

Introducción a la Antropología de las formas de dominación

Félix Talego Vázquez

e-aconcagua



INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE LAS FORMAS DE DOMINACIÓN

Félix Talego Vázquez
Universidad de Sevilla

Aconcagua Libros
Sevilla, 2014

© Félix Talego Vázquez
Edita: Aconcagua Libros (Sevilla, 2014)
ISBN: 978-84-96178-75-5

E-mail: infoaconcagualibros@gmail.com
www.aconcagualibros.net
www.facebook.com/editorialaconcagua

Diseño: Felipe del Pozo



(CC BY-NC-SA 3.0 ES)
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 España

Índice

Introducción	7
I. Sobre campos de conocimiento y modos de intercambio	
1. Precisiones conceptuales y delimitación del objeto de estudio.....	17
2. Genealogía de los conceptos y de los campos de conocimiento.....	28
2.1. Lo político y el poder, lo público y lo privado.....	28
2.2. El cisma religioso y la escisión de religión y política.....	33
2.3. La escisión entre política y economía.....	39
2.3.1. El “contrato social” y la noción moderna de propiedad y poder político.....	39
2.3.2. La esfera de lo privado, la mano invisible y el mercado autorregulado.....	46
3. Los modos de intercambio como “prácticas sociales totales”	
II. Lo sagrado y la mediación	
4. Tres tradiciones en la comprensión del conocimiento.....	91
4.1. Historia de la ideología: Karl Mannheim.....	91
4.2. El descubrimiento de lo sagrado y el simbolismo: Emile Durkheim.....	96
4.3. La sociología de la dominación y la legitimidad: Max Weber	100
5. La centralidad de lo sagrado.....	108
5.1. Lo concreto trascendente.....	108
5.2. Lo sagrado y el “desencantamiento del mundo”.....	127
5.3. La “transferencia de sacralidad”.....	133
5.4. La sacralidad en los mitos, religiones e ideologías.....	139
6. Ideologías y realidad o ideologías reales.....	148
7. Actitudes ante lo sagrado: mesianismo, posesión y utopía.....	163
8. Tipos de mediación y sistemas de dominación.....	178
9. Organizaciones de mediadores y organizaciones mediadoras.....	199
9.1. Centralidad del estudio de las organizaciones.....	199
9.2. Sacralidades, tipos de organización y modos de pertenencia o vinculación.....	207
9.3. Transferencia de autoridad en las organizaciones.....	222
Bibliografía	229

Introducción

El texto que presentamos surge para dar respuesta a la necesidad teórica de configurar unos contenidos para una Antropología de las formas de dominación, y debe considerarse un intento de establecer las premisas fundamentales en la aproximación a las más diversas formas de poder institucionalizado. Aunque es el trabajo de alguien formado en la Antropología Social, continúa la tenue línea de apuesta –ya no novedosa, pero sí desacostumbrada y minoritaria aún– por una reconsideración de las fronteras disciplinarias: intentamos demostrar lo inadecuado de entender como autónomos los campos de lo político, lo religioso y lo económico, a partir de los cuales se han configurado las ciencias sociales, como si respondieran a parcelas de lo social universales o ahistóricas, cuando no son más que un modo de configuración institucional propio de la modernidad occidental, que, al intentar emplearlo en la aproximación a tradiciones no occidentales o no modernas, se erige en obstáculo para comprender otras configuraciones institucionales.

Este texto no es por tanto una mirada sobre lo político, ni sobre lo económico, ni sobre lo religioso: intenta poner las bases para construir una mirada diferente sobre esa tríada recuperando el concepto weberiano de dominación, comprensivo de las tres, y tomando como eje para el análisis las distintas configuraciones de lo sagrado en cada ámbito de dominación. Nos parece que esta elección era más pertinente y más interesante, aunque más comprometida, que otras más al uso, las acostumbradas: como, por ejemplo, una justificación teórica que hubiese hecho el seguimiento evolutivo de las teorías políticas o sobre el poder que han producido las diferentes escuelas en ciencias sociales, comenzando por algunos precedentes ilustres y terminando por las aportaciones de las últimas tendencias posmodernas o interpretativas. No hemos querido hacerlo así por varias razones:

- Porque las generalidades de las aportaciones de la Antropología Social son inadecuadas o insuficientes a la hora de ofrecer explicaciones pertinentes sobre los fenómenos de dominación de las sociedades complejas y desiguales como la nuestra: las teorías antropológicas sobre el poder han sido concebidas, por lo general, para explicar otros sistemas de dominación, pero no para los modos de dominación preponderantes en nuestra civilización occidental.

- Porque la generalidad de estas teorías ignoran o permanecen de espaldas a lo más significativo de la tradición historiográfica, con una notable despreocupación por los más dilatados sistemas de dominación, europeos y no europeos: La división del trabajo que ha imperado en ciencias sociales ha determinado que los antropólogos se dediquen preferentemente a las otras tradiciones, las de culturas no estatales y no religiosas (“animistas”, etc) dejando la tradición y el presente de los grandes sistemas de dominación en manos de historiadores, sociólogos y politólogos.
- Cuando los antropólogos se han adentrado en el análisis de sistemas de poder en el mundo occidental ha sido las más de las veces para analizar supuestas pervivencias no modernas (clientelismo, por ejemplo) o para indagar sobre lo local, sobre la “pequeña tradición” creyendo ingenuamente poder encontrar “pequeñas comunidades” aisladas, aldeas con límites bien definidos, en lo que no es sino un mundo complejo conectado intrincadamente. Pongamos algunos ejemplos que pueden ser ilustrativos: *Africal Political System*, el libro prologado por Fortes y Evans-Pritchard en los años cuarenta, puede considerarse, efectivamente, el inicio de una Antropología política como subespecialidad. Consideramos fundamental esta obra, pero nótese que está dedicada por entero a una etnología de reinos y sistemas segmentarios ya afectados seriamente entonces por la colonización, pero haciendo completa abstracción de esa dominación colonial como tal, la que, precisamente, los estaba alterando y los había condenado a sucumbir. El libro reciente *El poder y sus disfraces*, de John Gledhill, a quien podemos considerar como el heredero en nuestros días de esa importante tradición de la Antropología inglesa, analiza ya problemas importantes del ámbito occidental, pero los capítulos centrales, los quizá mejor logrados y que dan entidad al texto, los dedica a hacer un balance del proceso colonizador y descolonizador, notándose allí el intento por justificar y comprender displicentemente esa demasiado estrecha relación entre Antropología inglesa y colonización, para salvar a la postre la herencia de la que él se siente depositario hoy. Otro libro importante, este perteneciente a la tradición de la antropología norteamericana, es *El Origen del Estado y la civilización*, de Elmann Service. Este texto delata bien a las claras el estrecho parentesco que ha

unido en EE:UU a Antropología y Arqueología. Nos parece muy significativo que esté todo él dedicado a explicar cómo surge el Estado, pero dejando de lado sus derivas posteriores. Otro autor preocupado por las formas de dominación es Marshall Sahlins, cuyos análisis sobre el poder son inexcusables: estudia los tipos políticos de Polinesia y Melanesia, en una gradación que va desde las sociedades igualitarias hasta jefaturas plenamente jerarquizadas, pero nada nos ha dicho sobre otros tipos políticos que nos son más cercanos, con ser mucho lo que puede extraerse de sus disquisiciones para una teoría general sobre el poder y los poderosos. En una perspectiva más decididamente transversal y comparativa se sitúa Eric Wolf en sus reflexiones sobre los pueblos sin historia y, especialmente en *Envisioning Power*. Es ésta la perspectiva que consideramos más fructífera, aunque sigue siendo la menos transitada, si bien no inédita, pues ya Max Weber la adoptó en las primeras décadas del siglo XX para su magno intento de sociología comprensiva.

Claro que una observación en paralelo, aunque de signo contrario podría hacerse si contemplamos la tradición de la Ciencia Política y de la Sociología Política: con honrosas excepciones, éstas simplemente han ignorado todo lo que no sea estrictamente occidental y moderno. Es muy significativa a este respecto la obra de Gabriel Almond, una de las figuras destacadas de la Politología clásica: algunos años después de la publicación por Evans Pritchard y Fortes de su texto referido sobre los sistemas políticos africanos, publicó con G. Powell una obra sobre sistemas políticos (Política comparada. Una concepción evolutiva). Pues bien, las dos clasificaciones de sistemas políticos permanecen completamente de espaldas, pues una se restringe a la contemporaneidad euroamericana mientras que la otra contempla sólo las sociedades africanas colonizadas. Ambas, además, ignoran la existencia de los Estados premodernos de los que se ocupan los historiadores, quienes, a su vez, permanecen en su mayoría desinteresados de lo que escriben los politólogos y los antropólogos políticos.

Qué decir, por último, de un desencuentro a todas luces injustificable: el que han mantenido los historiadores de la línea evolutiva occidental respecto a aquellos especialistas, muchos de ellos antropólogos, que se han interesado por los imperios precolombinos, o por estados premodernos de otras tradiciones.

Nosotros creemos que una Antropología de la Dominación tiene que transgredir una especialización académica como la que acabamos de apuntar, cuya inercia se deja sentir con fuerza todavía, a pesar de los importantes cambios habidos y del mayor conocimiento que tienen unas tradiciones sobre la producción de las otras. Abogamos por un mestizaje de las tradiciones, desde el convencimiento de que sólo así puede caminarsse hacia una aproximación fundada y comprensiva a los modos de dominación.

Podrá objetarse, y no sin razón, que un empeño como este, aunque no sea descabellado en su planteamiento, porque supone tomarse en serio la perspectiva holística a la que tan a menudo nos referimos en Antropología, es excesivo, o desproporcionado, pudiendo conducir a la inanidad de no saber de nada por querer saber de todo. Este reparo podría expresarse en clave academicista, tal que así: una Antropología Política que reivindique la totalidad de las formas de dominación avocaría a la disciplina a quedarse sin su “campo propio”, sin su parcela distintiva, y desaparecer como especialidad, es decir, como disciplina o subdisciplina. O, lo que es lo mismo, quedarse sin su cuota de poder en la Academia. Y es que la especialización del conocimiento no obedece sólo, ni quizá fundamentalmente, a imperativos teóricos, sino a estrategias de poder en el mundo académico.

Henos optado, a pesar de todo, por una opción radicalmente holística, a sabiendas de que se trata de una opción contracorriente: porque la tendencia sigue el curso de una paulatina especialización, de un seccionamiento progresivo del conocimiento. Pero hemos preferido esto a continuar la inercia dominante, que hubiera supuesto centrar el grueso de nuestra atención en las sociedades acéfalas, segmentarias, jefaturas y estados prístinos, dejando para otras disciplinas todo lo demás, o penetrando, si acaso, tímidamente, en la contemporaneidad occidental para estudiar lo local, lo aislado, lo “atrasado”, lo “aldeano”, cuando sabemos que el poder es cada vez más ubicuo y deslocalizado. Hemos hecho esta apuesta desde la certidumbre de que, aunque las formas y las lógicas de dominación son muy diversas, una teoría consecuente sobre los sistemas de poder tiene que contemplarlas a todas y aspirar a dar cuenta de cada una. Y esto no tanto por esa ambición totalizadora propia de los teóricos decimonónicos, que querían encontrar un “deus et machina”, un principio motor único con el que interpretar la totalidad de la historia humana, al modo como lo intentaron, por ejemplo Adam Smith, Marx o Freud. No creemos que

la naturaleza humana sea reductible a cualquier principio, sino que, en todo caso, es sólo una base maleable que ha de ser conformada mediante el proceso socializador, que puede resolverse de infinitas formas, según la diversidad de las culturas.

Nuestra opción obedece, simplemente, al convencimiento de que la comprensión de las organizaciones complejas gana si se conocen las sociedades acéfalas o segmentarias, como gana la comprensión de éstas si se conocen las claves sobre las que se estructuran las organizaciones jerárquicas. Claro que no es igual una sociedad de cazadores que una iglesia, y que ésta tampoco es igual que una empresa capitalista: considerarlo así nos llevaría a ese comparativismo reductor en el que se ha incurrido muchas veces en Antropología. Comparar no debe conducir a equiparar, sino a contrastar especificidades y regularidades en pos de alguna clasificación comprensiva y pertinente desde una exigencia teórica. Porque debe aceptarse, por lo menos, que la teoría, para serlo, debe aspirar a ser única: existen, desde luego, muchos tipos de organizaciones, pero ha de perseguirse la consecución de una sola teoría sobre las organizaciones. Por otra parte, hay que reconocer que las exigencias de la investigación, de la obtención de los referentes empíricos, abocan inevitablemente a una creciente especialización, porque no cesan de aumentar los conocimientos, de tal manera que sólo aproximarse al estado de la cuestión de cualquier temática exige años de lecturas: quien quiera conocer con una mínima solvencia la literatura de, por ejemplo, las sociedades segmentarias, necesita varios años para alcanzar la familiaridad requerida; los medievalistas reputados, si quieren mantenerse al tanto de su temática, tienen que dedicarse por entero a ello y casi de por vida, etc.

Pero, justamente, creemos que es necesario hacer un esfuerzo por compaginar la creciente y deseable especialización empírica con una integración teórica. Esta es la perspectiva con la que nos hemos enfrentado en la elaboración de este texto: adoptamos en él una mirada transversal a los campos de conocimiento en ciencias sociales. Es, no obstante, una perspectiva ambiciosa que no puede ser ultimada en un libro. El que ahora presentamos pretende sólo abordar algunas de las cuestiones teóricas que consideramos clave para un empeño tal. Fundamentalmente tres: la relación entre modos de intercambio y vínculos sociales, el papel de la legitimidad y lo sagrado en las estructuras de dominación y, por último, una perspectiva comprensiva del papel de los jefes y líderes en esas estructuras.

El texto se divide en dos partes, en la primera llevamos a cabo la delimitación del campo de estudio: las formas de dominación: realizamos un análisis de los campos lexicográficos de política, religión y economía, poniendo de manifiesto el modo inadecuado como el pensamiento moderno ha construido esos tres conceptos como campos separados o autónomos. Planteamos que un análisis adecuado de las formas de dominación ha de aspirar a integrar esas tres esferas construidas en la modernidad en la perspectiva global de los modos de intercambio de recursos y los modos de legitimación de los vínculos entre sujetos sociales y sus formas de dependencia. Y es que partimos de la tesis de que los modos de intercambiar (reciprocidad, redistribución, comercio) son, antes o más allá de una cuestión económica, modos de construirse las relaciones sociales y los sistemas de poder.

En la segunda parte de la obra se abordan tres cuestiones fundamentales: el papel que cumple lo sagrado y la legitimidad en los sistemas de dominación; un intento de interpretación comprensiva del papel de los mandatarios y, para finalizar, el tratamiento de algunos problemas clave en el estudio de las organizaciones, pues las estructuras de dominación son siempre organizaciones.

En lo referente al problema general de la sustentación del poder, rastreamos la historia de tres conceptos centrales en los diversos intentos de teorizar las justificaciones o fundamentaciones de las plurales dominaciones establecidas: los conceptos de ideología, de legitimación y de sacralidad. Trazamos en sus grades líneas el curso que han seguido, procediendo a una interpretación comprensiva de los mismos, en el convencimiento de que la perspectiva de cada uno se enriquece con las otras. Analizamos críticamente las cadenas de significados contrapuestas, tal y como se conciben en la modernidad: religiosidad-sagrado-dogma frente a laicismo-secularidad-racionalidad. Proponemos la interpretación de los imaginarios religiosos y los imaginarios laicos como sendas fórmulas de sostenimiento de sacralidades, pues defendemos la tesis de que lo sagrado es una dimensión esencial, definitiva de todo sistema de dominación. En correspondencia con esta tesis, proponemos la reinterpretación del mesianismo, la posesión y la utopía, disociándolos de los ámbitos religiosos o laicos a los que se les suele adscribir, para contemplarlos como modos distintivos de relación con lo sagrado y la fundamentación del poder, sean en contextos religiosos o laicos.

En lo que concierne a la caracterización de los mandatarios, pretendemos demostrar que todo ejercicio de autoridad, en cualquier contexto, entraña alguna fórmula para presentar a los jefes ante los dominados como mediadores con lo que en cada caso sea lo sagrado. De ahí que sostengamos que los mandatarios, las autoridades, trascendiendo la diversidad de atributos de que se revisten, sean siempre mediadores con lo trascendente. Por lo mismo que todo poder legítimo es un poder que se desprende de algún orden sagrado. Es desde luego enorme la diversidad de formas de mediación constatables en las diferentes sociedades, y aún dentro de las mismas sociedades, pero nosotros proponemos un primer criterio de clasificación, que no pretende agotar el análisis, pero sí comenzar a comprender esa diversidad: a un lado habría que agrupar todas las formas de mediación en las que se cree que los mediadores forman parte ellos mismos de la sustancia sagrada al tiempo que sirven de elemento de conexión con lo profano, transmitiendo genealógicamente esa condición. Todos estos no tienen que demostrar cualidades distintivas, puesto que se les dan por supuestas, debiendo demostrarse en todo caso que no las poseen. El otro gran grupo sería el compuesto por todos los mandatarios de los que se cree que han de demostrar a los ya iniciados o a sus comunidades de referencia estar en posesión de las cualidades requeridas para el mando, sea porque nacieron con ellas o les fueron entregadas misteriosa y aleatoriamente, o porque las han adquirido tras un proceso de preparación. A los primeros les hemos llamado mandatarios señores, a los segundos, mandatarios servidores. Las formas de ejercicio de la autoridad, así como los atributos simbólicos de que se rodean unos y otros dependen en medida considerable de esta distinción primera.

Por último, abordamos el problema de las organizaciones, haciendo hincapié en la importancia que tiene su estudio “por dentro” y tomando en consideración la naturaleza de los vínculos que mantienen entre sí quienes a ellas pertenecen o para ellas trabajan. Podemos constatar una enorme diversidad de tipos de organizaciones, pero como tales estructuras de dominación, todas apelan a algún orden de sacralidad. Asimismo, sostenemos que puede establecerse siempre una interrelación entre el modo como se interprete en cada caso lo sagrado y el tipo de vínculos y la cadena de dependencias en cada organización, así como los perfiles y atribuciones de sus máximos responsables. Esto sin presuponer que exista cualquier orden causal,

es decir, evitando el falso problema de qué es agente causal y qué es efecto causado. La pregunta pertinente no es nunca qué determina, sino cómo operan las instituciones. Por eso creemos también, y así lo proponemos, que una primera clasificación de los tipos de organizaciones no debe depender de si apelan a razones religiosas, laicas, económicas, filantrópicas, etc, o a cualquier combinación de estas u otras razones de ser. En todo caso, esos serían, tendencialmente, los campos en los que cada una de ellas opera en la sociedad. Hay un criterio de clasificación previo y fundamental, que es el que permite distinguir entre las que son ellas mismas construidas como tales entidades mediadoras con lo sagrado, de aquellas otras en las que se cree que la mediación recae en quien por eso es su máxima autoridad. A las primeras las llamamos organizaciones mediadoras, a las segundas, organizaciones de mediadores. Es, como se ve, una clasificación coherente y correlativa de la que habíamos realizado antes respecto de los mandatarios. Creemos poder demostrar que esta clasificación es capaz de dar cuenta de modo más consecuente tanto de las enormes diferencias como de las sorprendentes semejanzas y convergencias con las que nos encontramos en el estudio de las organizaciones.

I. Sobre campos de conocimiento y modos de intercambio

1. Precisiones conceptuales y delimitación del objeto de estudio

La primera cuestión que ha de abordarse en una aproximación a la Antropología Política es la definición del objeto de estudio, en este caso, del campo de lo que ha de considerarse propiamente político. Pero es justamente en esto donde topamos ya con las primeras dificultades, no precisamente menores. La confusión en el uso de conceptos que tienen que ver, de la forma que sea, con lo político es considerable, de forma que en el lenguaje común, pero no menos en el lenguaje periodístico, de los profesionales de la política y de los intelectuales, vemos usadas indistintamente o en sentidos parejos y contiguos, palabras que arrastran cada una de ellas historias diferentes: esto sucede con los términos poder, política y autoridad, que se usan las más de las veces como si de conceptos análogos se tratase, con un ámbito de significado homologable y que formase un continuum sin contornos precisos.

Otros términos relacionados con lo político, o con el poder, o con la autoridad, son usados sin embargo como si refiriesen a campos de significado perfectamente precisables, nítidamente diferenciables de sus próximos contextuales: esto sucede por ejemplo con las parejas público/privado: el “lenguaje corriente” y el “sentido común” —el mundo de sentido dominante— nos empujan a preestablecer que la distinción entre lo público y lo privado no sólo es clara, sino que debe serlo, por corresponderse con lo “natural”. Así, es “natural” que sea tenido como materia legítimamente politizable aquello que se considera público (abordable desde el ámbito de lo político, o del poder), mientras que lo privado es concebido como no abordable desde el poder, por ser particular, propio del individuo. A poco que asome la reflexión en el acercamiento a ese par de significados de contornos supuestamente nítidos, sospechamos la mucha oscuridad que esconden y lo problemático que es su distinción. Han sido las mujeres, en el desenvolvimiento de las luchas feministas y la producción teórica subsecuente, cuando han afirmado que “lo personal es político”, las que nos han hecho ver con toda la radicalidad el carácter problemático que encierra ese par de significados “natural” y “de sentido común”.

Lo privado se despliega en la cultura occidental no sólo en el terreno de lo personal, íntimo, familiar, de los gustos, sino en el terreno fundamental de lo económico-patrimonial. De hecho, economía sig-

nificó originariamente el gobierno de los asuntos de la casa. El triunfo del tipo de propiedad privada que ha tenido lugar en Occidente, fundamentado teóricamente por la filosofía del derecho natural y el pensamiento liberal, presupone la existencia de un vínculo inalienable, “natural”, previo a la existencia del mismo hecho social, del “contrato social”, entre el individuo –ya no la casa, como en la premodernidad– y sus bienes, de tal manera que los bienes, aunque enajenables (diferencia fundamental respecto a otras formas de propiedad) se consideran incluso una proyección de la misma individualidad, de la misma manera que la intimidad¹. Por esto, el “contrato social”, fundante del Estado soberano, al ser concebido como un contrato entre individuos, no puede transgredir la integridad de los agentes que lo constituyen. Esta concepción del Individuo y el Estado, que por ahora sólo apuntamos en sus trazos esenciales, constituye un pilar fundamental de la teoría económica moderna, por lo menos de la teoría económica ortodoxa, aquella que, por serlo, cuenta con más adeptos y legitima las prácticas económicas, que, al realizarse, sostienen la teoría en el terreno de las prácticas: el apoyo más contundente a favor del carácter natural de la propiedad privada y la ganancia la constituyen la infinidad de decisiones que toman los “agentes privados” con sus bienes, pero, más aún, su propia existencia como tales “agentes económicos”, para lo que se han formado, lo que les otorga objetivamente un lugar en la sociedad y en lo que encuentran el sentido de su vida².

1 Isidoro Moreno sostiene que las ideologías de la modernidad, sea la burguesa liberal o la marxista, han considerado que existía un único motor histórico del cambio social: en el modelo liberal este único principio motor es el individuo, a través de la continua lucha competitiva con los otros individuos. En la versión marxista, el principio motor era la clase. Eso se ha traducido en que sea el individuo el único sujeto histórico cuyos derechos se reconozcan en las sociedades liberales, mientras que fuera sólo la clase en las sociedades del socialismo real. (Moreno, 1991a: 107).

2 La lectura de uno más de los interesantes trabajos de S. Giner nos llevó a toparnos con un argumento convergente con éste, referido justamente a los empresarios. Lo reproducimos: “El empresario que entra en concurrencia con otros y trabaja para acumular riqueza... no tiene por qué hacer profesión de fe de su ideología capitalista y liberal a a cada paso. No tiene por qué jurar que «cree en el mercado»... Pero ello no le resta ni un ápice como agente activo de la ideología liberal y capitalista, así como de lo que implícitamente entraña respecto al poder, la autoridad y la forma de desigualdad social que promueve. La faena de nuestro empresario no es elaborar doctrina, sino cultivarla solamente en el comportamiento. En éste se incluye su posible pertenencia a una asociación o gremial, cuyas funciones

Esta concepción es a su vez la pieza clave de la teoría política moderna, pues se fundamenta igualmente en el supuesto de la diada Individuo-Estado, sustrato de la dicotomía ya mencionada de público-privado³. Esta construcción teórica, tenida no como tal sino como inscrita en el “orden natural de las cosas”, es lo que permite tratar con la misma “natural” diafanidad la relación entre Estado y Mercado, de manera que se afirma que el Estado, en relación con las actividades económicas privadas, no ha de ser otra cosa que Estado gendarme, Estado que vigila y garantiza la no interferencia en los intercambios económicos de mercado. Este planteamiento resulta perfectamente lógico si se asume la condición natural de los supuestos sobre los que se asienta, pero queda reducida a proposición contingente si la negamos, no para suplantarla por otra cadena de supuestos pretendidamente naturales, inscritos en la propiedad inherente de las cosas y del orden del mundo, sino para afirmar que, en los asuntos humanos, lo único natural es justamente lo arbitrario, contingente e histórico. La desnaturalización del Individuo concebido por el pensamiento liberal y su traslación a una lógica que lo aborde como construcción histórica –lo que no quiere decir que deje de ser absolutamente real–, conduce a contemplar la relación entre Estado y propiedad individual, entre Estado y Mercado, de manera diferente. Permite, por ejemplo, razonar que la actuación del Estado respecto al Mercado no puede considerarse como actuación mínima, vigilante, ni siquiera como in-

ideológicas son más explícitas. La militancia de la forma de vida es aún más profunda que la militancia de la doctrinal

- 3 E. Martín aboga porque se realice una profunda revisión del concepto de individuo, avanzando ella misma en esa dirección algunas observaciones interesantes: “la noción de identidad individual es un oximoron. Si la noción de cultura lleva intrínseca que todo aquello que no está presente en nuestros genes es aprendido, el proceso de individuación sólo puede ser entendido dentro del proceso de aculturación [socialización], luego la noción de individuo estará en relación con lo que significa ser humano en cada contexto cultural. Ello no significa que el ser humano deba estar subordinado a la cultura, pero tampoco que le sea posible trascender ésta porque la propia idea de qué es un individuo –y, consiguientemente, de cuales son sus derechos y obligaciones con los otros miembros de su especie– es una idea que sólo se hace inteligible mediante el recurso a toda una serie de definiciones culturalmente dadas. Así, el individuo producto de la Ilustración pertenece a un proceso de categorización diferente al creyente musulmán, pero dentro de estos universos culturales la noción de individuo –de lo que debe ser y no ser un...– es una noción compartida –al menos simbólicamente– por los que forman el nosotros colectivo” (Martín, 1998: 127).

tervención decidida, porque ello supone mantener el axioma de que el Estado es exterior a la cosa económica y que hay un poder político como diferente a un poder económico.

Sin tener que dilucidar ahora si es certera la interpretación marxista, según la cual el Estado surge para proteger la propiedad privada, o la tesis de Polanyi, que sostiene que el Mercado y la propiedad privada son producto del Estado, en cualquier caso está claro que, al ser la presencia del Estado condición necesaria para la existencia del Mercado y de la propiedad privada, tal y como los conocemos, no se puede por menos que concluir que lo que el mundo de sentido dominante imagina como político y exterior forma parte del núcleo mismo de lo que concebimos como económico, aunque se dé una especialización del trabajo que haga aparecer a unos agentes especializados en la administración e intercambio de la riqueza y a otros como encargados del “orden”. Todos están insertos en una misma estructura política, o de poder, o de dominación, lo cual implica que si algo certero quiere saberse sobre el gendarme, habrá que interesarse a la vez e igualmente por el propietario y sus bienes.

Otros ángulos en la contemplación de lo político y lo económico permiten comprobar cómo distintas variables atraviesan, desdibujándolos e invalidándolos, los campos supuestamente autónomos de lo político y lo económico, pero la reflexión precedente sobre la dicotomía público/privado nos bastará por ahora para anunciar la dificultad de definir y delimitar el objeto de estudio de una Antropología Política.

Dejemos por ahora la partición público/privado para detenernos, aunque sea también enunciativamente, en otra que se nos aparece, en una primera aproximación, tan clara y de sentido común como la anterior: la disyuntiva política/religión. En realidad la disyuntiva o dicotomía primigenia la constituye el par laico/religioso, que manejamos como antónimos sin mayor problema. Ningún problema hay, ciertamente, mientras definamos la mentalidad religiosa como aquella que cree en un más allá, en un mundo metafísico, y la mentalidad laica como aquella que no cree en la existencia de ese más allá y que supone, pues, que este mundo y su configuración, devenir, reproducción..., depende sólo de fuerzas que están en la misma y única dimensión en la que tiene lugar la vida de los seres humanos. Por lo general, no se niega que sea también propio de los imaginarios laicos la presencia de creencias, de ideologías, que serían en este caso ideologías laicas, pero, eso sí, esas ideologías tienen ya, según la manera común

de conceptualizarlas, cualidades netamente diferenciables de las religiosas, porque parten de admitir que ninguna fuerza suprahumana puede incidir en el curso de los acontecimientos humanos, lo que parece en principio un antídoto eficaz contra el dogmatismo y una garantía de la preservación de la libertad que compete a las personas en el hacer y deshacer de sus propias condiciones de existencia. Ocurre, sin embargo, que los hechos, a menudo incontrovertibles, obligan a quienes sostienen este esquema interpretativo general, para apuntalarlo, a introducir matizaciones, para que mantenga su sesgo complaciente con los laicos y la separación substancial que introduce entre ellos y los religiosos. Esas matizaciones al esquema general se encaminan a argumentar que, si hay dogmatismo entre laicos, se debe en realidad a reminiscencias religiosas, a lo que muchos llaman “transferencia de sacralidad”, preestableciendo que lo sacral y sus tabúes son propios del campo religioso. Desde presupuestos parecidos se afirma también que lo religioso es a menudo una tapadera de intereses políticos y de luchas por el poder. Estos enfoques dan por supuesto que lo religioso, si es auténtico y propiamente tal, se dirige al espíritu humano y se mantiene en un plano distinto al de los asuntos mundanos y los intereses materiales, que, por cierto, se conciben también como distintos de los espirituales. Las versiones más burdas, raras de encontrar en ambientes intelectuales, pero muy corrientes en otros, hacen depender todo esto de otra diada exitosa en Occidente desde muy antiguo y que ha sobrevivido incluso a la mentalidad religiosa de la que procede, la que separa cuerpo y alma y otorga sentido a la frase de Jesús “...al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios”.

Pero sea en estas versiones más burdas o en otras más sofisticadas, subyace una desacreditación velada contra todo lo que, siendo religioso, no renuncia por ello a entender de asuntos mundanos, de “intereses materiales” y proyectos organizacionales. Esto, en el fondo supone una desacreditación de toda creencia religiosa, pues todas poseen una irrenunciable condición política: “toda religión es, en definitiva, una fórmula concreta para la relación entre lo humano y lo sobrenatural que implica –he aquí lo interesante desde el punto de vista antropológico– la categorización de los actos humanos y sociales en buenos o malos, de salvación o condenación. Es decir, toda religión es una propuesta de organización social” (Talego, 1995), o lo que es lo mismo, una propuesta de legitimación de una estructura de poder. Se

desprende de esto que lo religioso no puede permanecer al margen del estudio de la política, o del poder, o de la dominación, pues condiciona y es condicionada a su vez por las luchas de intereses de los agentes, religiosos y no religiosos.

Estas breves notas son suficientes para avisarnos de que el campo de lo político no sólo es objeto de confusión, sino que es confuso. No por ello hay que rehuir un intento de definición y delimitación: no intentarlo equivaldría ya de entrada a rehusar a una comprensión fundada de lo político; por eso mismo, de que la definición sea adecuada y certera depende la posibilidad de profundizar en la comprensión de fenómenos diferentes y de alumbrarlos.

Esta es, si cabe, una exigencia más ineludible si, como es el caso, la aproximación a lo político se realiza desde la Antropología social, que, por su base teórica, las metodologías empleadas y, sobre todo, sus objetivos y temáticas preferentes, se ha venido ocupando desde sus comienzos de procedimientos y fórmulas de poder diferentes de las que son propias de las sociedades occidentales contemporáneas. Las miradas de quienes han trabajado desde esta perspectiva se han mantenido alejadas de los problemas que, sin embargo, han sido centrales para politólogos y sociólogos políticos, ocupados éstos en el estudio de las instituciones, comportamientos políticos y creencias de las sociedades organizadas y reguladas en el seno de estados consolidados, ya sea bajo regímenes autoritarios o democráticos, progresistas o conservadores. Los antropólogos se ocuparon mientras tanto de procedimientos muy diferentes de garantizar el control, el orden, la obediencia, la legitimidad de la autoridad; de diferentes instituciones, o incluso de sociedades donde no existían instituciones encargadas específicamente de los asuntos políticos, ni jefes, ni soldados, ni policías...

En las temáticas políticas se ha cumplido también esa especialización del trabajo que ha caracterizado a las ciencias sociales desde sus comienzos: las sociedades occidentales contemporáneas serían el objeto de atención de los sociólogos y politólogos, otras sociedades con sustratos culturales diferentes al occidental serían materia de los Antropólogos, mientras que los historiadores se ocuparían del pasado de Occidente, y sólo de otras civilizaciones y culturas en la medida que afectaran o se vieran afectadas por los europeos. Aunque los autores fundamentales y las obras básicas han desbordado siempre estas especializaciones para convertirse en referencia común de todos quienes estudian a los hombres en sociedad, la verdad es que el

grueso de la producción en ciencias sociales se ha conformado a este marco general.

Pero este es un balance al que no se ajusta del todo bien la situación de los últimos años: desde hace ya tiempo, las fronteras entre unas y otras especialidades vienen difuminándose y las teorías y conceptos de aquí son empleados allá; crecen las comparaciones transculturales y transtemporales y vemos cómo estudiosos formados en cualquiera de las disciplinas se ocupan en temas que hasta hace unas décadas eran dominio exclusivo de otros. Esta superación de las antiguas fronteras se apoya en la constatación de que el contraste entre realidades diferentes –la otredad– contribuye a la comprensión, tanto de lo que es específico como de lo que es común y subyacente, traduciéndose en un enriquecimiento de las ciencias sociales que camina en la dirección por la que abogara hace ya tiempo F. Braudel (1984a) y que practicó aún antes M. Weber (1993). Los antropólogos han sido, si no pioneros, sí avanzados de esta corriente de saludable transgresión de las barreras disciplinarias, animados como estaban por circunstancias específicas: las otras culturas, si es dudoso que alguna vez lo fueran, es claro que dejaron pronto de ser mundos aislados, sino que han participado –hoy ya plenamente– de la deriva común de un único mundo glocal (Moreno, 1999a y 1999b).

Los antropólogos están aquí, investigando realidades cercanas, en las que nosotros mismos estamos implicados, aunque sin abandonar el bagaje teórico y metodológico que la disciplina aporta al patrimonio común del saber sobre lo social. Es esto lo que otorga a la Antropología una mirada diferente, que le lleva a buscar con preferencia al otro entre nosotros, pero fundamentalmente lo otro (Llobera, 1990), lo que está más allá o por debajo de las normas, lo que atraviesa las instituciones, lo que permanece oculto, lo que es “políticamente incorrecto”. La Antropología Social se ha conformado como ciencia social en culturas en las que, frecuentemente, no es operativa la diferencia entre religión y política, en las que el parentesco es mucho más que un asunto privado, en las que a menudo los jefes son desatendidos sin que sobrevengan represalias, en las que el comercio, por no haber gendarmes que lo faciliten, ha de realizarse sigilosamente (“comercio silencioso”), en lugares fronterizos y tomando precauciones especiales; culturas en las que los aborígenes no manifiestan ningún interés en acumular riquezas. No ha de extrañar que este bagaje empuje, de regreso, a una interrogación extrañada sobre las instituciones

occidentales, a no tomarlas como hechos dados a partir de los cuales investigar, sino a investigar sobre su propia conformación y sobre los límites que establecen, que ya no se aparecen como naturales, sino como construcciones convencionales, por más sólido que sea su funcionamiento e interiorizadas como “naturales” por quienes las sostienen y encarnan.

Los antropólogos, en su retorno a Occidente –que no tiene que ser en el sentido geográfico, pues puede hacerse continuando en el rincón más apartado de África u Oceanía– pueden tomar varios caminos. Uno, por ejemplo, que les conduzca al ejercicio imposible de recomponer “comunidades aldeanas” para un intento vanal de interpretarlas en sus propios términos, repitiendo el ejercicio –entonces sí fructífero– de Malinowski con los trobriandeses. Una opción de este tipo relega a quien la toma a la marginalidad y a evitar el encuentro con las otras ciencias sociales y sus temáticas, contentándose con temáticas en los rincones no atendidos por ellas. No es infrecuente que, aun intentando evitar esta fórmula, se caiga en ella, debido al peso decisivo en Antropología de la práctica de la observación participante, que, si no se toman precauciones, termina encerrando al investigador en el pequeño grupo, allí donde son posibles las relaciones de tú a tú. No se trata de renunciar al estudio de los pequeños grupos, pues precisamente el poder, a menudo, termina siendo asunto de pequeños grupos. Se trata de incorporar metodologías y técnicas que permitan trascenderlos, ubicarlos en los contextos mayores; desterrar, en definitiva, esa inercia que empuja, a pesar de todo, a tratar a quienes estudiamos como los isleños de siempre, y sustituirla por una mirada glocal.

Una opción que pretenda evitar estas derivas tiene que comenzar reconociendo que la más larga tradición de otras ciencias sociales en el estudio de nuestras sociedades, complejas y extraordinariamente especializadas y jerarquizadas, las ha dotado, por fuerza, de un bagaje teórico y unos instrumentos de análisis de los que no es posible prescindir. Hay que abandonar la pose autosuficiente y de pretencioso elitismo extravagante, que no es más que el autoengaño para evitar el esfuerzo que supone acercarse a otras perspectivas, incorporarlas, al tiempo que ofrecemos nosotros la valiosa tradición antropológica: no es serio ni quizás honesto intelectualmente estudiar el consejo de administración de un banco desde la perspectiva que aporta el conocimiento de los consejos de ancianos de las sociedades segmentarias, sin conocer, o con un conocimiento superficial, de la historia de la

banca y sus estructuras administrativas, del papel que juega en el sistema financiero, de la normativa estatal e interestatal que regula esas instituciones. Ahora bien, el conocimiento fiel de las relaciones de fuerza, de los vínculos que unen o separan a los integrantes del consejo bancario con otros que están fuera, requiere de la perspectiva y técnicas que se han afinado en el estudio de otros cónclaves extraños y desconocidos para los banqueros. Más aún, caracterizar el significado, el sentido, la lógica sobre la que se asienta cualquier consejo de administración de nuestros días en un proyecto consecuente de una teoría general de lo social exige comparar los consejos de las sociedades segmentarias con los de nuestros días, aunque aquellos ya no existan y éstos sean cada vez más determinantes. Es éste un desideratum que se persigue desde hace tiempo, pero que encuentra obstáculos considerables, entre los que no son memores las inercias académicas —ese seccionamiento de la realidad en parcelas supuestamente separadas o autónomas— y la pereza intelectual. Debemos proseguir el intento de superar el desencuentro que continúa entre quienes se dedican al estudio de nuestras sociedades y los que, acá o allá, siguen en pos de los isleños; los unos parapetados en la suficiencia que les da saber que ya no hay más que un mundo en el que no quedan islas, pero sumergidos en el etnocentrismo que olvida que ese mundo no es sino uno más entre otros muchos que han existido y existirán, con los que es ineludible la comparación; los otros, amparados en el elitismo extraño y extraviado de considerar que la clave definitiva con la que explicarlo todo se encuentra en el trance de algún rito ancestral o el vuelo místico de algún hechicero.

En esta memoria intentaremos un ejercicio de comprensión de algunos de los problemas centrales de lo político y el poder, priorizando la perspectiva comparativa y transcultural, para lo que procuraremos un acercamiento a la tradición y los enfoques de otras disciplinas como la Sociología Política y la Ciencia Política.

2. Genealogía de los conceptos y de los campos del conocimiento

2.1. Lo político y el poder, lo público y lo privado

La confusión o uso indiferenciado de los términos poder y política, que hemos apuntado antes, viene de antiguo y continúa en la

actualidad. Consideramos, sin embargo, que clarificar los contenidos de estos dos términos, tanto sus áreas convergentes como las divergentes, es una tarea ineludible si queremos esquivar malentendidos y abandonar concepciones erróneas, influidas, como veremos, por diversos discursos de legitimación.

El término política deriva de *polis*, vocablo griego que, a diferencia de lo que se sostiene a menudo, no designa tanto un lugar o agrupamiento humano, la ciudad, sino un modo característico de relación o vínculo entre aquellos hombres que, habitando en la ciudad, pueden ostentar la condición de hombres libres, condición que tiene también un significado peculiar en la civilización griega clásica, confluente sólo de modo parcial con el significado que manejamos los occidentales modernos, aunque no se dude en considerar que la organización griega clásica es el germen que los europeos recuperan en la Europa moderna para realizarla en los sistemas democráticos que conocemos. La *política*, en el sentido griego, es una actividad que se despliega sólo por las condiciones que hace posible la constitución de la *polis*, de manera que no se encuentra en cualquier agrupación humana ni aún floreció en toda la Grecia clásica⁴. En un interesante estudio sobre lo político, Hanna Arendt, lleva a cabo una exégesis del pensamiento griego sobre la política, guiándose especialmente de la obra que Aristóteles dedica a la cuestión, en la que se destila mucho del parecer de su época. Evidencia la autora que la libertad no era para los griegos una cualidad inherente a la persona, sino una condición que sólo era dado alcanzar a aquellos hombres que estaban liberados de las obligaciones necesarias para el sostenimiento personal y de la casa. Era perfectamente normal que los hombres libres, como cabezas de familia, ejercieran un sometimiento férreo sobre los demás miembros de la casa, incluyendo por supuesto la esclavitud y el recluimiento de las mujeres a lo doméstico, todo ello con el fin de poder dedicarse al *scholé* (ocio), que les permitía entregarse por

4 Enrique Luque, en su artículo “Sobre Antropología Política”, donde trata de los límites de lo político, nos recuerda que el término *polis* designaba originariamente algo muy concreto, ni siquiera todo el perímetro construido de la ciudad, sino sólo el espacio central fortificado, la ciudadela, haciendo notar la extraordinaria extensión experimentada por el concepto, con el que hoy se designa algo de fronteras imprecisas y que emplean hasta algunos etólogos para referirse al comportamiento de los monos. Es una manera irónica de señalar la difícil manejabilidad que tiene hoy, ciertamente, el término política (Luque, 1996).

entero a la deliberación y disputa dialéctica en el ágora, verdadera pasión de estos “ciudadanos” y esencia de lo que entendían por *política*. La política era el privilegio de los hombres libres, entendiendo la libertad como una propiedad válida en el interior de ese círculo y negativamente, como los que no son dominados y no dominan a sus iguales. Los griegos, especialmente los atenienses de la época clásica, vinculaban la libertad a la igualdad de ese grupo así definido, pero no a la justicia, como ha ocurrido después en Occidente. Eso explica que la libertad pudiera ser a la vez una exigencia ineludible para los ciudadanos que daban vida al ágora y un atributo extraño al resto de los habitantes de la ciudad (Arendt, 1977). La propia configuración de la estructura del tratado aludido de Aristóteles viene en apoyo de esta interpretación: este tratado, de largas influencias en el pensamiento occidental, está dividido en varios libros, a través de los cuales el filósofo intenta fundamentar las condiciones que han de darse para que sea posible la “ciudad perfecta”, la *polis*, en el sentido aquí expresado. Pues bien, el primer libro del tratado se ocupa, entre otros temas, del poder doméstico, desplegando allí una serie de indicaciones sobre la manera adecuada de ejercer el varón el dominio en la casa de modo que le sea factible desentenderse de su gobierno con el fin “honorable” de hacer “política” después (Aristóteles, 1997).

