Vol. 3, Cap. XXIV.

MELOSSI, Dario: *El Estado del Control Social*, Siglo XXI Ed. México, 1992. Cap. I y II.

MORGAN, Lewis, H. *La sociedad primitiva*. Ediciones Pavlov, México

QUIROGA, Hugo: “Marx y la Teoría del Estado”, en *Cuadernos de Ciencias Sociales*, UNR, Rosario, 1998.

RIBEIRO, Marlene: “Exclusión: Problematización del concepto”. Traducción de la Cátedra, mimeo, 1999. *Educacao e Pesquisa*, San Pablo, vol. 25, nro.1, pp. 35-49, ene/jun de 1999.