La política, por tanto, entendida en el sentido griego, en el sentido que nos ha sido legado por los clásicos, particularmente por Platón y Aristóteles, presupone la existencia de dos ámbitos bien diferenciados, complementarios pero en buena medida excluyentes entre sí, el ámbito privado, que es el de la familia, la casa (entendida ésta no sólo como lo habitacional sino como el conjunto de bienes vinculados a ella como patrimonio familiar), y el ámbito público, que es el mundo común *inter nos*, el que abarca aquellos asuntos que deben ser acordados y regulados entre todos para hacer posible la continuidad de lo de cada uno y el propio sentido y materia de lo común, de la colectividad. Según propone Arendt en otro de sus estudios (Arendt, 1996), para los griegos, esa partición entre público y privado era definitoria y mucho más radical de lo que lo ha sido después, especialmente en la época moderna, como veremos. Esta concepción dicotómica implicaba por lo demás, y esto es lo decisivo, fundamentos completamente diferentes sobre los que llevar a cabo las relaciones interpersonales en cada uno de los dominios: la esfera pública era el dominio de la deliberación, la dialéctica, la persuasión, la negociación y el contrato,

disposiciones propias de quienes están en posición de igualdad, pero, sobre todo, de quienes se perciben vinculados entre sí por una especie de acuerdo tácito, pacto o convención ella misma negociable, fruto de la arbitrariedad humana, decisión estatuida por la costumbre o institucionalmente (constituciones de la antigüedad) y arraigada, pero, en cualquier caso, reformable, revisable, derogable, transformable, etc. Al otro lado de este dominio de lo público arbitrario se erigía el ámbito privado, el de la familia, concebida ésta como el dominio de lo “natural”, de lo que es por ello inmutable y está por encima de la voluntad y no puede ser materia de convención y menos de arbitrariedad y negociación; la familia es unidad indivisible. En el imaginario simbólico de la Antigüedad clásica, la pertenencia a la familia es adscrita y constitutiva de la persona, mientras que la pertenencia a la polis y la condición política subsecuente se suponen adquiridas y contractuales, fruto en definitiva de acuerdo entre partes individualizables, las familias precisamente, encarnadas por el cabeza de familia en el ágora.

Esta división de lo que hoy llamamos sociedad⁵ en dos esferas permitía a los griegos mantener un celoso dominio jerárquico y despótico en lo privado familiar, con sometimiento férreo de esclavos, mujeres y miembros menores, al tiempo que eran defensores igualmente celosos de la igualdad entre los pares cuando de la esfera pública se trataba. Pero es que el gobierno de la casa, por extensa que fuera y amplio su patrimonio y número de miembros y sirvientes, no era un asunto político, como no lo era la gestión de los negocios y administración del patrimonio, todos ellos asuntos estrictamente privados y fuera del alcance de lo político. Tenemos pues que, entre los griegos, lo político y lo público eran plenamente coincidentes, puede decirse que la misma cosa, mientras que el poder, entendido como sometimiento de unos por otros, pertenecía a otro plano, al plano privado o, en todo caso, al plano de la relación con el exterior, con los extranjeros. Desde entonces a nuestros días la correspondencia aludida entre político y público ha dejado de ser tal y las relaciones de dominación se han instalado en el mismo plano que lo político, hasta el punto de que se tiene como normal que, de haber un poder por excelencia, un

5 Entre los griegos era inexistente el concepto “sociedad”, que, en la acepción que conocemos, es hija de la modernidad. Para ellos lo humano se dividía en asuntos privados o públicos. El término *societas* proviene de los romanos y tenía para ellos en realidad un significado más bien político: una alianza entre el pueblo para algún propósito concreto (Arendt, 1996).

poder fuerte por encima de los otros y que establezca las reglas del juego de las demás esferas (que ya tampoco son dos) ese ha de ser, precisamente, el poder político.

La situación de la Grecia clásica, como lo fue, aunque con diferente configuración, la de la Grecia arcaica (Meier, 1990), conserva rasgos de las sociedades segmentarias o tribales, de las que ya trató Masqueray a finales del siglo XIX y que han sido estudiadas después por los antropólogos (Fortes y Evans-Pritchard, 1976; Sahlins, 1971, 1979). En estas sociedades, la dominación, en medida considerable, tiene lugar en el seno de los grupos de parentesco. Es propio en ellas la existencia de diversos tipos de cónclaves (Consejos de Ancianos, Senados, etc) en las que los cabezas de familias o jefes de linajes o clanes tratan como pares de los asuntos comunes y las relaciones con los otros pueblos. Las alianzas entre los grupos de parentesco son por lo general flexibles, de manera que se profundizan y amplían o restringen en función de las circunstancias, de ahí que hayan sido llamadas sociedades segmentarias (Sahlins, 1979; Gellner, 1986). A estas sociedades las llamó Weber “patriarcales” (gobernadas por el consejo de los patriarcas de cada grupo de parentesco), siendo en ellas el rasgo definitorio la no existencia de una administración especializada y un cuerpo militar en manos de ninguna familia y requiriéndose en su defecto el acuerdo de todas, a través de sus pares, para perfilar las normas de relación entre ellas y para la realización de cualquier gesta común (Weber, 1993). Godoy refiere la existencia de asambleas en Mesopotamia y otras sociedades de la antigüedad, describiéndolas como reuniones de jefes tribales, o consejos de ancianos, en los que parece estar el origen de las asambleas más evolucionadas de la Grecia clásica, que son también de los cabeza de familia ciudadanos (Godoy, 1990)

Arendt nos recuerda que los griegos, para resaltar el contraste, comparaban sus polis con los sistemas despóticos de los persas, en los que todos estaban sometidos a la égida de uno sólo y no había garantías de salvaguarda de la esfera privada frente al poder superior del déspota y sus servidores, ni esfera pública en el sentido que tenía para ellos en la Grecia de Pericles. Eran muy conscientes de las profundas diferencias que les separaban de aquellos imperios, más o menos despóticos y arbitrarios, más o menos sanguinarios, pero, en cualquier caso, estructurados en torno a un poder central provisto de su administración y de su fuerza militar. Desde el punto de vista de los grie-

gos de la época clásica, habría en los dominios persas gobierno, pero de ningún modo política, pues si se hacía algo en interés público –de lo que los romanos llamaron *res publica*– era hecho por el gobernante en sus dominios y para sus súbditos, cuando, como hemos señalado, la política en Grecia, para serlo, tenía que ser entre iguales. La diferencia fundamental no está en la eficacia de la gestión, ni en el sentido y objeto de la acción de gobierno, ni en la crueldad que implique –los griegos supieron ser también extremadamente crueles–, sino en la no presencia del binomio gobernante-gobernado entre quienes alcanzan el estatus de actores políticos. Para que sea así cabalmente, ninguno de los actores políticos ha de disponer de resortes de poder superiores a los poseídos por los demás; es decir, no ha de haber administración y defensa centralizadas que pueda ser controlada por nadie⁶, sino que la administración, el gobierno y la defensa es la de cada uno de los jefes en su casa y dominios privados.

El término “política” pasó a la tradición occidental a través de la civilización latina, pero con un significado que no podía ser el mismo, pues ni en Roma, especialmente después de la República, ni en toda la Edad Media volvieron a darse las condiciones de la *polis* griega. No obstante, el éxito del término ha sido arrollador; éxito que no responde a circunstancias fortuitas y sin interés, sino a factores relacionados con las condiciones históricas de dominación que se sucedieron. Ya para los romanos de la época imperial y después durante toda la Edad Media, la política fue tenida ante todo como un arte, el arte de gobernar, acepción que recoge aún Maquiavelo. En tal sentido, significa en primera instancia, disposición y habilidad para la persuasión, la negociación, el pacto, pero dando por supuesto el interés por dominar, por ascender, por someter a aquellos a quienes se persuade, con quienes se negocia, para, si fuera posible, ya no tener que persuadirles de nada, sino, simplemente, dictarles, por haber alcanzado los aparatos de poder centralizados por cuyo control se lucha y que, como hemos referido, eran inexistentes en la Grecia clásica.

En la Edad Media será decisiva para la teoría política la obra de San Agustín, la Ciudad de Dios. La obra supone un intento de presentar una historia general de la humanidad desde la creación hasta el

⁶ Los atenienses, quienes de modo más consecuente y brillante sostuvieron el sistema de la polis, no admitieron nunca un mando militar estable, aunque sí una dirección militar, restringida exclusivamente al tiempo de guerra (Meier, 1985).

momento en que la escribe, para poner de manifiesto que la sucesión de los acontecimientos se inscriben en una teleología; son momentos de un proceso que conduce a la gloria de Dios, que se realiza con el desarrollo espiritual de la comunidad de los creyentes. Inaugura San Agustín una nueva concepción del tiempo, que continúa siendo la nuestra: se trata de un tiempo que ya no es cósmico y circular, como lo fue entre los griegos y otros pueblos de la Antigüedad (Eliade, 1985), sino lineal, con un principio, la creación, y un final, la resurrección de los justos. Esta concepción del tiempo y la inscripción de los acontecimientos en una dimensión de sentido y significación teleológicas será en adelante el presupuesto básico de todas las filosofías de la historia y de diversas ideologías legitimadoras occidentales a las que tendremos ocasión de referirnos. Al vincular las obras de los hombres y de la comunidad con la providencia divina, otorga toda la importancia al gobierno de la ciudad de los hombres, pues ella conduce a la ciudad de Dios⁷.

El gobierno será desde entonces un medio para un fin superior, con lo que se produce la conciliación de los cristianos con el gobierno del mundo y, de paso, una desviación decisiva respecto a la concepción de lo político propia de la tradición griega: San Agustín reinterpreta la vocación política en términos de amor al prójimo, sacrificio por los demás y en pro de la realización de un fin trascendente (Arendt, 1977). Ello supone una santificación de la política, pero en términos de legitimación del binomio dominantes-dominados, en cuanto que el gobernante podrá ya presentarse ante quienes gobierna como su humilde servidor, aquel que se sacrifica por ellos. El gobernante que así se postula reclama para él solo aquello que los griegos entendían como el espacio público, o lo político. La esfera pública deja de ser el espacio común para ser el espacio que se reserva el gobernante que, eso sí, pretende servir al bien común. La idea del doble cuerpo del rey, pieza clave del pensamiento político medieval, es plenamente coherente con esta teoría, pues, de hecho, la desarrollan los teólogos cristianos, los teóricos políticos medievales, basándose en las ideas agustinianas (Kantorowicz, 1985; Ullman, 1992): el cuerpo

⁷ Esta concepción de las obras humanas, tomadas individual y colectivamente, como señales del plan de la providencia divina será retomada con fuerza en la reforma protestante, particularmente por el calvinismo.

político del rey ocupa sólo él todo el espacio político, pues nadie más que el rey tiene cuerpo político.

Puede comprobarse hasta qué punto estos planteamientos se han alejado de la noción griega primigenia de política, hasta invertir su significado, pues la idea de que el servicio a los demás pudiera hacerse valer como legitimación política para la dominación es extraña a los griegos atenienses. Para los griegos –algo parecido podría decirse de todos los pueblos en que la segmentariedad es operativa– lo que definía el interés común era el ser participado por todos, el ser perfilado por todos –entendiendo por todos a los jefes de linaje, de *gens*– sin que cupiera cualquier fórmula de delegación, de representación de unos por otros. Era secundario y estaba supeditado a esta exigencia que las medidas acordadas fueran eficaces y beneficiosas para la totalidad de la polis. Después de los griegos, lo secundario, lo prescindible incluso, o, más aún, lo no concebible y no deseable, es la participación de todos, pasando a ser principal la justificación de la eficacia y el bien común y adoptándose como normal la existencia de un poder central con capacidad de transgredir las fronteras de lo privado.

Queremos finalmente subrayar algo que nos parece importante para comprender la evolución del concepto de política en la modernidad: la reinterpretación cristiana mantuvo la vinculación entre político e interés común o público: desde entonces, y hoy, por supuesto, también, quien puede invocar con éxito (persona, familia, estamento, clase, partido) la pretensión de ejercer un tal poder político, es situado por ello en esa esfera pública realizando, supuestamente, algo de interés común. Se deriva de esto una última interrogación: la existencia de un poder central, sea el despótico de los persas, el totalitario nazi o el democrático actual ¿no es él mismo la condición de la desaparición de las esferas pública y privada?. Cuando menos, lo público ya no es de todos sino de uno o unos pocos que tienen capacidad de decidir cual es el interés de los demás. Esta breve incursión en el pesado lastre del término “política” nos conduce a una conclusión: el término política ha de emplearse con suma cautela en ciencias sociales, o ha de evitarse su empleo, porque su uso conduce a la presunción de que su lugar es el del interés común, cuando lo único cierto en principio es que se trata de un poder centralizado. La noción de lo privado, “natural” e infranqueable desde lo político entre los griegos, experimenta una evolución sumamente interesante que trataremos más adelante.

2.2. El cisma religioso y la escisión de religión y política

Las categorías conceptuales de lo político, lo religioso y lo público y lo privado adquieren la configuración que conocemos en la Europa moderna, a partir del Renacimiento y de modo especial en el contexto histórico de la Ilustración y las conmociones políticas que inaugura la Revolución Francesa. Son las categorías de uso común en nuestros días y, más aún, las que han determinado la conformación de las disciplinas en ciencias sociales. Tales categorías conceptuales son construidas por oposición, es decir, constituyendo pares de opuestos, concebidos como en una relación de contraposición horizontal y complementaria, o bien de superioridad-inferioridad, dentro de un esquema evolutivo.

Una de esas oposiciones categoriales es la que da lugar al par político/religioso. Los hitos fundamentales en la historia del pensamiento que llevan a la cristalización de esta dualidad hunden sus raíces en la Edad Media y son desarrollados en el contexto de la reforma protestante por Lutero y Calvino. Desde la caída del Imperio Romano Occidental tiene lugar, con episodios diferentes, la que se conoce como la “querella de las investiduras”, que refleja las tensiones entre los obispos y el papado por una parte y los emperadores primero y los reyes después por arrogarse la preeminencia en la representación vicaria de Dios. Estos episodios en la alta Edad Media darán lugar a situaciones donde la legitimidad real será presentada como sacerdotal unas veces –con reyes taumaturgos y santos–, atribuyéndose otras los obispos la máxima dignidad y potestad militar, en un contexto de indiferenciación entre lo que hoy entendemos como político y como religioso. Paulatinamente se abriría paso la idea de una dualidad de poderes, un poder espiritual y un poder secular, aunque ambos insertos en la cosmovisión religiosa medieval, pues quedó a salvo de la querella la idea de que los dos eran queridos por Dios. La teoría político-religiosa de San Agustín, a la que hemos aludido en el epígrafe anterior, no es sino un capítulo importante de este proceso histórico de decantación de los dos poderes divinos (García Pelayo, 1991). A medida que fue consolidándose esta dualidad de poderes de la cristiandad, la unidad de tal comunidad ya no residiría en un vicario general de Cristo, sino en Cristo mismo con dos vicarios en la tierra, correspondiendo a uno la *auctoritas* o dignidad espiritual y al otro la *potestas* temporal o poder de la espada.

Santo Tomás de Aquino, que vive en el siglo XIII, es un hombre de mentalidad religiosa, pero su obra, paradójicamente, abre las puertas a la laicización del poder de la espada, que tomará cuerpo en la reforma religiosa y en la obra de Maquiavelo y de Bodino. Los reyes, en su intento por afirmarse en su lucha contra las pretensiones de primacía de poder del papado, encuentran en la obra de Santo Tomás una teoría de gran solidez y útil a sus pretensiones. Santo Tomás recupera a su manera el pensamiento aristotélico, en particular las nociones de Razón y Orden Natural, maridándolas con la doctrina cristiana en una fórmula que será decisiva para el pensamiento posterior: según él, la comunidad política pertenece a la realidad natural, distinta de la realidad sobrenatural, aunque inscrita también en el orden de la creación⁸. Ese Orden Natural es el desenvolvimiento en el mundo del Plan trazado por la Providencia, inscrito pues en la misma naturaleza del hombre tal y como ha sido creado por Dios, que ha querido que tenga que desarrollar su vida en convivencia con los demás. El Estado y su titular tienen un valor emancipado de la fe religiosa, pues, con independencia de ella, su ser responde al plan divino, inscrito de una vez y por siempre en el orden de las cosas y del mundo (Châtelet et al, 1992; García Pelayo, 1991)⁹. Poca distancia separa a estos plan-

8 La noción de comunidad política sometida a un Orden Natural es aristotélica o, más genéricamente, helenística, pero no así su configuración, pues en la versión tomista tal comunidad es el Estado centralizado y representado por el rey, depositario del poder terrenal de la comunidad. El padre Francisco Suárez pensaba también que el Estado respondía al Orden Natural y era la garantía del bien común, calificando de tiranos a los reyes que contra él atentasen (Touchard, 1996: 236).

9 Rappaport rastrea la noción de “Logos” entre los griegos hasta lo que llegaría a ser su configuración en tiempos helenísticos, lo que nos permite a nosotros comprobar cómo es reconfigurado el concepto en el tomismo escolástico y, más importante, como sobrevive en lo esencial en la noción mecanicista moderna de Orden Natural, a la que nos referiremos más adelante: el Logos helenístico es aquello que ordena el Universo o es él mismo el orden del Universo; es probable que sea ignorado por los humanos y puede ser por tanto infringido por ellos, simplemente porque no pueden comprenderlo con facilidad. (Rappaport, 2001: 482-488). Desde nuestro punto de vista, la noción imperante en nuestros días de que existen unas Leyes Económicas tiene su remota genealogía en esa noción de Logos: también nuestras Leyes Económicas se pueden infringir (por ignorancia, ofuscación, etc), pero ello acarreará inexorablemente perjuicios y costos añadidos en el camino unívoco del Progreso. Es paradójico que Rappaport se tomara la molestia de buscar nociones análogas a la del Logos griego, como la de Ma’at egipcia, Asha zoroástrica o Rta védica (Rappaport, 2001: 488-499) y que, sin embargo, no haga mención al concepto de Orden Natural moderno.

teamientos de aquellos abiertamente laicos que formularán después Maquiavelo y otros, pero aún no lo son.

En los albores de la modernidad, la obra de Lutero representa un hito decisivo en el proceso de separación de lo político y lo religioso, como dos poderes de naturaleza no ya diferente, sino independiente. Lutero será desde los primeros tiempos apoyado y protegido por los príncipes alemanes, que intuyen en sus proclamas argumentos para enfrentar al papado en sus pretensiones jurisdiccionales sobre los principados. Sus argumentos tienen poco de originales, pero son esgrimidos en un contexto que los hace especialmente críticos. Suponen en esencia una relectura de los planteamientos agustinianos de la “Ciudad de Dios” (o Reino de Dios), que el monje hereje entiende como una comunidad de caridad y piadosa que, a su juicio, en nada se parece al gobierno de la Iglesia, más preocupada por los asuntos temporales, el boato y el ejercicio intransigente y violento de la *potestas* civil. Dicho gobierno de la Iglesia se inspira, según Lutero, no en las Enseñanzas Sagradas, sino en el legado pagano del Imperio romano. Lutero aboga por la completa ruptura de los dos Reinos, el de Dios y el del mundo, como correlato a la incompatibilidad esencial entre cuerpo y alma: defiende el poder absoluto de los príncipes en este mundo y toma literalmente la expresión de Cristo “mi reino no es de este mundo”. En el pensamiento de Lutero, como en el de Calvino, que en esto sigue sus planteamientos, lo político y lo religioso ya son dos poderes independientes y no dos dimensiones, la temporal y la espiritual, de un mismo poder, como ha sido en la Edad Media (Atkinson, 1985; López Aranguren, 1995).

Maquiavelo concibe ya el gobierno desde unos parámetros que podemos considerar plenamente modernos, similares en lo esencial a la manera como se fue consolidando en el terreno de las prácticas de gobierno desde entonces a nuestros días y, sobre todo, en el terreno de las legitimaciones de esas prácticas. Foucault, de hecho, entiende que *El Príncipe*, publicada en 1532 (Maquiavelo, 1981) es la primera obra que adopta la perspectiva de la que ha definido como “gubernamentalidad”, según él, definitoria del poder del Estado en la modernidad (Foucault, 1991). Desde luego, en lo que respecta a la manera de concebir lo religioso y lo político, Maquiavelo adopta decididamente las cualidades que siguen siendo usuales en la cultura occidental, tratando a ambas como categorías distintas y que no deben mezclarse: las reglas del gobierno son para él del mismo tipo que las leyes que

rigen el movimiento de las estaciones e independientes de las leyes morales y los dictados de Dios. Por tanto, el gobierno que es dado a los hombres pertenece al orden natural –en el sentido en que lo entendió Santo Tomas– y está al margen de los constreñimientos morales que conciernen a la salvación del alma (Meinecke, 1959; Delimeau, J., 1977). La obra de Grotius será aun más resolutiva en esta tendencia de laicización en la fundamentación del poder de los Estados. Su obra *Del derecho de la guerra y de la paz* se considera el inicio del derecho natural moderno, aunque, como hemos comprobado, tiene precedentes muy directos en la Edad Media. Grotius concibe el derecho como una categoría universal, por estar fundado en la naturaleza del hombre, siendo la naturaleza el estado inquebrantable de las cosas que responden sólo al orden cósmico establecido por Dios en un acto a la vez todopoderoso y definitivo que ni Él mismo puede rectificar. Las características de esta naturaleza y las leyes que la gobiernan son posibles de determinar mediante razonamiento, por el examen de los principios constantes que han gobernado y gobiernan las naciones.

Esta tendencia de laicización y naturalización en la fundamentación del poder de los estados europeos anima igualmente al resto de los pensadores cuyas obras pueden considerarse seminales de la modernidad, como Bodino, Pufendorf¹⁰, Hobbes y Locke, y, por supuesto, las de Rousseau y los enciclopedistas, quienes se definen, no ya como laicos, sino como ateos y antirreligiosos. Aunque Montesquieu no es un antirreligioso ni un radical, su obra pertenece de lleno a esa tradición laica que en su época ha llegado a ser ya completamente dominante en el pensamiento europeo sobre el poder¹¹. En los planteamientos de todos estos autores se plasma nítidamente la concepción dicotómica aludida, que separa y ubica en órdenes distintos lo político y lo religioso, pero con esto no hacemos sino constatar algo ya

10 Sostenía Pufendorf que “las leyes de la naturaleza tendrían pleno poder para obligar a los hombres incluso si Dios no las hubiera proclamado de añadidura mediante el verbo revelado”, (en Touchard: 1996, 256).

11 Según López Aranguren, El Derecho Natural se convierte en la ideología de la clase burguesa ascendente; y lo es como pretensión ético-política de convertirse en derecho positivo («Derecho Natural» de la Revolución frente al «Derecho Divino» a que se apelaba en el antiguo régimen). Y, en efecto, con la Revolución francesa, este Derecho Natural (derechos del hombre y del ciudadano) se convirtió en derecho positivo, por lo menos en la medida en que interesaba a la burguesía (López Aranguren, 1968: 39-40).

archisabido. Nos parece mucho más interesante de cara a comprender las claves de las formas modernas de legitimación del poder del Estado iluminar un aspecto de esta dicotomía que pasa desapercibido, tal vez porque se lo considera “natural”: la separación entre lo político y lo religioso se concibió –se concibe– como una escisión de dos principios en esencia heterogéneos que, si permanecieron unidos en el pasado, se debió sólo a la ignorancia y oscurantismo de los antiguos¹². Ese proceso de separación de lo distinto –que, en símil bíblico, habría ocurrido como la separación de la luz y las tinieblas o del cielo y la tierra– conlleva la decantación hacia cada parte de lo que los modernos consideraron propio de cada una, de manera idéntica a como las estrellas fueron al firmamento y los peces al mar: lo sagrado, la fe y el dogma quedaron del lado de lo religioso, mientras que el discernimiento racional, la deliberación y el contrato (*contrato social* como acuerdo entre individuos “libres”) quedaron como las disposiciones y actitudes consustanciales a la política¹³.

En el ámbito religioso, el que atiende al alma de la persona, Dios permanece como causa efectiva o principio causal directo, es decir, mantiene el atributo de entidad volitiva suprema, arbitraria, voluble e insondable. En el ámbito de lo político, desde Santo Tomas y los escolásticos, Dios ha quedado subsumido en el Orden Natural; deja de ser causa efectiva y arbitraria para convertirse en principio motor de un orbe producto de leyes inmutables y universales: el mundo resulta de una creación todopoderosa en el principio, pero definitiva; la mano de Dios desaparece y lo que aparece es un mundo de condiciones objetivas sometido a leyes inquebrantables que los hombres se ven impelidos a seguir, no por temor al castigo divino, pues el Orden Natural moderno no deja lugar a teofanías, sino por las nefastas con-

12 Por supuesto que los europeos bienpensantes emplean estas mismas categorías, más válidas hoy que en el siglo XVII cuando fueron elaboradas, para juzgar los sistemas políticos en los que la escisión no se ha dado, sino que la legitimación política es también religiosa, o lo es por ser religiosa. De ahí que se escuche muy a menudo que se trata en tales casos de regímenes “anclados en la Edad Media”.

13 Isidoro Moreno afirma que en el proceso de conformación del capitalismo en la modernidad se dio un proceso de parcial secularización y laicización, con la consiguiente pérdida de protagonismo de lo religioso en la reproducción social. Pero, junto a ello, se dio, según él, un proceso paralelo de sacralización de lo racional-natural y de lo histórico-societario, que pasaron a ser los nuevos ámbitos de la trascendencia (Moreno, I. 1999a: 110).

secuencias que indefectiblemente se derivarán de contravenir leyes inmutables, más inalterables aún que los dictados volubles del Yahvé del Antiguo Testamento, pues, al mantener el mundo en sus manos e intervenir en él a su Santa Voluntad, aún se podía implorar su gracia,. El Dios moderno no mantiene el mundo en sus manos.

A esto se refiere Max Weber cuando describe la modernidad como el proceso de desencantamiento del mundo. Pero es también Max Weber quien afirma que el estudio de las religiones es un capítulo del estudio del poder (Weber, 1997)¹⁴. Antes que él, Durkheim se había detenido a reflexionar sobre el concepto de sacralidad y establecido una distinción conceptual entre sagrado y profano, hasta afirmar que lo que subyace a lo sagrado es realmente la noción de colectividad o sociedad (Durkheim 1986). Después que ellos, Balandier, en frase afortunada, nos recuerda que “el poder siempre habla del más allá” (Balandier, 1988). Estos autores, y otros que podríamos citar, no han podido todos juntos conmover los cimientos tan sólidamente establecidos –*naturales*– en la modernidad y que conducen a seccionar lo religioso de lo político, el más allá del más acá. Tropiezan con la inercia de la especialización académica y con un aspecto central de la legitimación de los estados-nación occidentales y las organizaciones “creadoras de riqueza”, que se conciben como entidades laicas que dejaron atrás una etapa religiosa anterior, menos progresada o evolucionada y que son, por tanto, supuestamente, sólo el fruto del acuerdo libre –y natural– de sus gentes¹⁵. Con todo, estamos convencidos de que son estos autores quienes, a contracorriente, apuntan en la dirección adecuada, si lo que se quiere es una aproximación holística y rigurosa a los fenómenos del poder, que no nazca ya amputada, de-

14 Luc de Heusch afirma sin embargo que “la ciencia política pertenece a la historia comparada de las religiones” (Heusch, 1962). Pese a lo que sugiere la literalidad, esta afirmación no es contradictoria con la de Weber. En ambos casos se quiere enfatizar el nexo profundo que une a los poderes con las sacralidades.

15 Estos prejuicios etnocéntricos lastran investigaciones por lo demás interesantes, como, por ejemplo, el estudio de J. Goody sobre los imperios mediterráneos de la antigüedad, donde se afana por descubrir la diferencia entre el palacio y el templo, es decir, entre el poder político y el poder religioso. Se aprecia enseguida que su mirada sobre aquellas civilizaciones incorpora las anteojeras de las diferencias mucho más cercanas entre palacio y Vaticano (Goody: 1990). En otros casos, tales prejuicios teóricos no están presentes, como en el texto que a esos mismos imperios dedica García Pelayo, en los que parte ya de considerar que no son útiles para el caso las distinciones entre política y religión (García Pelayo: 1991).

jando de lado, volviendo la espalda, a algunas formas de poder, precisamente a aquellas que, por ser más cercanas, más constitutivas de quien se interroga sobre ellas, resultan más incómodas, o más difícil el distanciamiento que se requiere para su contemplación.

Se impone concluir que la noción de Ley Natural es un dogma¹⁶ y creer en ella asunto de fe. La cuestión clave es hoy, como lo fue siempre, tanto para nosotros occidentales laicos como para wahabíes del Corán o judíos de la torá, determinar qué grupos o personas están en posición de imponer la versión ortodoxa en cada una de esas tradiciones de legitimación y tener presente que, sea cual sea la tradición, todas ellas plantean la existencia de una fuerza o norma superior a cuyos dictados o a cuyas leyes, volubles o inmutables, es necesario someterse. La cuestión no es tanto, con no ser indiferente, si esos ordenes superiores u horizontes trascendentes se sitúan en la esfera sobre-“natural” o en la “natural”, sino determinar cómo influye cada uno en la conducta de los sujetos. Resultaría a todas luces un simplismo preestablecer que existan dos tipos básicos de influjos sobre la conducta de los sujetos, dependiendo de que se tratara de poderes de imaginarios religiosos o laicos. Los hechos apuntan más bien en la dirección de una mayor complejidad o diversidad de situaciones.

2.3. La escisión entre política y economía.

2.3.1. El “contrato social” y la noción moderna de propiedad y poder político

Las categorías con las que los modernos construyen el pensamiento económico y el pensamiento político como órdenes distintos

16 Un dogma que concibe el universo por analogía con un mecanismo y que, por ello, persigue encontrar las leyes que lo determinan (Naredo, 1995; Munford, 1969). Touraine, por su parte, establece con claridad que la Modernidad sustituye a Dios por las Leyes Naturales: “...las meditaciones sobre el alma han sido sustituidas por la disección de los cadáveres. Ni la sociedad, ni la historia, ni la vida individual –dicen los modernistas– están sometidas a la voluntad de un ser supremo a la que habría que someterse o sobre la que podría actuarse mediante la magia. El individuo sólo está sometido a las leyes naturales” (Touraine, 1993: 26-27). Y más adelante afirma: “Los humanos pertenecen a un mundo gobernado por leyes naturales que la razón descubre y a las que está sometida; e identifica al pueblo, la nación, el conjunto de los hombres con un cuerpo social que también funciona mediante leyes naturales” (Touraine, 1993: 53).

proviene también de la antigüedad greco-latina. Ya hemos tratado la manera como los griegos percibían como diferencia fundamental lo público y lo privado, concibiendo lo público como fruto del acuerdo y la convención y lo privado en tanto que familiar y fruto del orden natural. Es de nuevo Hanna Arendt (1996) junto con Fustel de Coulanges (1982) quienes nos permiten entender de modo más preciso cómo percibían lo privado los antiguos griegos y otros pueblos de la antigüedad y la relación intrínseca de familia y propiedad privada. En la Antigüedad todas las sociedades otorgaban un carácter sagrado a la propiedad privada, como algo interiormente vinculado a la familia y, con ella, fruto del orden natural. La propiedad significaba el tener un sitio propio en alguna parte de la comunidad o ciudad y, en razón de ello, pertenecer al cuerpo político, es decir ser el cabeza de una de las familias que juntas formaban la esfera pública. Originariamente, el significado de familia es equivalente al de propiedad y comprende no sólo a la casa, sino a sus moradores y todas las posesiones, incluyendo a los esclavos, y no era la propiedad la vinculada a la familia, sino al contrario, los miembros de la familia los vinculados a la propiedad, entendiendo ésta en el sentido más amplio, como patrimonio material (bienes inmuebles y muebles) e inmaterial (la memoria e identidad de la casa impregnaba a quienes en cada generación gestionaban el patrimonio)¹⁷. Por eso afirma Fustel de Coulanges que “...la fortuna era en la Antigüedad inamovible como el hogar y la tumba a la que está vinculada. El único que pasa es el hombre” (en Arendt, 1996: 92). Se trataba de una propiedad vinculada a un sitio y a un nombre, el de la familia y, por ello, no enajenable, sino tenida como atributo consustancial de la misma: Max Weber llamaría a este tipo propiedad estamental (Weber, 1993), y se trata del tipo de propiedad dominante hasta que se produce la extensión sustancial del mercado como mecanismo dominante de intercambio en la modernidad europea (Neale, 1976).

Pero otra cosa distinta entendían los antiguos por riqueza, en el sentido de bienes enajenables y muebles. Eso explica que los esclavos y los extranjeros pudieran tener riquezas (el *peculium* de los esclavos

17 Esta forma de vinculación de casa, familia y propiedades se ha mantenido vigente en la historia de Europa hasta fechas relativamente recientes, pues las familias troncales estudiadas por los antropólogos todavía en el siglo XX responden en algún grado a esa tendencia. Y en el dominio jurídico, las propiedades vinculadas (bienes de manos muertas, etc) se mantienen hasta finales del siglo XIX en el Estado Español, cuando tienen lugar las últimas desamortizaciones.

romanos), ser incluso muy ricos, pero sin propiedad y permaneciendo por ello fuera del círculo de los ciudadanos políticos griegos (los *ilotas*), o del *populus* (la *plebs*). Estos extranjeros y esclavos tuvieron siempre dificultades para lograr acceder al estatus de las minorías con derechos plenos, y ello mediante procedimientos espurios e ilegítimos para la mentalidad estamental dominante.

Este tipo de propiedad vinculada, dominante a lo largo de la historia hasta el desarrollo del capitalismo de mercado en la Edad Moderna, ha sido analizado por Weber en lo que llama el “principio *oikos*” (Weber 1993), por Polanyi, en lo que llama la administración doméstica o *oikonomia*, y también por Chayanov. Aunque no parece que unos autores tomasen como referencia a los otros —no se citan—, llegan los tres a conclusiones parecidas, aunque Chayanov restringe su análisis a los grupos domésticos campesinos, excluyendo las economías señoriales, que incluyen sin embargo Weber y Polanyi¹⁸. La lógica de este tipo de economía persigue cubrir las necesidades del propio hogar o grupo económico, principio que se desarrolla plenamente sólo con los sistemas agrícolas avanzados, en sociedades sedentarias por tanto. Se trata de una lógica para la que el móvil del lucro y la institución de los mercados no pasan de ser principios accesorios. El modelo es el grupo cerrado autosuficiente. Según Weber, el tipo fidedigno es la gran hacienda doméstica, autoritariamente dirigida, de un príncipe, señor territorial, patricio... cuyo motivo último no es la adquisición capitalista de dinero, sino “la cobertura natural y organizada de las necesidades del señor. Para ello puede servirse de todos los medios en amplísima medida, sin descuidar el cambio con el exterior. Lo decisivo es que para él el principio informador es

18 Eric Wolf y Marshall Sahlins, después de estos autores citados, aunque remitiendo los dos a la obra de Chayanov, han sabido aprovechar la potencialidad heurística del principio de producción doméstica. Eric Wolf se basó en los presupuestos chayanovianos para fundamentar su tesis de la distinción entre campesinos y productores agrícolas, siendo los primeros los que están sometidos políticamente habiendo de producir un plus, un fondo de renta con destino a quienes les someten, sean señores feudales, emperadores o propietarios capitalistas (Wolf, 1971). Sahlins, por su parte, construye toda una categoría económica a partir del que llama modo de producción doméstico, demostrando su centralidad en sociedades no jerárquicas y aún como lógica económica empleada por el campesinado en las diferentes civilizaciones, enfatizando que tal modo de producción se rige, no por una lógica productivista, sino de la subproducción (Sahlins, 1977).

el aprovechamiento del patrimonio y no la valorización del capital” (Weber, 1993: 311). Tendencialmente, el cambio sirve para desprenderse de lo que eventualmente sobre y para cubrir la falta de lo que no se puede obtener dentro. Polanyi recurre a Aristóteles para destacar el acierto de éste en el capítulo introductorio de su *Política*, donde distingue entre la administración doméstica y la adquisición del dinero o economía crematística. Subraya acertadamente allí que la producción de uso, en oposición a la dirigida al lucro, es la esencia de la administración doméstica y puntualiza que producir accesoriamamente para el mercado no implica suprimir el principio autárquico de la casa¹⁹.

Según Arendt es la preponderancia del tipo doméstico de economía lo que explica “...el famoso misterio que se nos presenta al estudiar la historia económica del mundo antiguo, es decir, que la industria se desarrolló hasta cierto punto, pero dejó de pronto de hacer los progresos que cabía esperar... teniendo en cuenta la calidad y capacidad organizativa mostrada a gran escala por los romanos en otros aspectos, en los servicios públicos y en el ejército... Parece un prejuicio, debido a las condiciones modernas, esperar la misma capacidad de organización en lo privado que en los servicios públicos...” (Arendt, 1996: 93). La misma indiferencia de los escritores antiguos por los asuntos económicos, así como la falta de documentos a este respecto, añaden peso a este “desinterés” por lo lucrativo. La economía lucrativa que se desarrolló muy pronto en el Mediterráneo continuó siendo, a pesar de todo, de importancia menor que esta otra forma de economía de tendencia autárquica. Todavía durante la Edad Media el retroceso del comercio fue notable respecto a la Antigüedad. La pauta siguieron imponiéndola, pues, los propietarios (señores patrimoniales) que en lugar de buscar la valorización de su propiedad y el enriquecimiento, perseguían usarla para llevar una vida política y desinteresada de las cuestiones domésticas²⁰.

19 Naredo llama perspicazmente la atención –sin que ello comporte refutación del argumento de Polanyi– sobre la reducción que está presente ya en la obra de Aristóteles en cuanto a las formas de intercambio que contempla, pues trata sólo el intercambio directo de productos para su utilización inmediata y el encaminado a acumular beneficios, tenido por él como artificial y relativo a la crematística (Naredo, 1995: 137).

20 E. Wolf defiende en uno de sus libros la tesis de que el “modo tributario de producción” fue dominante en Europa, a pesar de los avances del comercio, hasta el siglo XVIII, en que cede la posición al modo capitalista (Wolf, 1987).

Es el propio Aristóteles, en su obra citada, quien concibe, recogiendo la mentalidad dominante de su época y que no dejó de serlo en toda la Antigüedad y aún en la Edad Media, que la propiedad privada (no la riqueza pecuniaria) es un atributo natural de la familia, no pudiendo entenderse la una sin la otra. Cuando los autores clave en la modernidad retoman este tema, lo hacen siguiendo tal cual los presupuestos aristotélicos antiguos, pero incorporando deslizamientos de hondo calado, por desaparecer en sus obras la distinción, básica hasta entonces, entre propiedad y riqueza, identificación que será ya total y definitiva en Jonh Locke y Adam Smith. Locke pensaba al respecto:

La ley de la naturaleza es la de la propiedad común de la tierra y de todos sus productos. Pero que mientras algunos, como los indios de América, viven según la ley de la naturaleza, otros transforman e incrementan los recursos naturales mediante su trabajo, que les da un derecho de propiedad: “cada cual tiene... un derecho particular sobre su propia persona, sobre la que ningún otro puede tener ninguna pretensión. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son su bien propio. Todo lo que ha sacado del estado de naturaleza con su esfuerzo y su industria le pertenece sólo a él...” (en Touraine, 1993: 72-73).

Esta asimilación o identificación de propiedad, en el sentido de patrimonio vinculado, y de riqueza enajenable corre en paralelo en la Europa moderna a la importancia progresiva de la riqueza pecuniaria y de la búsqueda de ganancia como móvil de las burguesías en expansión (Braudel, 1984b, Vol. I), que irán poco a poco arrinconando las formas de propiedad precapitalistas (bienes adscritos) y la sociedad estamental a favor del capital y la sociedad de clases. Pero, significativamente, no cambia la consideración de la propiedad –ahora de la forma capitalista de propiedad– como atributo natural. Bodino, quien pasa por ser el fundador principal del Estado soberano absolutista, sostiene que el gobierno pertenece a los reyes, pero la propiedad a los súbditos, de manera que el interés de los reyes es gobernar en pro de la propiedad de sus súbditos²¹, Grotius, en su obra ya citada,

21 Marx advirtió ya el papel notable de los estados absolutistas europeos en la promoción de la monetarización y de la economía crematística, pues las monarquías absolutas comprendieron la importancia de esa forma de riqueza siempre movilizable, independiente de las relaciones personales. Las monarquías absolutas promovieron que el dinero fuera el medio general de pago y la transformación de todas las prestaciones en impuestos dinerarios (Marx, 1980, en Naredo, 1995: 109). Max Weber incidió también en el papel decisivo del Estado moderno en el

plantea que el sujeto y la sustancia del derecho es el individuo natural, siendo los atributos propios de esta naturaleza el respeto a la propia vida y a la propiedad y a los compromisos y contratos establecidos (Hazard, 1975). Hobbes, quien está convencido de la naturaleza egoísta del ser humano y defiende que la única forma de garantizar la paz es la instauración de un Estado de poder ilimitado (Leviatán), defiende, no obstante, que a éste le asiste el derecho a dictar reglas tales que cada persona sepa lo que le pertenece en propiedad, sin que ningún otro pueda quitárselo, porque, a pesar del rigor del Leviatán y de su extensión, no puede pretender que los individuos pierdan lo que pertenece a su naturaleza (MacPherson, 1979).

John Locke escribe justo cuando se produce la segunda revolución inglesa, en 1689, que supone la instauración de la monarquía constitucional y el descrédito de la legitimación divina de la realeza. Se le considera con razón el padre del pensamiento liberal moderno, en cuanto teorizador de los derechos individuales y la licitud de la resistencia ante su vulneración. Es, asimismo, precedente directo de Adam Smith y su economía política. Su obra mantiene ese presupuesto, común a todos los autores que comentamos, que disocia lo natural de lo convencional, teniendo también a la propiedad como atributo natural del individuo y a la sociedad política como el resultado del acuerdo. Al contrario de lo que se sostiene a menudo, la novedad más destacable de la obra de Locke no está en el énfasis con que defiende los derechos individuales frente al poder soberano, pues, como hemos visto, sus predecesores afirmaron todos la invulnerabilidad de la naturaleza del individuo. La novedad principal en su obra radica en la diferente concepción de propiedad privada: en sus predecesores, la noción de propiedad privada es tratada de modo más confuso y más directamente influenciada por el modelo de Aristóteles. Locke, sin embargo, en sus “Tratados sobre el gobierno civil” (1690) abandona definitivamente el esquema aristotélico y nos ofrece una primera versión, decisiva, de la concepción moderna de propiedad, que acabamos de referir.

afianzamiento de una economía monetaria mercantilista nacional en el contexto de la rivalidad de los estados europeos (Weber, 1993: 1053). Karl Polanyi, que sigue en este punto presupuestos similares, fue aun más incisivo cuando afirmó que es el Estado la partera del mercado autorregulado y no el fruto de ningún desarrollo natural (Polanyi, 1989: 116).

Es por tanto la labor del cuerpo de uno el origen de su propiedad y ésta queda prefigurada ante todo como posibilidad de enriquecimiento, ya no como atributo, sino como fruto del esfuerzo y la capacidad personal. Esta ya implícita en esta concepción la idea, fundamental en el pensamiento moderno, del trabajo como creador de riqueza, idea que consideramos hoy “de sentido común”, pero que constituyó entonces una novedad absoluta respecto a la concepción del trabajo²². Por lo demás, en la propuesta de Locke, tan influyente en las futuras constituciones políticas y en la Declaración de los Derechos del Hombre, queda establecido que sería común sólo el gobierno, cuyo cometido esencial sería proteger a los poseedores privados en su lucha por aumentar sus riquezas privadas²³. Por tanto, en su concepción del hecho social, ya plenamente moderna, lo único que tiene el pueblo en común son sus intereses privados.

Como bien resalta Arendt (1996: 73), la modernidad trae consigo una inversión de prioridades respecto al mundo antiguo: los propietarios, en lugar de exigir su acceso a la esfera pública debido a su riqueza (inmueble, vinculada), como fue característico de la antigüedad y de la Edad Media, piden en los tiempos modernos protección de un gobierno central para dedicarse a los negocios y acumular más riqueza. Vemos que se ha producido una inversión de prioridades y una modificación profunda del concepto de propiedad. Sin embargo, se mantiene la dicotomía según la cual hay un ámbito de lo natural,

22 Locke, como otros de sus contemporáneos y como los filósofos que fundan la ciencia económica, no hace sino tomar del lenguaje común lo que ya eran entonces categorías usuales de riqueza, supuestamente naturales o lógicas. Como se sabe, Weber, atribuyó esta nueva noción de riqueza y del trabajo como fuente de la misma a las ideas del protestantismo calvinista (Weber. 1969), mientras que Munford las identifica ya en las órdenes monásticas medievales (Munford, 1969). Probablemente, la dominancia de tal idea se debió a que, como decían los marxistas, se dieron las “condiciones objetivas” o a lo que Bourdieu ha llamado después, reconvirtiendo la noción marxiana y despojándola de implícitos teleológicos, las “estructuras estructurantes”.

23 El pensamiento de Locke no se reduce obviamente a esta fundamentación de la propiedad privada como riqueza, sino que en sus escritos pueden encontrarse valiosas e igualmente influyentes aportaciones sobre los derechos individuales, entendidos como un campo más amplio que el de la riqueza, pues es posible encontrar en ellos, como recuerda por ejemplo Aranguren (1968), inequívocas razones contra la opresión y los excesos de los gobernantes. Ello no es contradictorio con nuestra línea de argumentación, pues en la obra del filósofo inglés, el individuo es ante todo un individuo creador de riqueza.

el individuo –ya no la familia– y sus atributos consustanciales, y un ámbito de lo convencional y pactado, el Estado. Esta es la concepción fundante de lo que la modernidad ha considerado el ámbito político. Según ella, los hombres, considerados individualmente, son preexistentes y, como tales, poseedores de derechos inalienables, como propios de un orden natural inamovible que sólo puede ser quebrantado mediante actos *contra natura*. Entre esos derechos sobresale el derecho a la riqueza o propiedad capitalista. Esta riqueza es ahora enajenable y no vinculada, pero inalienable el derecho a enriquecerse como fruto del esfuerzo personal. Luis Dumont resalta que la emergencia de la idea de individuo y la configuración de la esfera económica son los dos ángulos del mismo proceso general de la modernidad y que dependen del desplazamiento desde una prioridad originaria de la riqueza inmobiliaria a la mobiliaria, presupuesto que hará posible la distinción de una esfera económica respecto a la esfera política, distinción que no conocían los antiguos (Dumont, 1982).

2.3.2. La esfera de lo privado, la *mano invisible* y el mercado autorregulado

Estos son los presupuestos que informan la obra de Adam Smith, quien es considerado, más que sus coetáneos los fisiócratas, el fundador de la economía política, es decir, de la economía moderna, entendida como saber de pretensiones científicas sobre un ámbito autonomizado, el de la gestión de la riqueza, que se supone propio de ese orden natural aristotélico que habían rescatado para la modernidad occidental los escolásticos y particularmente santo Tomás y que formulan en términos más adecuados a los nuevos contextos burgueses los filósofos de la modernidad a los que hemos hecho referencia. Adam Smith se sitúa ya en una perspectiva distinta a la de sus predecesores en ese trabajo moderno de seccionamiento del conocimiento: él simplemente da por buenos los presupuestos contenidos en la idea de contrato social y la dicotomía fundamental entre lo público-convencional y lo privado-natural; del mismo modo, asume la noción de riqueza en los términos en que la concibió Locke; no se interroga sobre tales cuestiones para darle más vueltas o contemplarlas desde ángulos distintos, sino que las toma como una constatación a partir de la cual construirá su saber económico.

Aunque Adam Smith escribió un libro con el título “Teoría de los sentimientos morales”, éste mismo, pese a su título, y su obra más conocida, “Investigación de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones” (Smith, A., 1996), persiguen el mismo propósito general de descubrir las “leyes naturales” que se suponía regían la esfera privada, que para él ya no era la de la administración de cualquier patrimonio vinculado, sino, fundamentalmente, la de la creación de riqueza mediante el esfuerzo personal. Abandona por tanto la perspectiva holística de quienes le preceden y adopta enteramente la perspectiva del especialista²⁴ interesado sólo por una de las esferas o campos de la realidad social, tal y como habían sido ya prefiguradas por quienes, sin embargo, mantenían aun el interés por la totalidad. El esfuerzo teórico de Smith persigue algunos objetivos elementales: en primer lugar, demostrar que existe un “sistema económico”, entendido como una esfera autónoma, sometido a leyes distintivas, en el seno del cual se produce y circula la riqueza; en segundo lugar, que el libre desenvolvimiento de ese “sistema económico”, redimido de obstáculos e impedimentos, reporta un acrecentamiento de la riqueza, no ya a los agentes económicos individuales, sino al conjunto del país, y, en tercer lugar, y como consecuencia de las premisas anteriores, que el poder político no debe interferir, sino que debe limitarse a garantizar el buen funcionamiento de tal “sistema económico”.

En realidad la noción de lo económico entendido como un sistema, es decir, como un todo coherente y ordenado, sometido a leyes específicas descifrables con ayuda de la lógica, se debe a Quesnay y, después de él, los fisiócratas lo tomaron como algo sabido (Naredo, 1995: 69). Sin embargo, el concepto de “sistema económico” empleado por los fisiócratas está aun alejado del que pasaría a formar parte definitivamente de la moderna ciencia económica y que sigue constituyéndola, al menos a la fracción dominante y ortodoxa. Será la concepción construida por Smith la que se convierta en la piedra angular de la moderna ciencia económica, pues puede afirmarse sin reparos que sus tesis centrales sobre los materiales y móviles del “sistema económico” han pasado a ser dogmas, verdades que se toman por obvias y sobre las que no se detiene la interrogación, sino que,

24 Ello con independencia de que le consideremos como un filósofo o como un científico, distinción que no es de nuestra incumbencia aquí pero que, en cualquier caso, no puede ser, ni en éste ni en ningún caso, dicotómica, sino más bien gradual, de perspectiva y metodología.

en todo caso, se utilizan para interrogar con ellas a los hechos previamente acotados como económicos²⁵. A este encumbramiento de la obra del pensador inglés contribuyó no poco la misma obra de Marx, que pretendió elaborar una teoría alternativa de la historia y una diferente concepción del ser humano, pero que hizo suyas —a través sobre todo de la lectura de David Ricardo— algunas de las categorías centrales de análisis del liberalismo económico smithiano, como la misma noción de riqueza y la teoría del valor con su dicotomía valor de cambio y valor de uso²⁶. En definitiva, y como ha sido señalado por muchos autores (Kolakowski, 1978; Popper, 1982; Duverger, 1970; López Aranguren, 1995), el marxismo compartía el mismo ideal mesiánico del liberalismo: la arribada de la humanidad a la sociedad abundante, definitivamente progresada, del final de los tiempos, sólo que concibió la posibilidad de alcanzarla por otro camino. El proyecto marxista pertenece ya al pasado, pues el crédito con el que contó entre abundantes círculos intelectuales y movimientos políticos ha caído en picado en las últimas décadas, pero no puede decirse lo mismo del proyecto mesiánico liberal, que sigue dotando de sentido las políticas de nuestro tiempo. Adam Smith, que ha sobrevivido a Marx²⁷,

25 E. Luque nos recuerda que los paradigmas científicos, los que rigen la investigación durante un período, ejercen sobre sus practicantes la misma fuerza que los dogmas religiosos sobre los creyentes. Del mismo modo, los descubrimientos científicos y quienes los realizaron ocupan en la imaginaria científica un lugar análogo al de los héroes de los mitos o al de los santos en las religiones (Luque, 2001:12).

26 Jean Baudrillard, en un sugerente estudio sobre la economía (Baudrillard, 1974) deconstruye la noción del valor y la noción de necesidades del liberalismo y el marxismo, y concluye con un llamamiento a la restitución de la reciprocidad, de la capacidad de devolución, única forma, según él, de restituir la igualdad. Carmelo Lisón nos recuerda —no sin cierta prudencia y evitando encarar abiertamente la crítica a los postulados econométricos— que el valor de los objetos no puede ser nunca una referencia objetiva y universalizable, sino que su valor y significado es sólo pertinente en el interior de una cultura específica: “El valor cultural de los productos medra en una dinámica propia y muchas veces ajena al costo de su producción y distribución...” (Lisón, 1997: 27).

27 Adam Smith, como Marx, o como Freud, han sido, o son todavía autores elevados a la categoría de mitos y sus obras tomadas como criterio de autoridad último. A este respecto resulta muy llamativa una diferencia notable entre el caso de Smith y los otros dos, ilustrativo quizá de la complejidad argumental de unas y otras tradiciones teóricas: todos los marxistas, como todos los freudianos, remiten continuamente a la obra de quienes han de ser considerados

es quien contribuye a conformar de modo decisivo ese proyecto en el siglo XVIII.

El sistema ideado por Smith arranca de una concepción elemental del hombre, una concepción que puede parecerse, y ha parecido a muchos liberales, declaradamente reduccionista y simplificadora (de simpleza), pero es la que es y su aceptación es condición necesaria para admitir el resto de sus planteamientos. Aquí no vamos a examinar su concepción de “sistema económico”, pero vamos a intentar contextualizarlo, pues es necesario para entender el significado de lo político, construido en gran medida por oposición a aquél. El trabajo de contextualización nos conduce en primer lugar a recordar que el proyecto teórico que emprende está imbuido de un supuesto epistemológico que, de alguna manera, lo prefigura o condiciona: se trata del mecanicismo, dogma del conocimiento científico durante los siglos XVII y XVIII y que está contenido ya en la propia noción de *Orden Natural* de los escolásticos (ver nota al pie 7). El paradigma mecanicista presupone que el cosmos responde a unas leyes que pueden ser formuladas en lenguaje lógico y matemático, leyes que, de estar bien formuladas, permiten predecir los fenómenos y descubrir

por eso, más que maestros, fundadores de doctrinas, y las citas y discusiones sobre puntos concretos de sus obras se hacen interminables y agotan y confunden incluso a los más convencidos. Esto no ocurre en el caso de los economistas liberales y sus continuadores los neoclásicos y los neoliberales o ultraliberales de última hora: las referencias a la obra de Smith son escasas y, desde luego, las polémicas exegéticas sobre sus escritos, difíciles de encontrar. Esto puede deberse a varias causas, como la menor complejidad de sus postulados –que no tendría que implicar en principio mayor simpleza o desatino–, mayor repelencia a la idolatría o hasta una ocultación consciente de la vetustez de los conceptos. En cualquier caso, contribuye a la impresión errónea de que la ciencia económica se ha desarrollado espectacularmente desde el tiempo de sus fundadores, cuyos planteamientos serían sólo los inicios geniales de todo un desarrollo posterior. La realidad es sin embargo la contraria: los economistas de nuestros días están mucho más próximos en sus escritos a los postulados de hombre lucrativo y mercado autorregulado, tal y como fueron concebidos por Smith, que lo que podrían estarlo los freudianos o los marxistas de última hora respecto a los conceptos de “subconsciente” o “lucha de clases”. Se constata pues una relación paradójica: la omnipresencia de las figuras de Freud o Marx en sus respectivas tradiciones ha conducido a una revisión constante y modificación subsecuente de sus obras respectivas, mientras que el ensombrecimiento de Smith parece haber ayudado al encumbramiento de sus postulados a la auténtica categoría de dogmas sin autor. Una crítica a estos dogmas nos conduce inevitablemente a Smith y nos ahorra, al menos en un trabajo como éste, indagar en la obra de sus epígonos.

la fuente de la energía, el principio motor inscrito en las cosas, como una inercia inmutable; los pensadores perseguían, como Galileo, descubrir ese principio motor en cada uno de los sistemas que se suponía componían el mundo y que todos juntos tendían a ese equilibrio universal que Dios o la misma materia²⁸ habían impreso desde el principio. El ánimo de lucro, que Smith creía impreso en la misma esencia “natural” del hombre, es el principio motor que insufla vida a su “sistema económico” y le otorga la coherencia final, la homeostasis sistémica. En realidad, más que como *homo economicus*, Smith, en su “Teoría de los sentimientos morales” concibe a los seres humanos de modo parecido a como lo había hecho Hobbes, con esa perspectiva pesimista y peyorativa que los contempla como seres compelidos por múltiples apetitos egoístas y antisociales que, por eso, debían ser domeñados, reprimidos, contenidos por las normas y sentimientos morales que se basaran en la preponderancia de la simpatía.

Pero Smith introduce una novedad radical respecto al esquema de Hobbes, basándose a su vez en algunos precedentes, como la obra de Mandeville (Naredo, 1995): según él, uno de los instintos que motivan la acción humana, el instinto egoísta del deseo de ganancia, es conveniente que no halle cortapisas morales ni políticas, sino que

28 La polémica acerca de cual es el principio de estas leyes universales de inercia inalterable, si Dios o algún principio mismo de la materia, pasa a ser necesariamente una discusión de orden secundario, si se acepta la mayor, como fue ciertamente el caso en el pensamiento europeo a partir del siglo XVII. Esta nueva perspectiva abrió las puertas al deísmo volteriano, al agnosticismo de Hume, al ateísmo de Marx y Bakunin y, en general, a la tolerancia general en materia de pensamiento religioso en la que vivimos aún en la civilización euroamericana. Entre nosotros, como afirma Berger, las discrepancias religiosas son opinables y resultado de preferencias “a la carta”, por haberse desplazado la religión desde el fondo a la superficie de la conciencia y debilitado su “estructura de plausibilidad” (Berger, 1971: 213; Berger y Luckmann, 1997: 57, 67-68). Con complacencia y no poca dosis de estrecho etnocentrismo, los europeos deducimos que esta tolerancia religiosa es general y definitiva de nuestra civilización, que es por ello superior a otras que se muestran intolerantes. Olvidamos o soslayamos que dicha tolerancia es sólo en materia religiosa y como consecuencia de haber retirado a Dios de nuestro *sancta sanctorum* y haber colocado en su lugar otros principios que nuestra civilización tiene como inalterables y ante los que las autoridades se muestran nada tolerantes, pareciéndoles que ir contra ellos es mucho más que ir contra los principios de la civilización occidental: es ir contra la misma Naturaleza. Occidente cree con soberbia que sigue a la Naturaleza, pero ello es sólo la consecuencia de haber naturalizado, cosificado, reificado, sus creencias.

puedan los hombres conducirse en los asuntos económicos guiados por tal instinto, y no atados a ligaduras morales, religiosas o impedimentos legales. Estaba convencido de que la libre interacción de los individuos en la adquisición mercantil de bienes y servicios, guiándose en ello por sus innatas tendencias al lucro, reportaría beneficios para el conjunto de la nación (recuérdese el título de la obra donde desarrolla estos argumentos: “la riqueza de las naciones”), pues el juego egoísta de cada uno redundaría en mayor riqueza y bienestar para todos. Se trataba enteramente de un principio mecanicista, en el que el despliegue de la tendencia “natural” al lucro de los individuos conducía a un resultado beneficioso para cada uno y para la totalidad, principio que pasó a conocerse como “la mano invisible”. El egoísmo de cada uno se revelaba armonioso para la sociedad; en definitiva, el egoísmo privado era moral porque conducía supuestamente al beneficio del conjunto. Estos planteamientos presuponían ya que la riqueza, entendida ante todo como la capacidad de acumular dinero y recursos movilizables y enajenables, pasaba a primer plano, a objetivo o fin último, supeditándose a dicho fin “natural” todos los demás, incluida la esfera de la política: como ya apuntamos citando a Arendt, los propietarios, ahora propietarios burgueses, perseguían, no el acceso a la esfera pública, sino un poder político que garantizase el desenvolvimiento sin restricciones de su interés lucrativo en la esfera privada.

Para que esa “mano invisible” pueda operar y resolver el egoísmo particular en beneficio nacional o social es necesario, según Smith, que las transacciones de bienes y servicios puedan tener lugar respetando las que previamente ha elevado a la categoría de leyes que rigen el interés privado. Es decir, debe garantizarse que nada interfiera el trato comercial en el que cada uno buscará vender caro o comprar barato. La materialización de esta posibilidad tiene lugar en lo que llamó el “mercado autorregulado”, construcción teórica ideal a la que deben propender las prácticas reales de comercio para, se supone, mejor lograr la resolución de egoísmo privado en beneficio colectivo. El mercado queda así configurado como un ámbito o esfera autónoma en el que los agentes económicos interactúan como compradores y vendedores, desplegando cada quien su libre juego de intereses y dando rienda suelta a la “natural” tendencia lucrativa, que puede ya manifestarse sin reparos.

En la teoría smithiana, el mercado es concebido por tanto como una esfera al margen de la política, pues no intervienen en su ámbito

relaciones de supeditación o sometimiento: cada agente privado es libre y se guiará sólo por el discernimiento de sus intereses privados. La política –entendida como las medidas y disposiciones emanadas del Estado– sólo ha de garantizar los derechos mercantiles de cada agente privado (Estado gendarme), es decir, velar porque cada agente privado se relacione con los demás sólo como comprador o como vendedor, sin otro tipo de ataduras, que perturbarían el “natural” desenvolvimiento de las tendencias innatas de los seres humanos. Los precios son entonces el producto del “libre juego” de la oferta y la demanda, resultado del reequilibrio permanente de esos dos factores y no de cualquier intervención política, posibilidad que no se contempla y que, si ocurre, provoca una perturbación en dicho reequilibrio que perjudica al sistema económico y redundante, por tanto, a la postre, en perjuicio del conjunto de la sociedad. El mercado se aparece en definitiva como la emanación de algo que brota de las tendencias inscritas en la humanidad, como el despliegue de una fuerza de la Naturaleza.

Este edificio teórico se sustenta, como construcción mecanicista que es, en un solo supuesto central, que actúa a modo de clave: el supuesto de que el hombre, siempre que pueda actuar en libertad, se comportará como un ser egoísta y lucrativo con propensión a comerciar, y que, si no lo hace, es porque obstáculos de diversa índole (morales, políticos) se lo impiden. Para entender un planteamiento como éste es necesario conocer la noción de libertad propia del utilitarismo, de rotundo éxito y popular hoy en todo Occidente, hasta haber alcanzado el “sentido común”²⁹. Según ella, el ser humano vendría a

29 La teoría del utilitarismo parte de unos pocos supuestos elementales, tal y como los concibió J. Bentham: en esencia, que el bien es placer y el mal, dolor, consistiendo pues el sentido de la existencia en la búsqueda del mayor placer para el mayor número, en lo que se cifraría la felicidad. Con todo, lo decisivo para el éxito del utilitarismo fue su adopción por los economistas ortodoxos, que lo reinterpretaron en el marco más amplio de la teoría smithiana, para justificar el *laissez faire*. Desde entonces, el utilitarismo es entendido ante todo como la búsqueda libre y sin trabas por parte de cada hombre de su mayor placer (entendido ya restrictivamente como la posibilidad de mercadear y lucrarse), que produciría a la sociedad, respetando la jurisprudencia, la mayor felicidad (Russell, 1973: 993-997). El utilitarismo así entendido ha sido desde comienzos del XIX una piedra angular de la ideología capitalista, hasta convertirse –como en nuestros días de rearme neoultraliberal– en el rasero para determinar el sentido o sinsentido (“utilidad” o “inutilidad” para la “creación de riqueza”) de cosas,

ser la superposición de un manto cultural sobre el fondo natural de “apetitos” e impulsos esenciales. La libertad sería la emancipación de tales “apetitos”. La Antropología social no ha contribuido menos a la entronización de la concepción utilitarista del hombre, pues el mismo Malinowski sostenía la existencia de algo así como un individuo esencial y metahistórico que procura alcanzar sus propios fines –esenciales– frente a convenciones culturales que lo restringen (Malinowski, 1984). Claro que otro antropólogo, M. Sahlins, mucho más tarde, ha argumentado lúcidamente contra la tiranía utilitarista que nos envuelve: según él, la cultura no es el subproducto *útil* que deriva de la actividad racional de individuos que persiguen intereses conaturales o metaculturales. Creemos con él que lo decisivo no es que la cultura deba ajustarse a restricciones materiales, sino que lo haga de acuerdo con algún esquema simbólico definido, nunca el único posible. Esto conduce a una inversión de la razón utilitarista (“razón práctica” la llama él) que desemboca justo en la tesis contraria a Malinowski: la cultura es lo que constituye la utilidad (Sahlins, 1988: 9).

En fin, si no se acepta el principio del *homo economicus*, que es el principio motor de la construcción ideal, todo el edificio se derrumba, aunque no así las prácticas capitalistas que buscan en él su legitimación. A pesar de ello, no es de ningún modo irrelevante, de cara a las mismas prácticas, una discusión sobre las ideas que las legitiman. La acumulación de datos históricos y antropológicos que escapan a la concepción smithiana del hombre son abrumadores y no han cesado de crecer desde que tal concepción fue sostenida por él y sus coetáneos, pero especialmente desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX. A medida que se ha ido conociendo más sobre otras culturas y civilizaciones, de regiones alejadas y de otros tiempos, ha ido haciéndose evidente que esa “propensión lucrativa” humana, lejos de ser definitoria de las prácticas de otras gentes, ha sido, más bien, la excepción.

No obstante, un argumento típicamente occidental puede interponerse a esa avalancha creciente de evidencias de que la práctica mercantil ha sido más bien rara si lo que se considera es el conjunto

proyectos y hasta personas y colectivos. Apunta Touchard que en la Inglaterra del desarrollo capitalista se desarrolló una especie de puritanismo capitalista que asociaba estrechamente el deber de enriquecerse y el deber de salvación (Touchard, 1996: 258).

de la historia de las diversas civilizaciones y culturas conocidas: los incondicionales del liberalismo económico podran argüir que en esas civilizaciones y culturas, que no conocieron nada que se pareciera al capitalismo, no se daban las condiciones apropiadas, que atavismos y reparos religiosos y morales de diversa procedencia frenaron siempre lo que no por ello deja de ser una querencia natural del hombre, que por fin pudo florecer en las condiciones de la superior civilización euroamericana que, precisamente por permitir la realización de las voliciones íntimas de la humanidad, es superior y más progresada que las otras.

Ciertamente, nunca serán suficientes los datos si no hay una teoría que los enmarque y pueda explicarlos convincentemente. Creemos que, en lo que respecta a intentos serios por refutar la teoría del liberalismo económico, tres autores merecen un lugar especial, ninguno de los cuales, por cierto, cita a los otros dos: Piort Kropotkin en “El apoyo mutuo”, Marcel Mauss en “El ensayo sobre el don” y Karl Polanyi en un primer libro, “La gran transformación” y en la obra dirigida por él mismo y algunos más, “Comercio y mercado en los imperios antiguos”³⁰.

Kropotkin, como figura declaradamente anarquista, ha sido un autor maldito, para el liberalismo por razones obvias, y para el marxismo también, pues el anarquismo fue siempre tan antiliberal como antimarxista. Pero mientras el marxismo encontró acomodo en ámbitos nada marginales de las academias, a lo que no es ajeno el soviétismo político, el anarquismo lo encontró sólo muy raramente, de manera que algunas aportaciones interesantes de anarquistas, como ésta que nos ocupa de Kropotkin, han sido injustamente obliteradas. Sin embargo, Kropotkin es un autor de una enorme talla intelectual, además de un escritor excelente. La tesis que defiende en “El apoyo

30 Habría que citar los trabajos etnográficos de muchos antropólogos que describieron prácticas económicas completamente alejadas de la lógica capitalista, aunque las más de las veces ello no les condujera a una reflexión crítica sobre los fundamentos teóricos del capitalismo. Las instituciones de que nos han dado noticia constituyen por sí mismas testimonio suficiente contra la supuesta universalidad del afán de lucro. Dos obras merecen especial mención, la de Malinowski, por el estudio impagable que realizó de la institución del Kula en la década de 1920 (1986), trabajo ampliamente citado por Karl Polanyi. También la obra de Franz Boas (1938), por la descripción de la práctica del Potlatch, que estudió en la década de 1880, tema al que volverían después otros antropólogos, como Ruth Benedict en los años treinta del siglo XX (1967).

mutuo” tiene mucho que ver con el asunto que estamos tratando y es anterior a la obra de Mauss y de Polanyi, con las que tiene confluencias llamativas, aunque hayan pasado desapercibidas para la mayoría de los autores. Kropotkin escribió su obra con el intento explícito de refutar el darwinismo social y la filosofía individualista y del economicismo, que ya a fines del siglo XIX era dominante y aparecía aún revestida de todo el halo de la cientificidad. El apoyo mutuo de que trata Kropotkin es la reciprocidad de que nos habla Polanyi, quien toma este término de Thurnwald (cuya obra “*Economics in Primitive Communities*”, de 1932, cita en repetidas ocasiones) y es también el principio del don, estudiado por Mauss. El “apoyo mutuo” implica la disposición a dar y a recibir por parte de los seres humanos, preservando las condiciones de igualdad, disposición que, según Kropotkin, ha sido mas importante para el progreso de la humanidad –la noción de progreso embebió también al anarquismo– que la tendencia individualista al lucro. Según este autor, tal tendencia cooperativa pasa desapercibida y es despreciada a favor del comercio por quienes teorizan sobre los modos de intercambio. En este sentido, se queja repetidas veces de la poca atención que prestan los historiadores, obstinados como estaban por buscar tendencias individualistas, a la descripción y estudio de las múltiples fórmulas de apoyo mutuo que los hombres idearon a lo largo de la historia, en las más disímiles situaciones, y a través de las cuales lograron avances y soluciones perdurables. Su obra marcha a contracorriente y toda ella está salpicada de múltiples ejemplos históricos y etnográficos que nos informan de prácticas e instituciones basadas en el apoyo mutuo. Estos ejemplos muestran por cierto una notable erudición –pensemos que el libro está escrito a caballo entre los dos siglos– y un saludable relativismo, raro en la época. Algún fragmento de su obra puede ilustrar sobre el espíritu que la anima:

“...en cuanto empezamos a examinar cómo viven millones de seres humanos y estudiamos sus relaciones cotidianas, nos asombra, ante todo, el papel enorme que desempeñan en la vida humana, aun en la época actual, los principios de ayuda y apoyo mutuo. A pesar de que hace ya trescientos o cuatrocientos años que, tanto en la teoría, como en la vida misma, se produce una destrucción de las instituciones y de los hábitos de ayuda mutua, sin embargo, centenares de millones de hombres continúan viviendo con ayuda de estas instituciones y hábitos... los actos en cuya realización los hombres son guiados por su inclinación a la ayuda mutua consti-

tuyen una parte tan enorme de nuestra vida cotidiana que, si fuera posible ponerles término repentinamente, se interrumpiría de inmediato todo el progreso moral ulterior de la humanidad. La sociedad humana, sin la ayuda mutua, no podría ser mantenida más allá de la vida de una generación” (Kropotkin, 1989: 227-228)

Kropotkin, en oposición a los liberales, quiere ver en el apoyo mutuo la tendencia a la que propenden los seres humanos, adoptando una posición contraria, pero sosteniendo también, como Smith y los suyos, que los seres humanos tienen ciertas tendencias naturales o innatas. El mérito de Kropotkin es haber intentado contrarrestar la perspectiva del individualismo utilitarista y la aprobación del lucro capitalista, perspectiva que conduce efectivamente a ignorar, a pasar por alto, que los seres humanos han practicado y practican otras formas de intercambio y no sólo la comercial lucrativa. No pasaron desapercibidas para este autor prácticas como las del potlatch, que conoció a través de otras fuentes, explicando tales ceremonias en términos del rechazo de los esquimales de Alaska a la acumulación de riqueza (Kropotkin, 1989: 120). Sobre todo, debemos apreciar la lucidez extraordinaria que demuestra en su análisis de la vida económica y política de las ciudades medievales y de cómo en ellas se mantuvo siempre separado el comercio local y el comercio exterior, no existiendo nada que se pareciera a un comercio nacional competitivo. Así, por ejemplo, refiere que el comercio exterior de la mayoría de las ciudades libres, lejos de ser un comercio contingente y competitivo, era practicado por apoderados de las ciudades; que los gremios de comerciantes y artesanos eran los dueños de la actividad económica de tales ciudades, instrumentando diferentes fórmulas de ayuda mutua y de federación y confederación, todas ellas contrarias a la centralización política. Ésta, según refiere, pudo imponerse por la fuerza y con el apoyo de los sectores campesinos y de la creciente población de excluidos que había arribado a las ciudades como consecuencia de las tensiones crecientes del mundo rural, presa de relaciones feudales, y al reclamo de la prosperidad y libertad que se respiraba en las ciudades libres y soberanas (Kropotkin, 1989: 193 y sig.)

De tales planteamientos se deduce que el progreso del capitalismo, de un mercado unificado, de la competencia y de la conversión del trabajo y la tierra en mercancías, no fue el resultado de una tendencia inevitable, debido a factores como la superioridad productiva o a la liberación de ese supuesto ánimo de lucro, sino que sólo fue posible

imponerlos con el apoyo político del Estado centralizado absolutista. Kropotkin reúne evidencias de muy distinto signo para demostrar que el triunfo del capitalismo en la Edad Moderna perjudicó no sólo a los sectores que se vieron abocados a la miseria, sino al conjunto de los sectores burgueses, y trae a colación bastantes ejemplos de cómo éstos intentaron preservar sus organizaciones de ayuda mutua, que eran a la vez económico-sociales y políticas, encontrándose en todos los casos con la oposición férrea del Estado.

En definitiva, Kropotkin no creía, como sí creyó Marx y como creían y creen, por supuesto, los liberales, que el capitalismo supusiese un desarrollo inevitable de las fuerzas productivas, una fase superior en el progreso de la humanidad. Él lo contempla como un retroceso lamentable que arruinó múltiples fórmulas eficaces y sofisticadas, basadas en la colaboración y el apoyo mutuo, abriendo paso a la moral individualista. Estas son, justamente, las tesis centrales de la obra de Polanyi, pudiendo afirmarse que ambos trabajos, fundamentales los dos, persiguen idéntico objetivo, con presupuestos convergentes, y lo que es más, recurriendo en muchos casos a parecidos y próximos datos y demostraciones, pues las ciudades medievales, sus instituciones colectivas y su organización no capitalista del comercio son también el tema central en la obra de Polanyi (1989). Pero Polanyi no debió conocer la obra de Kropotkin, pues no la cita, como no cita tampoco la de Marcel Mauss. Ello no obstante, las tres apuntan en la misma dirección. Pero sigamos el orden cronológico en que aparecieron.

El “Ensayo sobre el don” de Marcel Mauss es una obra capital en la historia de las ciencias sociales, aunque las interpretaciones que se han hecho de ella no han sido siempre las más adecuadas. Luque Baena lo recuerda oportunamente en un artículo, al que volveremos, en el que trata precisamente sobre los límites de lo político (Luque, 1996). Luque se distancia de la interpretación que hizo Levi-Strauss de este ensayo seminal y se aproxima a la que propone Marshall Sahlins (Sahlins, 1977). Recordemos que Levi-Strauss utiliza los argumentos de Mauss para apuntalar su tesis de las estructuras binarias de la mente humana, que proyectó en lo que llamaba las “estructuras elementales del parentesco”³¹. Repara sin embargo Luque en que se debe

31 Bourdieu critica oportunamente la crítica que hace Levi-Strauss a la interpretación maussiana de la reciprocidad. Según Bourdieu, Levi-Strauss subsume las prácticas reales de la reciprocidad en el principio inconsciente de la obligación

a Levi-Strauss la conexión entre guerra y intercambio, cuando afirma que los intercambios económicos representan guerras potenciales resueltas pacíficamente, y las guerras son resultado de transacciones desafortunadas, argumento del que arranca Clastres en su conocido estudio, donde pretende demostrar que las sociedades sin Estado son en realidad sociedades contra el Estado³² (Luque, 1996: 34).

El Mauss del “Ensayo sobre el don” que nos propone Sahlins en su artículo “El espíritu del don” (Sahlins, 1977) es, probablemente más fidedigno y respetuoso con las cuestiones tratadas por Mauss y

de dar, de recibir y de devolver, con lo que reduce a los agentes sociales al estatus de autómatas o cuerpos inertes impulsados por oscuros mecanismos hacia fines que ignoran. (Bourdieu, 1991: 167). Conviene hacer notar que ese “principio inconsciente” levi-straussiano se parece demasiado a otros principios inconscientes motores en los que muchos pensadores, arrastrados por concepciones organicistas derivadas del supuesto “orden natural”, han querido encontrar las respuestas últimas a los procesos sociales o de la personalidad: el egoísmo agresivo de Hobbes, la pulsión inconsciente del lucro en Smith, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción en Marx, la libido en Freud. Súmese a ello el influjo perdurable de tales creencias a través de sus discípulos y exegetas, algunos de los cuales han tenido además la audacia –o la temeridad– de combinar algunas de estas escuelas de pensamiento, como los freudianos marxistas y otros.

32 Pierre Clastres ha desarrollado argumentos interesantes, pero que no dejan de ser cuestionables: acierta al considerar a las sociedades sin Estado como sociedades políticas en las que no se ha desarrollado el binomio dominantes-dominados, sociedades en las que “las palabras del jefe no esperan respuesta” y las relaciones de poder son relaciones de igualdad, básicamente recíprocas. Pero sus pretensiones no se detienen ahí, sino que persigue demostrar que no sólo se trata de sociedades sin Estado, sino contra el Estado. Para ello tiene que recurrir a forzar los hechos y a argumentos retorcidos: remite para ello a la tesis de La Boétie (1980) sobre la servidumbre voluntaria, dándola por buena y sosteniendo con él que hay una tendencia humana universal que se resuelve en la tendencia a la sumisión de unos y a la dominación de otros, tendencia psicológica de “amor al señor” que los pueblos sin Estado tendrían que estar continuamente conjurando. Hay que recordar que La Boétie escribe en el siglo XVII y que era común en aquella época recurrir a un principio motor, un *deus ex machina* al que remitían en última instancia las explicaciones o justificaciones. Ya hemos explicado que Adam Smith se acoge al mismo recurso, hallándolo sin embargo en el ánimo de lucro. Pero que lo haga Clastres en los años sesenta, cuando los modelos mecanicistas han sido definitivamente abandonados, resulta chocante y más chocante aún que tal recurso no haya encontrado el rechazo que se merece en la comunidad antropológica y contribuido a ensombrecer la buena acogida que en su día tuvieron los argumentos boetianos de Clastres (Clastres, 1974).

remite directamente a la cuestión que estamos tratando de los modos de intercambio y sus implicaciones. Pero no hay que olvidar que el artículo de Sahlins no está dedicado sólo al estudio de la dádiva, sino que lo realiza en conexión con el tema hobbesiano de la guerra como fundamento de lo social, por lo que tampoco está muy alejado de las motivaciones de Levi-Strauss de conectar guerra e intercambio. Según Sahlins:

“...*El Don* traslada las alternativas clásicas de la guerra y el comercio desde la periferia —que es lo que postula Levi-Strauss— al centro mismo de la vida social, y del episodio ocasional a la presencia continua. Aquí reside la importancia suprema de la vuelta de Mauss a la naturaleza, de lo cual se desprende que la sociedad primitiva está en guerra con la Warr, y que todas sus transacciones son tratados de paz. Es decir, que todos los intercambios deben incorporar a su propósito material cierto peso político de reconciliación” (Sahlins, 1977: 201).

Pero Mauss estuvo menos preocupado en mostrar las conexiones entre intercambio y guerra que en mostrar que la reciprocidad, que él analizó a través del espíritu del *hau* de los maoríes, tiene implicaciones totales para el conjunto de la sociedad y que, por tanto, no sólo está relacionada con las condiciones de la guerra o la paz. Lo fundamental es su aseveración de que la reciprocidad es el modo de intercambio dominante de las sociedades acéfalas o sin Estado y que es una “práctica social total” que, como tal, impregna todos los ámbitos de la vida de las sociedades (Mauss, 1971) que la practican como modo dominante de intercambio. Mauss se remite al *hau* maorí para explicar este hecho total: el principio por el que el don se debe devolver en las soc primitivas es la fuerza *hau* que se aplica a las cosas y obliga a una retribución por parte de quien las recibe. El *hau* es espíritu del dador. Ello crea una mezcla de vínculos espirituales entre las cosas que de alguna manera son almas, y entre los individuos y grupos que de alguna manera interactúan como cosas.

Afirmar de esta forma de intercambio que supone una práctica social total supone considerar que esa práctica atraviesa, o transgrede, las diversas esferas o niveles o subsistemas en que las ciencias sociales se han construido para explicar lo social, o mejor, que esos subsistemas seccionan inadecuadamente la realidad. Mauss lo planteó sólo a propósito del don, es decir, de la reciprocidad, sin que sugiriese en ningún momento que algo parecido pudiera decirse de otras

formas de intercambio, pues su trabajo no es un intento de teorización sobre las formas de intercambio en general, sino sólo sobre el don. Su mérito está en haber subrayado que otros pueblos se rigen en sus intercambios por lógicas distintas a la comercial y que ello no se debe a cualquier anomalía, a impedimentos de cualquier tipo, sino que esa es la manera normal de intercambio en tales sociedades, la que satisface sus requerimientos, que no son ni tienen por qué ser los occidentales. Mauss no persigue refutar la teoría de Smith, sino, en todo caso, acotarla, demostrar que otros seres humanos siguen otras formas de intercambio y que tales formas de intercambiar tienen implicaciones que desbordan lo que usualmente, en su tiempo como en el nuestro, suele considerarse como económico. Sin embargo, acotar la teoría smithiana supone ya refutarla, porque está planteada como algo de validez universal, para todos los hombres en cualquier tiempo y lugar, por responder a tendencias innatas. Si creemos plausibles los argumentos de Mauss, tenemos necesariamente que descreer los de Smith y pasar a considerar que, en todo caso, el comercio es una más de las formas de intercambio constatables a lo largo de la historia y a través de las culturas y civilizaciones, y el afán de lucro sólo una más entre las muchas actitudes posibles de los seres humanos, que no debe darse por supuesta, sino que tiene que ser explicada atendiendo a factores históricos, como todas las demás.

Ya sólo desde esta perspectiva podría demostrarse teóricamente el carácter ruinoso del edificio especulativo de los economistas ortodoxos y la falacia de algo como un “mercado autorregulado”. Pero aun no hemos hecho referencia a la obra de quien, a nuestro juicio, ha realizado el intento más serio, no ya por refutar a Smith, sino por ofrecer una teoría sistemática de los modos de intercambio, los contextos en los que unos y otros han sido dominantes, las razones de ello y las implicaciones que tiene la dominancia de cada uno. Esa obra es la de Karl Polanyi, especialmente su primer libro, “La gran transformación”, aunque el segundo, “Comercio y mercado en los imperios antiguos”, dirigido por él junto a un grupo de historiadores económicos heterodoxos, reunió en el momento de su publicación, los años cincuenta, el conjunto más amplio de evidencias contra la inexistencia de algo parecido a un mercado capitalista en la Antigüedad, así como sobre el carácter accesorio del móvil del lucro, aun entre quienes se dedicaban al comercio en los puertos comerciales avanzados de la antigüedad, que se conducían por parámetros más próximos a los de

la reciprocidad y, sobre todo, que permanecían separados de la economía doméstica, como ya ha quedado explicado.

Con una base etnográfica escasa, remitiendo en especial a las obras de Thurnwald (1932) y de Malinowski (1986), en el capítulo cuarto de “La gran Transformación” ofrece, sin embargo, una descripción general de los tipos de intercambio que pueden encontrarse en las distintas culturas, la reciprocidad, la redistribución y el comercio, enfatizando que la reciprocidad y la redistribución fueron las fórmulas de intercambio dominantes en la historia de la humanidad hasta el siglo XIX, cuando, con el apoyo decidido del Estado, y no por ninguna propensión natural o progresiva, se implantó la economía de mercado autorregulado legitimada por Smith. Respecto de la obra de éste, con extraordinaria lucidez y desde una perspectiva que, como la de Kropotkin, está igualmente alejada de la concepción marxista del mercado, afirma lo siguiente:

“Un pensador de la talla de Adam Smith ha señalado que la división del trabajo en la sociedad dependía de la existencia de mercados o, como él decía, de la «propensión del hombre a cambiar bienes por bienes, bienes por servicios y unas cosas por otras». De esta frase surgiría más tarde el concepto de «hombre económico». Se puede decir, con mirada retrospectiva, que ninguna interpretación errónea del pasado se revelo nunca como una mejor profecía del futuro. Y ello es así porque, si bien hasta la época de Adam Smith esta propensión no se había mostrado a gran escala aún en la vida de ninguna de las comunidades observadas, y hasta entonces había sido como máximo un rasgo secundario, cien años más tarde un sistema industrial estaba en plena actividad en la mayor parte del planeta, lo que significaba, práctica y teóricamente, que el género humano estaba dirigido en todas sus actividades económicas –por no decir también políticas, intelectuales y espirituales– por esta única propensión particular (Polanyi 1989: 84)

Subraya Polanyi también algo que es fundamental para entender la lógica del comercio y lo que de común tienen los diferentes tipos de mercado y los diferencia tanto de la reciprocidad como de la redistribución: el comercio se origina y tendrá su espacio característico durante mucho tiempo como comercio a larga distancia y es ahí donde nacen probablemente los primeros mercados, entendidos en el sentido físico de lugar para practicar el trueque y, si se utiliza moneda, compras y ventas. Pero este comercio no guardaba relación con la organización interna de la economía, es decir, permanecía al

margen de los modos de intercambio usuales de las sociedades y se dedicaba sólo al transporte de ciertos productos especiales con destino a los centros ceremoniales o de productos de los que se carece en el lugar que organiza la actividad comercial (Polanyi, 1989: 107). Aun durante la Edad Media y durante un período prolongado de la Edad Moderna el comercio exterior ha permanecido al margen o de espaldas a la organización económica y social de Europa, como demuestra el mismo sistema de la Hansa, que no es nada que se parezca a un mercado nacional o interior y competitivo (Polanyi, 1989: 114). En cuanto al comercio local, no estaba conectado con el comercio exterior y tenía lugar en algún espacio determinado de la ciudad y concurrían al mismo sólo los productos sobrantes de una economía orientada esencialmente al autoconsumo³³ y que daba mayor centralidad a mecanismos de intercambio como la reciprocidad o la redistribución. Estos mercados locales, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media y muchos que han sobrevivido hasta fechas recientes, por más importancia que hayan tenido para la vida de las comunidades que les dieron vida, no modelaron jamás el sistema económico dominante y no fueron el germen de los mercados interiores (Polanyi, 1989: 112). Ni el mercado exterior ni el local eran mercados competitivos, sino complementarios. Sólo el comercio interior es esencialmente concurrencial, pero este tipo de comercio surgió sólo en la Edad Moderna y al amparo del Estado Moderno (Polanyi, 1989: 109).

Es de suma importancia a los efectos de nuestra argumentación subrayar la tesis de Polanyi del carácter no “natural”, no inevitable, sino fruto de tendencias que se irían sucediendo en la modernidad en la dirección del triunfo final de un mercado autorregulado. Desde su perspectiva, lo que ocurrió fue exactamente lo contrario: fue el Estado el creador del comercio interno, lo que sólo logró mediante un conjunto de normas, presiones y violencias contra los sistemas de reglamentación local y gremial para implantar un sistema mercantil, que no es sino una reglamentación a escala nacional de la anterior reglamentación municipal de los mercados. El último paso en la dirección de la creación de una economía de mercado fue la desaparición de los impedimentos legales y sociales que convirtieron la tierra y el trabajo en mercancías que, como tales, pueden comprarse y venderse

33 Recuérdese la distinción que Aristóteles establecía entre el principio de la economía doméstica y la crematística, al que ya hemos aludido.

en el sistema de mercado unificado y autorregulado, hecho que, según Polanyi, supone una profunda conmoción y la raíz de la aniquilación de todas las formas anteriores de organización comunitaria –de las fórmulas de apoyo mutuo al decir de Kropotkin–. Ello explica que la oposición por parte de diferentes y amplios sectores de la sociedad a este proyecto del Estado fuese tenaz y que adoptara diversas formas desde entonces. Y es la prueba definitiva de que un sistema tal no hubiera podido surgir e imponerse si no hubiera sido por la fuerza coactiva que le proporcionó el Estado centralizado (Polanyi, 1989: 122 y sig.).

Nada pues de *laissez faire*: la sociedad de mercado surgió gracias al apoyo coactivo, militar, que le prestaron los estados nacionales, y sólo por eso se ha mantenido. Un modo tal de regulación económica es, por ello mismo, constitutivamente político y no se lo puede analizar en términos exclusivamente económicos, dando por buena la dicotomía política/economía, ocupándose los politólogos de unos materiales y los economistas de otros. Algunos autores han sabido ver este carácter no natural del librecambismo, aunque, las más de las veces, no han afrontado una crítica sistemática, tal vez por el temor a inmiscuirse en problemáticas de los especialistas en Economía. Un caso llamativo es el de Gramsci, porque lo hace desde el marxismo, una doctrina que otorgaba validez a la teoría liberal del valor. Sostenía que los planteamientos librecambistas se basan en un error teórico: “... en la distinción entre sociedad política y sociedad civil... Se afirma de este modo que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación. Pero, dado que en la realidad concreta la sociedad civil y el Estado se identifican, la conclusión es que también el liberalismo es una «reglamentación» de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coercitiva: es un hecho de voluntad consciente de los propios fines y no la expresión espontánea, automática, del hecho económico. Por consiguiente, el liberalismo es un programa político...” (Gramsci, 1993: 95). Gellner lo ha visto también con claridad, pues no de otra manera puede ser después de aproximarse al estudio de las sociedades segmentarias. Según él, la posibilidad de distinguir las dos esferas es característica específica de un tipo de sociedad y no genérico, ya que en la sociedad segmentaria difícilmente puede distinguirse lo que se posee de lo que puede defenderse con efectividad (Gellner, 1986: 58). Terradas sostiene que a partir del siglo XIX se produce un desarrollo

capitalista recíproco, tanto de la empresa como del Estado (Terradas, 1988: 264). Más recientemente, Gledhill ha observado que la creencia en la autonomía del campo político es una de las dimensiones ideológicas clave de la modernidad occidental; no algo que debamos tomar como un hecho objetivo, sino un modo de representar las relaciones de poder que oscurece los fundamentos sociales y su manera de funcionar en la práctica (Gledhill, 2000: 32). Pero son, con todo, una ínfima minoría quienes cuestionan el seccionamiento establecido de los campos de conocimiento y su fuerza es poca contra la contundencia de la ideología dominante.

Cuando los liberales, de viejo o de nuevo cuño, de tendencias radicales o moderadas, defienden el carácter real del seccionamiento entre lo económico y lo político y se refieren al Estado como Estado gendarme, que sólo tiene que vigilar para que las relaciones entre personas sean como compradores y vendedores, parten de un supuesto completamente descaminado: del supuesto de que la querencia natural de los hombres es a comerciar y a lucrarse. Sólo desde esta creencia puede sostenerse sin rubor que el papel del Estado moderno es el de un agente vigilante y exterior a la actividad mercantil. Sin embargo, si se considera, como lo consideraron Kropotkin, Mauss, Polanyi y después de ellos muchos otros, que la tendencia al trueque y el comercio no es consustancial, sino sólo una de las modalidades ensayadas por los hombres para intercambiar, debe desecharse necesariamente la concepción dual de los economistas liberales: se impone entonces desechar el supuesto de un Estado vigilante exterior a la esfera de las actividades mercantiles como esfera supuestamente no política y regida sólo por la libertad de cada uno resuelta colectivamente en esa “mano invisible”, inscrita en el orden natural de las cosas.

Por lo mismo, hay que abandonar ese lenguaje economicista que, por haberse impuesto hasta alcanzar la apariencia de una descripción inocente, enmascara una sólida construcción de poder que regula todas las formas de intercambio de todo tipo de bienes y servicios en nuestras sociedades, disponiendo cuáles de ellos lo harán según la lógica comercial y cuáles según la lógica redistributiva. Ese lenguaje aparentemente inocente y diáfano al que nos referimos es el que, por ejemplo, establece que el Estado es *“intervencionista” sólo cuando “sustrae” determinado tipo de recursos de la “libre concurrencia mercantil” y “regula” su “control burocrático” “impidiendo” una “asignación racional” de dicho recurso a través de la “libre con-*

currencia de oferta y demanda". Y al contrario, los economistas, y todos cuantos les siguen, otorgan el honroso calificativo de "liberal" al Estado que "permite" que sea la "ley" –pero esta ley, según ellos, ya no es política, sino natural, inscrita en el orden incommovible del cosmos– *de la oferta y la demanda la que asigne los recursos, garantizando así, naturalmente y al margen de la intervención estatal, una distribución óptima de los mismos*. En el primer caso hay intervención del Estado, por supuesto, pero en el segundo también, y tan decisiva, e impuesta y sostenida muchas veces sólo con el concurso determinante de la fuerza, sin el cual, no hay que dudarlo, los supuestos "homo economicus" dejarían de comportarse como tales³⁴.

Es también completamente falaz el dogma liberal de que los precios en nuestras economías de mercado son el resultado de la tensión entre la oferta y la demanda. Un teórico de lo social como José Manuel Naredo, formado según los cánones de la ciencia económica, pero nada economicista, demuestra en su imprescindible libro "La economía en evolución" que los condicionantes sociales jerárquicos son parte del supuesto campo autónomo económico: cuestiones tan relevantes como el aprovisionamiento y los precios finales de las fuentes energéticas y las materias primas básicas del sistema industrial dependen de factores político-militares, que son los que garantizan su apropiación sobre bases coercitivas, o, en todo caso, de negociaciones entre Estados, bloques, grupos de poder, en los que los factores que intervienen son extraeconómicos, a menudo más decisivos que aquellos que ocupan a los economistas ortodoxos. Después

34 Refiere R. Mayntz que en la época del Estado liberal de Derecho, es decir, del "Estado gendarme", fueron en realidad ampliadas las funciones de la Administración, por lo que concluye que el principio de la "no intervención" en los asuntos acotados como económicos fue más bien un postulado justificatorio. Entre las áreas de actuación que fueron ampliadas o reforzadas cita las siguientes: "las tareas de la Administración de Orden Público, por ejemplo de la vigilancia de alimentos, en el servicio contra incendios, en las ordenanzas de edificación, y en el terreno de la higiene y salud públicas. Permanecieron las tareas administrativas de fomento de la economía, de la construcción de vías de comunicación terrestre y fluvial y, es más, se desarrollaron bajo la dirección del Estado el ferrocarril y el servicio de correos... Finalmente, en esta época comenzó un notable desarrollo de las tareas administrativas en el ámbito de la asistencia social, relacionado en buena parte con la legislación social de Bismark..." (Mayntz, 1978: 59). Estas evidencias muestran que el afianzamiento que experimentan los mercados nacionales en la época es el resultado acumulativo de las disposiciones emanadas de los Estados, que los engendraron.

de realizar algunas observaciones más, Naredo, aunque manteniéndose en un lenguaje prudente, llega a una conclusión inequívoca que creemos merece la pena reproducir:

“Como consecuencia de esto, la aplicación de la noción abstracta de mercado al estudio del intercambio en el mundo industrial, se encuentra cada vez más expuesta a críticas similares a las que se le hacen desde el campo de la antropología y de la historia y que recortan o invalidan su aplicabilidad como instrumento explicativo del intercambio en sociedades antiguas o primitivas. Pues la comprensión de las condiciones en que se desenvuelve el intercambio exige, incluso en las llamadas «economías de mercado», la consideración de toda una serie de factores cuyas características han de definirse recurriendo a disciplinas más familiarizadas con el análisis de instituciones ajenas al mercado, dándose el caso de que la aplicación de la noción abstracta de mercado como panacea explicativa del intercambio ha constituido también aquí un obstáculo a la concesión de la importancia que se merecen los otros factores que inciden sobre aquél. (Naredo, 1995: 145).

El pensamiento occidental moderno sobre lo económico es en realidad una ideología sustentada en el mito creacionista de la producción y el crecimiento (Naredo, 2000; Martínez Alier, 1995). Hemos trazado ya la genealogía de dos de los supuestos sobre los que se asienta esta ideología: el del *homo economicus* y el de la *mano invisible*. Es necesario ahora hacer algunas consideraciones sobre los otros dos conceptos nucleares de esta ideología: el concepto de “valor” y el de “producción” o “actividades productivas”. Es necesario para comprender por qué los economistas, y con ellos numerosos teóricos, incluidos muchos que quisieron superar el liberalismo, han considerado y consideran aeconómicas, irrelevantes, irracionales, perturbadores, muchos tipos de intercambios entre personas o entidades –con independencia de su volumen y significación material e incluso dineraria– por no cumplir con los parámetros predeterminados del tipo de actividades que crean “valor” y “riqueza productiva”. Hay que advertir que esta crítica, que sigue en lo fundamental los planteamientos Naredo (1995), en la medida que sea pertinente, lo es tanto para la teoría liberal como para la marxista, pues los conceptos de “valor” y de “trabajo productivo” (creador de riqueza) fueron adoptados por Marx siguiendo la estela de Smith, Ricardo y Malthus.

La teoría economicista del valor establece que los objetos, como bienes materiales o servicios, poseen un “valor de uso” y un “valor de

cambio”. El “valor de uso” mediría las propiedades inherentes o naturales del bien, integrando el contenido material de la riqueza. El recurso a la noción de “natural” o inherente y de validez universal, con independencia de las fronteras culturales, era un argumento previsible en el siglo XVIII o XIX, pero rechazable desde una perspectiva actual, cuando sabemos que el valor asignado a los objetos está determinado simbólicamente. Como bien ha mostrado Sahlins, el significado social que hace de un objeto algo útil para cierta categoría de personas no se torna patente en sus propiedades físicas más allá de lo que se hace palpable el valor que se le puede asignar en el intercambio. El valor de uso no es menos simbólico o menos arbitrario que el valor de mercancía. En efecto, la “utilidad” no es una cualidad del objeto, sino un significado de sus cualidades objetivas. En las sociedades humanas, ningún objeto o cosa tiene existencia ni movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle (Sahlins, 1988: 169-170). Un planteamiento como este echa por tierra el paradigma central de los economistas ortodoxos, según el cual habría un hombre económico universal que atiende en toda situación histórica a la lógica de la maximización, que es también de raíz extra o metacultural. Este axioma se plantea como un maximalismo ante el que la cultura queda relegada a instrumento o medio. Es más bien todo lo contrario: la lógica maximizadora es deudora del código simbólico de los objetos del que trata Baudrillard (1987), o de las complejas tramas jerárquicas que perfilan los gustos (Bourdieu, 1988b).

A pesar de todas estas evidencias, las dicotomías teóricas concebidas por los pensadores del siglo XVIII entre “valor de uso” como realidad “natural” y “valor de cambio” como realidad convencional, siguen teniéndose por válidas todavía hoy, pues sobre ellas se funda el supuesto carácter científico de lo que llamando la “economía ortodoxa”, esa teoría legitimadora de las prácticas mercantiles. Los postulados de tal teoría presentan las transacciones comerciales y los procesos de acumulación de poder de ellas derivados como el resultado de leyes inexorables y no como el efecto de fenómenos históricos contingentes y relaciones de fuerza entre personas e instituciones.

La relegación del “valor de uso” a favor del “valor de cambio” explica que los economistas ortodoxos, liberales o marxistas, restrinjan su atención a sólo un tipo de transacciones, aquéllas que tienen “valor de cambio” o, lo que es lo mismo a efectos prácticos, a aquéllas que operan siguiendo el procedimiento del comercio. Todo lo

que no puede comprarse o venderse, porque su valor de cambio sea despreciable o porque se trate de bienes y servicios excluidos legal o convencionalmente del tráfico comercial, es secundario o despreciable para los economistas ortodoxos, como revelan los planteamientos ecofeministas. Cuando bienes y servicios que ellos consideran económicos son intercambiados siguiendo otros procedimientos de intercambio, como el de la redistribución o la reciprocidad, los economistas ortodoxos juzgan invariablemente que ello se debe a la presencia de prejuicios morales, a interferencias políticas, etc, que, de no existir, serían comerciados, pues esta es la manera “natural” de intercambiar para ellos³⁵. Así lo suponen por una razón que se deduce sencillamente de los postulados de ese saber económico: porque los bienes y servicios que no son comerciados o no son comerciables no crean riqueza.

Llegados a este punto, nos topamos con la noción moderna de riqueza, a la que ya hemos aludido, pero observándola ahora en relación al concepto de “valor de cambio”. La nueva concepción smithiana de riqueza del pensamiento capitalista supone, paradójicamente, un acercamiento a los viejos planteamientos de la alquimia, que en los siglos XVI y XVII influyeron en el alborear de las ciencias. La idea

35 Este enfoque conduce a iluminar sólo un tipo de actividades de los agentes sociales. Por ejemplo, de un empresario capitalista se analiza e intenta medirse, en términos de costes de oportunidad y otros parámetros matemáticos, su comportamiento cuando está comprando o vendiendo maquinaria; en ese momento el empresario está actuando “racionalmente”. Sin embargo, cuando el mismo empresario coloca en un puesto importante de su empresa a un pariente o entrega una suma considerable a un partido político, o simplemente dilapida cantidades considerables en gastos suntuarios o de representación social, los economistas ortodoxos se limitan a denunciar tales comportamientos como antieconómicos o irracionales, imposibles, por tanto, de analizar “científicamente” y concluyen satisfechos que el empresario no colocaría a su pariente, ni financiaría partidos, ni gastaría para ganar la confianza de los grupos influyentes, si el mercado funcionara de modo absoluto y sin perturbaciones de ninguna especie. Entonces, supuestamente, el empresario sería definitivamente libre y haría lo que Smith suponía que estamos impelidos a hacer: acumular por acumular en el colmo del autismo. Los economistas ortodoxos son incapaces de explicar que el afán de acumular puede no ser un fin, sino un medio para obtener reconocimiento social. No pueden hacerlo sin derribar todo el edificio de magnitudes matemáticas que ellos creen que es la garantía de Verdad o Ciencia de su doctrina. Admitamos que la ganancia se puede medir, pero ¿cómo medir el reconocimiento de quien ha ganado y el prestigio de quien ha perdido?

de Smith y sus continuadores de que puede crearse riqueza, no como un proceso de suma cero, sino como un proceso de potencialidades infinitas partiendo de bases materiales “naturales” y finitas, recuerda el sueño alquímico de obtener oro y plata a partir de sustancias sin valor (Naredo, : 1995, 82-83).

El trabajo humano será el elemento al que recurran los economistas ortodoxos para explicar el proceso por el cual, supuestamente, las materias sin valor o de valor limitado (“valor de uso”) serán transmutadas en mercancías valiosas. La riqueza dejará de ser entonces una propiedad inherente a ciertas categorías de personas, un atributo más de su condición, es decir, una propiedad, en el sentido preciso del término, como lo fue durante toda la Antigüedad y la Edad Media, sino que será a partir de entonces una creación fruto del trabajo, que pasa a ser considerado como una actividad que infunde el valor a las cosas. El mundo (europeo) entra entonces en la era del homo economicus, que es un homo faber que crea la riqueza con su esfuerzo personal. En esta nueva mitología ya no son los dioses los creadores del mundo, sino el Hombre, que concluye con su trabajo la obra que Dios o el Cosmos (lo mismo da) han creado como simple materia prima (Arendt, 1996: 157).

Para todos los economistas ortodoxos, hasta que los neoclásicos introdujeron otras consideraciones para explicar la formación de los precios, las cosas valen más o menos en proporción a la mayor o menor cantidad de trabajo que exija su producción. Esto explica también la confusión entre actividades extractivas y actividades productivas: ya en la obra de Smith, pero aún más declaradamente en la obra de Ricardo, hay una identificación entre actividad extractiva y productiva, lo que ha permitido a todas las generaciones posteriores utilizar expresiones como, por ejemplo, la de “producción minera”. Hay un eufemismo encubridor que permite llamar productivas a actividades que son extractivas y en muchos casos destructivas, lo que no impide que haya pasado a ser un lugar común (Naredo, 1995: 94). Marx subraya la diferencia entre trabajo productivo e improductivo, pero advirtiendo que no es la producción de materia lo que le preocupa³⁶, sino

36 La materia, como materia prima, como naturaleza concebida como plataforma sobre la que realizar la producción fue considerada globalmente como un recurso ilimitado, hasta que los planteamientos de algunos autores pioneros, como Geddes, Georgescu-Roegen o Munford pusieron de manifiesto, cuando comenzaban a ser visibles los estragos esquilmatórios y destructivos, algunas de

la de “valor de cambio” y de “plusvalía” a partir de una situación de escasez. Es en realidad la generación de tal “plusvalía” el criterio que Marx emplea para diferenciar el trabajo productivo del improductivo (Naredo, 1995: 101). En definitiva, la economía ortodoxa no se interesa por analizar los intercambios de las sociedades con el medio, sino de las que mantienen los hombres entre sí.

Pero la restricción más importante no es esa, al menos desde una perspectiva como la que aquí adoptamos de fundamentación de los límites de una ciencia del poder: desde esta perspectiva, lo que hay que subrayar es que, del conjunto de relaciones que los hombres mantienen entre sí, sostenidas a través de múltiples intercambios, los economistas sólo están interesados en las que se realizan conforme al procedimiento comercial, por ser sólo ellas, supuestamente, las que crearían riqueza, las que responderían al impulso natural del lucro. A finales del siglo XIX algunos economistas, como W. Stanley Jevons, Leon Walras y Karl Menger, que serían llamados después neoclásicos –para señalar que sus propuestas eran aceptadas y pasaban a incorporarse al corpus ortodoxo liberal–, propusieron una manera nueva de interpretar los precios: según ellos, los precios no dependían de la cantidad necesaria de trabajo para producir los bienes, sino en función de la intensidad de la preferencia de los consumidores en obtener una unidad adicional de un determinado producto (Longstreth, 1988). Daban entrada así al marginalismo en economía, postergaban al Trabajador como factor económico y entronizaban en su lugar al Consumidor. De esta manera se distanciaban de los marxistas, que siguieron creyendo en la teoría del valor trabajo, pues, según el discurso de éstos, era el argumento que legitimaba las reclamaciones obreras, que no cesarían de crecer desde entonces hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Pero los neoclásicos no quisieron modificar más cosas y dieron por buena la restricción del campo de interés económico a los intercambios comerciales, tal como lo habían ya establecido sus predecesores.

Hasta tal punto es así que todos estos economistas, los clásicos, los neoclásicos e incluso los poskeinesianos, han ignorado o minimi-

las falacias del pensamiento económico y sentaron las bases de una evaluación ecológica de la actividad humana. Aparte del libro de Naredo (1995), una buena descripción de la génesis y desarrollo del pensamiento ecológico puede encontrarse en Martínez Alier (1995)

zado el papel del sector público como agente movilizador de recursos económicos, tomando apenas en cuenta que los recursos que definen como económicos circulan de diversas formas entre el ámbito de las actividades privadas del mercado y las públicas estatales, es decir, que los recursos se mueven entre circuitos comerciales y circuitos redistributivos, sin que estén ausentes los recíprocos, aunque estos con menor peso en nuestras sociedades. Y esto es así no sólo desde la implementación de políticas intervencionistas y la implantación del llamado “Estado del Bienestar” a partir de 1930 –políticas impulsadas, entre otras causas, aplicando los planteamientos de un economista ortodoxo como Keynes–, sino que el Estado, en la Europa occidental, como en cualquier sitio y tiempo donde ha existido, ha drenado recursos (con destino al mantenimiento de las burocracias, para gastos suntuarios de las élites políticas, para financiación de los ejércitos, etc) siguiendo siempre el procedimiento de la redistribución centralizada. De manera que las economías del mundo occidental han sido mixtas desde los albores del capitalismo, y no sólo desde los años treinta del siglo XX. Si los economistas ortodoxos pueden seguir afirmando impunemente que el sector público –el intercambio redistributivo centralizado– tiene que ser sólo un asistente, un sostén del Mercado³⁷ es porque han logrado imponer la idea de que es posible el enriquecimiento desde la nada y sólo dentro del Mercado, al que por eso han elevado a la categoría de sacro central (Moreno, I., 2000; 2002). Desde una perspectiva diferente, que no nueva, porque ha circulado desde siempre y circula “por abajo”, como diría García

37 Keynes, el padre intelectual del intervencionismo público en las economías del mercado e impulsor de las llamadas economías mixtas (Keynes, 1980) era rotundo respecto a esta cuestión, entendiendo que la intervención estatal debía ser sólo para compensar los desequilibrios del mercado, pues era éste el creador de la riqueza. Un fragmento de su obra, muy conocido, que citan entre otros Naredo (1995: 63) o Schumacher, de quien tomamos la cita, es muy ilustrativo del planteamiento mesiánico –que no utópico, como se sostiene usualmente, discusión que posponemos para el capítulo segundo– que subyace en el pensamiento liberal: Keynes sostenía que no estaba lejano el día en que todo el mundo fuera rico. Pero ¡cuidado! continuó diciendo, “...la hora para todo esto no ha llegado todavía. Por lo menos durante otros cien años debemos simular ante nosotros mismos y ante cada uno que lo bello es sucio y lo sucio es bello, porque lo sucio es útil y lo bello no lo es. La avaricia, la usura y la precaución deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo todavía. Porque sólo ellos pueden guiarnos fuera del tunel de la necesidad económica a la claridad del día”(1983: 24).

Calvo (1991), puede pensarse que la cuestión no es la creación de riqueza, sino la acumulación de recursos, es decir la concentración del poder de disposición sobre los recursos: desde una perspectiva como ésta, hay que quitarle al mercado las mayúsculas e interpretarlo en el marco más general de los modos de intercambio, que son, cada uno de ellos, procedimientos distintos –combinados complejamente en la realidad– para la distribución de los recursos y, por tanto, del poder.

3. Los modos de intercambio como “prácticas sociales totales”

Queremos retomar ahora el concepto de “institución social total” que acuñó Marcel Mauss para caracterizar la reciprocidad (Mauss, 1971). Como hemos señalado antes, con ese calificativo pretendió señalar que la reciprocidad no podía ser interpretada sólo como una práctica de intercambio económico, que es la manera como se la ha interpretado usualmente y ha denunciado oportunamente Luque (1996), sino que la reciprocidad, allí donde tiene lugar, comporta forzosas implicaciones de orden social y político. Este razonamiento puede expresarse de otra forma que quizás contribuya a clarificar lo que queremos decir: el intercambio recíproco implica determinadas condiciones sociales y de poder sin las cuales no puede tener lugar. Esto supone afirmar que el intercambio recíproco no es sólo un intercambio económico; es una manera de vincularse las personas que lo practican y entraña una manera de ligazón o vínculo entre ellas³⁸. Creemos que esta consideración de la reciprocidad puede hacerse extensiva a las otras dos fórmulas de intercambio que conocen los seres humanos, la redistribución y el comercio, para llegar a plantear la

38 P. Moreno Feliú ha puesto de relieve las conexiones entre el compromiso político de Mauss y su fundamentación teórica del don; de cómo Mauss creía posible una alternativa societaria que se fundamentase en esta otra lógica de intercambio, lógica que, a juicio de Moreno Feliú tiene un sustrato moral en la obra del autor francés. A su juicio, la contaminación del estudio del don por su compromiso político le condujeron a una teorización problemática de la reciprocidad, afectando a la capacidad analítica del concepto (Moreno Feliú, 2002: 222). Discrepamos en este punto de la autora e intentaremos mostrar que la consideración de la reciprocidad como una lógica de vínculo y de intercambio distintiva abre interesantes vías para el análisis de diferentes fenómenos sociales. Esto sin suponer, claro está, que cualquier alternativa societaria tenga que basarse en una actualización de fórmulas concretas de reciprocidad, como lo creyó Mauss.

proposición general de que la fórmula de intercambio dominante en cada contexto histórico condiciona poderosamente el conjunto de lo social, siendo por ello, uno y lo mismo la fórmula de intercambio dominante y la fórmula de vínculo societario dominante.

Veámoslo con algo más de detenimiento, comenzando por la reciprocidad: un rasgo central de ésta es que el intercambio entre personas –que alcanza desde el intercambio de cosas hasta el de afecto y reconocimiento– requiere o está subsumido en un compromiso integral, es decir, en un vínculo previo o pacto, explícito y formal o implícito e informal, que trasciende las transacciones concretas, de manera que, para los actores sociales, las transacciones son un subproducto, una consecuencia o un motivo más del vínculo, que trasciende siempre lo intercambiado y es el motivo real de la transacción. Mauss lo expresó en el lenguaje religioso del hau maorí, pero es la misma lógica que empleamos, por ejemplo, cuando regalamos algo. En la medida en que ésta es la lógica operativa –el código comunicativo válido– en una relación social, se hace inviable intercambiar cuando es la cosa intercambiada el motivo y no el vínculo o la alianza personal integral. Como se ha afirmado después, si hay un interés expreso por lo trocado, debe quedar oculto o disimulado (Bourdieu, 1991: 178; Narotzky, 2001: 26). En cualquier caso, el compromiso entre las partes debe ir más allá, debe trascender el acto mismo del intercambio. Esto es necesariamente así cuando se trata de vínculos adscritos (como los parientes por filiación, entre los que las obligaciones mutuas son una consecuencia de los vínculos), pero también cuando los lazos son adquiridos y voluntarios: como los que unen a los miembros de *tribus urbanas* o cierto tipo de relaciones características de las camarillas políticas o profesionales, en las que los beneficios y obligaciones mutuas deben aparecer como muestras o presentes que atestiguan la sintonía de sus miembros o la supeditación a un objetivo común³⁹.

39 I. Terradas ha estudiado extensamente la reciprocidad y sus implicaciones sociales. Estamos de acuerdo con él cuando distingue entre reciprocidad de don y reciprocidad de contrato. Sólo que lo que él llama “reciprocidad de contrato” creemos nosotros que se adecua más bien a lo que en nuestra propuesta definimos como redistribución obligada (ver infra en el texto). Reproducimos la caracterización de cada una de las reciprocidades a que se refiere este autor: “La reciprocidad de don es aquella que se explica por las tres acciones de Mauss: saber dar, saber recibir y saber retornar según determinados contextos sociales y culturales. Mientras que la reciprocidad de contrato radica exclusivamente en la obligación de cumplir con una materia determinada y sólo con ésta. Y aun-

La redistribución obedece a esta misma lógica del vínculo o pacto personal integral, a la que queda supeditada y del que dependen las prestaciones, aunque en ella los participantes ocupan posiciones desiguales características: una de las personas (o entidades) posee una posición estructural ventajosa sobre la o las otras, de manera que, gráficamente, la redistribución puede representarse como una estructura radial, pues los vínculos determinantes son diádicos, de cada integrante con lo que o con quien ocupa el lugar central. Las relaciones entre los miembros periféricos del círculo se mantienen en tanto que cada uno de ellos mantiene el vínculo con quien o con lo que ocupa el centro, pero pueden no relacionarse en absoluto, lo que no resta, sino que puede incluso añadir solidez a la estructura radial diádica. Por supuesto que estas estructuras pueden interpretarse por los actores sociales como más o menos voluntarias y reversibles (los seguidores de un caudillo o un profeta, los votantes de un partido) u obligatorias e inquebrantables (los ciudadanos respecto al estado, los miembros del linaje respecto al patriarca del mismo).

La desigualdad es aquí definitoria, lo que marca una diferencia profunda con la reciprocidad: ésta supone una relación diádica pero equilibrada –las prestaciones y contraprestaciones tienden a resolverse sucesivamente en un reequilibrio– y, si la relación recíproca integra a más de dos personas, su representación gráfica adopta la forma de malla irregular, con vectores de sentido múltiple y cambiante que se cruzan entre sí caprichosamente, sin que pueda distinguirse una posición central. En la redistribución, sin embargo, las prestaciones y contraprestaciones se resuelven en un desequilibrio permanente, de manera que la persona o entidad que ocupa la posición central es siempre acreedora y los demás deudores: afirma Balandier que el poder es una deuda que no puede saldarse (Balandier, 1988: 91). En la redistribución, esto significa una relación de poder desde el centro

que para cumplir con esa materia se evoquen o conjuren sentimientos morales de reciprocidad y vínculos personales estables, propios de otros compromisos, tal maniobra no sostiene la existencia social y sociable de la reciprocidad de don..

En comparación sociológica, la reciprocidad de don obliga por la vinculación existente entre las personas, mientras que la reciprocidad de contrato obliga por el poder que existe a compeler las partes sin ninguna otra vinculación que la del mismo contrato con su cumplimiento. Lo propio del don es ser un momento de una relación de vinculación. Lo propio del contrato es excluir la obligación de cualquier otra vinculación que no sea la del propio contrato” (Terradas, 2001: 130).

a la periferia de la estructura radial, pues la posición central dispone permanentemente de más resortes que cualquiera de quienes mantienen con él la relación diádica. Como diría Norbert Elías (1993), hay en ella interdependencia, pero desigual, y el poder radica en que cada posición por separado depende del centro en mayor medida de lo que el centro depende de cada una de ellas.

Importante es también recordar que la naturaleza de los bienes y servicios intercambiados puede ser extraordinariamente diversa, hasta abarcar todo el espectro de dones imaginable, siendo característico, en la redistribución como en la reciprocidad, que la naturaleza de los dones ofrecidos pueda ser correspondida con contradones de naturaleza o cualidad completamente diferente, de manera que, si de una parte se ofrecen, por ejemplo, recursos materiales, la otra puede corresponder con afecto, reconocimiento, prestigio, apoyo político, etc. Todos los intercambios son posibles, porque todos ellos se inscriben, como decimos, en el compromiso –voluntario u obligado– entre las partes, y la naturaleza de los mismos se va modificando en función de las circunstancias. Es lo que se llama intercambio generalizado. Ni en un caso ni en el otro cabe una tasación precisa de lo que se ha entregado y se ha recibido, porque los dones no son sólo ni principalmente el objeto de la relación, sino presentes, es decir, símbolos de la disposición a participar, a mantener los vínculos.

Cuando la red redistributiva es obligada, es decir, cuando se trata de un tipo de redistribución centralizada, en el que el organismo o entidad central dispone de instrumentos coactivos para obligar a mantener el vínculo (que es también en estos casos un vínculo económico-social-político) a quienes no estarían interesados en mantenerlo o querrían modificarlo, el lazo adopta formas que se parecen exterior o superficialmente a la relación comercial, pero no es de ningún modo un trato comercial. Esto es lo que ha ocurrido y ocurre característicamente con la relación de las jefaturas, Estados, y señoríos feudales o patrimoniales y sus respectivas poblaciones sometidas (ya sean súbditos, vasallos, siervos o ciudadanos). En todos estos casos, salvando diferencias que, aunque pueden ser muy apreciables, son aquí de segundo orden, emerge a primer término de la relación la instrumentalidad, que conduce a las partes (aunque en desigualdad de condiciones) a tasar, medir, en definitiva, a definir los términos precisos y condiciones en que habrá de tener lugar el intercambio. Se hace explícito en todos esos casos la prevalencia de intereses contrapuestos

o enfrentados entre el centro y la periferia de la relación redistributiva⁴⁰. Terradas caracteriza este tipo de vínculo redistributivo como “reciprocidad de contrato” (Terradas, 2001: 130). Todos estos rasgos no pueden ocultar que los intercambios, sean cuales sean, ocurren dentro de una relación social: son posibles porque las partes están vinculadas en relación diádica y su posición depende de esa unión; cada parte exige contraprestaciones a la otra porque es parte de un conjunto, estructurado siempre como una entidad radial. Además, las transacciones se justifican, cobran sentido, es decir, son legitimadas, en razón de variadas construcciones teóricas que contribuyen, aunque con recursos argumentales de diferente significación, a reafirmar tales vínculos, presentándolos como orgánicos, indelebles, imprescriptibles, naturales, queridos por Dios, etc.

Al comparar la reciprocidad y redistribución (tanto la igualitaria como la centralizada) con el comercio, la tercera modalidad de intercambio, encontramos que las diferencias son totales, pues en esta tercera, a diferencia de las dos primeras, el motivo de la relación entre personas es sólo y exclusivamente lo intercambiado, reduciéndose la relación al mínimo, o mejor, convirtiéndose en una relación impersonal que en nada compromete a las partes más allá del cumplimiento del intercambio, en el que se agota la relación. Es más, si quienes comercian se conocen (mantienen entre sí algún tipo de lazo), han de actuar como si no se conocieran. Es en el comercio donde cobra todo su sentido la valoración precisa de lo intercambiado y la determinación del modo como se consumará el trueque, porque el comercio es un trato entre extraños y conlleva un extrañamiento entre conocidos; exige, para que sea tal, la no existencia de vínculos entre quienes intercambian. Este carácter impersonal del comercio, en el que lo intercambiado pasa a primer plano, a fin de la relación, y no los lazos entre quienes intercambian, que, si existen, han de quedar preteridos o desaparecer, explica lo que sabemos desde que nos lo describiera Malinowski y otros muchos: que todos los pueblos que practicaron como forma de intercambio dominante la reciprocidad o la redistribución pusieron trabas a la práctica del comercio, de manera que, en tales contextos, éste tenía lugar sólo en condiciones especiales, como

40 La legitimación de los sistemas impositivos de los estados modernos en particular debe mucho al éxito de las ideologías nacionalistas (Bourdieu, 1997: 104), configuradoras de las comunidades interpeladas y compelidas a tributar a los respectivos “estados nacionales”.

actividad al margen, “en cuarentena”: las formas de comercio silencioso, constatadas en tantas ocasiones por los antropólogos, las asociaciones especiales de comercio, el parentesco ficticio entre extraños de pueblos vecinos para poder intercambiar, la práctica del kula y otras muchas, son todas fórmulas de excepción, empleadas sólo para comerciar productos que no se podían conseguir en el propio territorio. El comercio en el mundo antiguo comenzó siendo, como ya se ha apuntado y constatan los especialistas (Carrasco, 1992; Lévêque, 1991; Service, 1990), comercio exterior, comercio al margen de los canales de intercambio y de los vínculos que unían a las personas. Es decir, algo que guarda parecido con el “comercio silencioso”.

El comercio sólo se asemeja a la reciprocidad y la redistribución en que puede intercambiarse siguiendo su lógica cualquier tipo de bien o servicio siempre que sea lícito mercantilizarlo según los códigos de la sociedad de que se trate. Cuando lo que domina es el trueque, el intercambio es también generalizado, pudiendo ser extraordinariamente diversa la cualidad de los bienes y servicios que se truecan. Sin embargo, cuando se generaliza el dinero como medio de cambio, es lo característico que quienes comercian estimen en dinero todos los bienes y servicios que pueden entrar en el cambio, pasando a segundo plano el significado como utilidades de los bienes (Weber, 1993: 56). Esto conduce al desarrollo de mercados especializados, conectados entre sí sólo a través del dinero.

El comercio supone, como la reciprocidad y la redistribución, una práctica social total, que desborda el campo supuestamente autónomo de lo económico, aunque imponiendo una lógica completamente distinta, se podría decir que contraria, a la lógica propia de aquéllas. En los contextos en los que el comercio es el sistema de intercambio dominante, es un imperativo la inexistencia de vínculos personales, o el carácter menor y subsidiario de éstos, lo que conduce al desarrollo del tono atomístico de las relaciones sociales y a la emergencia del individualismo, que desvirtúa, marchita o aniquila las múltiples fórmulas de apoyo mutuo, proceso que describen amargamente Kropotkin y Polanyi. En el intercambio comercial, ya sea como trueque o como intercambio dinerario, cada una de las partes se comporta egoístamente, intentando obtener el máximo beneficio en detrimento de la otra, pues nada las vincula.

Otra peculiaridad de la relación social comercial es que no preestablece o condiciona la posición de igualdad o desigualdad de quienes

comercian. Igualdad en el trato comercial significa que la urgencia o necesidad o perentoriedad que cada parte tenga de lo que oferta la otra sea equiparable; desigualdad, cuando una de las partes necesita lo de la otra más que ésta lo de aquélla. Esta peculiaridad marca igualmente una diferencia radical con las características propias de la reciprocidad y la redistribución: la relación social recíproca requiere de posiciones de igualdad e interdependencia entre las partes; la redistribución requiere de algún grado –puede ser muy pronunciado o mínimo– de desigualdad e interdependencia. Sin embargo, la práctica del comercio es indistintamente posible entre personas que estén en una posición de igualdad o de completa desigualdad o desequilibrio; serán muy diferentes los términos del acuerdo comercial en uno u otro caso, pero el trato comercial es perfectamente posible en cualquiera de los extremos, siempre que –y ésta sí es una condición, ya mencionada, para el trato comercial– ambas partes sean independientes, se traten como extraños y se desentiendan de sus circunstancias respectivas⁴¹.

41 En las sociedades modernas, en las que el comercio ha sido elevado por las ideologías dominantes a categoría de “instrumento esencial para el progreso de los pueblos” etc., se producen a menudo relaciones contractuales que son tenidas por sus protagonistas como relaciones comerciales y que no lo son sin embargo: todos aquellos intercambios en que no es real y efectiva la independencia de las partes y una de ellas está en condiciones de determinar, influir, presionar la posición de la otra, no es realmente un trato comercial, sino un intercambio redistributivo que se oculta tras una legitimación comercial. Si hay dependencia efectiva de una de las partes respecto de la otra no hay posibilidad de comerciar, ello con independencia de lo que establezcan los códigos legales y convenios internacionales. No es una cuestión de mayor o menor desigualdad entre las partes, sino de si hay o no independencia entre ellas. Desde esta perspectiva que se deriva simplemente de una deducción lógica de los principios del comercio, es claro que muchas de las transacciones que tienen lugar en nuestros días, como, por ejemplo, la mayoría de las que se establecen entre los centros financieros e industriales y los países subdesarrollados, no son realmente relaciones comerciales, porque estas regiones están tuteladas política y militarmente. Ya hemos referido cómo son condiciones extramercantiles las que pesan realmente en la determinación final del precio de las materias primas básicas de los sistemas industriales. Pero quizá no es lo más correcto definir esos intercambios como intercambios comerciales condicionados por factores extracomerciales, sino como un intercambio redistributivo, entre partes dependientes, que mantienen la ficción formal de independencia y que por ello presentan sus tratos como tratos mercantiles. Habría que admitir por lo menos que hay una gradación y que, en ciertos tipos de intercambio, no está claro si estamos ante una relación comercial o un vínculo redistributivo no reconocido..

Es posible aún introducir otras apreciaciones a la caracterización del comercio: cuando éste es una actividad de orden secundario o marginal y los agentes sociales realizan sus intercambios básicos por medio de la reciprocidad o la redistribución, como ocurrió en todas las sociedades acéfalas, en los imperios antiguos y en las sociedades medievales hasta la consolidación del Estado moderno, la actividad comercial era, o bien una actividad extraordinaria y de carácter secundario para las comunidades –en el comercio local–, o una actividad externa, en manos de agentes especiales y marginales ellos también, excluidos a quienes, por ello, se permitirían licencias en sus modos de vida que no serían aceptadas para las gentes de las comunidades. Kropotkin trae a colación la obra de Herodoto, en la que éste refiere que los argipeanos eran considerados inviolables e intocables los fugitivos que con ellos se encontraban, debido a que en su territorio se realizaba el comercio entre los escitas y las tribus del norte. Refiere además lo siguiente en referencia al comercio en los períodos antiguos y entre sociedades clánicas:

Los bárbaros del período antiguo no conocían el comercio dentro de sus comunas aldeanas; comerciaban solamente con los extranjeros, en ciertos lugares determinados y ciertos días fijados de antemano. Y para que el extranjero pudiera presentarse en el lugar de trueque, sin riesgo de ser muerto en cualquier altercado sostenido por dos clanes, a causa de una venganza de sangre, el mercado se ponía siempre bajo la protección especial de todos los clanes. También era inviolable, como el lugar de veneración religiosa bajo cuya sombra se organizaba generalmente. Entre los kabilas, el mercado hasta ahora es *anaya*, lo mismo que el sendero por el cual las mujeres acarrear el agua de los pozos; no era posible aparecer armado en el mercado ni en el sendero, ni siquiera durante las guerras intertribales. En la época medieval, el mercado gozaba por lo común exactamente de la misma protección. La venganza tribal nunca debía proseguirse hasta la plaza donde se reunía el pueblo con propósitos de comerciar, y, del mismo modo, en determinado radio alrededor de esta plaza; y si en la abigarrada multitud de vendedores y compradores se producía alguna riña, era menester someterla al examen de aquéllos bajo cuya protección se encontraba el mercado; es decir, al tribunal de la comuna, o al juez del obispado, del señor feudal o del rey. El extranjero que se presentara con fines comerciales era huésped, y hasta usaba este nombre; en el mercado era inviolable. (Kropotkin 1989: 195).

Sin embargo, cuando el comercio es la forma de intercambio dominante y lo que se comercia no es lo sobrante, sino los bienes y servicios básicos, las condiciones son completamente diferentes: la generalización del comercio como modo de intercambio y, por tanto, su práctica regular en condiciones que a menudo son de desigualdad acusada entre las partes, sólo es posible si en paralelo se desarrolla un poder centralizado y fuerte que sea capaz de garantizar que las relaciones entre los agentes sean en todos los casos sólo como compradores y vendedores. Como han constatado diversos autores, aun desde perspectivas diferentes (Duverger, 1970; Habermas, 1998; Gellner, 1988; Touraine, 1993; García Pelayo, 1991), el Estado moderno, desde los gobiernos absolutistas, ha perseguido hacer desaparecer los vínculos de dependencia personal y cualquier forma de particularismos a favor de la relación anónima e impersonal de todos entre sí y del vínculo de cada uno con él en tanto que Estado-nación. De no ser por la presencia de ese poder fuerte y centralizado, el trato comercial se vería muchas veces interrumpido, neutralizado, anulado, por fricciones, rapiñas, usurpaciones que harían imposible cualquier acumulación desigual de bienes entre personas que son formal y efectivamente independientes entre sí: sólo la dependencia de cada uno de los agentes sociales respecto a ese poder central (relación redistributiva) hace posible la prevalencia comercial. Ciertamente, el proceso de desarrollo del comercio en la modernidad ha corrido parejo al del fortalecimiento del Estado moderno. Este escenario se aproxima bastante al imaginado por Hobbes, pues es en el comportamiento comercial donde los individuos se acercan más a la condición de *homo homini lupus*, pero, ya no como una condición inscrita en la naturaleza humana, como creía el filósofo inglés, sino como una situación condicionada históricamente. Hobbes plantea la necesidad de un Estado fuerte para evitar la guerra de todos contra todos. Por lo mismo, es en el trato comercial, cuando este es dominante, donde la cercanía y mutabilidad entre comercio y guerra es mayor, como sugirió Levi-Strauss, aunque refiriéndose genéricamente a los intercambios (Levi-Strauss, 1979). Es esta perspectiva la que lleva a afirmar a Polanyi que es el Estado la partera del mercado (Polanyi, 1989), tesis irreconciliable con aquella liberal que sostiene que el comercio ha sido y es un freno a las tendencias a la concentración del poder y que el desarrollo del poder del Estado es contrario a la extensión de la “economía de mercado”; que ésta se extendería definitivamente si hubiera libertad para ello y que

si se mantienen otras formas de intercambio, o se deben a prejuicios morales, ideológicos, o a convenciones sociales que encubren o proscriben la auténtica economía, la economía de mercado.

Puede parecer reiterativa nuestra insistencia en denunciar los supuestos que legitiman y otorgan estatus superior a la economía mercantil, pero no será nunca suficiente para contrarrestar la manera sólida, casi inconvencible, como está establecido entre nosotros un tal dogma, y no sólo, por supuesto, entre los economistas, sino entre sociólogos y antropólogos. A este respecto, creemos oportuno citar aquí el caso de un sociólogo (¿o antropólogo?) que ha terciado en esta cuestión de los modos de intercambio, haciendo observaciones pertinentes sobre la reciprocidad y, en general, con planteamientos que parecerían en principio alejados de este economicismo, pero que no lo están tanto. Nos referimos a Pierre Bourdieu, que parece sostener la tesis de que la “economía verdadera” es la comercial: en una de sus obras centrales, “El sentido práctico”, realiza afirmaciones que permiten deducir que la reciprocidad es una simulación, un no reconocimiento del interés pragmático y el cálculo racional:

“El intercambio de dones es uno de esos juegos que sólo puede jugarse mientras los jugadores se nieguen a conocer y, sobre todo, a reconocer, la verdad objetiva del juego, aquélla que el modelo objetivista saca a la luz... Todo ocurre como si las estrategias, y, en concreto, aquéllas que consisten en jugar con el *tempo* de la acción o, en la interacción, con el *intervalo* entre acciones, se organizaran con el objeto de disimular, para uno mismo y para los otros, la verdad de la práctica que el etnólogo desvela brutalmente...”.

Y más adelante, añadirá:

“Todo ocurre como si lo propio de la economía «arcaica» residiera en el hecho de que la acción económica no puede reconocer explícitamente los fines económicos en relación a los cuales está objetivamente orientada...” (Bourdieu, 1991: 179 y 191).

Escasa es la diferencia entre estas observaciones de Bourdieu y aquéllas de Smith de que el afán de mejorar y acumular “riquezas” es como un deseo:

“que arraiga en nosotros desde el vientre de nuestras madres, sin que deje de estimularnos hasta el sepulcro”; “el aumento de los caudales es el medio que regularmente se proponen [los hombres] para aquel mejoramiento de condición en los bienes temporales” (Smith, cita extraída de Naredo, 1995: 135)

Chocan estas observaciones de Bourdieu, y aun parecen contradictorias con su interesante análisis del capital simbólico, al que enseguida vamos a referirnos, pues creemos que ese concepto contribuye poderosamente a superar el reduccionismo economicista de las ciencias sociales.

En cualquier caso, los hechos dan la razón inequívocamente a Polanyi, pues en la modernidad, si ha habido un auge del comercio, no lo ha habido menos de la redistribución centralizada en torno a estructuras de poder, cuya capacidad de control sobre las poblaciones ha ido creciendo y sistematizándose hasta hacerse quizás menos truculenta y extemporánea, pero más inadvertida y eficaz por ello. Lo que sí se constata en la modernidad de manera inequívoca es la mengua drástica de las diversas fórmulas de apoyo mutuo o reciprocidad, de las múltiples maneras que existieron en las que los propios agentes solucionaban por sí mismos sus necesidades, realizaban sus proyectos, prestándose entre sí reconocimiento, apoyo, energías, afecto, bienes, todo a la vez y por un mismo vínculo. Es este un proceso del que nosotros mismos, todavía, somos testigos, y una parte nada despreciable de la Antropología realizada en el Viejo o el Nuevo mundo durante el siglo XX ha podido testificar la pervivencia de muchas de tales fórmulas pero, invariablemente, para constatar su estado ya desfalleciente. Esta crisis de la reciprocidad no hay que imputarla desde luego a ningún proceso de objetivación de la “economía verdadera”, como sugería extrañamente Bourdieu, pero sí quizás a la incompatibilidad que existe entre comerciar y regalar. Tenemos que traer otra vez a colación el texto de Kropotkin, porque es, a nuestro juicio, el alegato más apasionado y brillante de todo lo que ha significado para la humanidad el apoyo mutuo, y, a la vez, una voz de alarma, esperanzada a pesar de todo, que nos hace conscientes de que el Mercado y el Estado (u otras estructuras de dominación supraestatales), en su creciente dominio, son, a la vez y juntos, los encargados de arruinar la reciprocidad, que para él es el único modo de garantizar las auténticas condiciones de igualdad, libertad y fraternidad.

Creemos haber podido demostrar que una aproximación consecuente y rigurosa a los fenómenos del poder no puede desentenderse del modo como los agentes sociales intercambian entre sí los recursos, porque de ello depende la manera como éstos se concentran, asunto que es el núcleo mismo del problema. Si en el capítulo anterior concluíamos que había que transgredir las fronteras disciplinarias

entre religión y política, concluimos ahora que hay que transgredir también, o quizás directamente barrer, las fronteras que separan economía y política, porque respetarlas conduce a no entender los procesos de acumulación y legitimación del poder. Nuestra propuesta para una ciencia del poder pasa por el abandono del mito creacionista de la riqueza y su dogma económico subsecuente, así como por la necesidad de convertir en objeto central del análisis las formas como se distribuyen, intercambian y concentran los recursos. Esta ciencia exige un esfuerzo importante de deconstrucción o, cuando menos, reformulación, de los saberes de dos disciplinas que se han conformado a partir de una parcelación inadecuada de lo social, la Economía y la Política. Pero esto no significa que haya que comenzar desde cero, sino que son muchos los autores que apuntan en la dirección adecuada, aunque pertenecen a la “tenue tradición” (Alcina, 1999): la disciplina antropológica, merced a su específica trayectoria, ha estado más atenta a otras formas de intercambio (Martínez Veiga, voces lúcidas provenientes de distinta procedencia nos invitan a ello, como la de J. M. Naredo, que, reconociendo que los economistas (él es uno, aunque heterodoxo) han permanecido ajenos a todo lo que no sea intercambio utilitario, les anima a que pasen a ocuparse también de otras formas de intercambio, (Naredo, 1998: 176).

Max Weber es, por supuesto, uno de ellos, a pesar de que parece dar por buenos los supuestos constitutivos de la economía smithiana, pues ello no le impidió desarrollar una metodología de análisis del poder que permite, como veremos, conectar los modos de intercambio con las formas de legitimidad. En la obra compilada por su mujer (Weber, 1993) y que es, como especifica el subtítulo, un “esbozo de sociología comprensiva”, establece las que son para él las categorías básicas de la economía, diferenciándolas de las categorías básicas de la acción social. Los conceptos weberianos de acción social y de economía son problemáticos ambos, aunque es harto significativo que pocos estarían dispuestos a suscribir su noción de acción social mientras que la mayoría suscribiría su noción de economía, que parece ser, en una primera aproximación, la de Smith. Max Weber cree que una acción humana es social sólo cuando está orientada subjetivamente por las acciones de otros, que pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras. Por lo tanto, según este autor, todas aquellas acciones que se orienten sólo por la expectativa de determinados objetos materiales no son acciones sociales. La actividad económica del

individuo es, en principio, genuinamente, no social, según su interpretación, porque se orienta a la obtención de una ganancia, es decir, a la satisfacción lucrativa individual egoísta, como habría apostillado Smith de haber conocido este pasaje. Continúa Weber su razonamiento afirmando que la actividad económica sólo es acción social cuando:

“ Desde un punto de vista formal y muy general: cuando toma en cuenta el respeto por terceros de su propio poder efectivo de disposición sobre bienes económicos. Desde una perspectiva material: cuando, por ejemplo, en el “consumo” entra la consideración de las futuras necesidades de terceros, orientando por ellas de esta suerte su propio “ahorro”. O cuando en la “producción” pone como fundamento de su orientación las necesidades futuras de terceros, etcétera.” (Weber, 1993: 18).

Más adelante añadirá que la acción económica es aquélla que está orientada racionalmente a un fin específico, la ganancia (Weber, 1993: 46 y sig.). El recurso de Weber a distinguir entre acciones sociales y acciones no sociales, entre las que se encontrarían las genuinas acciones económicas, es inadmisibile desde la perspectiva actual de las ciencias sociales, y pocos estarían dispuestos a suscribirla: refiriéndonos sólo a las acciones definidas por él como económicas, nos bastará con señalar —para no detenernos en algo que no lo merece— que la disposición lucrativa o acciones orientadas a la ganancia son radicalmente sociales, en tanto que dependen de códigos de conducta aprendidos y están motivadas socialmente. Sin embargo, mediante este anacrónico recurso, al tiempo que otorga validez a los supuestos de la economía smithiana, los acota y restringe, al afirmar que existen acciones no económicas, acciones no orientadas a obtener ganancia. En el fondo, tal acotación supone la esterilización de las implicaciones teóricas de la economía ortodoxa. De hecho, el grueso de su magna obra sociológica, rebotante de erudición, está dedicada al análisis de multitud de instituciones, prácticas, creencias, formas de dominación, etc, para cuya explicación no recurre en ningún caso a este móvil económico o lucrativo. De modo que la obra de Weber no puede despacharse como una obra lastrada por el economicismo, sino que se trata de una obra en la que el economicismo ocupa un lugar discreto y en absoluto central.

Es este seccionamiento del comportamiento humano en acciones sociales y económicas lo que explica, por ejemplo, que llame la “forma *oikos*” al modo como se distribuyen los recursos en la unidad

doméstica y no emplee allí en ningún momento el término economía, porque, según él, eso no es un comportamiento económico (Weber, 1993: 311); o que afirme que "... el carisma rechaza como indigna toda ganancia racional sistemática y, en general, toda economía racional" (Weber, 1993: 849). Hay que entender que en la terminología weberiana economía significa específicamente economía mercantil o comercio. En realidad, es mucha la distancia que separa a Weber de los economistas ortodoxos, pues, para éstos, el lucro es el móvil, latente o manifiesto, en todas las acciones humanas, aunque sólo se despliegue sin restricciones en el ámbito del mercado. Sin embargo, para Weber, el móvil del lucro es uno más de los móviles a los que responden los seres humanos, y, para más restringirlo, un móvil no social⁴². En un capítulo posterior vamos a tratar con algo más de detenimiento la sociología de la dominación weberiana, por lo que, en este punto, al hilo de nuestro argumento, anticipamos sólo que el planteamiento que defendemos de una relación directa entre los modos de intercambio y la conformación de las relaciones de poder tiene convergencias importantes con la teoría weberiana de la dominación.

Si se admite, como creemos que debe hacerse, que toda relación de poder implica algún tipo de vínculo redistributivo entre las partes (como han sabido verlo fundamentalmente Polanyi y Sahlins), las categorías weberianas de legitimidad tradicional (patriarcal, patrimonial, prebendaria), carismática y burocrática son un buen punto de partida para profundizar en el entendimiento de distintos tipos de

42 La obra de Weber es compleja y se presta a diversas interpretaciones, de modo que, por ejemplo, ciertos autores han querido interpretar sus estudios de las religiones universalistas como una aproximación de signo evolucionista en la que Weber querría demostrar que la evolución religiosa muestra el despliegue progresivo de la racionalidad instrumental, entendiéndolo por tal la lógica operacional que impone el ánimo de lucro comercial (Habermas, 1998^a, vol.1: 258). No creemos que los estudios de religión de Weber puedan reducirse a un esquema evolucionista que arrostre el prejuicio de algún modo superior de racionalidad, sino que se inscriben en el intento por vincular las diferentes teodiceas con las orientaciones pragmáticas de la acción, sin presuponer que éstas tengan que ser necesariamente utilitaristas. Hay que recordar que Weber distingue diversas formas de racionalidad, siendo sólo la que llama "racionalidad formal" la puramente mercantil (Weber, 1993: 64). Creemos que afina mucho más Wolf cuando afirma de la obra de Weber que tiene uno de sus pilares teóricos en la consideración de que las imágenes del mundo creadas por el desenvolvimiento de las ideas y de la configuración de los intereses a que dan lugar actúan como guardaguasas, encauzando la dirección de la acción social (Wolf, 1999: 42).

vínculos redistributivos. Bien entendido que el concepto de redistribución no es un concepto weberiano —no contempla este autor desde una perspectiva global los modos de intercambio—, a pesar de lo cual parece que la noción de redistribución estuviera implícita en los tipos de legitimidad que distingue. Retomaremos esta cuestión más adelante.

Algunas observaciones de Bertrand Russell son igualmente claves en este intento por establecer los preliminares de una ciencia del poder. En uno de sus textos (Russell, 1938), este autor plantea que debe establecerse una analogía entre los mecanismos de circulación y concentración de la energía de que tratan los físicos y los mecanismos de circulación y concentración del poder del que tratan los científicos sociales. Según Russell el poder puede adoptar diversas formas, como ascendencia o influencia, como fuerza militar, riqueza pecuniaria, etc, estando cada una de esas formas conectadas con las demás, de manera que resulta falaz todo intento de estudiar aisladamente una sola de las manifestaciones de esa energía social, el poder, como tampoco puede estudiarse la energía física en una sola de sus manifestaciones, pues se transforma y reconvierte continuamente. En paralelo a esto, nos propone Russell indagar en las lógicas o procesos que permitan explicar cómo se transforma el poder, como se comunican, interfieren, chocan, se suman, las distintas manifestaciones del mismo. Un planteamiento de este tipo nos parece absolutamente fundamental para superar las barreras de las academias y las parcelaciones inadecuadas de la realidad.

Estas reflexiones de Russell son el punto de partida del capítulo que en “El sentido práctico” dedica Bourdieu a las formas de dominación (Bourdieu, 1991: 205-225). Por eso decíamos antes que nos resultaba sorprendente que cayera en razonamientos economicistas, partiendo de un planteamiento como éste, tan declaradamente no economicista. Sea como sea, la posición de Bourdieu no deja de ser confusa —a lo que no contribuye poco su enrevesado estilo literario—, porque no nos aclara qué entiende por economía, pareciendo en algunos pasajes que interpreta por tal algo no muy diferente a lo que piensan los economistas ortodoxos, mientras que en otros pasajes parece sugerir que lo económico sería algo así como la ley del mínimo esfuerzo. En otros, en fin, no se sabe si afirma lo uno o lo otro:

“La teoría de las prácticas propiamente económicas es un caso particular de una teoría general de la economía de las prácticas. Incluso cuando presentan todas las apariencias del desinterés porque

escapan a la lógica del interés «económico» (en sentido estricto), y se orientan hacia objetos no materiales y difícilmente cuantificables, como sucede en las sociedades «precapitalistas» o en la esfera cultural de las sociedades capitalistas, las prácticas no dejan de obedecer a una lógica económica” (Bourdieu, 1991: 205).

En todo caso, nos parece sugerente el uso plural que hace de la noción de «capital», que no puede ser sino heterodoxa, pues, junto al capital económico, distingue el capital cultural y el capital simbólico, aproximándose especialmente a Russell cuando afirma:

“El capital acumulado por los grupos, esta energía de la física social, puede existir bajo diferentes especies...; aunque sometidas a estrictas leyes de equivalencia y, por consiguiente, mutuamente convertibles, cada una de ellas sólo produce sus efectos específicos en condiciones específicas” Bourdieu, 1991:205-206)⁴³.

Creemos que el reconocimiento de la existencia de diferentes tipos de capital es un instrumento útil, o hasta necesario, en el estudio de los procesos de acumulación de poder, pero sólo en el caso de que se entienda por capital algo netamente diferente a lo que entienden por él los economistas ortodoxos. Así pues, las diversas formas de capital deben ser interpretadas como los diferentes tipos de recursos distribuidos desigualmente que garanticen en cada contexto algún tipo de ventaja, preeminencia, importancia, prerrogativa, o “distinción”, como diría Bourdieu (1988b), teniendo siempre presente que estos diferentes tipos de recursos se concentran o distribuyen de formas diversas en cada caso. Un planteamiento metodológico como éste, que creemos perfectamente casable con los de Weber, Russell y otros

43 Tampoco en este pasaje quedan despejadas las ambigüedades, pues no nos aclara –ni en el capítulo que comentamos ni en el resto de su obra– si el “capital económico” es o no simbólico. Tampoco nos explica qué distingue al “capital cultural” del “simbólico”. Tampoco creemos que existan “estrictas leyes de equivalencia” entre unas y otras formas de capital, porque no hay ninguna ley que determine cómo y hasta dónde será hecho valer, por ejemplo –y podrían aducirse infinidad de ejemplos–, la ascendencia de un abogado de prestigio frente a uno desconocido en la resolución de un juicio. En este caso, el abogado prestigioso hará valer, con independencia incluso de su voluntad, ese tipo de capital distinto y suplementario que le permite ser considerado como excelente, como poseedor de cualidades que ya no son las de la abogacía en sentido estricto, sino cualidades personales –carismáticas, que diría Weber– y de difícil equiparabilidad y quizá imposibles de medir. Ese tipo de capital le coloca en mejor posición y le diferencia del que comparte con su colega: el capital que les acredita a ambos como poseedores indiferenciados del crédito propio del título profesional que poseen.

heterodoxos a los que haremos referencia, son un buen punto de partida para iniciar una aproximación comprensiva y holística a los fenómenos del poder, pues el poder es justamente eso, una concentración de recursos simbólicos, sean materiales o inmateriales y que pueden acumularse y redistribuirse por procedimientos y lógicas diferentes, aunque conectadas.

II. Lo sagrado y la mediación

4. Tres tradiciones en la comprensión del conocimiento

4.1. Historia de la ideología: Karl Mannheim

Los planteamientos de Karl Mannheim (1973) son un buen punto de partida para adentrarse en la problemática de las ideologías y las relaciones que cabe establecer entre éstas, los procesos de legitimación y lo sacral en las sociedades. A pesar del tiempo transcurrido desde la edición de esta obra fundamental de la sociología del conocimiento, sus planteamientos siguen siendo útiles y el rastro de los mismos puede seguirse a través de la obra de teóricos importantes, aunque no siempre coincidentes entre sí, como, por citar sólo algunos casos, P. Ricoeur, C. Geertz, P. Bourdieu, P. Berger y T. Luckman, P. Winch, etc. Sus planteamientos, cercanos al relativismo intelectual y contrarios a la posibilidad de fundar cualquier conocimiento absoluto que busque alcanzar una noción de Verdad como algo trascendente y definitivo (las “grandes narrativas” contra las que se pronuncia Lyotard, 1989), así como el reconocimiento de que la posición social y los intereses del investigador influyen en su producción de conocimiento, se nutren del historicismo alemán⁴⁴ y están en la base de las corrientes de la posmodernidad que pretenden reducir las ciencias sociales al análisis de textos y al investigador a un intérprete o autor con su estilo. No obstante, Mannheim se mantiene alejado de estas derivas hacia el pensamiento débil y no renuncia a la posibilidad de un pensamiento fundado, que lo será más en la medida que sus autores sean conscientes e introduzcan en los análisis su propia posición social en el campo de las relaciones sociales (Mannheim, 1973: 173).

Estaba convencido de que el pensamiento humano no puede ser adecuadamente comprendido mientras que no comprenda sus orígenes sociales. Aunque el que piensa es el individuo aislado, no habiendo una entidad o alma colectiva pensante, las ideas o categorías de que se sirve para hacerlo no tienen su nacimiento en él y no pueden explicarse sólo ni fundamentalmente desde la base de su experiencia vital. Siendo así, el análisis de las ideas, valores, normas, no debe tomar como punto de partida a los individuos, y no debe ser un ejercicio de abstracción a la

44 Eduardo L. Menéndez analiza el contexto social del historicismo alemán y sus derivas en las teorías antropológicas así como sus variadas apropiaciones por grupos de poder a lo largo del siglo XX (Menéndez, 2002).

manera de los filósofos, estudiando el pensamiento como tal en sus propiedades internas. La orientación filosófica considera, en general, que el conocimiento surge de un acto de contemplación puramente teórico. Muy al contrario, el análisis sociológico de las ideas debe comprender el pensamiento como una dimensión más de un contexto cultural. El conocimiento es, de modo fundamental, colectivo; presupone una comunidad de conocimiento que crece sobre la base de una comunidad de experiencias (Mannheim, 1973: 4).

Aunque el antecedente inmediato del término ideología está en la noción de “ídolos” tal y como la emplea en su obra Francis Bacon, en el sentido de fantasmas o preconcepciones, el antecedente remoto está en la noción de falsa conciencia, que se remonta hasta la Antigüedad y es de signo religioso: la falsa conciencia sería lo contrario a la “pureza de la inspiración”, cuando la visión o juicio de un profeta o sacerdote es puesta en cuestión. Fue Napoleón quien usó la palabra ideología por primera vez, que se refería así despectivamente a los “ideologistas”, escuela filosófica que rechazaba la metafísica y que se opuso a las ambiciones imperiales de éste (Wolf, 1999: 24)⁴⁵. En este sentido, ya plenamente moderno y que cristaliza en el siglo XIX, ideología refiere a todo pensamiento que es falta de realidad, una elaboración propia de teóricos desvinculados de la realidad que quedaban así descalificados por quienes vivían en la política y en la acción (praxis) (Mannheim, 1973: 73).

Esta concepción decimonómica de ideología supone por una parte una desviación del sentido primigenio de “falsa conciencia”, pero, por otra parte, mantiene una dosis notable de continuidad: es una desviación por cuanto que en el siglo XIX el pensamiento erróneo ya no es contrastado recurriendo a la divina sanción, sino al “orden

45 Duverger asegura, sin embargo, que la palabra fue creada por Destutt de Tracy en 1796 y utilizada por Marx, aunque en otro sentido, que sería el exitoso: sistemas de ideas, de opiniones, y de creencias. Para los marxistas, las ideologías son producidas por las clases sociales: “los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios y las ideas, las categorías intelectuales, de acuerdo con sus relaciones sociales (Marx, Miseria de la Filosofía, 1847). En “La ideología alemana” y otras obras empleará el concepto en el sentido de representaciones que tienden a justificar la situaciones de clase. Más tarde ampliará la definición, incluyendo las obras culturales, el derecho, la moral, es decir, todos los productos de la conciencia y la inteligencia (Duverger, 1970:102-103).

natural”⁴⁶ de las cosas y, sobre todo, en la experiencia política, en la praxis política; pero el concepto es heredero directo del de “falsa conciencia” en tanto que contrapone un pensamiento falso a un pensamiento Verdadero, entendiendo verdadero en un sentido genuinamente religioso: pensamiento que pretende ser la esencia misma de lo universal, lo inmutable, aquello que está más allá de la voluntad humana y ante lo cual ésta no puede más que someterse o sucumbir. En este sentido, el pensamiento que se postulaba como Verdadero en contraposición al ideológico pertenecía a la misma categoría que el “pensamiento inspirado o esclarecido” por el poder absoluto de los dioses o las fuentes sagradas del cosmos.

En el contexto de las luchas políticas entre las fuerzas conservadoras vinculadas al Antiguo Régimen, las burguesas y las revolucionarias, surgió también la tendencia a buscar motivaciones ocultas de los rivales o enemigos políticos, de manera que pronto fue usado el término ideología para designar aquella situación en la que el pensamiento de los grupos dominantes está tan ligado a una situación por sus mismos intereses, que ya no son capaces de ver ciertos hechos que les harían vacilar de su concepción del mundo y de su pretensión de dominio. Y como contrario simétrico a este concepto de ideología se generalizó el término utopía, queriendo designar con él la situación intelectual propia de ciertos grupos oprimidos que están tan firmemente interesados en la destrucción del presente que perciben sólo aquellos elementos negativos de la realidad que tienden a negarla o a denostarla. Los utópicos, según esta concepción, no se ocuparían de lo que realmente existe, sino sólo de cambiar lo que existe; no se trataría tanto de un pensamiento de diagnosis, sino de una guía para la acción. Se llegó así a una concepción de ideología (y de utopía) que resulta ya muy familiar a nuestros contemporáneos y que supone que, en determinadas situaciones, la percepción de la realidad está oscurecida para los individuos de quienes se dice que portan una ideología; es decir, no que haya un propósito consciente de engaño, sino un proceso inconsciente de autoengaño (Mannheim, 1973: 42). Debido al auge de las doctrinas socialistas, particularmente del marxismo en el último cuarto del siglo XIX y durante el siglo XX, el término ideología ha sido empleado por los teóricos de las organizaciones obreras

46 En el capítulo primero hemos tratado el concepto “orden natural”, su genealogía y el curso que sigue en la modernidad.

como arma arrojadiza contra los sectores conservadores y liberales, para desacreditar sus planteamientos y tomas de postura. Durante un tiempo, los grupos que eran calificados de ideológicos rechazaron esta pretensión y el término permaneció como patrimonio distintivo de las organizaciones de izquierda en las diatribas políticas. Era inevitable sin embargo que se diera un paso más y que el término fuera acogido también por quienes así eran descalificados para servirse de él y devolver a su vez la desautorización a los marxistas. Nada impedía a los no marxistas servirse de esa arma dialéctica y aplicarla al mismo marxismo.

Debemos por tanto al marxismo la primera formulación omnicomprendensiva de lo ideológico, pues es en el marco de esa doctrina que se establece la conexión entre condiciones e intereses de clase y pensamiento, aunque el marxismo (los marxismos) han pretendido siempre que el suyo no era un pensamiento ideológico, sino un pensamiento Verdadero —en el sentido absoluto al que hacíamos referencia antes—, basado en una metodología de análisis científico, el materialismo histórico⁴⁷. Sólo un paso más era necesario para llegar a una noción total de la ideología, que somete no sólo el pensamiento del adversario, sino el propio, a la metodología desarrollada por el marxismo. Esta noción total de ideología es ya, según Mannheim, un instrumento de análisis de las ciencias sociales, capaz de interrogarse, en última instancia, por las propias bases epistemológicas del pensamiento científico, es decir, un instrumento para poder desarrollar una

47 Los marxistas clásicos han estado imbuido de una actitud soberbia y prepotente, según la cual eran ellos los que, por primera vez, merced a lo que llamaban la “maduración de las condiciones objetivas” y al empleo de la herramienta científica adecuada, el materialismo histórico, estaban en condiciones de comprender cabalmente, “científicamente”, la totalidad del proceso histórico y el sentido inexorable del desenvolvimiento de las relaciones sociales de producción hasta su realización definitiva en la sociedad comunista. Los herederos del marxismo que nos son más cercanos cronológica e intelectualmente, desvinculados ya de las organizaciones políticas en retroceso y vinculados sólo al mundo intelectual, han ido soslayando este talante presuntuoso y autocomplaciente, aunque sin denunciarlo nunca, pero renunciando a considerar como inexorables los procesos históricos. Los conceptos de “bloque histórico” y “hegemonía” de Gramsci (1974) y el de “sobredeterminación” e “interpelaciones” de Althusser (1970) son dos conocidos intentos de otorgar más relevancia a la superestructura o dominación ideológica. Claro que, en esa medida, cabe preguntarse si hay que considerarlos, a pesar de lo que declaren, como marxistas.

sociología del conocimiento como la que él se propuso (Mannheim, 1973: 76)⁴⁸.

Considerar la dimensión ideológica de esta forma conduce a pensar que toda elaboración teórica está ligada a la posición concreta del grupo que la elabora y sostiene, es decir, a un relativismo epistemológico: la presuposición de que hay esferas de pensamiento en las que es imposible concebir la verdad absoluta, pues ésta no existiría independientemente de la posición de los individuos y de sus valores. De hecho, Mannheim pensaba que todos los significados de un pensamiento social determinado se refieren unos a otros y derivan su significación de su interrelación recíproca y tienen validez sólo en sus contextos históricos, de los que ofrecen una expresión adecuada, pero no más allá de eso. Como decíamos, es esta consideración del conocimiento y la ideología como un producto social, desvinculado de toda noción de verdad que deba escribirse con mayúsculas, lo que permite trazar una línea clara y rastrear la huella de Mannheim en autores próximos y de gran influencia en las ciencias sociales contemporáneas. Entre ellos cabe destacar a Winch, que sostenía que los criterios de verdad dependían del contexto, entendido como “comunidad interpretativa”; a Berger y Luckman, que nos proponen una metodología clarificadora para analizar, precisamente, la construcción social de la realidad (Berger y Luckman, 1986); a Geertz, que en su proyecto de una ciencia interpretativa se reconoce deudor de Weber, pero que no lo es menos de Mannheim; también el de Foucault es un proyecto coherente con la sociología del conocimiento, en cuanto que Foucault nos propone un análisis de los saberes (concepto más amplio que el de las ideologías, pero más próximo al de conocimiento) como construcciones no relacionadas con la verdad, sino con el poder, pues son los poderes los que producen, cada uno en su ámbito, las verdades (Foucault, 1980; 1983). En cuanto a P. Bourdieu, aunque no cita a Mannheim, su noción de campo (Bourdieu, 1991), esta prefigurada en la metodología que éste llama del “relacionismo” y que nos propone para una sociología del conocimiento. Según esto, todos los significados de un pensamiento social determinado se refieren unos a otros y derivan su significación sólo de su interrelación recíproca y en el marco de un contexto histórico determinado, modificándose o reformándose los referentes de cada una

48 E. Wolf trata, siguiendo también los planteamientos de Mannheim, este proceso evolutivo del concepto ideología (Wolf, 1999: 30 y sig.).

de las posiciones teóricas según sea la posición social de los miembros intelectualmente activos de los grupos (Mannheim, 1973: 88).

El planteamiento de Mannheim parece en principio muy cercano al de Marx en lo referente a la consideración de la dimensión ideológica de la realidad, de manera que hasta pensaríamos que suscribiría la conocida aseveración de Marx de que “no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino, por el contrario, su existencia social la que determina su conciencia” (Marx, 1980)⁴⁹, pero no es así, pues para Mannheim el conocimiento no es un subproducto de alguna realidad objetiva exterior, sino que forma parte de la misma realidad e incide en la deriva que ésta siga. De todas formas, con más claridad que Mannheim supo exponer este punto, que implica un divorcio definitivo con el marxismo, un contemporáneo suyo, Max Weber: en la introducción a su “Sociología de la religión” (1997) concede que son los intereses de los hombres los que gobiernan sus ideas, pero para aseverar inmediatamente que esos intereses no pueden concebirse como facticidades externas, independientes de lo cognitivo, sino que tales intereses sólo cobran sentido en el marco de las valoraciones normativas vigentes y, a su vez, que la vigencia de éstas depende de la solvencia o potencialidad de las ideas que las sustentan en cada situación social dada.

4.2. El descubrimiento de lo sagrado y el simbolismo: Emile Durkheim

Resulta interesante constatar que el concepto ideología no ha gozado de mucho predicamento en la tradición antropológica, porque se ha considerado en general que la ideología era un fenómeno

⁴⁹ Los marxismos se han debatido siempre en una discusión –que puede parecernos hoy escolástica, pero que ha supuesto un factor importante en la determinación de fortísimos intereses– entre los que han defendido que todo el impulso de la historia procede de la base o infraestructura y aquellos que, aun admitiendo esta máxima como afirmación general, postulaban que la superestructura ideológica tiene algún efecto sobre la base material. Esta discusión se remonta a los mismos orígenes de la doctrina, pues ya Engels, queriendo ofrecer una solución de compromiso, una “solución dialéctica”, introdujo el famoso concepto de “determinación en última instancia (Ricoeur, 1991: 143). El problema de fondo, como se verá más adelante, está en la deformación objetivista común a todos los marxismos, como ha sabido ver Bourdieu, siguiendo, por cierto, la estela de Weber y de Mannheim.

específico de sociedades complejas, en las que se da la presencia de grupos enfrentados por el poder, portadores cada uno de ellos de propuestas teóricas diferentes y proyectos societarios divergentes; como la división del trabajo en las ciencias sociales asignó el estudio de las “sociedades simples” a la Antropología Social o Etnología, se presupuso y supusieron los antropólogos que no tenían que habérselas con la cuestión, que quedaba como tema para los historiadores, sociólogos y politólogos. Pero ésta es quizá una versión que cuenta sólo una parte de la historia de las Ciencias Sociales. Dejando de lado, por el momento, si es o no acertada la tesis de que las sociedades simples no tienen ideologías, lo cierto es que para entender por qué los antropólogos han prestado tradicionalmente poca atención al concepto hay que tomar en consideración el discurrir de las tradiciones teóricas –no diremos ideológicas– en el curso que han seguido las disciplinas sociales. Y es que la repercusión de la obra de Durkheim ha sido en Antropología social notablemente superior a la de Marx. Es este hecho, más el primero apuntado, los que juntos explican el escaso interés por las cuestiones sobre ideología en la tradición antropológica. Como sabemos, Durkheim soslayó en su obra sistemáticamente las cuestiones relativas a lo ideológico y se basó en conceptos que sí han sido centrales en la Antropología Social y en torno a los cuales, ciertamente, se han tejido algunas de las más interesantes hipótesis sobre el hecho social humano. Nos referimos al par de conceptos sagrado/profano, a la noción de “representaciones colectivas”, a la importancia de los valores, la ausencia de los cuales conduce a la anomia desestructuradora y, por último, al ritual, práctica que permite el conocimiento de las representaciones colectivas y los valores. Excepto el concepto de ritual, que refiere a una práctica social, los demás refieren a “productos de la mente humana”. Tienen, por tanto, forzosamente, concomitancias con la noción de ideología, tal y como fue madurada por el marxismo y convertida por Mannheim en instrumento de la sociología del conocimiento, pero presuponen en el fondo un modo bien distinto de concebir la mente humana y su operacionalidad.

En lo esencial, Durkheim maneja ya el concepto de símbolo (como lo hacía Saussure), que aparece explícito muchas veces en sus obras y subyace en estas nociones básicas a las que hemos aludido: la noción de “representaciones colectivas”, de “sagrado” y, más aún, todo el armazón de su teoría del hecho religioso, son construidos por él, necesariamente, valiéndose de las posibilidades metodológicas

que inaugura el considerar la cultura como una estructura o sistema de símbolos. Según lo plantea en “Las formas elementales de la vida religiosa”, las creencias en fuerzas sobrenaturales, sean totémicas o propiamente religiosas, son para quienes las invocan la proyección simbólica –hipóstasis– de la propia idea de sociedad, que de tal manera queda trascendentalizada, divinizada, sacralizada.

Junto a esto, la propuesta más notable que realiza en esta obra, y de más importante repercusión en el desarrollo posterior de las ciencias sociales, es la conversión del concepto “sagrado”, tomado de la tradición cristiana, en una categoría sociológica aplicable a cualquier orden de creencias religiosas. Más aún, aunque sus estudios refieren directamente a aspectos religiosos, el concepto “sagrado” y su opuesto “profano” es empleado por él de manera que aplicarlo después a contextos de creencias no religiosas es perfectamente posible sin que haya por ello que pervertir el sentido primigenio que tiene en su obra: lo sagrado es, en definitiva, aquello que no puede ser cuestionado, el orden trascendente de las Verdades y Fuerzas de las que se cree que depende la continuidad del cosmos, de la comunidad y de cada ser humano, ya sea en el orbe cristiano, en el de cualquier otro imaginario religioso y..., por qué no, en los imaginarios laicos, si es que los investigadores pretenden que en ellos se mantiene en pie un orden de verdades trascendentes, aunque ya no sobrenaturales (Prades, 1987)⁵⁰. De hecho, la disociación o escisión entre los conceptos religioso y sagrado anima la reflexión del trabajo pionero de Adorno y Horkheimer (1976) y ha ido afirmándose en las Ciencias Sociales con fuerza creciente, hasta plantearse de la manera que nos parece más adecuada: lo sagrado no es necesariamente lo religioso, sino aquellos principios, que siendo de orden religioso o no, son considerados inmutables, fundamentales, presentándose a la conciencia de los actores sociales que les dan vida –por lo menos de los actores sociales que tienen poder para instaurar su concepción del mundo– como los principios fundadores, como aquello de cuya fuerza, de cuya voluntad, de cuya continuidad, depende todo lo demás (Pérez Tapias, 1988; Moreno, I. 1998a).

Debemos también a Durkheim la consideración de los actos rituales colectivos como hechos sociales cuya significación y relevan-

50 A este respecto resulta pertinente el concepto de “religión civil” tal y como lo define Giner (Giner, 2003: 73, 79 y 89-90).

cia desborda en demasía su estrecha y floklórica interpretación como “costumbre popular” o “tradición pintoresca”. Durkheim los consideró como la proyección en el lenguaje, no sólo hablado, sino en toda la gama de posibilidades comunicacionales, de las representaciones colectivas, del orden de las creencias. Sabemos desde entonces que los ritos enseñan, rememoran, a quienes los practican y a quienes están en condiciones de entender sus claves significativas y códigos, las normas, los valores, los credos de cada sociedad en cuyo seno cobran sentido. Queda así prefigurado lo ritual como un lenguaje, un sistema comunicativo que puede incluir todos los códigos comunicacionales disponibles y que, como tal, ha de ser considerado por el científico social como una pieza estratégica en el proceso de acercamiento a la comprensión de las culturas. Esta máxima metodológica se convirtió efectivamente en un rasgo definitorio de la Antropología Social, pues no en vano es Durkheim el referente común de la Antropología Social británica y de la Etnología francesa y, dado el peso específico de éstas, en la Antropología Social en general. El interés por los rituales impregna pues el desarrollo e incluso la realidad presente de la Antropología Social, pero es, además, distintivo de ella, pues no ha alcanzado un lugar equiparable en la Sociología, y aún menos en la Ciencia Política. Sin duda porque quienes se han formado en estas tradiciones se han dejado llevar por el prejuicio de que lo ritual era propio de la “sociedad folk” (Redfield, 1955) y de las culturas de imaginario religioso, que se debilitaba con el proceso de secularización y racionalización modernos. Para muchos, en fin, al explicar, por ejemplo, la ceremonia de toma de posesión de un cargo gubernamental, ha podido resultar irreverente hacer uso de las mismas categorías de análisis que los antropólogos estaban utilizando para interpretar alguna ceremonia exótica de un pueblo “perdido y presa de sus tabúes”. Y es que, como ya vimos en el primer capítulo, uno de los mitos de la cultura occidental es haber superado la etapa evolutiva religiosa y haberse liberado de todos los tabúes que a ella quedan asociados.

Parece mucho más pertinente considerar lo ritual en un sentido paralelo a como hemos considerado lo sagrado, porque, además, no de otra forma invitan a considerarlo quienes más lúcidamente se han acercado a su estudio, comenzando por el propio Durkheim: lo ritual debe ser disociado de lo religioso y “tradicional” para contemplarlo como una dimensión presente en todas las sociedades como método de teatralizar, de hacer presente, de conectar y vivenciar y de tal

modo revalidar, aquello en lo que se cree. Así supo verlo Durkheim. Muchas más cosas se han afirmado a propósito del ritual, algunas de las cuales tendremos ocasión de considerar. Sólo queremos reiterar en este punto la manera de contemplar Durkheim y toda la estela de sus seguidores los hechos rituales y lo sagrado: todos ellos –obviando ahora las reinterpretaciones diversas y desencuentros– validan, explícita o implícitamente, la tesis de que los seres humanos conocen simbólicamente, es decir, que el conocimiento humano se acumula y se transmite siguiendo procedimientos simbólicos, o, lo que es lo mismo, procediendo por asociación arbitraria y convencional –lo que no impide que puedan representarse a los agentes sociales como indisolublemente unidos– de contenidos (ideas, saberes, disposiciones, sentimientos, afectos), y referentes. Estos referentes cobran sentido, como afirmaba Saussure, contextual o situacionalmente, como elementos pertenecientes a códigos comunicativos (Saussure, 1987). Durkheim desplazó el interés desde el ámbito de la lingüística (el del lenguaje hablado o escrito) a otros lenguajes, como, por ejemplo, el del ritual.

Es importante subrayar la transferencia de la perspectiva simbólica desde el ámbito de la lingüística al de otras ciencias sociales, particularmente a la Antropología Social, pues tal perspectiva estuvo ausente durante mucho tiempo de enfoques importantes e igualmente influyentes en las ciencias sociales. Por ejemplo, está ausente de la teoría marxista de la ideología, ausente también de la sociología del conocimiento de Mannheim. Este hecho ha llevado durante mucho tiempo a un desencuentro entre quienes han primado el enfoque ideológico y quienes han primado el enfoque de lo simbólico y las representaciones colectivas. Y es este un desencuentro que no se debe sólo a la especialización disciplinaria, sino a la influencia respectiva de estas dos corrientes teóricas.

4.3. La sociología de la dominación y la legitimidad: Max Weber

La sociología de la dominación de Max Weber versa sobre las que llamamos comúnmente Sociología, Antropología o Ciencia de la Política, sólo que él, mostrando también en esto el rigor metodológico y conceptual que caracteriza toda su obra, evita su uso o, en las contadas ocasiones en que la usa, le atribuye un significado des-

usado y nuevo, sin duda para esquivar todo el lastre de confusión y ambigüedad que arrastra ese término, como hemos intentado mostrar en el capítulo primero. Esta es la opción que adopta Max Weber en su “Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva”, obra que, a pesar de sus años⁵¹, sigue siendo imprescindible en toda aproximación seria a los fenómenos del poder y la desigualdad. Weber emplea en pocas ocasiones el término política en toda su obra, no sólo en esta citada, aunque ello no le impidió dedicar un ensayo a la figura del político (Weber, 1972). Las temáticas que versan sobre el poder, las que antes de su tratado y después han seguido llamándose “Sociología política”, “Antropología Política”, “Ciencia política”, fueron agrupadas por Weber bajo el rótulo “Sociología de la dominación”.

Esta opción no es una mera cuestión nominalista, sino que obedece a una estrategia metodológica: el rechazo al empleo del concepto política como categoría válida para el análisis científico de las relaciones de poder. Pero es que tampoco adoptó como categoría comprensiva de las temáticas del poder la propia categoría de poder, sino que optó por el término “dominación”. Resulta llamativo el escaso éxito de esta opción, que sólo raramente encontramos suscrita en otros estudios sobre el poder y la política⁵², cuando, sin duda, Max Weber ha sido y sigue siendo uno de los científicos sociales más sistemáticamente citados, y no sólo en las temáticas referidas al poder, sino en las que se entienden como económicas y de estructura social. Pero el éxito de la obra de Max Weber es paradójico⁵³: es una referencia de autoridad científica, de manera que forma parte de ese escaso número de autores a los que se dignan citar todavía quienes pretenden ellos mismos ser ya sistemáticamente citados y pasar a formar parte de ese selecto y reducido círculo de elegidos. Sin embargo, su obra, entendida en conjunto y como propuesta metodológica, ha resultado incómoda para muchos, incluso para quienes, por otro lado, no han dudado en citarlo. Es incómoda por varias razones, fundamentalmen-

51 Editada en alemán en 1922. Nosotros emplearemos la traducción castellana de 1993.

52 Pierre Bourdieu titula “Los modos de dominación” uno de los capítulos de ‘el sentido práctico’, 1991, donde trata, precisamente las diferencias entre el poder personal (que Weber llamaba carismático) y el poder institucionalizado.

53 Es también Bourdieu quien reconoce la enorme importancia de su obra y, sin embargo, lo inadecuado de la mayoría de las interpretaciones que de ella se han hecho (Bourdieu, 1991: 37).

te porque desborda los campos académicos –salvo el de la psicología– tal y como se han conformado durante el siglo XX; y porque su propuesta resulta igualmente perturbadora o incluso incompatible con las principales corrientes teóricas de la centuria, tanto con el marxismo como con el pensamiento liberal, el funcionalismo y el conductismo, que si lo utilizaron fue tergiversándolo.

No en vano, sus planteamientos incitan a una mirada radicalmente crítica del Estado moderno liberal democrático, pero también de sus alternativas comunistas, que vio nacer y que desacreditó desde el primer momento⁵⁴. Su obra y su figura, o fueron falseadas y domesticadas, o quedaron en esa tierra de nadie a la que fueron relegadas todas las perspectivas que no podían ser incorporadas a las corrientes ideológicas dominantes del siglo XX y es esto precisamente lo que la hace aparecer hoy fresca y útil en muchos de sus extremos.

Rechaza también Weber, como decíamos, llevar a cabo una sociología del poder, que define como “la posibilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” y lo hace por juzgarlo un concepto inútil por genérico, “sociológicamente amorfo”, pues, “...todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada” (Weber, 1993: 43). La dominación es definida de modo preciso y concluyente como “posibilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado entre personas dadas”. Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad”. Esta autoridad puede descansar en los más variados motivos de sumisión” Tenemos pues que autoridad y dominación son sinónimos en la sociología weberiana y significan poder consentido, poder que encuentra obediencia. El énfasis metodológico se desplaza pues de la posibilidad de mandar (poder) a la probabilidad de obedecer (dominación). Es decir, según su planteamiento, las relaciones de poder significativas son aquellas que encuentran regularmente obediencia y están inscritas por eso dentro de una relación social. Ciertamente, el concepto de obediencia y los motivos de la obediencia son aspectos centrales en la sociología weberiana de la dominación, lo que le lleva a proponer

⁵⁴ Su línea de argumentación en este terreno se aproxima bastante por cierto a la que ya sostenían los anarquistas de mejor pluma.

también una definición de obediencia: “significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta, y eso únicamente por la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal” (Weber, 1993, 170).

Muchas otras definiciones se contienen en las páginas dedicadas por Weber al análisis de las formas de dominación, como en el resto de su obra, pues hay que recordar que Weber escribe en los primeros años del siglo XX, cuando el modelo de referencia, al que se encuentra muy próximo, es el de las llamadas “ciencias puras” que no han conocido todavía la teoría de la relatividad y son tan inclinadas a valerse de instrumentos de análisis precisos y, entre ellos, de definiciones newtonianas, de carácter cerrado y validez absoluta. Es significativo a este respecto que no elaborase ninguna definición de política, y coherente con nuestra argumentación, pues sin duda consideraba que nada preciso podía decirse sobre tal concepto que fuese aprovechable para una ciencia de la dominación como la que se proponía. Si definió “asociación política”, pero asignándole un contenido que poco tiene que ver con los usos comunes de tales términos y, desde luego, en las antípodas de lo que se considera usualmente como político. Asociación política sería

“Cuando sus miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud de un orden vigente..., cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un ámbito geográfico determinado, estén garantizadas de un modo continuo por la amenaza de aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo” (Weber, 1993: 43).

En su esquema explicativo, este concepto le sirve para definir al Estado, del que dirá que es la forma plenamente desarrollada de asociación política. Pero no queremos detenernos a considerar aquí el concepto weberiano de Estado. Nos interesa ahora entender el núcleo de la propuesta de Weber para el estudio de la dominación, que no se agota en una sociología del Estado, sino que, en todo caso, intenta explicar el Estado en el contexto más amplio de las formas de dominación. El meollo de su propuesta teórica está en su concepto de “legitimidad”, concepto que ha pasado a formar parte del acervo común de las ciencias sociales (Habermas, 1995) Aparece caracterizado en varias ocasiones en su obra, nunca del todo coincidentes, siendo quizás la más clara la siguiente:

“...cuando la acción de obedecer tiene lugar “...porque en algún grado significativo (es decir, en un grado que pese prácticamente) aparece válida para la acción, obligatoria por ser modelo de conducta” (Weber, 1993: 25).

La legitimidad implica pues una noción de “orden”, del “deber ser”. Es una motivación suplementaria, aunque fundamental en la relación de obediencia; no es una dominación que se establezca y persista sólo por intereses instrumentales o utilitarios o por habituación, sino que, además, es interna a la propia idea de ser social y de sentido de los dominados en la relación social, de lo que entienden como propio, adecuado, bueno, natural, dispuesto por Dios, ineluctable, inexorable, etc. Algunas de las observaciones y argumentos que aduce Weber en el contexto de la explicación de la legitimidad son, a nuestro juicio, la piedra angular de su propuesta, la que permite entender el hilo conductor que guía su interés por los temas, la organización de los mismos, la manera de abordarlos y, en definitiva, la cifra de la apuesta teórica de su sociología de la dominación. Sostiene el autor que

“Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia, como el del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación” (Weber, op. cit, 170).

Esta propuesta, aunque hecha en el contexto de la explicación de la legitimidad, ha pasado, sin embargo, en la mayoría de los casos, desapercibida, o ha sido desatendida, o rechazada, aunque no hemos encontrado ninguna detracción explícita de tal planteamiento. Conduce a una opción metodológica que prima el interés por los motivos internos de la relación de poder, por las ideas que rijan en cada caso sobre los vínculos que unen a dominantes y dominados. Dicho de otra forma, la naturaleza –percibida– de los vínculos que unen a unos y otros en la relación de poder es el factor principal que determina las propiedades y características de tal relación. Una opción de este tipo conduce a desinteresarse, o a interesarse sólo en segundo término, por los factores externos, las condiciones estructurales en las que tiene lugar la relación de poder, sin que ello implique preestablecer –no lo hace Weber– que esas condiciones estructurales sean indiferentes o, todo lo contrario, determinen la posibilidad de continuidad de las relaciones de poder estudiadas. Efectivamente, en el despliegue de su análisis de las distintas formas de dominación, aunque hace nu-

merosas observaciones sobre las condiciones en las que tienen lugar, llegando en muchas ocasiones a explicitar que determinados factores externos son cruciales para que puedan tener lugar cada uno de los tipos que identifica⁵⁵, ello no es nunca óbice para que su atención se centre en el análisis del vínculo sobre el que se sostiene la dependencia y explique a partir de él las características de cada relación.

Esta perspectiva tiene pretensión holística y es radicalmente transhistórica y transcultural: comprobamos ciertamente en sus escritos que los temas no están organizados diacrónicamente, según cualquier periodización histórica, sino que continuamente compara relaciones de dominación enmarcadas en contextos históricos y culturales distintos, resaltando, más allá de la distancia cultural o temporal que pueda separarlas, lo que de común tienen por ser común el tipo de legitimidad pretendida —lo que nosotros hemos llamado el vínculo percibido—. De hecho, Weber identifica tres tipos ideales⁵⁶ de legitimidad: la tradicional, la carismática y la burocrática. Baste por ahora esta llamada de atención sobre el paradigma weberiano para apreciar que, a pesar del éxito de su obra, constituye una propuesta bien diferente de otras que se han reclamado deudoras o continuadoras de ella.

La legitimidad es un instrumento conceptual de enorme operatividad en los análisis de las condiciones de la reproducción del poder, como refiere Duverger (1970: 198). La crisis o ruptura de legitimidad provoca inevitablemente una situación crítica para la continuidad de la dominación instaurada, una situación revolucionaria, porque la legitimidad está vinculada a un sistema de valores e implica una sacralización de los fundamentos del sistema de poder vigente. Es legítimo aquel sistema de dominación que corresponde a la imagen del poder que formula una ideología. A este respecto, Duverger distingue dos tipos fundamentales de lucha por el poder: las luchas sobre el régimen

55 Por ejemplo, cuando afirma que la monetarización es necesaria para el desarrollo de la burocracia moderna (Weber, 1993: 716 y sig.)

56 El concepto de “tipo ideal” o “tipo puro”, que explica en el capítulo “Fundamentos metodológicos” (Weber, 1993: 6), es un modo de comprensión que opera por abstracción, construyendo categorías que contengan la configuración de las tendencias a que conduciría su desarrollo no condicionado u obstaculizado por cualquier factor externo. Se diferencia de otras categorías de análisis, como el tipo medio estadístico. Los tipos ideales no se dan en la realidad, sino que, en la medida en que están correctamente contruidos por el investigador, las tendencias observables apuntan en esa dirección.

o sistema de dominación imperante y las luchas dentro de ese sistema o régimen (Duverger, 1970: 199). Cuando se acepta el marco fundamental del sistema de poder, las luchas dentro del régimen sirven a menudo a los intereses de la integración: definir las reglas de la lucha y delimitar su marco es organizar la expresión de los antagonismos y tender a encauzarlos, ya que ese acuerdo presupone un acuerdo sobre los principios fundamentales. De todas formas, no siempre es fácil determinar donde acaban las luchas en el régimen y comienzan las luchas por el régimen (Duverger, 1970: 203).

Puede establecerse también una relación, que ha sido subrayada después por muchos autores, entre gobierno legítimo y ejercicio de la coerción: cuando existe un grado notable de legitimidad, la coerción desempeña sólo un papel secundario, mientras que cuando el sistema de poder no goza de legitimidad, la violencia, la coerción y el terror institucional se convierten entonces en los principales pilares del poder⁵⁷. Esto no significa, como ha sabido ver Marleau-Ponty que la violencia deje de desempeñar el papel esencial que constitutivamente le corresponde en toda estructura de poder, en un grado que se relaciona además con su gradiente desigualitario. Según este autor, los regímenes establecidos disimulan, ocultan, porque cuentan con medios para ello, la violencia desnuda, consiguiendo incluso, en determinados períodos y para sectores amplios, que se la olvide. La violencia queda en tales casos institucionalizada y contenida en la Ley. Pero los códigos legales, como expresión del presunto derecho de los poseedores frente a los desposeídos, de los vencedores frente a los vencidos, al intentar cubrir la violencia originaria con el manto del derecho y la moral (derecho natural), agregan el fariseísmo a

57 Esta tesis no es aplicable sin embargo a los regímenes totalitarios nazi y soviético. Así lo demuestra Hanna Arendt en su definitivo estudio sobre estos dos totalitarismos (Arendt, 1987: 451 y 507): las respectivos aparatos de terror de estos regímenes continuaron en máxima tensión y actividad a pesar de haber reducido a cenizas toda forma de disidencia, porque, en definitiva, estos regímenes no operan con la categoría de disidente o sospechoso, como el resto de regímenes tiránicos o democráticos, sino con la categoría de *enemigo objetivo*. Los judíos, gitanos y otros pueblos, designados como “razas inferiores” eran los *enemigos objetivos* del régimen nazi; los burgueses, kulacks y también –aunque esto es menos conocido– otros pueblos del vasto imperio zarista, eran los *enemigos objetivos* del régimen soviético. Como tales, estaban todos previamente condenados, siendo irrelevante su disidencia o su acatamiento fiel del dogma totalitario.

la violencia. Para este autor, los regímenes legitimados, incluyendo los Estados de Derecho, son doblemente inmorales, porque no sólo siguen asentándose sobre la violencia y el terror, sino que lo ocultan, presentándose como legales y respetuosos⁵⁸.

Goran Therborn ha hecho algunas observaciones suplementarias de interés a la cuestión de la legitimidad weberiana. Según él, la dicotomía consentimiento-fuerza para señalar la diferencia entre dominación legítima e ilegítima, es inadecuada y simplifica enormemente la pluralidad de situaciones posible, ya que se identifican diversas formas de conformidad y obediencia no coercitivas, que aparecen frecuentemente combinadas en la realidad. Entre tales componentes de la legitimidad menciona la adaptación, la creencia en la inevitabilidad, en la deferencia, en el carácter representativo, en la resignación, el miedo, etc. (Therborn, 1987: 75). En esta misma línea, M. Mann distinguía entre dos formas principales de la legitimidad, aquéllas en las que predomina la “aceptación normativa” y aquéllas en las que predomina la “aceptación pragmática”. En el primer tipo, los individuos interiorizan las expectativas morales de la clase o grupo dominante y considera normal, adecuada o necesaria su posición subalterna; en el segundo tipo, los individuos se someten porque no perciben una alternativa realista y la situación de dominación que, aunque percibida negativamente, se considera inevitable (Mann, 1997). En definitiva, la noción de legitimidad señala aquel orden que un grupo social, o toda una sociedad, cree que debe ser, pero ese “deber ser” no tiene por qué responder al principio de lo que es bueno, sino que, como ocurre efectivamente en muchos casos, puede responder al principio de lo que es necesario, o inevitable, o irremediable, porque si así no fuera, el grupo, la sociedad, el universo, serían conducidos al caos, a la destrucción.

58 Foucault ha sostenido después algo parecido, invirtiendo la afirmación de Clausewitz de que el poder es la guerra continuada por otros medios. Esto quiere decir que las relaciones de poder se instauran bajo una determinada relación de fuerza establecida en un momento histórico determinado, que es muchas veces una guerra. El poder político no intenta suspender los efectos de una guerra o neutralizarlos, sino de reinscribir perpetuamente ese desequilibrio mediante una especie de guerra silenciosa, en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje (Foucault, 1980: 135). Bourdieu habla de la “violencia simbólica legítima del Estado (Bourdieu, 1988: 139).

5. La centralidad de lo sagrado

5.1. Lo concreto trascendente

Creemos que las perspectivas más interesantes que se han propuesto en las últimas décadas sobre la dimensión inmaterial de la dominación son aquellas que han logrado integrar las corrientes teóricas que han quedado esbozadas en los apartados anteriores. Es esta fusión, precisamente, la tendencia que se ha ido imponiendo en las ciencias sociales, con independencia de que unos u otros enfatizen más la vertiente materialista, fenomenológica o idealista. Creemos que entre las propuestas más interesantes en este sentido deben citarse la que han hecho Berger y Luckmann, algunos de los teóricos del discurso, Pierre Bourdieu o Foucault.

P. Berger y T. Luckmann, en la “Construcción social de la realidad” parten de un enfoque fenomenológico, pero no quedan encerrados en él. El objeto de la sociología del conocimiento es aquello que la gente “conoce” como constitutivo de la “realidad” en su vida cotidiana no-teórica o pre-teórica, y no tanto, o no sólo las ideas teóricas sobre lo “real”. Por tanto, más que a las ideas, la sociología del conocimiento debe aspirar a establecer cómo está construido en cada caso el sentido común, aquello que se considera “natural”, “evidente”, “normal”, pues es ésta la vía para analizar las teorizaciones comprensivas, y no al contrario (Berger y Luckmann, 1986: 30). En cuanto a los fundamentos epistemológicos de su sociología del conocimiento, se remiten a dos consignas básicas de la historia de las ciencias sociales: aquella de Durkheim que observa que la regla primera y fundamental es considerar los hechos sociales como cosas y aquella otra de Weber según la cual el objeto del conocimiento de las ciencias sociales es el complejo de significados subjetivos de la acción. Estas dos aseveraciones, a pesar de lo que muchos autores han considerado, no son contradictorias: las sociedades, efectivamente, poseen facticidad objetiva, y las sociedades, efectivamente, están construidas por una actividad que expresa un significado subjetivo. Los autores creen además que Durkheim sabía esto último como Weber sabía lo primero. Las sociedades humanas tienen, pues, un carácter dual, como facticidades objetivas y como significados subjetivos. Recurren después al concepto de dialéctica para explicar esta relación entre mundo

objetivo de las cosas y mundo subjetivo: el hombre (no aislado, sino en sus colectividades) y su mundo social interactúan. El producto vuelve a actuar sobre el productor, de manera que la externalización y la objetivación son momentos de un proceso dialéctico continuo, siendo la internalización el tercer momento, cuando los productos del mundo condicionan el pensamiento social. Esos tres momentos se resumen en que la sociedad es un producto humano; la sociedad es una realidad objetiva; el hombre es un producto social. Esta manera de concebir la relación entre mundo social y pensamiento supone un acercamiento –aunque sólo eso– al marxismo, pues podría expresarse en tanto que relación dialéctica entre infraestructura y superestructura, aunque, soslayando, claro está, el falso problema de la determinación causal –o en última instancia–, que embebió sin embargo a toda la tradición marxista⁵⁹ (Berger y Luckmann, 1986: 83 y 114).

Más adelante, tras explicar que la producción de conocimiento no es esencialmente una actividad del individuo, sino de las sociedades, y que sigue procedimientos simbólicos –asociando y vinculando arbitrariamente conocimiento perteneciente a esferas distintas de lo real–, afirman que, gracias a esta dimensión simbólica de los lenguajes⁶⁰, es posible la construcción de enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias. Los mitos, la religión, la filosofía, el arte y la ciencia son los de mayor importancia entre los sistemas simbólicos. Al hilo de esta argumentación realizan una observación que nos parece fundamental:

El lenguaje [los lenguajes] es capaz no sólo de construir símbolos sumamente abstraídos de la experiencia cotidiana sino también de recuperar estos símbolos y presentarlos como elementos objetivamente reales de la vida cotidiana (Berger y Luckmann, 1986: 58-59).

59 Para ser más precisos, hay que señalar que, más que a una aproximación a la dialéctica del materialismo histórico, es una aproximación a la sociología del conocimiento de Mannheim, que, como hemos visto, supone una modificación sustancial de los supuestos teóricos del marxismo, si bien, partiendo de los mismos. Piénsese además que Berger y Luckmann inscriben su estudio en la tradición de la sociología del conocimiento, una corriente que iniciara, con el mismo nombre, el propio Mannheim.

60 Aunque ellos hablan de lenguaje en singular, creemos oportuno hacerlo en plural, porque no sólo existe el lenguaje hablado o escrito, sino otras muchas sistemas de significación o códigos a través de los cuales los seres humanos acumulan y transmiten información y recursos.

Una afirmación como ésta sólo puede hacerse cuando se dispone de una comprensión adecuada de cómo opera lo simbólico, es decir, de cómo opera el conocimiento en los agentes sociales, extrayendo de ello todas las consecuencias heurísticas en el desarrollo de un proceso que, como señalamos, inició Durkheim cuando exportó para el resto de las ciencias sociales el concepto de símbolo, que provenía de la lingüística. Berger y Luckmann captan aquí algo de enorme trascendencia para comprender cómo se construye la relación entre lo concreto y lo abstracto, lo inmediato y lo trascendente, enseñándonos que la simbolización permite que se aparezca en la conciencia de los agentes sociales lo trascendente y abstracto como algo de la mayor inmediatez y cercanía, con lo que lo inmediato, lo concreto, lo que podría ser tenido en principio como algo banal e irrelevante, o como algo puntual y desconectado de otras esferas, puede alcanzar, en la percepción que de ello se hacen –nos hacemos– los agentes sociales, la mayor importancia, por ser a un tiempo algo que se resuelve en el aquí y el ahora y algo conectado indisolublemente con el más allá, con lo que trasciende. Esta reflexión debe ser asumida en su sentido más radical, no sólo como una conexión arbitraria de significados que mantienen su esfera de autonomía, pudiendo darse o no la conexión entre lo que es concreto y lo que es abstracto, pues es lo cierto que para el ser humano nada significa nada en sí mismo considerado, ni aún las sensaciones de efectos somáticos más abrumadores –como el hambre, el dolor, etc.– sino que cada cosa adquiere significado sólo en relación a la trama general de significaciones a la que pertenece⁶¹.

Berger y Luckmann dan también gran importancia en los procesos de reproducción social a la habituación o institucionalización. Según ellos, la habituación provee el rumbo y la especialización de la actividad que faltan en el equipo biológico de los seres humanos, aliviando de esa manera la acumulación de tensiones resultante de los impulsos no dirigidos. La institucionalización se produce cuando se da una tipificación recíproca de acciones habituadas por tipos de actores, de manera que la institucionalización establece que la acción del tipo x sea

61 Se deriva también de un planteamiento de este tipo la imposibilidad o lo absurdo incluso de querer elaborar una teoría objetiva sobre las necesidades, ni, por supuesto, cualquier distinción objetiva entre necesidades primarias y necesidades secundarias. Así lo ha mostrado Baudrillard en un texto que es además un intento de crítica de la economía ortodoxa en cuanto que se fundamenta, precisamente, en la distinción entre valor de uso y valor de cambio (Baudrillard, 1974: 76-80).

realizada por actores del tipo x. La habituación y la institucionalización así entendidas son mecanismos en sí mismo controladores, estabilizadores de lo social, previamente o al margen de cualquier sanción moral o coercitiva establecida. Este planteamiento remite directamente a la noción de rutinización de la sociología weberiana y a la importancia que ésta otorga a los procedimientos establecidos y a la inercia que generan como mecanismos de reproducción social, argumentos que retomará, por cierto, Bourdieu, en su concepto de *habitus*, al que haremos referencia más tarde. Berger y Luckmann afirman, además, en un sentido nada diferente a como lo hará después Bourdieu, que la eficacia en cuanto a control y estabilidad de estos mecanismos de habituación es incluso mayor que la que pueden ofrecer las sanciones morales: el control social primordial ya se da de por sí en la vida de la institución en cuanto tal (Berger y Luckmann, 1986: 75-77).

Tanto Berger y Luckmann como Bourdieu son en esto –no sólo en esto– deudores de la noción de legitimidad de Weber, quien afirmaba que la dominación no puede descansar sólo en motivos utilitarios, instrumentales, ni incluso en la habituación que da el tiempo, los procesos largamente seguidos, sino que quienes la ejercen buscan la situación de legitimidad como un motivo suplementario para la afirmación de la relación de dominación (Weber, 1993: 25). Weber concebía, pues, diferentes dispositivos útiles y complementarios a la reproducción de la dominación, aunque pertenecientes a diferentes esferas en cuanto a su grado de abstracción. Nada especialmente nuevo, por tanto, aunque la vertiente simbólica que introducen en su análisis Berger y Luckmann permite, ciertamente, contemplar los procesos de legitimación desde un ángulo distinto que enriquece la perspectiva. Concebir que lo real está impregnado, es en sí mismo parte de la dimensión simbólica, nos permite comprender que una acción muy concreta y puntual puede significar para los agentes sociales algo unido directa e inmediatamente a lo más general, a lo absoluto, a lo que otorga sentido. Contemplar los fenómenos sociales desde este ángulo exige rechazar todas las elaboraciones teóricas que contemplan la sociedad humana como una realidad estratigráfica, llámense infraestructura y superestructura, economía material, política y creencias, o como quiera que fuesen denominados los estratos por todas las corrientes que en ello han convergido⁶².

62 Las reflexiones de Sahlins en uno de sus últimos trabajos, propugnando para las ciencias sociales la recepción radical de un concepto de cultura liberado de

Ahora sabemos, porque creemos haber comprendido cómo opera lo simbólico —el material con el que están hechas las ideas y los productos humanos objetivados—, que la realidad, material e inmaterial⁶³, está construida en tramas de significación no estratigráficas, sino tejiendo conexiones arbitrarias, multidireccionales y complejas que es necesario desentrañar y entre las que las variables material-inmaterial o subjetivo-objetivo son sólo unas entre otras⁶⁴. Baudri-

las trampas del utilitarismo, le llevan también a despachar como anticuadas los dualismos de mente y materia, idealismo y materialismo (Sahlins, 1988: 10).

63 Godelier, consciente de que no podía quedar indiferente ante la perspectiva de lo simbólico, ha intentado en uno de sus últimos trabajos salvar las viejas palabras, pero viéndose obligado para ello a asignarles un significado que poco tiene que ver con el que les era propio, que, por cierto, tenía mucho que ver con la estratigrafía: “La distinción entre infraestructura y superestructura no es una distinción de niveles ni de instancias, ni una distinción entre instituciones... Por principio, es una distinción entre funciones. La noción de causalidad en última instancia, de primacía de las infraestructuras, se refiere a la existencia de una jerarquía de funciones y no a una jerarquía de instituciones. Una sociedad no tiene arriba ni abajo y no consiste en un sistema de niveles superpuestos”(Godelier, 1990: 156-157). Godelier propone una fórmula que remite en realidad a la propuesta por Berger y Luckmann: “Toda relación social.. incluye una parte de pensamiento, de representaciones; estas representaciones no son únicamente la forma que reviste esa relación para la conciencia, sino que forman parte de su contenido... Lejos de ser una instancia separada de las relaciones sociales, de ser su apariencia, su reflejo deformado-deformante en la conciencia social, forman parte de las relaciones sociales desde que comienzan a formarse y son una de las condiciones para su formación” (ibidem) Wolf ha terciado también en esta cuestión y se adscribe a este planteamiento de Godelier, al que cita. Cree Wolf que ha llegado la hora de abandonar esa falsa dicotomía que alimentó las diferencias entre mentalistas y materialistas (Wolf, 1999: 15).

64 En un estudio que realizamos sobre la estructura interna, la construcción del liderazgo y las dimensiones ideológicas de una estructura de poder formalmente asambleario (Talego, 1996^a), utilizamos esta metodología y manejamos el concepto “integración vertical de significados”, o también el de “densificación simbólica”, con los que queríamos expresar precisamente que, en el ámbito de la movilización de quienes constituían la base de esa estructura, lo concreto no era lo concreto y lo abstracto no era lo abstracto, sino que todo estaba inextricablemente unido en la realidad y su imaginario. Nos parecía muy ilustrativo que, por ejemplo, rememorando con muchos de los protagonistas la prolongada y masiva huelga de hambre que sostuvieron en 1981, la que les dio a conocer en Andalucía y España, bastantes de ellos no recordasen las reivindicaciones concretas que les habían llevado formalmente a tal extremo, mientras que valoraban aquel evento como un momento crucial en la historia del pueblo y aún de la lucha jornalera en Andalucía. No es que los motivos concretos —que ahora tampoco nos

llard se pronuncia también contra esta separación de materialidad e inmaterialidad, infra y superestructura, puesto que todo es signo y es la estructura del signo lo que hace cobrar sentido a la forma/mercancía (Baudrillard, 1974: 170). Volveremos sobre esto cuando tratemos el concepto de discurso.

Esta propuesta tiene convergencias con la consideración weberiana de la acción social como acción significativa, que invoca a su manera Geertz para fundamentar su propuesta de una antropología interpretativa⁶⁵ que, como puede apreciarse ya con toda claridad en algunos de sus últimos trabajos (Geertz, 1997), olvida el momento objetivista al que apelan Berger y Luckmann. Geertz abre las puertas a la imposibilidad de cualquier conocimiento, no ya Verdadero con mayúsculas –lo que hay que saludar–, sino a cualquier posibilidad de conocimiento fundado⁶⁶. El interpretacionismo semiótico desemboca

importan- fuesen un pretexto, sino que estaban atravesados –siempre lo están los asuntos humanos concretos, que por eso nunca lo son– de otras dimensiones que los trascendían.

65 La propuesta teórica de Geertz queda bien plasmada en el siguiente pasaje de su artículo *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*: “El concepto de cultura que propongo... es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie”. (Geertz, 1992: 20).

66 Mannheim mantenía respecto a la cuestión del objetivismo y de la posibilidad de un conocimiento científico posiciones lúcidas que nos revelan una vez más el carácter pionero de su obra respecto a lo que han sido las tendencias epistemológicas dominantes en el siglo XX. Contraponen Mannheim el *relacionismo* al *relativismo epistemológico*. El relativismo se basa, según él, en el reconocimiento de que “todo pensar histórico está ligado a la posición concreta del pensador en la vida” (Mannheim, 1973: 80). Esta es en esencia, la perspectiva del marxismo. Pero el *relacionismo*, por el que aboga, implica reconocer que “...hay esferas de pensamiento en las que es imposible concebir la verdad absoluta como si existiera independientemente de los valores y de la posición del sujeto y sin relación con el contexto social...” (Mannheim, 1973: 81). Y más adelante dirá: “El relacionismo significa simplemente que todos los elementos de la significación de una situación determinada se refieren unos a otros y derivan su significación de su relación recíproca en un determinado esquema de pensamiento. Semejante sistema de significaciones es posible y válido solamente en un determinado tipo de existencia histórica al que, durante algún tiempo, ofrece expresión adecuada.

en el relativismo cognoscitivo y en la hermenéutica⁶⁷ y ésta en el propósito de creer, como señala Bestard, que son los antropólogos los que tienen estilo, y no las culturas (Bestard, 1996: 223).

Uno de los problemas que centran la atención de Berger y Luckmann es el de la legitimación, lo que para ellos es la dimensión teórica o abstracta del conocimiento total referente a una institución o al conjunto de instituciones que componen un entramado social, y sin la cual las prácticas y las nociones preteóricas carecerían de sentido, de relevancia y de coherencia (Berger y Luckmann, 1986: 88 y sig.). Es otra manera de incidir en que la legitimidad refiere al “deber ser” y, por tanto, al concepto weberiano primigenio. No obstante, Berger y Luckmann defienden algunos puntos de vista peculiares en torno a la legitimación y a la ideología que conviene tratar. Distinguen tres niveles⁶⁸ distintos de legitimación social, lo que supone ya una novedad

Cuando la situación social cambia, el sistema de normas que previamente ha nacido en la misma deja de estar en armonía con ella.” (Mannheim, 1973: 88).

67 Con sus diferencias de matiz, todas estas corrientes rompen el vínculo que la semiótica había establecido entre significante y significado, entre referente y contenido, derivando hacia lo que Wittgenstein llamó los “juegos del lenguaje” (Wittgenstein, 1994). La aplicación de estos postulados a las ciencias sociales conduce, como propone Winch, a la incommensurabilidad o ininteligibilidad de las otras culturas (Winch, 1990), al carácter intrínsecamente histórico y mudable de todo pensamiento humano que defiende Rorty (1983) o el inevitable fracaso de la metafísica en alcanzar distinciones absolutas del que trata Derrida (1986). Aplicado al ámbito de la teoría de la ciencia conduce a las conclusiones de Khun de la incomparabilidad entre los paradigmas científicos (Kuhn, 1981) o el “anarquismo epistemológico” de Feyerabend (1993). Gellner (1998) y Giddens (1987) ofrecen pertinentes argumentos críticos contra estos relativismos epistemológicos. Un buen resumen crítico de todas estas posiciones puede encontrarse en un reciente trabajo de Manuela Cantón (2001). El distanciamiento respecto a la deriva posmoderna en ciencias sociales no es obstáculo para reconocer la lucidez de muchos de los planteamientos del propio Wittgenstein, como cuando afirma, desde una perspectiva pesimista y radicalmente desencantada, que: “No es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay de bueno o deseable, y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa”. La perspectiva wittgensteiniana obliga, ciertamente, a bajar a la ciencia del pedestal que había dejado libre en Occidente la religión, es decir, a renunciar a cualquier pretensión de verdad absoluta.

68 Aunque resulte paradójico, recurren aquí a una metáfora estratigráfica, la de los niveles, para explicar hechos sociales, cuando, como hemos argumentado, su

notable respecto a los planteamientos de Weber, que no distinguió niveles, sino tipos de legitimidad. Un primer nivel sería la legitimación incipiente, que va incorporada en cualquier proceso de transmisión de un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia. Así, por ejemplo, la transmisión de un vocabulario de parentesco entraña ya de por sí una legitimación de la estructura de parentesco. Un segundo nivel de legitimación contiene proposiciones teóricas en forma rudimentaria. Se trataría en este caso de esquemas explicativos que refieren a grupos de significado objetivo y relacionados estrechamente con acciones concretas, y entre los que se contarían los proverbios, las máximas morales, las leyendas o los cuentos populares. El tercer nivel de legitimación sería aquel que contiene teorías explicativas por las que un sector institucional –un “campo”, como dirá después Bourdieu, es decir, un ámbito autónomo del entramado social– se legitima en términos de un cuerpo de conocimiento diferenciado. Según Berger y Luckmann, es lo normal que este tipo de legitimaciones de tercer nivel, por su mayor complejidad teórica, necesidad de sistematización y coherencia argumental, estén encomendadas a personal especializado⁶⁹ que las transmite como patrimonio esotérico o como saber erudito mediante procedimientos formalizados de iniciación. Distinguen todavía un cuarto y último nivel, al que llaman de los “universos simbólicos”, el de la “teoría pura” que no refiere directamente a cuestiones de la vida cotidiana. Son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferente –los diferentes “campos”, según la terminología de Bourdieu (1989; 1991)– y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica (Berger y Luckmann, 1986: 122-125).

Distinguen cuatro tipos fundamentales de universos simbólicos constatables históricamente: la mitología, la teología, la filosofía y

propuesta implica la refutación de cualquier teoría estratigráfica. Son las inercias del lenguaje, pero también las de nuestro “sentido común” que ha construido lo social valiéndose del referente estratigráfico.

69 Son los mediadores, sacerdotes, eruditos, expertos de toda laya que, por cierto, aparecen muy poco en el esquema teórico de Berger y Luckmann, lo que consideramos una carencia, pues la comprensión del contenido y el papel que juegan las legitimaciones, y el mismo perfil de éstas, no puede realizarse cabalmente sin un análisis simultáneo de los intereses y las posiciones de los eruditos o sacerdotes. Esto sí ha sabido verlo Bourdieu, que sigue en ello la estela del análisis definitivo de Nietzsche sobre el sacerdocio. Más adelante lo trataremos.

la ciencia. Aunque no quieren proponer un esquema evolutivo para caracterizarlos, algo de ello hacen cuando los jerarquizan en términos de complejidad y los ordenan paralelamente en secuencia histórica: la mitología representaría la forma más arcaica de universo simbólico y la forma más arcaica de legitimación en general. La definen como una concepción de la realidad que plantea la continua penetración del mundo de la experiencia cotidiana por fuerzas sagradas, lo que implica un alto grado de continuidad entre el orden natural y el cósmico. Otro rasgo que destacan como característico de este tipo de universo simbólico es que, aunque existen especialistas en la tradición mitológica, su conocimiento no dista mucho de lo que se conoce en general. La iniciación en la tradición administrada por estos especialistas no entraña especiales complicaciones teóricas, aunque, como contrapartida, conlleva una esforzada preparación ritual. Para salvaguardar la pretensión monopolizadora de los especialistas, en ausencia de complejidades conceptuales que exigieran un largo proceso formativo, se establece institucionalmente la inaccesibilidad del saber, se establece ese conocimiento como conocimiento secreto (Berger y Luckmann, 1986: 141-143).

El pensamiento teológico es, para estos autores, una evolución del pensamiento mitológico, que se distinguiría de su “antecesor mitológico” –sic– en términos de su mayor grado de sistematización teórica, porque las entidades sagradas han sido desplazadas a una distancia mayor, por lo que la vida cotidiana parece estar menos penetrada por las fuerzas sagradas. El cuerpo de conocimiento teológico gana en sistematicidad y coherencia, llegando a ser intrínsecamente más difícil de adquirir, por lo que puede permanecer como conocimiento especializado sin necesidad de institucionalizarse como secreto. Deriva de esto otra característica que observan los autores y que es, de hecho, sumamente importante: los no especialistas, lo que podríamos llamar la generalidad del pueblo, permanecen relativamente desinteresados e incluso ignorantes por la artificiosidad y sutileza de la teología. Esto permite la coexistencia entre una mitología sencilla entre las masas y una teología sofisticada entre la élite teorizadora, contribuyendo ambas a mantener el mismo universo simbólico. Ésta no es una peculiaridad de los universos simbólicos teológicos, sino que se hace extensiva a los filosóficos y a los científicos (Berger y Luckmann, 1986: 143-144). La ciencia moderna representa para estos autores el paso extremo en este desarrollo –de nuevo la referencia al

presupuesto evolucionista—, pues no sólo corona el alejamiento de lo sagrado del mundo de la vida cotidiana, sino que también aleja de ese mundo al conocimiento de los universos en cuanto tal. Con el dominio de la ciencia como universo simbólico, la vida cotidiana queda despojada, según ellos, de la legitimación sagrada y de la clase de inteligibilidad teórica que la vincularía con el universo simbólico. Ello se traduce, por ejemplo, en que un miembro profano de la sociedad ya no sabe cómo ha de mantenerse conceptualmente su universo y sólo llega a saber, presuntamente, quienes son los especialistas en el mantenimiento de su universo (Berger y Luckmann, 1986: 144).

La definición de ideología que proponen estos autores guarda coherencia con su esquema explicativo: ideología sería aquella definición particular de la realidad que está anexada a un interés de poder concreto. Concepto que, así entendido, tiene para ellos poca utilidad si se aplica a una situación monopolista, pues las ideologías se distinguen porque el mismo universo se interpreta de maneras diferentes competidoras que dependen de intereses creados concretos dentro de la sociedad de que se trate (Berger y Luckmann, 1986: 148).

Su argumentación sobre la legitimación social y sus formas concluye con observaciones que vuelven de nuevo la mirada hacia los planteamientos de Mannheim, a propósito de la relación entre las ideas y los procesos sociales: las teorías —dirán— no son nunca reflejos de procesos institucionales subyacentes, sino que todo forma parte de un mismo proceso dialéctico. Aunque puede afirmarse que las ideas se urden con el fin de legitimar las instituciones, no es menos cierto —porque las ideas forman parte de la materia prima misma de las instituciones⁷⁰— que las instituciones sociales se modifican o cambian con el propósito de conformarlas a teorías, de hacerlas más legítimas. Las definiciones de la realidad tienen, en definitiva, poder de auto-

70 Mary Douglas está cercana a estos planteamientos cuando defiende que las formas colectivas y preestablecidas de clasificación, sobre las que no nos interrogamos cuando debemos realizar una clasificación en la vida cotidiana, nos permiten economizar energía cognitiva, pues, para pensar, es necesario olvidar continuamente determinadas cosas. Estos modos de clasificación son parte integrante de toda institución social, en el sentido amplio de “agrupación social legitimada”, naturalizada. Si los individuos construyen colectivamente las instituciones y las clasificaciones que llevan asociadas, éstas les dan los principios de identificación que les permitirán pensarse a sí mismos y pensar el mundo (Douglas, 1996).

cumplimiento, y las teorías pueden realizarse en la historia (Berger y Luckmann, 1986: 158).

El concepto de legitimación que manejan y, especialmente, la distinción que establecen entre tipos de legitimación, según hemos expuesto en sus argumentos principales, tiene, a nuestro juicio, algunos problemas que pasamos a exponer, para ir avanzando hacia una conceptualización más satisfactoria del concepto de legitimación: ante todo, ya lo hemos apuntado, su planteamiento de los tipos de legitimidad presupone una línea evolutiva que va de lo más simple a lo más complejo⁷¹. Con independencia de que se pueda sostener esto, pues nunca nos explican por qué, por ejemplo, es más compleja la teoría del “Big-Ben” que la de la Santísima Trinidad de los católicos o la de Quetzalcóatl de los aztecas (Carrasco, 1979; Wolf, 1999), creemos que clasificar los tipos de legitimación con respecto a este criterio de la mayor o menor complejidad de las teorías es poco eficaz, inadecuado para explicar lo que significa la legitimación, además de esconder, probablemente, un prejuicio de los autores. La cuestión más relevante no es nunca qué grado de complejidad, elaboración o sistematicidad alcanza una teoría, sino indagar sobre qué supuestos se construye, cómo se articulan en ella los significados y saberes, qué papeles asignan a los mediadores, sean éstos especialistas de cualquier tipo o iniciados poseedores de cualquier don extracotidiano, y, por último, qué consecuencias se derivan de tales supuestos para quienes quedan interpelados⁷² por ellos. Pero sobre estos extremos es

71 Llamativamente, plantean una clasificación que recuerda –aunque no sea equivalente, por supuesto– la de los tres estadios que proponía Comte, el teológico, el metafísico y el científico o positivo. Una observación maliciosa podría hacerse: que, en lo que a este tema refiere, ellos no han evolucionado desde el siglo XIX. Sería injusta, pues lo cierto es que los planteamientos de Berger y Luckmann están bastante alejados del positivismo y han sido, además, un hito importante en el giro de las ciencias sociales hacia lo simbólico.

72 El concepto de interpelación en el análisis de los fenómenos relacionados con la ideología fue utilizado primeramente por Althusser (1970), que pretendía explicar con tal concepto que las ideologías construyen a los sujetos en tanto que les otorgan un sentido y un papel, les “interpelan”. El concepto ha tenido gran influencia en la tradición marxista posterior, como se comprueba, por ejemplo, a través de la obra de Poulantzas (1979) o de Laclau (1987) y Laclau y Mouffe (1987), por lo general combinándose, con desigual fortuna, con el concepto gramsciano de hegemonía (Gramsci, 1975), de gran resonancia también en los epígonos del marxismo.

más bien poco lo que aportan Berger y Luckmann, que, de hacerlo, habrían llegado con toda seguridad a otro agrupamiento que no a ese de la menor a mayor complejidad teórica.

Aun nos parece más desacertada otra de las conclusiones que plantean, y contradictoria con algunos de los argumentos que en el mismo texto defienden: según ellos, los universos simbólicos se habrían ido alejando progresivamente de la inmediatez de la vida cotidiana: desde la continua penetración de la vida cotidiana por fuerzas sagradas, propia de los universos mitológicos, hasta el extremo alejamiento entre lo sagrado y la vida cotidiana que representa el universo simbólico científico en el que nos encontramos. En un estudio posterior Berger volverá sobre este tema, aludiendo a la conocida frase de Weber del progresivo desencantamiento del mundo. Afirma allí que el protestantismo ascético de la modernidad europea representa un avance notable en tal dirección, que desembocará ya en la secularización contemporánea occidental (Berger, 1981).

Otros autores han llegado a planteamientos en cierto modo convergentes con estos, que vienen a situarnos a los occidentales en un modo o nivel civilizatorio más logrado, más acorde con lo que estiman es la Naturaleza Humana. Son legión los que se entregan a este trabajo siempre agradecido y reconfortante de cantar las alabanzas y virtudes de lo nuestro y de los nuestros y denostar las miserias de los otros. Por supuesto que este no es tampoco un rasgo específico de la civilización occidental. Sería inabordable, además de innecesario, cualquier intento de ofrecer una panorámica general de todos estos planteamientos que, por lo demás, convergen todos en sus supuestos básicos. Parece suficiente, pues, comentar la línea argumental de algunos de estos teóricos, los que han marcado la pauta en las últimas décadas y que son aun referencia autorizada. Uno de ellos es, sin duda, Karl Popper: en su obra "La sociedad abierta y sus enemigos" (Popper, 1982), publicada en los años cuarenta, plantea la distinción entre dos tipos de sociedades, las sociedades cerradas y las sociedades abiertas. Las primeras se sostienen en la creencia incondicional en tabúes mágicos; el orden social se cree que corresponde a dictados inmutables, algo así como un Orden Natural estático. Es característico en ellas también, según Popper, el predominio del gremialismo, el colectivismo, la jerarquización adscrita y otras solidaridades contrarias al igualitarismo. Por el contrario, las sociedades abiertas serían las que han experimentado ya un derrumbamiento de los tabúes mági-

cos porque el pensamiento crítico y la ciencia se han abierto camino; en éstas, los individuos actúan, no conforme a preceptos heredados, sino siguiendo sus criterios e intereses personales –actuación libre– guiados por su racionalidad; los colectivismos de distinto signo han cedido al individualismo (Popper, 1982).

Jürgen Habermas ha realizado una obra ambiciosa en la que pretende refundamentar una teoría de la racionalidad científica como método pertinente de conocimiento de validez universal frente a los postulados antirracionalistas de los posmodernos y los interaccionistas simbólicos (Habermas, 1998a). En ese marco, intenta una caracterización de la imagen mítica del mundo, a la que opone la imagen del mundo en la modernidad. Sus conclusiones, aunque más densas, no están alejadas de las de Popper. Como Habermas mismo declara, para caracterizar la comprensión mítica del mundo se basa a su vez en las lecturas de Levi-Strauss (1964 y 1979) y Godelier (1974). Según Habermas, la mentalidad primitiva es totalizante y procede por analogía, de tal manera que se produce una asimilación de la naturaleza a la cultura y de la cultura a la naturaleza, surgiendo una naturaleza dotada de rasgos antropomórficos, humanizada, al tiempo que la cultura es naturalizada y cosificada, rezumando una trama causal de poderes anónimos. La mentalidad primitiva genera de tal forma una ilusión sobre sí misma y una ilusión sobre el mundo; sobre sí misma porque el pensamiento dota a las idealidades que genera de una existencia fuera del hombre e independiente de él, con lo cual se extraña de sí mismo en sus propias imágenes del mundo; pero también una ilusión sobre el mundo, al que puebla de seres imaginarios dotados de conciencia y voluntad y que pueden determinar la vida de los hombres para lo bueno o para lo malo. Y todos estos fenómenos están interconectados por la acción de poderes míticos. Es así como el pensamiento mágico, según habían ya establecido los estructuralistas franceses, confunde la impericia técnica con el fallo moral, de manera que lo malo equivale en el pensamiento primitivo a lo dañino y lo bueno a lo sano y provechoso (Habermas, 1998a: vol. I, pp. 76-77). Según este autor, la imagen mítica del mundo está cautiva de una confusión entre “nexos internos de sentido” y “nexos objetivos externos”. Todavía va más allá Habermas, dando por buena la simetría que estableciera Piaget entre el pensamiento infantil y el pensamiento primitivo, prisioneros ambos de la intuición y el establecimiento de relaciones de semejanza y contraste (Habermas, 1998a, Vol. I: 74). Sin embargo, él,

a diferencia de los pueriles primitivos, lo tiene muy claro, pues, con los modernos ilustrados, sí sabe ya distinguir lo que está dentro de lo que está fuera⁷³. El nexo interno sería el que se da entre expresiones simbólicas, y el externo el que se da entre entidades que figuran en el mundo; la relación lógica entre premisa y consecuencia es interna y la relación causal entre causa y efecto externa. Por eso concluye Habermas su interpretación de la interpretación mítica del mundo afirmando que ésta se compenetra sin sutura con la dominación mágica (Habermas, 1998a, Vol. I: 78).

Frente a esta percepción mítica del mundo, que implica una omnipresencia de lo sagrado, la modernidad occidental habría traído consigo, a juicio de Habermas, una desmitologización de la imagen del mundo —en otros casos utilizará, para referirse a lo mismo, la expresión “descentramiento del mundo”—. Ésta conlleva una desocialización de la naturaleza y una desnaturalización de la sociedad (Habermas, 1998a, Vol. I: 77). Después recurre a los argumentos de Gellner para afirmar con él que en los sistemas tradicionales de pensamiento lo sagrado es más extenso, más desordenadamente disperso y mucho más omnipresente. Por el contrario, en los sistemas modernos de pensamiento —en otras ocasiones los llamará “sistemas abiertos”, siguiendo a Popper— lo sagrado ha cedido terreno y es más puntual “...más económico. Se basa en unos cuantos principios inteligibles y tiende a no estar difundido entre todos los aspectos y detalles de la vida” (Habermas 1998a, Vol I: 97). En los sistemas tradicionales o cerrados, la ausencia de toda conciencia de alternativas tiene como re-

73 Resulta chocante esta simplicidad en una obra rigurosa como ésta, aunque densa, difícil y árida. Y es que Habermas conoce, porque lo trata en extenso en esta misma obra, el amplio bagaje del relativismo cognoscitivo que tiene un referente común en el planteamiento de Kant, que en su “Crítica de la razón Pura” sostenía que el concepto aristotélico de categoría no corresponde, como pensaba Aristóteles, a un objeto, sino al modo como ese objeto puede conocerse (Goldman, 1974). En este sentido, lo que ocurre fuera, si es aprehendido por los seres humanos, tiene que ser significado y, en tanto que tal, interpretado. Esta máxima conduce, cuando menos, a admitir que la relación entre el dentro y el fuera, entre los “primitivos” como entre nosotros, no puede ser nunca del tipo de la que mantienen el casco de un barco y las aguas por las que navega, como tampoco la de un barco en el vacío, sino una relación de alguna manera simbiótica. Pero además, esta aseveración de Habermas casa mal con otros argumentos muy sugerentes del propio Habermas, como los que desarrolla sobre la ciencia y la técnica como ideología y sobre la tecnocracia.

sultado una aceptación absoluta de las creencias teóricas establecidas, y obstaculiza toda posibilidad de ponerlas en cuestión; las creencias establecidas se adueñan del creyente con una fuerza compulsiva. En este carácter compulsivo o totalizador cifra Habermas el estatus de sagradas de tales creencias (Habermas, 1998^a, Vol. I: 93). Finalmente, quiere convencernos Habermas de que este proceso de descentramiento o desmitologización de la imagen del mundo que conlleva la modernidad «abre» –lo de apertura frente a cerrazón siempre por delante– posibilidades al avance de la racionalidad como modo de conocimiento y de comunicación (“orientaciones racionales de acción” las llama):

“Por ello, la racionalización del mundo de la vida puede caracterizarse ante todo en la dimensión «acuerdo normativamente adscrito» vs. «entendimiento alcanzado comunicativamente». Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuando, donde, en relación con qué, por quien y frente a quien tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de hacer explícitas y someter a examen las razones potenciales en que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo” (Habermas, 1998^a, Vol. I: 105)⁷⁴.

74 En este pasaje se hace patente la tesis fundamental que defiende Habermas, tesis que irá desgarrando a lo largo de sus dificultosas páginas: su creencia en la dimensión esencialmente racional del hombre o, por lo menos, en las posibilidades superiores de la racionalidad humana., así como que ésta ha alcanzado las más altas cotas –qué casualidad– en su tiempo, en su circunstancia histórica, aunque siga encontrando enormes obstáculos para desplegarse. De hecho, intentará poner de su lado los argumentos Weberianos sobre la racionalidad, pero lo hace, a nuestro juicio, al precio de forzarlos. Weber distinguió dos tipos fundamentales de racionalidad, la *racionalidad con arreglo a fines* y la *racionalidad con arreglo a valores*, pero consideraba estas formas de racionalidad como tipos ideales de *acción social*, junto a las que consideró como acciones sociales orientadas *afectivamente* o *tradicionalmente* (Weber, 1993: 20). Inmediatamente después de expuesta esta clasificación típico-ideal se apresuró a advertir que “Muy raramente la acción, especialmente la social [ya vimos que Weber distingue acciones sociales de las que no lo son] está exclusivamente orientada por uno u otro de estos tipos” (Weber, 1993: 21). En absoluto puede deducirse de los planteamientos de Weber cualquier consideración del ser humano como ser eminentemente racional, o ni siquiera que considerara que la racionalidad fuese un modo superior de conocimiento. Como se deduce de este pasaje, como por lo demás de una lectura atenta de su obra, Weber rechazaba la posibilidad de que un proceder racional, desembarazado o encumbrado sobre otras motivaciones

La argumentación de Habermas, como se ve, es convergente en lo sustancial con la de Popper, pues la sociedad abierta es la sociedad que no se rige ya por cualquier tipo de atavismos, sino por una identificación individual de los intereses personales⁷⁵. Estas versiones “cultas” del proceso de la modernidad encuentran su parangón en las versiones populares, que vienen a enfatizar que nosotros los occidentales hemos superado ya la etapa religiosa de la humanidad y nos hallamos “más adelantados”, más cerca, pues, de esa sociedad feliz o de la abundancia a la que se supone que nos encaminamos. Aunque ya no tiene la gente tan claro que nos encaminemos a alguna sociedad feliz, de lo que no les cabe duda es de que, sea hacia el destino que sea, Occidente está más adelantado, porque los occidentales no conciben que no exista algo como el destino. La convergencia entre todas estas versiones, cultas y refinadas o populares y burdas se demuestra en que pueden resumirse en una fórmula que las abarca a todas, como ha sabido ver François Laplantine: la que opone al grupo Arcaísmo = Religión = Mito = Inmovilidad = Cerrado el grupo Modernidad = Ciencia = Razón = Movimiento = Apertura = Liberación (Laplantine, 1977: 68).

El punto nodal de toda esta discusión, lo que subyace en su fondo, es, no ya una discrepancia en torno al concepto de sacralidad⁷⁶, so-

de la acción, pudiera en ningún contexto regir el proceder de los seres humanos. Contra este argumento se aduce muchas veces su aseveración de que la burocracia racional del Estado moderno era técnicamente superior, pero este reparo no toma en cuenta que el mismo Weber enfatizó que la dirección de la burocracia no podía ser nunca burocrática. Por tanto, la racionalidad burocrática que Weber nos enseñó a comprender representa una modalidad de racionalidad de medios o procedimietos, nunca de fines.

75 Las consecuencias ideológicas y políticas de este tipo de argumentos, realizados desde una posición supuestamente “abierto” y de comprensión ecuménica pueden comprobarse en las conclusiones a que ha llegado recientemente Sartori, que parte de los supuestos popperianos para abogar sin complejos por el cierre de las fronteras de nuestra “abierto y pluralista”civilización a la inmigración musulmana (Sartori: 2001).

76 Lo sagrado, según Benveniste, remite a un doble significado de signo contrario: en su sentido positivo, significa que lo adjetivado –persona, animal o cosa– está cargado de fuerza sobrenatural, de presencia de la energía genuina, o matriz, u originaria. Pero lo sagrado significa también prohibido, tabú, según este autor (Benveniste, 1983, vol II: 179). Lo sagrado es, pues, la energía fundadora, lo que está en el origen, o lo que sostiene el mundo. Como tal fuerza focal, primigenia, irradiadora, el contacto de los mortales y de las cosas mundanas (profanas o

bre lo que puede haber algún acuerdo básico, sino sobre el ámbito de su pertinencia: si se acepta que en Occidente una o varias sacralidades siguen siendo centrales, ello comporta necesariamente un cuestionamiento del discurso de la modernidad, que, desde la Ilustración, se ha construido encumbrando procedimientos rutinarios de raciocinio a la categoría superior de Racionalidad. El concepto de “racionalidad”, tal y como se lo emplea usualmente, implica la existencia de ciertos fines a los que se tiene por racionales en sí mismos, de manera que, más que los medios, o además de los medios, lo que se considera racional son los fines a que se hace referencia explícita o implícitamente. Esta acepción, que ha llegado a ser común, tiene sin embargo muy poco que ver con la racionalidad o razón en su significado genuino, el que permite distinguirlo de “fe”. Así lo entendía Russell, un autor nada sospechoso de irracionalista. Según él, razón es “la elección de los medios adecuados para lograr un fin que se desea alcanzar. No tiene nada que ver con la elección de los fines” (Russell, 1999: 10). Max Weber tenía clara también esta distinción y aunque en su obra distinguió racionalidad instrumental (racionalidad propiamente dicha) y racionalidad sustancial, el desarrollo de su teoría se basa en la implementación del concepto de racionalidad instrumental, referida exclusivamente a medios y aún es dudoso que el concepto de racionalidad sustancial llegase a ser más que un enunciado, como ha sabido ver S. Giner (2003: 233-234).

Y es que al no distinguir razonar o racionalidad como algo distinto a fines se llega a aporías, como cuando se sostiene a menudo que, aunque el raciocinio puede convivir perfectamente con lo sagrado, no así la Racionalidad, ni como Racionalidad Filosófica ni como Racionalidad Científica⁷⁷. Cuando esto ocurre, el concepto ha sido despla-

desprovistas de esa energía) será beneficiosa, providencial, sólo si tiene lugar según ciertas fórmulas que se cree derivan de la propia esencia de lo sagrado. Sin embargo, si el contacto se produce transgrediéndolas, irreverencialmente, la exposición anómala o incontrolada puede acarrear que lo sagrado se manifieste arrasadoramente.

77 Isidoro Moreno, en su crítica a los fundamentos teóricos de la modernidad, cita el de la creencia en el avance ineluctable del Reinado de la Razón como uno de los cuatro pilares sustentadores del pensamiento moderno (Moreno, I., 1999a: 110). Stefan Breuer utiliza la expresión “carisma de la razón” para expresar el proceso por el cual el carisma se desvincula en la modernidad de personas y dioses para sustanciarse en determinadas ideas, las Ideas de la Razón, a las que, por ello, se considera fuente de legitimidad. El Estado, y la suprema Razón de Esta-

zado desde el terreno de lo profano para ser impregnado de lo sacral, que lo inviste de incuestionabilidad.

Respecto de la Ciencia puede hacerse una reflexión paralela: en esencia, la ciencia y la técnica han venido creciendo gracias a la realización con carácter sistemático del procedimiento de la observación, ensayo y error, la comunicación y la acumulación social de conocimiento, pero estos son procedimientos tan viejos como la humanidad. No hay en esto tampoco una diferencia categorial, sino sólo cuantitativa, aunque sea cuantitativa exponencial. Cuando ya el término ciencia debe ser escrito con mayúscula es que ha sido absorbido su significado por lo sacro y deja de ser un instrumento para convertirse en un fin hipostasiado.

Retomaremos ahora los argumentos de Berger y Luckmann, porque también defienden un repliegue de la sacralidad en la Modernidad. Sólo que en ellos este planteamiento es más sorprendente, ya que con él parece que abandonan las consecuencias epistemológicas que se derivan del reconocimiento de los hechos sociales como hechos indefectiblemente simbólicos: si se reconoce esto, es necesario tener siempre presente –también para nosotros los occidentales seculares– que los hechos y sus significaciones se aparecen en la mente de los agentes sociales formando cadenas de significación que conectan arbitrariamente campos diferentes –según formas más o menos institucionalizadas– y que implican que lo concreto deje de serlo y que lo abstracto, lo general, lo trascendente se represente íntimamente unido a ello. Si los autores incurren en esta contradicción es porque asumen los postulados ideológicos del supuesto triunfo de la racionalización en la modernidad occidental y porque creen que lo sagrado es un ámbito propio y específico de los imaginarios religiosos, que se habría

do, se legitiman en tanto que garantes del despliegue de ese proceso de Racionalización de la Humanidad. Refiere el autor cómo este proceso de fetichización no alcanzó sólo a la élite revolucionaria, sino que una vez que la Revolución privó a la Iglesia de su poder mundano, se introdujo en toda Francia una oleada de descristianización. Las iglesias fueron cerradas y reabiertas como “templos de la razón”. Las estatuas de santos dejaron lugar a los bustos de mártires de la revolución, las ceremonias religiosas a los cultos de la razón, en las que jóvenes mujeres de la burguesía presidían como diosas de la razón. Hubo procesiones en las que se mostraban los atributos del nuevo culto (bandera tricolor, las tablas de los derechos humanos y de la Constitución, bustos de patriotas o de filósofos. Esto, según el autor, fue una transfiguración carismática de la razón (Breuer, 1996: 61 y 67).

ido replegando de nuestro mundo a la par que se producía el repliegue de lo religioso⁷⁸.

Como ya argumentamos en el primer capítulo, este es un modo completamente inadecuado de interpretar el proceso de secularización de la modernidad occidental. Lo sagrado no es la creencia en un más allá, en una realidad de otra dimensión que ejerce un poder determinante y misterioso sobre nuestra dimensión; lo sagrado es el epicentro de un dogma que actúa en cada universo simbólico como la clave, la cifra de la que se cree que derivan todos los demás postulados. Todos los universos simbólicos podrían quedar reducidos a un conjunto de supuestos esenciales, no teóricos, o preteóricos, porque no necesitan explicación, sino que sirven para explicar todo lo que existe, lo que ocurre y su sentido⁷⁹. Estos supuestos no teóricos y teorizantes se aparecen en la mente de quienes los sostienen como los principios incuestionables de los que depende, en última instancia,

78 Los planteamientos más extremos de Berger y Luckmann se hallan en su obra “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”, a la que ya hemos hecho referencia. Allí sostienen tesis convergentes con las de Popper o Habermas comentadas antes: sería sólo o fundamentalmente en las sociedades modernas desarrolladas en las que se darían las condiciones para un verdadero pluralismo y coexistencia de distintos sistemas de valores y de “comunidades de sentido” diferentes. En ellas la gente manejaría su vida cotidiana sin una moral compartida y global. “Una sociedad con estas características puede compararse con un código de circulación. así pues, normalmente podemos confiar en que la gente acatará el código sin que sea necesario legitimarlas en elevados términos morales”. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ya ser aceptada como única. Son diferencias de fondo respecto a las sociedades premodernas, que fueron “unitarias en lo religioso, aunque admitieran cismas, pero con la pretensión de unidad (Berger y Luckmann, 1997: 63 y 67-68). Afirmar que las sociedades premodernas pretendieron la unidad religiosa supone una escandalosa demostración de ignorancia histórica; un ejercicio de etnocentrismo que pretende proyectar sobre la extraordinaria heterogeneidad del pasado la estrecha mirada de quienes son hijos de la tradición judeocristiana.

79 Con alguna licencia, se podría considerar que este es un planteamiento convergente con el de Kuhn, cuando explica la estructura de las revoluciones científicas, no como el resultado de un progreso racional, sino de la asunción de teorías alternativas, reductibles todas ellas a algunos conceptos que no se explican o que se dan por explicados y que se utilizan ellos mismos para construir cada paradigma. Pero Kuhn cree aún en la eficacia de los métodos científicos, en términos de su capacidad de hallar soluciones a problemas que adquieren pertinencia en el marco de cada paradigma (Kuhn, 1981).

que el mundo siga su curso y cada uno cumpla en él el cometido que debe cumplir.

A este núcleo duro, sin el que no puede construirse ningún sistema de dominación, le llama Rappaport, “postulados sagrados fundamentales”, que, en cuanto tales, no pueden ser falsificados ni lógica ni empíricamente, no pueden ser verificados ni objetiva ni lógicamente. Y aun así son tenidos por indudables. Estos postulados serían los que santifican los axiomas fundamentales de los que se derivan las normas de conducta sancionadas (Rappaport, 2001: 396)⁸⁰.

Todas las culturas, también la nuestra occidental, alberga creencias de este tipo. Sobre estas Verdades,- que ya dijimos que deben escribirse con mayúsculas- puede existir unanimidad, como es lo normal en las sociedades simples –ellos mismos lo señalan–, o puede haber Verdades enfrentadas, o, lo que es más frecuente, enfrentamiento sobre quienes son los interpretes auténticos y sobre qué consecuencias se derivan para la vida cotidiana de una misma Verdad⁸¹. Pero, en cualquier caso, esa esfera de las razones últimas y de la Verdad incuestionable es una dimensión necesaria en cualquier sociedad, porque sin ella no podrían validarse las categorías de lo bueno y lo malo, lo aceptable y lo rechazable y toda la categorización y jerarquización subsecuente de los actos humanos según se suponga que acercan o alejan a aquello que los dota de sentido.

5.2. Lo sagrado y el “desencantamiento del mundo”

La legitimación no sería posible sin la existencia de lo sagrado, porque ya no podría apelarse a nada incuestionable y todo se habría vuelto banal, mudable y discutible. Como tampoco sería posible ya sostener ninguna convicción ni fuerza moral, sino que se llegaría a una situación crítica, “anómica”, como decía precisamente Durkheim. No parece que éste sea el estado dominante en la cultura occidental, sino que, por el contrario, se observan por doquier certidumbres inquebrantables y actitudes de tal altivez –y no sólo entre quienes toman las decisiones, sino entre quienes las acatan porque las toman

80 E. Wolf sanciona en su último libro este análisis de Rappaport acerca de lo sagrado (Wolf, 1999: 284-285).

81 El enfrentamiento entre marxismo y liberalismo era una disputa sobre cómo y por qué caminos llegar a un mismo destino, el de la sociedad de la abundancia.

como suyas— que sólo pueden derivarse del convencimiento de que nosotros, por primera vez en la Historia, completa y definitivamente, hemos dado con la Verdad, hemos descubierto las claves que han permanecido ocultas para todos los demás en el pasado y para todos los que en el presente se niegan a ver, anclados en prejuicios y creencias. ¿Cómo no van a existir sacralidades en Occidente?, sólo que no son religiosas, pero no por ello tienen menos solidez ni imponen dogmas menos inflexibles, ni están menos presentes en lo cotidiano.

Creemos que, a pesar de la deriva que han seguido Berger y Luckmann en textos posteriores, su teoría de “la construcción social de la realidad” es adecuada para entender el problema de la legitimación y de lo sagrado: su modo de enfocar lo simbólico nos permite comprender algo que creemos de extraordinaria importancia: lo sagrado no es nunca un asunto que ocupe y preocupe sólo a especialistas o iniciados, ya sean versados en mitos, teólogos y sacerdotes, metafísicos o economistas ortodoxos. En todo caso, a ellos se apela para que digan la última palabra —derecho que reclaman para sí— sobre las materias que se presten a interpretación y sobre las disquisiciones de la dogmática. Muy al contrario, lo sagrado incumbe a todos y en todas las esferas de la vida, pues actúa en cada universo simbólico como el principio que irradia sentido y que, merced a la trabazón de significaciones que establece, a esa integración semántica vertical a que hacíamos referencia, hace significativos actos, hechos, cosas, normas que, en su ausencia, quedarían como astros que hubiesen perdido la fuerza gravitatoria que orienta su movimiento y quedarán a la deriva en algo que ya no sería un Universo. Lo sagrado desciende, impregnando y permeando, todos los ámbitos de la vida cotidiana, pues no de otra forma podrían actuar las lógicas del pecado, que procuran “calar por todos los intersticios hasta empapar por completo cada acto de la vida de las personas” (Talego, 1996^a: 224). Por supuesto que el pecado —como el de la moral en el que se inscribe— no es tampoco asunto específicamente religioso, sino que está allí donde está lo sacral: en todo tipo de imaginarios, pues, sean religiosos o laicos. Los actos, las cosas y las ideas sólo pueden ser buenos y malos, beneficiosos o perjudiciales, progresivos o regresivos, prestigiosos o desprestigiados, porque los efectos que producen, o que se espera que produzcan, se incardinan en una cadena de significaciones que los desborda y los orienta en el sentido que establece la sacralidad a la que responden. No es cierto, por tanto, la afirmación de Berger y Luckmann, que lo sagrado

se haya retirado de nuestro mundo occidental secularizado y del triunfo de la racionalidad⁸².

Retomemos la frase de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo en la modernidad: esta frase, si quiere decir algo, sólo puede decir que el desencantamiento es ese proceso que hemos tratado en el primer capítulo según el cual las fuerzas sagradas dejan de manifestarse voluble y caprichosamente, con actos todopoderosos de voluntad ciega, para hacerlo según un plan trazado desde el principio (da igual que por algún Dios o por un Big-Ben originario), inscrito en la naturaleza de las cosas y de lo seres humanos como una inercia

82 Geertz mantiene posiciones muy similares a la de estos autores acerca de cómo actúa lo simbólico en la realidad, pero, como ellos, restringe su análisis a universos religiosos, dando por supuesto, aunque no lo explicita, que su análisis ya no vale para el mundo al que él pertenece. En su libro dedicado al Islam desarrolla algunas reflexiones generales sobre el hecho religioso en un capítulo que se titula, significativamente, “La batalla por lo real”. Afirma allí lo siguiente: los símbolos religiosos “...crean la convicción de que los valores que uno mantiene se hallan conectados con la estructura inherente de la realidad, que entre el modo en que uno debe vivir y el modo en que las cosas son realmente hay una irrompible conexión interna... Por tanto, la función de los símbolos religiosos consiste en vincular estas cosas de un modo tal que se confirmen mutuamente unas a las otras. Semejantes símbolos representan una visión del mundo creíble y un ethos justificable, y lo hacen al invocar a cada uno en apoyo del otro. La visión del mundo es creíble porque el ethos, que se desarrolla gracias a ella, parece estar autorizado; el ethos es justificable porque la visión del mundo sobre la que se apoya se considera verdadera. Visto desde el exterior de la perspectiva religiosa, una determinada forma de colgar un cuadro de un clavo insertado en un marco aparece como un despropósito. Visto desde dentro, aparece como un hecho evidente” (Geertz, 1994: 123). Estas reflexiones de Geertz serían integramente asumibles si donde ha escrito “religioso” hubiese escrito “sagrado”. Pero no es sólo una confusión terminológica, porque Geertz mantiene la confusión entre los conceptos de sagrado y religioso. La misma, por cierto, que encontramos en un texto que Gellner dedica al mundo musulmán. Afirma certeramente allí Gellner que “...en el Islam tradicional no se distingue entre el abogado y el abogado canonista, y los papeles respectivos del abogado y el teólogo se confunden” (Gellner 1986: 11). No se le ocurre hacer una extrapolación y observar que también los jurisconsultos de los Estados de Derecho invocan igualmente principios inviolables, sagrados, y que han sido precisamente ellos, como juristas, los que más han aportado a la fundamentación teórica y legitimación del Estado moderno occidental, presentándonoslo, justamente, como la realización suprema de Leyes inquebrantables, emanadas del Derecho Natural, sagrado. La diferencia de los jurisconsultos musulmanes y los modernos abogados no está en que unos invocan creencias sagradas y los otros recurren a la Racionalidad, sino en las distintas sacralidades a las que, racionalmente, cada grupo recurre.

inconmovible, maquinal, fruto de un acto también todopoderoso y primigenio pero, a la vez, absolutamente definitivo e inapelable. Este es el Orden Natural que los occidentales creemos descubrir, o leer, aplicando las leyes de la racionalidad científica. Pero esto no es un repliegue de lo sagrado, es otra manera de manifestarse la omnipresencia de lo sagrado: lo que se ha replegado son las teofanías, pero su lugar lo ocupa la inmanencia de lo sagrado en las cosas, tenidas todas como expresión o despliegue del Orden Universal⁸³. Y es que en la modernidad se asiste a una metamorfosis de lo sagrado: ya no será cualquier fuerza de otra dimensión que incide sobre las cosas y el mundo de la vida cotidiana, sino que será esa fuerza cósmica que constituye la inmanencia misma de la Naturaleza, que sigue un curso inapelable, en pos de algún destino. Según el pensamiento occidental, ese Movimiento, aunque inconmovible, es cognoscible por los hombres si se sigue el procedimiento de la Razón y el método de la Ciencia.

La creencia en la posibilidad humana de discernimiento del sentido que sigue el Universo ha inducido a los modernos a considerar que la suya es la era del antropocentrismo, pero esto es discutible. El Progreso radica justamente en ese conocimiento, que se considera –con la misma inexorabilidad que se atribuye a la Deriva Cósmica– paulatino, acumulativo y unívoco. El cada vez mejor conocimiento de la Naturaleza y el Cosmos han de permitir al Hombre, al convertirse en conocimiento aplicado –Técnica–, embridar ese proceso, facilitarlo, acelerarlo incluso⁸⁴ y obtener así los mejores frutos. Lo que debe

83 S. Giner reflexiona a propósito de cuestiones parejas en un libro que ha titulado “Carisma y razón”, y avisa contra las vulgarizaciones que nos hacían creer que la modernización habría supuesto el declive irreversible de la fe. Según él, la llamada secularización es un proceso mucho más complejo. A lo largo de las páginas analiza casos en los que no ya se produce la vuelta a viejas sacralidades, sino procesos en los que ha tenido lugar una sacralización de lo otrora profano. Con todo, el autor se deja llevar a la postre por la teoría dominante, según la cual, el vaticinio de Weber sobre el “desencantamiento del mundo” fue errático, por no haber previsto el fenómeno de la plural, anárquica y degradada sacralización sucedánea, sustituta y degenerada de aspectos de lo profano, como héroes telemáticos, líderes de rock, etc. (Giner, 2003: 144-145). Conviene, pues, sin citarlo con la tesis de M. Eliade (Eliade, 1967: 195 y sig.), a la que nos referimos más adelante.

84 Esto es lo que creía Marx con la Historia, que podía acelerarse su curso, y otros, después que él, pensaron que podían incluso saltarse etapas, una vez que se conocía cual tenía que ser el destino al que arribara la Humanidad.

hacer el Hombre es leer, indagar en la Naturaleza y en la Historia (donde está registrado el curso evolutivo de la Naturaleza Humana) para descubrir los secretos de esa maquinaria perfecta que es el Cosmos, pero, como no hay Revelación, sólo puede saber que su interpretación ha sido la correcta por los resultados obtenidos, es decir, por el procedimiento del ensayo y error. Reparemos ahora en la posición que el hombre moderno cree tener respecto al Curso Cósmico. En puridad, no es muy diferente de la que otras culturas atribuyeron y atribuyen a los hombres respecto de las fuerzas sobrenaturales: tanto en un caso como en los otros, los hombres se perciben sometidos a fuerzas que les superan –sean volubles o constantes– y contra las que nada pueden si no es someterse, adaptarse a su Soberanía, lo que supone, en todas partes, obedecer a quienes se considera que saben interpretar sus señales. Nunca los dioses fueron del todo imprevisibles, como la Naturaleza no es nunca del todo previsible y no se termina de conocer su infalible mecanismo. Lo fundamental, lo que une a los modernos con los antiguos, a los progresados con los atrasados, a los que permanecen presa de atavismos como a los que creen habérselos sacudido, es su empequeñecimiento respecto a esas fuerzas que todo lo pueden, a esas fuerzas sagradas, que premian o castigan, que entregan o arrebatan los dones. Frente a esto, es de importancia menor que lo Sagrado sean entes identificables y dotados de conciencia y voluntad o una fuerza impersonal: esta es la diferencia ya señalada entre percibir un mundo encantado, poblado de seres que interaccionan con los hombres misteriosamente, o un mundo desencantado, maquinal, insensible e inerte. Aunque importante, es también secundaria, a los efectos de la argumentación que aquí seguimos, la distinción que señalara Elíade entre civilizaciones con una concepción del tiempo lineal –con un principio y un final–, o circular, de renovación eterna de lo mismo. Poco lugar a la discrepancia habrá sobre este último punto, puesto que la concepción del tiempo de la modernidad occidental es la misma que la muy religiosa concepción lineal del tiempo que se contiene ya en el Antiguo Testamento y que han heredado todas las culturas influidas por las religiones del Libro.

En fin, el parentesco de la Modernidad occidental secular con el mundo religioso es mayor del que se quiere reconocer. El punto principal de inflexión de la modernidad respecto al mundo medieval anterior no estuvo, como ha solido sostenerse, en el paso a una mentalidad secular y desacralizada desde un mundo religioso y atravesado de sa-

cralidad, sino en esta nueva forma, desencantada e inconvencible que adoptó la sacralidad, no de forma abrupta o virulenta, sino a lo largo de un proceso donde se van produciendo deslizamientos paulatinos. En este lento proceso se constata –ya hicimos observaciones en el primer capítulo a este respecto– que la distinción religioso-laico es un asunto ciertamente menor. Valga como ejemplo de esto los planteamientos que idearon dos autores muy diferentes entre sí, pero ambos centrales en la historia del pensamiento occidental, Hegel y Bacon. Hegel creía en el desenvolvimiento del “Espíritu Absoluto” en la Historia, como un movimiento unívoco –unilineal– dotado de una fuerza immanente, un Espíritu Universal o Demiurgo que va desenvolviéndose y realizándose progresivamente en Ella, en un despliegue progresivo de inalterable inercia (Bloch, E. 1982). Vemos cómo este Espíritu Universal o Demiurgo hegeliano ha dejado de ser un Dios que premia o castiga según actos de voluntad caprichosa y poder arbitrario; es una fuerza todopoderosa que se resuelve en un único, definitivo e irreversible acto de voluntad absoluta; es el Orden Cósmico Universal, pero es también un Dios. Hegel es un pensador religioso, pero de una religiosidad ya desencantada y que no estorba en nada a los laicos, ni aún a los ateos practicantes, como no estorbó al propio Marx, que aprendió de él esta idea del desarrollo o Progreso de la Humanidad como algo ineluctable, sólo que colocando como principio motor “la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción”, allí donde Hegel había colocado a la “Fuerza demiúrgica”⁸⁵.

Francis Bacon es considerado uno de los profetas de la racionalidad científica moderna. En su obra “Avance del conocimiento” (1605) se manifiesta como un creyente en que la Humanidad es sierva e intérprete de la Naturaleza, pero, al tiempo, reivindicaba la esencial unidad de Naturaleza y Religión, convencido de que el estudio de la

85 Hegel se mantenía en las mismas coordenadas que había previamente establecido Hobbes. Pensaba que el estado de naturaleza es el de la injusticia, la violencia, los sentimientos inhumanos, mientras que “el Estado es la idea divina tal como existe sobre la tierra”. Concebía al Estado como el resultado del proceso a través del cual la Naturaleza se convierte en Razón; lo concibe como aquél en que el interés privado de los ciudadanos se une al interés general, de modo que encuentran, el uno en el otro, su satisfacción y su realización (Hegel, “Filosofía de la historia”). En función de esto, sólo el Estado es capaz de asegurar la emancipación. Dado el conflicto permanente de los intereses particulares sólo se puede desembocar en un sistema autoritario, el que él denomina <gobierno disciplinario> (Maffesoli, 1977: 202-203).

primera revelaba el poder de Dios. El Hombre está llamado, según él, a dominar la naturaleza si estudia sus leyes. Al actuar así, el hombre colabora con la obra de Dios y promueve la eliminación de la injusticia y el desorden (Águila, 1990: 162). En otra de sus obras, “La Nueva Atlántida”, pequeña obra que concibió como una utopía, siguiendo el género de Tomás Moro (Águila, 1990; Rossi, 1990), imagina una civilización aislada en la que proyecta la organización e instituciones ideales que quisiera para la Humanidad. La Casa de Salomón es la institución principal de esta civilización isleña y aislada, siendo su objeto el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y el engrandecimiento de los límites de la mente humana para la realización de todas las cosas posibles (Águila, 1990: 163). Los Padres son quienes residen en la Casa y constituyen a la vez el gobierno y el cuerpo de científicos encargados de leer en la Naturaleza y acumular el conocimiento para el beneficio de la civilización de la Nueva Atlántida. Bacon concibe aquí un gobierno de científicos, anticipando la Era Positiva que quería para la Humanidad Comte. Pero, todavía más: esta Nueva Atlántida de Bacon se revela desde nuestro presente más como una profecía que como una utopía, pues prefigura el discurso legitimador tecnocrático. Si hemos traído a colación a este autor es porque también su pensamiento, que creemos bastante representativo, nos descubre que no hay en el fondo ninguna contradicción entre Dios y la Naturaleza, tal y como estas ideas se han configurado en la tradición occidental: como sendas proyecciones de lo sagrado.

5.3. La transferencia de sacralidad

Un nuevo tema queremos abordar en relación con la cuestión de lo sagrado, el de la “transferencia de sacralidad”, que es llamado así por algunos autores, pero que muchas otras veces no recibe denominación específica alguna, sin que por ello deje de subyacer en los análisis de los fenómenos políticos de la modernidad laica, especialmente allí donde se encuentra cualquier tipo de planteamiento radical o maximalista. Antonio Elorza, en un texto por lo demás interesante, sugerente y bien documentado (Elorza, 1995), nos explica qué es la “transferencia de sacralidad”, expresión que –nos informa– empleó por primera vez la profesora Mona Ozouf en un estudio sobre la Revolución Francesa. Según este enfoque, lo que ocurrió en aquella situación revolucionaria es que los dirigentes revolucionarios fueron

pronto conscientes de que era preciso cubrir el vacío suscitado por la abolición del credo católico y de su papel como agente de cohesión social y político. Ello les condujo a la búsqueda de nuevos símbolos, rituales y objetos de creencia, con el propósito de configurar una “religión de la patria”, alternativa radical capaz de reemplazar al catolicismo del Antiguo Régimen”.

Según Elorza, fenómenos de transferencia de sacralidad impregnan, en mayor o menor medida, diferentes procesos y protagonistas de la historia política contemporánea. Se encontraría, por ejemplo, en el interior de las profesiones de fe revolucionarias del anarquismo (la insurrección es “sagrada”), así como en los ensayos conservadores y reaccionarios de recuperar el orden jerárquico perdido. A juicio de Elorza, esta transferencia de sacralidad ha conducido, en el ámbito del nacionalismo moderno, a lo que llama una “religión de la patria”, que consiste en un sistema cerrado de creencias, de rituales; en definitiva, una alternativa total a los viejos credos, que, como tal, requiere del revolucionario, convertido en creyente, una “religación” ilimitada, una entrega total...” (Elorza, 1995: 8-9)⁸⁶.

La lectura del texto de Elorza nos ha recordado otra lectura de un libro anterior, también muy interesante, y decisivo en los estudios sobre el anarquismo y la problemática agraria andaluza y sobre el conflicto español, “El laberinto Español”, el conocido trabajo de Gerard Brenan, en el que defiende que los obreros andaluces abrazaron el anarquismo al haber sido abandonados por las autoridades eclesiásticas (Brenan 1962: 47-150). Otros textos más recientes adoptan una perspectiva similar. Citaremos tres estudios que tratan sobre la violencia nacionalista vasca –a la que no es ajeno el propio Elorza–. Juan Aranzadi defiende que la violencia vasca tiene un inequívoco trasfondo religioso, que la entronca con el milenarismo judeocristiano y que sería lo que dota al movimiento de su carácter sectario, iluminado y mesiánico (Aranzadi, 1982). Elorza sigue la estela de Aranzadi y recoge la idea aludida de la “transferencia de sacralidad”. Como también Saez de la Fuente (2002), o Joseba Zulaika, que defiende una tesis similar para explicar el origen de ETA en la localidad

⁸⁶ A este respecto conviene recordar la conocida tesis de B. Anderson de que es la disipación de la creencia y la comunión religiosa lo que propicia el auge de la comunión nacional (Anderson, 1993).

por él estudiada, conclusión que hace extensiva a todo el País Vasco; constata que

“los sacerdotes y seminaristas tuvieron una importancia clave en ETA durante los años sesenta. Posteriormente la juventud activista rompió con la institución eclesiástica si bien el sentimiento de autotranscendencia exigido para militar en ETA era de carácter auténticamente sacramental. Inevitablemente, la población nacionalista percibió el patriotismo de sus mártires de ETA en un horizonte de trascendencia aprendido en primer lugar en la Iglesia” (Zulaika, 1990: 308).

Más adelante llegará a plantear la relación entre mentalidad religiosa y militancia etarra casi como una contigüidad psicósomática:

“... bajo la guía del cura Urkola se produjo en Itziar un significativo cambio de actitud hacia los sacramentos durante los años sesenta. Ciertos experimentos nuevos, como las conversaciones de persona a persona con un sacerdote fuera del confesionario, fueron percibidos como sustitutivos del sacramento de la confesión. Los habitantes del pueblo entablaron debates públicos con los sacerdotes cuestionando la importancia central de los sacramentos. Algunos curas abandonaron el sacerdocio y mostraron así con su propio ejemplo que los lazos sacramentales no eran absolutos. Las lecciones de desacramentalización por las que pasó Itziar disociaban el carácter religioso de sus aspectos más sacramentales y mágicos. No obstante, con la desacralización de los símbolos y ritos religiosos se dio énfasis a la resacramentalización de la vida como un todo. Las enseñanzas de Urkola y de los demás... destacaban todo ello con cansina insistencia. Por ejemplo, los sacerdotes podrían secularizarse, pero la otra cara del argumento era que todos comparten el sacerdocio que reside en última instancia en la comunidad de creyentes. La realización de este compromiso sacramental en el terreno político quedaba ilustrada de forma inequívoca por los sacrificios de los etarras.

No muy diferente de éstos es el planteamiento de Jon Juaristi (1998) sobre el mismo tema. Juaristi suscribe explícitamente la tesis de Elorza sobre la transferencia de sacralidad, valiéndose de tal argumento para perfilar la personalidad y la ejecutoria política de Sabino Arana, del que dirá que

“...fue un nacionalista secular que consumó en poco tiempo una *transferencia de sacralidad* desde la esfera religiosa a la política. Fue el fundador de una *religión política*, como bien ha señalado Elorza.” (Juaristi, 1998: 146. *Cursivas en el original*).

A lo largo del texto hace un seguimiento bien documentado de otras figuras señeras del nacionalismo vasco e, invariablemente, les adjudica a todas un perfil que podríamos llamar nosotros como de “hombres de psicología religiosa y melancólica metidos a política. Veamos, por ejemplo, lo que dice sobre Gallastegui y sus discípulos:

“El Gallastegui de 1932 tiene ya muy poco de cristiano, en el sentido religioso del término (no así, por supuesto en el cultural). Su única religión es la de la Patria, a la que hay que sacrificarlo todo. En el *Mendigoxale Batza* encontrará una nueva generación todavía maleable, que lo adora, y que estará dispuesta a seguirle a donde disponga. Son jóvenes católicos, muy creyentes y, por lo tanto, terreno abonado para que arraigue en él la religión melancólica de la nación, la religión de la falsa disyuntiva «Patria o Muerte» (falsa, porque quien elige la patria elige también la muerte). No es extraño que sea ahí, precisamente, y no entre los nacionalistas laicos y anticlericales de Acción Nacionalista Vasca (los de «Euskadi sin altares»), donde prenda la religión patriótica. Porque para los de Acción Nacionalista no hay, de entrada, categorías sagradas; es decir, zonas de la experiencia interior cercenadas, separadas de la experiencia histórica, inmunes a la historia” (Juaristi, 1998: 249-250).

Bastan estos planteamientos, referidos al nacionalismo radical vasco y al anarquismo andaluz anterior a la guerra civil, para constatar el predicamento que ha tenido y tiene la idea de que, allí donde se constatan posturas exacerbadas y maximalistas en la defensa o por el logro de cualquier proyecto societario, se halla soterradamente presente un fondo, antecedente, influencia o transferencia de lo religioso⁸⁷. En resumen, este tipo de argumentaciones dan por supuesto que la intolerancia, el fanatismo, el integrismo o el fundamentalismo son derivas previsibles o propias de imaginarios o mundos culturales religiosos y que, si se dan en contextos de imaginario laico —es decir, en el tiempo y el espacio de la modernidad occidental—, es porque ahí

87 E. Morín dice que el marxismo-leninismo supuso la creación de una auténtica religión de salvación, con sus creyentes, sus inquisidores sus teólogos (Morín, 1995: 11). Pero, ¿acaso no hay creyentes, inquisidores y teólogos en el mundo liberal?. G. Steiner, en un libro por lo demás interesante, suscribe tesis similares: según él, la descomposición del cristianismo globalizador había dejado en desorden, o en blanco, las percepciones esenciales de la justicia social, del sentido de la historia humana... Hacia estas cuestiones, de cuya formulación y resolución depende la coherencia de la vida del individuo y de la sociedad, se dirigen las grandes «antiteologías», las «metarreligiones» de los siglos XIX y XX, que son una especie de «mitología sustituta» (Steiner, 2001: 15).

permanecen rescoldos de religiosidad y, con ello, de irracionalidad –“zonas de experiencia interior cercenada” las llama Juaristi–, e intolerancia y predisposición a lo sacramental-sacrificial. En definitiva, quienes así proceden en sus explicaciones, dan por supuesto que la racionalidad y la tolerancia tienen su ambiente específico y propicio en los espacios laicizados, porque tales espacios habrían quedado liberados de lo sacral.

Estamos ante un capítulo más de esta confusión pertinaz entre sacralidad y religiosidad de la modernidad occidental. Ya explicamos en el capítulo primero cómo se había producido en los albores de la modernidad la escisión entre el campo religioso y el campo político, considerándose que lo sacral se marchaba con lo religioso y que la política quedaba así libre de dogmas y tabúes. No tienen que extrañarnos, pues, este tipo de argumentaciones de que hay contaminación de lo religioso allí donde se encuentran la intolerancia y el dogmatismo. Muy al contrario, son moneda corriente, ya que, de hecho, constituyen sólo una versión un tanto refinada –retocada según los cánones del discurso del saber culto–, de ideas bastante corrientes para la mayoría de los occidentales, que, efectivamente, prejuzgan que el oscurantismo y la cerrazón son males de etiología religiosa⁸⁸ o, dicho con más rigor, males nacidos de la confusión del trono y el altar.

Es interesante constatar que este tipo de argumentaciones ha dado la vuelta, o se ha distanciado al menos, de la tesis marxiana de la religión como opio del pueblo. Para estos autores, la religión no sería nada parecido a un narcótico, sino algo así como un germen

88 Una parte muy importante de la población del ámbito cultural occidental se declara religiosa, registrándose grados muy diversos en cuanto a práctica de los preceptos. En cualquier caso, los credos religiosos mayoritarios (las versiones dominantes del cristianismo) han incorporado en el curso de las últimas centurias esta especialización de papeles según la cual, formalmente, una cosa es la materia religiosa y otra la política. De manera que, en este contexto, no ocurre nada, si cada una de las esferas se mantiene en el terreno que les es “propio y natural”. El problema surge, como avisa Elorza, cuando hay transferencia, interferencia, colisión, como quiera decirse, y los asuntos del espíritu y la fe se confunden con los intereses mundanos. Esta “confusión contranatura” es, según esta perspectiva que comentamos, la que produciría fundamentalismo y otros males en el prefigurado en Occidente como campo político. Pero también se produce otro tipo de quebrantos en el construido en Occidente como campo religioso, aunque no suelen referirlo los politólogos, que creen no ocuparse de asuntos de fe porque creen que la fe es, como lo sagrado, asunto exclusivamente religioso.

pernicioso, no somático, sino psicológico que, al introducirse en el campo de las ideas políticas, abocaría a los colectivos al extremismo y la “política por el hecho”. En realidad, estos razonamientos son una modalidad más del viejo recurso al exorcismo, ejercicio realizado, eso sí, en clave puramente laica: porque asumen que el mal proviene de fuera; que de lo que se trata es de identificar su ubicación entre nosotros y el modo como ha penetrado en el ámbito contaminado –trabajo al que ellos se entregan– para así poder aislarlo y conjurarlo –trabajo que dejan para otros. Este segundo momento del exorcismo puede consistir en fórmulas diversas, y admitir como lícitas unas y no otras. En cualquier caso, sea cual sea el procedimiento empleado, la índole del ejercicio es siempre catártica. Pero es necesario saber también, porque así se constata históricamente, que suelen ensayarse consecutivamente procedimiento tras procedimiento, desde el más benigno al más traumático, porque se estime que el agente perturbador no ha terminado de ser extirpado. Por ese camino se ha llegado muchas veces a cualquier forma de eugenesia social.

Necesario es reconocer que los autores que comentamos, cuyos planteamientos nos han sugerido esta reflexión, están –así lo muestra su trayectoria intelectual y política– en las antípodas de cualquier posición de este tipo; más aún, ellos mismos se hallan en el punto de mira de quienes en el País Vasco han practicado su particular eugenesia social. No obstante, en lo que a planteamientos teóricos se refiere, unos y otros están más cercanos de lo que quisieran reconocer –lo que suele ser frecuente, por cierto–, ya que ambos sostienen que el Mal viene de fuera, aunque el afuera y el adentro esté construido en cada caso de manera contraria y simétrica. Una última observación, para retomar el hilo argumental que venimos siguiendo, y hacerlo en diálogo con estos autores: si creen que el mal está en la pervivencia de sacralidad y de los dogmas y tabúes a ella asociados, bueno sería que reconocieran que ellos se deben a otras sacralidades y que no por otra cosa mantienen la convicción de que ciertas posiciones y prácticas no deben ser consentidas. La cuestión en este caso no es que unos sean dogmáticos y se remitan a sacralidades, mientras los otros son racionales y por ello dialogantes y transigentes. Este es un planteamiento maniqueo y complaciente para quien lo sostiene. El verdadero motivo de la fricción surge, en éste como en todos los casos en los que el conflicto alcanza virulencia, del enfrentamiento entre sacralidades, o de las interpretaciones irreconciliables de una misma sacralidad. Porque,

en definitiva, la dimensión sacral es constitutiva de las colectividades humanas y si permanece en la modernidad occidental no es como un lastre heredado de una etapa anterior religiosa, sino porque la propia modernidad está construida sobre sacralidades. Claro que no todas las sacralidades y, sobre todo, no todas las interpretaciones y consecuencias prácticas que se hacen derivar de ellas son equiparables.

5.4. La sacralidad en los mitos, religiones e ideologías

Se admite en general que las ideologías son fenómenos característicos y específicos de las sociedades complejas, donde existen diferencias de clase o intereses grupales enfrentados. En tales sociedades, el elemento de cohesión necesario, a falta de esa solidaridad orgánica (Durkheim) o sentimiento comunal (Tonnies), es la presencia de una teoría rigurosa, en el sentido de elaboración abstracta unificadora. Mannheim así lo entendía: "...la necesidad extrema de una teoría es la expresión de una sociedad de clases en la que las personas tienen que mantenerse unidas, no por la proximidad local, sino por las circunstancias semejantes de vida sobre una esfera social extensiva" (Mannheim, 1973: 133). Berger y Luckmann mantienen al respecto una posición un tanto equívoca, pues sostienen por un lado que lo ideológico es cualquier definición particular de la realidad anexada a un interés de poder. Según esto, habría ideología donde quiera que fuese identificable una estructura de poder. Pero, paso seguido, hacen notar que el vocablo tiene poca utilidad aplicado a situaciones monopolistas, pues, lo que distingue a la ideología reside más bien en que el mismo universo se interpreta de maneras diferentes competidoras que dependen de intereses creados concretos dentro de la sociedad de que se trate. Son los grupos sociales comprometidos en conflictos los que construyen y sostienen las ideologías, pues las ideologías generan solidaridad, ingrediente necesario en las luchas grupales de intereses (Berger y Luckmann, 1986: 158).

Clifford Geertz sigue la misma estela, pero es aún más claro en cuanto a limitar los contextos donde las ideologías pueden tener cabida: "...en entidades políticas firmemente insertas en el conjunto de antiguas opiniones y reglas de vida, el papel de la ideología es marginal. En esos sistemas políticos realmente tradicionales los participantes obran como hombres de sentimientos inculcados; están guiados tanto intelectual como emocionalmente en sus juicios y actividades por pre-

juicios no examinados que no les dejan vacilar en el momento de la decisión. Sólo cuando llegan a cuestionarse las tradiciones y reglas de vida consagradas es cuando florece el afán de encontrar formulaciones ideológicas sistemáticas. La función de la ideología consiste en hacer posible una política autónoma al proveerla de conceptos llenos de autoridad que le den sentido...” (Geertz, 1992: 191-92). Este planteamiento de Geertz en torno a las ideologías guarda un parecido evidente con las posiciones de Popper o Habermas, para quienes, como hemos visto, los “tradicionales” o “primitivos” estarían embebidos por el monopolio y la omnipresencia de los mitos. La expresión de Geertz “...que no les dejan vacilar en el momento de la decisión” podrían suscribirla perfectamente tanto Popper como Habermas. Lo plantea de modo tan tajante y dicotómico Geertz que parece expresar que los hombres en las sociedades complejas –paradigmáticamente la nuestra– ya no están condicionados por “sentimientos inculcados” y “prejuicios no examinados” y que tal libertad es lo que permite el florecimiento de las ideologías.

Esto supone olvidar que las ideologías son sólo un armazón teórico o tejido que dota de unidad simbólica y otorga sentido a un amplio espectro preteórico de conocimientos, saberes, sentimientos y disposiciones o *habitus*, como dirá Bourdieu. Pero es que algo no muy diferente podría decirse a propósito de los mitos o las religiones. El empleo de términos específicos para contextos históricos distintos pretende, consciente o inconscientemente, remarcar las distancias, hacerlas aparecer como diferencias profundas de naturaleza incompatible. No se trata tampoco de afirmar que todo sea lo mismo, pero sí ganaremos en inteligibilidad si admitimos que tanto los mitos como las religiones y las ideologías son fórmulas de construir sacralidades que sirven para legitimar estructuras de poder⁸⁹. Esto es lo verdaderamente relevante y, paradójicamente, el propio Geertz lo explica bien en otro de los artículos contenidos en el mismo libro, “La política del significado”: “Las ideas religiosas, morales, prácticas estéticas, como Max Weber entre otros nunca se cansó de decir, deben ser sustentadas por poderosos grupos sociales para tener poderosos efectos sociales: alguien debe reverenciarlas, celebrarlas, defenderlas, imponerlas. Las ideas tienen que ser institucionalizadas para cobrar en la sociedad no sólo una existencia intelectual sino, por así decirlo, también una existencia material” (Geertz, 1992: 264).

89 Kolakovski considera el mito como un caso especial de ideología. (Kolakovski, 1970: 26).

Es esto mismo lo que permite –aunque no se acostumbre– hacer extensivas a religiones o mitos las definiciones convencionales sobre ideología. Véase si no dos definiciones de autores conocidos que podemos considerar pertinentes. Salvador Giner, en un estudio donde propone interesantes hipótesis contra la tesis de la sociedad masa, propone la siguiente: “aquella explicación del mundo social, de la naturaleza del poder y de la autoridad que un determinado sector o grupo sostiene explícita o implícitamente, tanto para justificarse como para mejor actuar sobre sí mismo y sobre el resto de la sociedad (Giner, 1971: 139). Otro autor, buen conocedor de Talcott Parsons, nos propone otra definición de manual: “Un sistema de ideas y juicios, explícito y generalmente organizado, destinado a describir, explicar, interpretar la situación de un grupo o de una colectividad, y que, inspirándose ampliamente en unos valores, propone una orientación precisa a la acción histórica de ese grupo o de esa colectividad. La ideología es pues... algo así como un conjunto particularmente coherente y organizado de percepciones y representaciones. Cabe hablar de ella como un sistema. La ideología es pues un instrumento de acción histórica (Rocher, 1990: 475). Desde una tradición bien distinta, que intentaba aunar marxismo y estructuralismo, Althusser propone que las ideologías son aquello que no se piensa, sino dentro de lo que se piensa, un armazón de categorías intelectuales que usan los actores sociales en su trabajo de interpretación (Althusser, 1970).

¿Por qué pueden servir estas definiciones para caracterizar las ideologías y no para definir los mitos o las religiones?, ¿por qué el mito y la religión conciben la existencia de otra dimensión, de un más allá que determina, influye, condiciona el mundo de los vivos?. No es razón suficiente para establecer una distinción categórica. Como señalaremos enseguida, también las ideologías construyen un más allá, aunque se lo ubique en la misma dimensión del mundo de los vivos. Teniendo todo esto en cuenta, podemos establecer algunos postulados comunes sobre los universos simbólicos, ya sea como mitos, religiones o ideologías:

- a) Que son formulaciones teóricas sistematicas y globalizadoras, que es lo mismo que afirmar que, indefectiblemente, son propuestas por quienes las defienden como explicaciones unitarias y totales del mundo (o de los mundos o “campos” a los que refieren).

- b) Que son propuestas teóricas exclusivas y excluyentes que, según la propia lógica que pretenden imponer, invalidan –o integran– cualquier otra tentativa de explicación del mundo, y con ella, el orden de legitimidades y justificaciones que conlleven.
- c) Que cabe establecer una distinción conceptual entre la ideología, el mito o la religión, como corpus teórico por un lado, y los valores o valoraciones sobre lo real, las normas y los saberes y conocimientos y las disposiciones, por el otro, de tal forma que en ningún caso esos dos ámbitos de la realidad, el teórico y el preteórico se desprendan o emerjan el uno del otro automáticamente, aunque así se los representen los actores sociales, merced a esa facultad de integración vertical de significados a la que hemos hecho referencia⁹⁰.
- d) Todos los universos simbólicos, ya se los defina como ideologías, mitos o religiones, conciben la existencia de otro estado social o humano o suprahumano distinto al presente e idealizado, que guarda respecto al presente la relación de “horizonte trascendente” (Ibáñez, T., 1989). Este horizonte trascendente puede situarse en el más allá, en ultratumba, o en nuevas vidas tras la reencarnación; o bien en la misma tierra, sólo que en un futuro más o menos inminente o lejano. Lo fundamental en uno como en otro caso es que legitiman sistemas de dominación aquí y ahora. Por lo demás, nada puede decirse a priori sobre el carácter más o menos opresor y alienador de los imaginarios laicos en relación a los religiosos. Las consecuencias para el sistema de dominación de que el horizonte ideal se plantee en la otra vida o en ésta no son sustanciales.

Pero las evidencias históricas apuntan en un sentido, no contrario, pero sí diferente, pues se ve cómo en diferentes contextos culturales, o en otros períodos de la historia de Occidente, ha habido muchos movimientos de insurgencia, de carácter fuertemente impugnador, negadores de la dominación que les tocó padecer. Muchos de estos movimientos

90 Eric Wolf, en su último libro incide reiteradas veces en la distinción de ideas e ideologías. Por cierto, que él no tiene ningún reparo en tratar como ideologías los sistemas de pensamiento de los Kwakiutl o de los aztecas, así como de valerse de estos dos antiguos casos junto al análisis del nacionalsocialismo alemán para apoyar sus análisis sobre la interrelación entre ideologías, poder y organización del trabajo. (Wolf, 1999).

adoptaron ideologías legitimadoras de su posición contestaria que eran de raíz puramente religiosa, fundamentándose frecuentemente en los mismos principios sagrados en los que pretendía fundamentar su dominio el grupo dominante. Y viceversa, una mirada retrospectiva a la historia occidental de los últimos siglos, particularmente al siglo XX, permite comprobar cómo ideologías genuinamente modernas han legitimado prácticas de opresión y de represión brutal. La misma ideología económica del crecimiento y de la supuesta creación de riqueza pretende justificar —y lo consigue— la degradación ambiental, la explotación, el hambre, la miseria y la exclusión de millones de seres humanos. No se puede por menos que concluir que el carácter religioso o laico de las ideologías nada nos dice sobre la significación de las mismas en orden al mantenimiento del poder o al carácter más o menos opresor o más brutal de éste: tanto lo religioso como lo formalmente político puede ser, según los casos, impugnador o conservador, opresor o liberador.

Lo fundamental en los universos simbólicos, sean religiosos o laicos, es que, en la medida en que logran imponerse y son asumidos, conducen a que consideremos que: a) para el caso de las ideologías dominantes, el orden social, las normas morales, los tabúes, la autoridad de los poderosos, la opresión, la desigualdad, etc; b) o bien, para el caso de las ideologías insurgentes, la norma de vida impugnadora y alternativa, los valores insurgentes, la desobediencia a las autoridades tradicionales, la indisciplina a la jerarquía establecida, los sacrificios que exige la causa, etc, sean elevados a la categoría de principios trascendentes, totales, sagrados, pues en todos los casos —ya lo hemos señalado—, las ideologías hacen depender lo concreto, lo cotidiano, del orden sagrado trascendente que definen, integrando verticalmente los significados, de tal forma que, por ejemplo, de la transgresión de una norma social, como puede ser la virginidad para una célibe en el mundo cristiano, musulmán o judío, se desprende un castigo que acerca a la transgresora al mal absoluto que significa la condenación eterna. Pero la misma observación puede hacerse para el caso de un revolucionario que abandona las exigencias de la organización y la disciplina que ésta le impone, pues de ello depende también que la Humanidad alcance su destino final. También los empresarios o ejecutivos que deciden mantener la congelación salarial a pesar de haber duplicado los beneficios, lo hacen, además, reconfortados en el convencimiento de que así están contribuyendo, si no de forma inmediata —lo que, según su lógica, sería un error de perniciosas conse-

cuencias— si mediatamente, al progreso futuro de esos mismos “obros congelados” y aún de toda la Humanidad. En estos casos, como en tantos que podrían aducirse, lo concreto queda indefectiblemente atravesado por lo general, por lo trascendente, haciéndolo cobrar toda la relevancia que de ello se deriva; es por esto que se introducen en todos los contextos sociales las lógicas del pecado, la culpa, el premio y la restitución.

Llegamos así a toparnos de frente con lo sagrado: todos los universos simbólicos presentan una zona o región central que no es teórica ni preteórica, sino categórica, imperativa, incuestionable y misteriosa; como lo que está en el origen, el principio de todo, un “núcleo duro” que es el fondo sagrado del que se desprenderían todos los desarrollos teóricos más o menos laterales. Eso es lo sagrado, el *sacra sanctorum*, aquello que no necesita ser teorizado, sino que es por sí mismo teorizante, irradiador de sentido; sobre ese epicentro oscuro, misterioso o incomprensible no es permisible la interrogación, ni debe detenerse en ello la mirada, pues no debe penetrar ahí la curiosidad.

Es esto lo que explica que, por ejemplo, los marxistas, tanto los más directamente implicados en aparatos de dominación como los más específicamente teóricos y académicos, no se hayan interrogado nunca sobre cómo sería la sociedad comunista y no hayan escrito prácticamente nada al respecto⁹¹. Porque esa sociedad comunista del final de los tiempos era el núcleo sagrado que no había que explicar, sino que, al asumirla, se podía ya explicar todo lo demás. Los perfiles y características de esa Sociedad Comunista no fueron formalmente declarados Misterio o Tabú por ninguna Internacional o por ningún Comité Central, como sí lo fueron el rostro de Alá o la Santísima Trinidad, pero si alguno de los participantes en esos foros hubiese planteado esa pregunta, el efecto provocado no hubiera sido muy distinto del que provocaría un cristiano interrogando en un cónclave sobre la Santísima Trinidad, o sobre la felicidad beatífica del reino de Dios. Tampoco los tecnócratas se interrogan sobre el Progreso, sino que parten ya de su existencia para entregarse con entusiasmo

91 Laplantine entiende que es la noción de Historia lo sagrado en el marxismo (Laplantine, 1977: 26), pero ese no es precisamente un rasgo distintivo del marxismo, pues la Historia para ellos, como para la gran familia de ideologías, religiosas o laicas, que conciben el tiempo como proceso lineal, es tenida como el Camino inexorable que conduce a un final.

a trabajar en pos de su consecución⁹²; como tampoco se interrogan los economistas ortodoxos –una subespecie de tecnócratas– sobre la propensión natural del ser humano al lucro, pues si lo hicieran les fallarían todas las cuentas –los modelos matemáticos de econometría– y dejarían de merecer la confianza del mundo para el que trabajan.

Lo sagrado es misterio por definición, bien porque se lo declare formalmente secreto, como los objetos sagrados que se ocultaban a la vista de los profanos, o porque se ha sustraído a los profanos las herramientas intelectuales para poder interrogarse sobre ello y asumen su insignificancia frente a un saber que consideran sólo penetrable por especialistas virtuosos⁹³. En el primer caso, quien inquiera sobre lo sagrado se enfila hacia los márgenes peligrosos del sacrilegio; en el segundo caso, quien no acata las verdades últimas ni la autoridad de los que sobre ellas saben, incurre en impertinencia, imbecilidad, pero muy pronto, si descalificaciones como éstas no bastan para acallar el descreimiento, también en irreverencia sacrílega que hay que aislar, neutralizar, reabsorber o exorcizar⁹⁴.

Maurece Duverger, en su libro de introducción a la política, reconoce ya que hay una íntima relación entre sacralidad y legitimidad del poder; que no puede ningún poder alcanzar la legitimidad si no se aparece ante quienes son su objeto como vinculado o derivado a sus nociones imperantes sobre lo sagrado. Allí donde se da una situación predominante de legitimidad al sistema de poder establecido, las luchas políticas son luchas en el régimen y contribuyen incluso a su afianzamiento, mientras que en aquellas situaciones en las que hay crisis de legitimidad, las luchas predominantes pasan a ser luchas sobre sacralidades, que son luchas sobre el régimen (Duverger, 1970: 199). García Calvo alude a la necesidad de todo sistema de dominación de crear la fe en el caos (García Calvo, 1980: 51), y Balandier

92 Ya hemos mencionado la utopía tecnocrática que concibió Bacon, planteamientos que, en sus presupuestos básicos, tuvieron su continuación en la propuesta de un gobierno de científicos sabios que hizo Saint-Simon y que retomó Comte, que se postulaba a sí mismo como un sacerdote de la nueva religión de la ciencia.

93 En las sociedades contemporáneas, que llaman de la información, pero que resulta más adecuado llamar de la formación, o del espectáculo (Debord, 1990) se multiplica sin cesar el ruido sobre lo accesorio, pero se mantiene el silencio sobre lo fundamental.

94 Foucault ha analizado los procedimientos más usuales para mantener el orden del discurso y hacerlo aparecer como la única realidad concebible (Foucault, 1983).

nos recuerda que todo sistema de dominación intenta crear la dualidad “continuidad o caos” (Balandier, 1988: 110). Pero esa dualidad sólo puede ser efectiva si el sistema de dominación es capaz de imponer y sostener una verdad que se aparezca como la Verdad Absoluta –lo sagrado– fuera de cuyos dominios sólo puede existir la nada, el caos, la desgracia, la miseria, la condenación, el dolor... Es el mismo Balandier quien nos recuerda en otro de sus textos que:

La relación del poder con la sociedad es homóloga de la relación existente, según Durkheim, entre el tótem australiano y el clan. Una relación cargada esencialmente de «sacralidad», por cuanto toda sociedad asocia el orden que le es propio a un orden que le rebasa, ampliándose hasta el cosmos para las sociedades tradicionales. Es poder sacralizado porque toda sociedad subraya su voluntad de eternidad y teme el retorno al caos como realización de su propia muerte (Balandier 1969: 117)⁹⁵.

La relación específica o especial de lo sagrado no es, por tanto, con la religión, sino con los sistemas de dominación, porque no es posible la legitimación sin la apelación a algún orden sacral: si los sistemas de dominación son de imaginario religioso, tendremos una sacralidad religiosa, pero será laica en aquellas sociedades, como las nuestras, cuyos sistemas de dominación preponderantes son de signo laico. La alternativa no es nunca entre quienes permanecen presa de sacralidades y sus dogmas consecuentes y quienes ya contemplan el mundo desde una perspectiva desacralizada y abierta (Popper, 1982) o desde una “racionalidad intersubjetiva de validez universal” (Ha-

95 También las sociedades modernas asocian su orden al orden cósmico. Así hemos intentado mostrarlo en el capítulo primero. Balandier termina afirmando que todo poder pretende la sacralidad, pero se mantiene en una cierta confusión o ambigüedad que le lleva a seguir considerando que lo sagrado es más propio del ámbito religioso, o que lo sagrado es, genuinamente, lo religioso. No de otra forma puede interpretarse el siguiente pasaje, al que llega tras examinar algunos sistemas político-religiosos africanos: “La imbricación de lo sagrado y de lo político es, en tales casos –los regímenes africanos que conocieron los colonialistas y estudiaron sus antropólogos–, ya incuestionable. En las sociedades modernas laicas sigue siendo aparente; el poder no se vacía enteramente de su contenido *religioso*, que sigue estando presente, reducido y discreto. Si el Estado y la Iglesia forman una sola cosa al comienzo, cuando la sociedad civil se halla instaurada, el Estado conserva siempre algún carácter de la Iglesia, incluso cuando se sitúa al final de un largo proceso de laicización” (Balandier, 1969: 116).

bermas, 1998^a), sino entre distintas sacralidades⁹⁶. Es necesario abandonar esa perspectiva dominante en Ciencias Sociales –no digamos ya en ámbitos de “no iniciados”– que lleva a identificar religiosidad y sacralidad y laicismo y desacralización, como si lo religioso fuese lo sagrado y lo laico lo mundano intrascendente. Mircea Eliade representa perfectamente esta perspectiva: este prestigioso historiador de las religiones, que se ha dedicado, con verdadera *devoción*, al estudio de lo sagrado en las diferentes culturas, habiéndonos aportado, ciertamente, páginas memorables sobre las mil caras de lo trascendente, abandona sin embargo su pesquisa a las puertas de la modernidad, que, para él, es el reino del hombre arreligioso y de la desacralización, donde sobreviven sólo formas degeneradas y “degradadas hasta la caricatura” de religión (Eliade, 1967: 195 y sig.). Es también la línea de P. Berger, quien afirma en un conocido libro que la pérdida de plausibilidad de la teodicea cristiana abrió el camino a gran variedad de soteriologías secularizadas, muchas de las cuales, sin embargo, se revelaron ineficaces para legitimar las tristezas de la vida individual aun cuando lograsen cierta plausibilidad en la legitimación de la historia (Berger, 1971:180).

96 Fernando Savater y otros autores que se ocupan de la cuestión del nacionalismo en el Estado Español, contraponen el dogmatismo de los nacionalistas, que habrían sacralizado la *étnia* (como el efecto de esa “transferencia de sacralidad” de la que ya nos hemos ocupado) y no pueden superar su dogmatismo excluyente, a los que, como el propio Savater, se han desprendido ya de toda sacralidad y se pliegan “racionalmente” a los valores universalistas del Estado de Derecho y de la ciudadanía (Savater, 1994). Pero es que tales valores remiten también a su correspondiente sacralidad, a un orden de Verdad incuestionable que lleva a creer a quienes lo asumen que sólo él encierra y permite el despliegue de las genuinas tendencias de los seres humanos. Savater defiende esto con la palabra, que es, como ha manifestado, su única arma. Esta actitud le diferencia nítidamente de quienes se sitúan frente a él, creyendo que, para defender sus órdenes de sacralidad, tienen que violar el derecho primario y elemental, el derecho a la vida (él mismo vive amenazado). No puede olvidarse, sin embargo, que otros más, defendiendo, o creyendo defender lo mismo que Savater, e incluso queriendo identificarse con él, han demostrado ser capaces de llegar a cualquier extremo por defender lo que estiman inviolable, sagrado. Y otros más, por último, situándose frente a Savater en sus ideas nacionalistas, coinciden a pesar de ello con él en querer defenderlas sólo con la palabra. En fin, la disputa en la que se encuentra comprometido, con toda dignidad, Savater, es una disputa entre dogmas, no una disputa entre dogmas y racionalidades no dogmáticas. Una disputa que se mueve permanentemente en esa frontera que separa, como diría Duverger, las “luchas en el régimen” de las “luchas por el régimen” (Duverger, 1960: 199).

Todas las sacralidades, contempladas desde la distancia o el extrañamiento, desprovistas de sus aditamentos icónicos y rituales, de su virtuosismo discursivo, separadas de los mundos que les dieron sentido, se nos aparecen como figuraciones simples o estúpidas, de manera que resulta difícil imaginar cómo pudieron resultar imponentes, misteriosas y profundas a quienes vivieron bajo su sombra y desprendían de ellas el sentido de sus vidas y de las cosas. Y es que la solidez, la rotundidad, el carácter omnicomprendido y totalizador de que gozan las diferentes sacralidades en sus respectivos mundos no se debe tanto a las propiedades teóricas de los argumentos que las sostienen, a su mayor o menor coherencia, su comprensividad, su refinamiento intelectual o a la espectacularidad del boato que las rodea. La solidez y eficacia de lo sagrado reside fundamentalmente en propiedades extrateóricas que se figuran vinculadas o consustanciales al núcleo sagrado porque residen en él su legitimidad. Pero abordar el modo de relación entre lo sagrado y todo lo que le rodea y busca su sentido y justificación en ello requiere acudir al concepto de discurso.

6. Ideologías y realidad o ideologías reales

La obra de Michel Foucault es ya hoy una obra clave en Ciencias Sociales e inexcusable en particular en cualquier análisis que pretenda una aproximación al poder. El concepto de “discurso” al que vamos a recurrir es foucaultiano, aunque otros autores hicieron tempranamente uso de él. El término y su acepción primaria provienen de la lingüística y el análisis literario y son importados a las ciencias sociales a través de la hermenéutica. Se trata, en el fondo, de una derivación más, muy importante, de la concepción de la realidad como escenario simbólico. Foucault ha reemplazado ya en sus obras el concepto ideología por el de discurso, sin duda para evitar el lastre idealista del término, del que es presa el marxismo, con su contraposición dialéctica entre las realidades infraestructurales –cosas exterioridades fácticas– y las ideas superestructurales –interioridades, subjetividad–.

Es necesario, si quiera sea brevemente, adentrarse en la teoría del poder de Foucault para entender su concepto de discurso. Desde su punto de vista, la noción del poder como represión es reductora o simplista. Esa es una veta que encuentra una formulación sistemática en el Leviatán de Hobbes y que se continúa, aunque con implicaciones

teóricas diferentes, en las obras de autores como Hegel, Freud o Marcuse. Otra veta interpretativa, que se cruza a menudo con la anterior, es la que lo concibe como poder–contrato, principio que, como hemos señalado en el primer capítulo, hunde sus raíces en la Antigüedad Clásica, pero que alcanza su formulación moderna, la que sirve de fundamento a todo el constitucionalismo contemporáneo, durante el siglo XVIII, merced al trabajo de los filósofos de la Ilustración. Late en este caso la presunción de que el poder es algo así como un derecho originario, constitutivo de la soberanía, que el individuo cede en el acto ideal del contrato originario, por el que los individuos abandonan el estado de naturaleza e ingresan a la sociedad y al Estado. Este poder contractual, jurídico incurriría en exceso u opresión cuando se sobrepasa a sí mismo, es decir, cuando excede los límites del contrato (Foucault, 1980: 135).

Pero Foucault se manifiesta en desacuerdo con estas interpretaciones: la historia del derecho penal, del poder médico y psiquiátrico, de la modulación de la sexualidad, se vislumbra como algo diferente, mucho más que como represión. El individuo no es un núcleo elemental, átomo primitivo, materia sobre la que se aplicaría o en contra de la que actuaría el poder. En individuo no es un vis a vis del poder, es uno de sus primeros efectos y al mismo tiempo y por ello su elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido (Foucault, 1980: 144). Sus teorías de la gubernamentalidad y la biopolítica, parten justamente de esta tesis del poder como algo reticular que no está residenciado en una institución, como tampoco en una persona o círculo de personas identificables⁹⁷, sino que está constituido en los cuerpos, en las instituciones, en las prácticas y circula a su través, no tanto reprimiendo, que también, sino moldeando, encauzando, en definitiva, constituyendo maneras de ser, gustos, preconcepciones, estructuras. Proceso reticular que no se cierra nunca, que no alcanza jamás el equilibrio, no por alguna tendencia “innata” o “natural” a la libertad, a la rebeldía de los sujetos, en la que Foucault no cree, como tampoco en su contraria, la tendencia a la servidumbre voluntaria y la claudicación, tendencias “innatas” en

97 Touraine resume bien el pensamiento de Foucault cuando afirma que éste rechaza “...la idea de una represión y una manipulación generalizada, incluso de un poder central instalado como una araña en medio de una tela de funcionarios y agentes de propaganda” Touraine (1993: 215).

las que fundamentaron sus teorías muchos autores, desde La Boétie (1980) a Clastres (1974)⁹⁸, pasando por Montesquieu (1980).

Foucault conoce ya el lastre –genealogía diría él– de todas las “naturalezas humanas” concebidas en la modernidad, y no es que no crea en ninguna, es que no cree en nada parecido a una “naturaleza humana”, sino en sujetos contruidos. Si los poderes no pueden alcanzar nunca su homeostasis es porque el proceso histórico es una lucha permanente entre ellos, no en la forma esquemática de la dialéctica hegeliana, sino mediante procesos salpicados de sucesos y discontinuidades, de efectos no previstos por las estrategias y que desbaratan toda tentativa de explicación estructuralista. Por eso propone una historia genealógica y denuncia la Historia como Metafísica, es decir una lectura del pasado en términos del despliegue de cualquier fuerza inmanente o tendencia metahistórica⁹⁹. La Historia, según él, no tiene sentido y no es posible abstraer de ella ninguna lectura unívoca, aunque eso no significa que no sea inteligible en términos de estrategias, luchas y sucesos (Foucault, 1980: 179).

El discurso es en la obra de Foucault el despliegue de una estrategia de poder, tentativa de construir una estructura y una lógica, aunque, como tal proceso, siempre inacabado y sin que podamos saber nunca si terminará desapareciendo, sucumbiendo ante otros discursos o mutando sus propios principios para adecuarse a sucesos que provoquen discontinuidades que no se pudieron prever. El concepto de

98 Ya señalamos que Clastres es deudor del “Discurso de la servidumbre voluntaria” de La Boétie. Un texto que inspiró también la tesis del poder como correlato de la tendencia de “amor al maestro”, contra la que se pronuncia expresamente Foucault (Microfi 1980: 167-171). También Montesquieu mantiene posiciones homólogas a La Boétie e idea su fórmula jurídica de la división de poderes, base del Estado de Derecho, después de concluir que “es una experiencia constante que todo hombre que posee poder tiende a abusar de él y esto último es, precisamente, lo que hay que impedir. Se trata, pues, en su concepción, de la afirmación y defensa de la libertad del individuo. Y seguía pensando que el correlato a la tendencia al abuso del Poder, por parte del gobernante, era la renuncia a la lucha por la libertad, por parte de los gobernados... Por eso no se contenta con predicar, éticamente, el ejercicio de la libertad, sino que se propone la inscripción de la libertad en la realidad jurídico-política, es decir, su objetivación o institucionalización.” (López Aranguren, 1995: 124).

99 A esto es a lo que llama Lyotard las “meta-narrativas” o “grandes narrativas de la emancipación”, que han sido todas narrativas totalizadoras y excluyentes. Su derrumbe, o su cuestionamiento, facilitan, según él, la tolerancia con otras narrativas (Lyotard, 1989).

discurso foucaultiano supera la dicotomía objetividad-subjetividad, o mejor, la separación entre facticidades del mundo exterior y las ideas constitutivas de las mentalidades. Es decir, rechaza toda concepción idealista o platónica que conciba un mundo interior como reflejo del exterior (idealismo materialista), o viceversa, una realidad exterior que sea el resultado de la proyección de las ideas, o de las ideologías (idealismo cognitivista). En cualquiera de estas dos alternativas simétricas se considera que existe un antes y un después, algo principal y algo secundario, algo determinante y algo determinado. El término discurso esquivo estas disyuntivas por falsas y sortea la inevitable connotación idealista que tiene el término ideología, porque además, como hemos expuesto antes, esa es su genealogía y, por supuesto, así lo utilizaron los marxistas, quienes, en definitiva, lo difundieron. El discurso foucaultiano concibe que las ideas son cosas, prácticas y saberes, es decir, están encarnadas en el mundo, porque las cosas –todas, no sólo las creaciones humanas–, las prácticas y los saberes no serían nada si no significasen, si no perteneciesen al entramado simbólico que permite la interpretación de cada elemento en la totalidad, que es a la vez e indisolublemente una totalidad fáctica e ideática¹⁰⁰. Por decirlo en una fórmula que rescata de manera licenciosa la magia de la expresión cristiana: Foucault ha comprendido ya que no es cierto que el “Verbo se hace carne y habita entre nosotros”, sino que “el Verbo es la carne que habita entre nosotros”. Todos sus análisis son una plasmación de esta lección. Valga como muestra la interpretación que propone del cuerpo humano, un efecto del biopoder de la modernidad, que hace al cuerpo¹⁰¹, aunque, a diferencia de los actos topoderosos de los dioses, nunca llega a concluir su obra:

100 Veremos en seguida que Bourdieu ha abordado esta misma cuestión, llegando a conclusiones no idénticas, pero tampoco alejadas de las que están implícitas en el concepto de discurso.

101 Es probable que no hubiera gustado a Foucault que relacionásemos sus planteamientos con los de un marxista estructuralista como L. Althusser, porque, ciertamente, su obra tiene poco que ver con el marxismo y con el estructuralismo. Pero en la obra de éste, en el contexto de la explicación del concepto “aparatos ideológicos del Estado” e “interpelaciones”, está presente la idea de que los seres humanos son construidos en relación con las ideologías dominantes. Afirma, concretamente, que la formación de los seres humanos comprende un proceso simultáneo de sometimiento y cualificación. Sometimiento en cuanto que, en su proceso de socialización, los sujetos han sido modelados en sus capacidades y en una concreta disciplina. Pero este mismo sometimiento im-

“Como siempre en las relaciones de poder se encuentra uno ante fenómenos complejos que no obedecen a la forma hegeliana de dialéctica. El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticulado, que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano. Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado...” (Foucault, 1980: 104).

Foucault sigue pues la corriente dominante que venimos rastreando de considerar la realidad como realidad construida en una doble dimensión, material e inmaterial, con planteamientos que pueden casar sin mayores problemas con los que defienden Berger y Luckmann, según los hemos expuesto. Es esto también la “existencia material” de las ideologías a la que alude Geertz, según lo hemos referido más arriba (Geertz, 1992: 264). A este respecto hace Hanna Arendt algunas observaciones a propósito del totalitarismo nazi que ilustran bien esta perspectiva de los discursos como ideologías encarnadas o que se realizan en el mundo Dice Arendt:

El racismo deja de ser una teoría sobre la que hubiera que discutir su valor científico, sino que estaba siendo realizada cada día en la organización jerárquica en cuyo marco hubiera resultado muy irrealista ponerlo en duda. Dentro de las vidas de quienes están en el movimiento, las proclamas ideológicas se han convertido en algo tan real como la aritmética. La organización de todo el en-

plica una cualificación para el desempeño de determinados papeles (Althusser, 1970). Por tanto, Althusser, aunque desde el marxismo, entiende que el poder, como poder ideológico creador de sentido, no sólo reprime o somete, sino que modela o perfila a los individuos, como individuos hechos “a su imagen y semejanza”. Los individuos así creados responden a las “interpelaciones” del poder y buscan su realización siguiendo los cauces establecidos por los que llamaba “aparatos ideológicos del Estado”. Resonancias de esta tesis las encontramos en muchos autores, como el mismo Foucault, pero también en la obra de Bourdieu o en la que establece Stone entre poder-control y poder-producción (Stone, 1988; en Ruiz Ballesteros, 2001: 160).

tramado vital según una ideología sólo puede ser logrado bajo un régimen totalitario. En la Alemania nazi, cuando nada importaba más que la raza, ponerlo en duda, cuando una carrera dependía de la fisonomía <aria> (Himmler acostumbraba seleccionar a los miembros de las SS mirando sus fotografías) y la cantidad de alimentos del número de abuelos judíos, era como poner en tela de juicio la existencia del mundo (Arendt, 1987: 485).

La autora lo plantea como un rasgo específico de los regímenes totalitarios, ya que muestra una voluntad constante en esa obra por enfatizar el carácter novedoso y cualitativamente distinto de los totalitarismos frente a cualquiera otros regímenes políticos. Sin embargo, lo que plantea como plasmación de una ideología en la realidad, no es de ningún modo privativo de los totalitarismos –como no sea que consideremos que todas las ideologías dominantes, entendidas como discursos, propenden al totalitarismo–. Efectivamente, nada nos impide considerar que, por ejemplo, el discurso del crecimiento ilimitado y el enriquecimiento –podrían ponerse otros ejemplos de discursos de poder plasmados en los hechos– se presenta a alguien que se mueva en el mundo que rigen los economistas ortodoxos y los ejecutivos con la misma contundencia aplastante con que se presentaba el discurso racista para cualquier miembro de la sociedad alemana de aquellos años. En definitiva, las instituciones y el orden de rutinas que imponen, así como la socialización de los individuos dentro de esos mundos de sentido¹⁰², son un factor crucial para que una visión del mundo llegue a implantarse como una realidad inapelable, como *El Mundo* mismo.

Pierre Bourdieu ha dedicado atención a la cuestión de las ideologías y a la relación entre éstas y el mundo. Sus planteamientos suponen una síntesis interesante que sigue la estela de los teóricos del discurso, como Foucault, y de los análisis del simbolismo, como los de Berger y Luckmann, aunque sin perder de vista a maestros como Mannheim o Weber, a pesar de que las citas no sean precisamente abundantes en sus escritos. Es indudable también que, aunque no pue-

102 Ya decíamos al principio que, en el mundo del Mercado, la prueba más contundente de que su lógica es la Lógica por excelencia la constituye la infinidad de decisiones que toman los “agentes privados” con sus bienes, pero, más aún, su propia existencia como tales “agentes económicos”, para lo que han sido formados, lo que les otorga objetivamente un lugar en la sociedad y en lo que encuentran el sentido de su vida.

de definírsele como marxista, muchas de sus preocupaciones teóricas –como ésta mismo de la ideología y su relación con el mundo– siguen de cerca las temáticas recurrentes del marxismo, especialmente las de aquellos que ya no estaban convencidos del advenimiento inminente del socialismo, conocían –aunque no siempre reconocían– los desmanes del “socialismo real” y querían explicar, como Gramsci, Althusser y los que les sucedieron¹⁰³, por qué las sociedades occidentales habían alcanzado un grado considerable de integración social e ideológica. Las respuestas sobre estas y otras cuestiones que ofrece Bourdieu ya no son marxistas, sino que suponen, ciertamente, una superación del marxismo, pero sí podrían quizás calificarse de posmarxistas, por estar todavía temáticamente motivadas por aquél. Claro que ya sabemos que él se define a sí mismo como un constructivista-estructuralista.

En lo relativo a esta cuestión, su propuesta se resume en lo que llama “el efecto de teoría”. Bourdieu sostiene dos tesis que parecerían contradictorias entre sí, porque de hecho así han sido concebidas durante mucho tiempo, y siguen siéndolo para muchos. Pero él las concibe como dos momentos en el proceso de construcción de la realidad social que tienen que ser captados ambos por el analista, el momento objetivista y el subjetivista. Cualquier metodología que opte por alguno de esos dos enfoques, soslayando o ignorando el otro, se condena, según él, a extraer de la realidad observada una perspectiva parcial, incompleta, incapaz de dar cuenta mínimamente de la complejidad de lo real. La realidad social es para Bourdieu una facticidad exterior a los sujetos, pero es también un objeto de percepción. Y la ciencia social tiene que tomar por objeto a la vez la realidad y la percepción de la realidad. La combinación de esa doble perspectiva exige, de un lado, el registro de lo que él llama el mapa o el campo social, es decir, de las estructuras objetivas en las que están situados los sujetos, pero tomando en cuenta, del otro lado, la percepción por esos sujetos de la estructura en la que están situados, porque este segundo

103 Gramsci lo haría a través, fundamentalmente, de tres conceptos, el de “sociedad civil”, “bloque histórico” y “hegemonía” (Gramsci, 1975, 1993). Althusser a través de los conceptos de “aparatos ideológicos del Estado” e “interpelaciones” (Althusser, 1970), a los que ya hemos hecho referencia. Entre los continuadores de esta línea, aun dentro del paradigma marxista, cabe destacar quizá la obra de Laclau (1978) y Laclau y Mouffe (1987), que entienden el discurso como una articulación de intereses y motivos pertinentes para las distintas clases que constituyen el “bloque histórico”.

hecho es tan constitutivo de la realidad social como el primero y sus efectos sobre ella son tan reales como las constricciones materiales independientes de la voluntad humana (Bourdieu 1988: 132-133).

Esta segunda perspectiva (que no secundaria) supone la recuperación de las fenomenologías y etnometodologías, pero superándolas. En otro de sus textos perfila con precisión las posibilidades y las limitaciones de estas perspectivas. La fenomenología, según él, ha sido capaz de captar y valorar la importancia de las estructuras cognitivas válidas en cada cultura o cada grupo homogéneo y que son el fundamento del “conformismo lógico” y el “conformismo moral”; del acuerdo tácito o prerreflexivo sobre el sentido del mundo, sobre el “mundo del sentido común”. Sin embargo, tanto los fenomenólogos como los etnometodólogos, que se ocupan de describir esos “mundos de sentido”, se desprecupan de las condiciones de creación de estos “sentidos comunes”, limitándose a estudiar cuáles son y cómo operan (Bourdieu, 1997: 116).

Su propuesta integradora o articuladora del punto de vista objetivista y el subjetivista, o los que también llama el teoricista y el materialista o fisicalista, la resume como sigue en un tercer texto:

“...La ciencia social no puede «tratar los hechos sociales como cosas», según el precepto durkheimiano, sin dejar escapar así lo que deben al hecho de ser objetos de conocimiento... Puesto que los individuos o los grupos están objetivamente definidos no sólo por lo que son, sino, también, por el ser que se les atribuye, por un *ser percibido*, que incluso si depende estrechamente de su ser nunca puede reducirse por entero a él, la ciencia social debe tomar en cuenta los dos tipos de propiedades que le están objetivamente asociadas: de un lado, propiedades materiales que, empezando por el cuerpo, se dejan enumerar y medir como cualquier otra cosa del mundo físico, y, de otro lado, propiedades simbólicas que no son sino las mismas propiedades materiales cuando se perciben y aprecian en sus relaciones mutuas, es decir, como unas propiedades distintivas (Bourdieu, 1991: 227).

Llevados de un esfuerzo de síntesis de esta perspectiva de Bourdieu, que podría resultar excesivo, o irreverente, podríamos llegar a extractarla hasta encerrarla en la vieja fórmula de manual que sostiene que la realidad está hecha de lo que ocurre y lo que es, de lo que los actores sociales creen que ocurre y de lo que creen que debería ocurrir. Pero, en cualquier caso, creemos que esta fórmula es capaz de resumir su planteamiento... si entendemos que cada uno

de esos tres momentos o perspectivas no son dimensiones aisladas, sino que se van modelando unas a otras mutuamente, porque ninguna de ellas es nada en sí misma, sino sólo momentos analíticos de una totalidad. Dicho así –que no es como lo dice Bourdieu¹⁰⁴– puede parecer una elementalidad, y lo es. Pero no lo es tanto si constatamos que el grueso de los científicos sociales ha estado y está todavía en cierta forma embebido sólo en alguna de esas dimensiones o, cuando menos, empecinados en querer demostrar que alguna de ellas es la determinante y las demás las determinadas, elemental y falso dilema que puede resumirse en el del huevo y la gallina.

Es a partir de esta manera de interpretar la relación entre lo dado y lo percibido como Bourdieu intenta explicar el éxito o el fracaso de los discursos fundadores del sentido del mundo: la eficacia de un discurso en un contexto social no depende de cualquier propiedad inmanente al discurso, de lo que Austin llamaba la “fuerza ilocucionaria” (Austin, 1996), ni tampoco en propiedades inherentes a la persona que lo pronuncia, como se deriva, según Bourdieu, del concepto weberiano de carisma¹⁰⁵. ¿Qué explica entonces el arraigo de unos discursos y el ostracismo de otros, o el arraigo de unos en unos contextos y de otros en contextos diferentes, o la suplantación de unos discursos por otros como discursos dominantes?: la capacidad que tenga cada discurso por articular, interpretar, dar sentido y ofrecer respuestas a las preconcepciones, sentimientos, disposiciones, hábitos que poseen los sujetos por estar insertos en estructuras objetivas condicionantes. Pero Bourdieu lo dirá siempre mejor que nosotros. Por eso, y con el ánimo

104 Bourdieu es muy consciente de la importancia que tiene el cómo decir las cosas para que lo que se dice y quien lo dice sean reconocidos como saber y sabios cualificados, portadores de ese tipo de capital simbólico. No en vano, dedicó un brillante trabajo (Bourdieu, 1985) a las propiedades sociales del habla y a las condiciones –que, como bien señala, son extralingüísticas– para producir un habla culta, acreditada y desacreditadora.

105 Bourdieu hace poca justicia al concepto de carisma de Weber, porque no es cierto que este sostuviera que el carisma es la manifestación de cualquier propiedad excepcional, ejemplar, extraordinaria que poseyera de manera inmanente o inherente el sujeto así investido. La manera como lo plantea Bourdieu, y de la que se sirve para explicar la delegación política en contextos asamblearios (Bourdieu, 1988), es coincidente con la manera como concebía el carisma Weber, a quien se debe la incorporación de ese concepto al ámbito de las ciencias sociales: la creencia en los seguidores de que alguien, tenido en razón de ello como líder, santo, héroe, etc. poseía cualquier tipo de virtudes o fuerzas en cualidad o grado inaccesibles a los demás (Weber, 1993: 193 y 847).

de no traicionar su pensamiento, tan difícil de resumir, por la presencia permanente de dobles sentidos y de dicotomías que no lo son, nos permitimos otra vez reproducir un párrafo donde trata sobre ello. Para Bourdieu, hay un proceso dialéctico que se realiza:

“...en el trabajo de enunciación necesario para exteriorizar la interioridad, para nombrar lo innombrable, para dar a disposiciones pre-verbales y prerreflexivas y a experiencias inefables o inobservables un principio de objetivación en palabras que, por su naturaleza, les hacen a la vez comunes y comunicables, por consiguiente, sensatas y socialmente sancionables... [...] y permite así que los agentes descubran sus propiedades comunes más allá de las situaciones particulares que aíslan, dividen y desmovilizan, y construyan su identidad social en base a rasgos o experiencias que parecerían incomparables sin el principio de pertinencia propio para constituirlos como índices de pertenencia a una misma clase. El paso del estado de grupo práctico al estado de grupo instituido (clase, nación, etc) supone la construcción del principio de clasificación capaz de producir el conjunto de propiedades distintivas características del conjunto de los miembros de ese grupo y de anular al mismo tiempo el conjunto de las propiedades no pertinentes que una parte o la totalidad de sus miembros posee por otras razones y que podrían servir de base a otras condiciones” (Bourdieu, 1985: 98-99).

Este es el “efecto de teoría”, del que dirá más adelante:

“Todo permite suponer que el *efecto de teoría*, que puede ejercerse en la propia realidad por agentes y organizaciones capaces de imponer un principio de división o, si se quiere, de producir o de reforzar simbólicamente la propensión sistemática a privilegiar determinados aspectos de lo real ignorando otros, es tanto más poderoso y sobre todo más duradero cuanto más fundadas aparezcan la explicitación y objetivación de la realidad y cuanto más exactamente las divisiones pensadas correspondan a divisiones reales. Dicho con otras palabras: cuanto mayor sea el grado en que las propiedades clasificatorias a través de las cuales se caracteriza explícitamente un grupo y en las cuales se reconoce encubran las propiedades con que los agentes constitutivos del grupo están dotados, mayor es la fuerza potencial movilizadora por la constitución simbólica” (Bourdieu, 1985: 104).

La genealogía de este planteamiento se remonta a la distinción que estableciera Marx entre “clase en sí” y “clase para sí”. Según planteaba esta distinción Lukacs, que fue siempre reputado como uno

de los teóricos que más afinaron en esta cuestión, la “clase en sí” sería asimilable a una situación de “conciencia psicológica” de aquellos que ocupan posiciones homogéneas respecto a los medios de producción (intuición de clase que se dice también), constituida por pensamientos empíricos efectivos y experiencias directas. A diferencia de esta, la “conciencia adjudicada” o “clase para sí” o consecución de la “conciencia de clase” (en términos de descubrimiento de la Verdad) sería la que los individuos podrían tener si fuesen capaces de aprehender perfectamente su situación, pero que, según este autor, sólo puede alcanzarse a través del partido (Lukacs 1985: 98 y sig.) Opera aquí Lukacs –como otros muchos marxistas que lo siguieron– un deslizamiento de consecuencias trascendentales: la confusión de la conciencia de clase de los trabajadores con la ideología marxista, que quedaba reflejada en el programa político del partido revolucionario¹⁰⁶. Es por esta vía que justificaron siempre los responsables de las organizaciones marxistas que la heterodoxia respecto de la línea del partido que controlaban era mucho más que eso: era la traición a la Clase Obrera y a la Historia, en cuanto que la Clase Obrera está llamada por la Historia a realizar la última y definitiva etapa de la evolución de la Humanidad. Es decir, la disidencia del partido era elevada a la categoría de sacrilegio, y como tal fue tratada.

Maffesoli refiere que el marxismo concibió en general la “conciencia de clase” como un proceso de emergencia en tres momentos: 1) emergencia de la conciencia psicológica como una cierta comunidad de sentimientos, pensamientos y acciones (empíricamente comprobables), que caracteriza al proletariado en vías de constitución y lo opone a las otras clases; 2) un intelectual, surgido de las capas medias, elabora, a partir de esas aspiraciones y proyectos más o menos informes y de los procesos históricos que se están desarrollando, una *Weltanschauung* rigurosa, coherente, que desemboca en una praxis revolucionaria; y 3) la conciencia adjudicada creada de este modo ejerce una enorme influencia sobre la conciencia psicológica del pro-

¹⁰⁶ Robert Michels, que aunque no era marxista conocía el marxismo, mantenía una posición a la que se acerca mucho más la de Bourdieu. Según él, “sólo cuando la ciencia [entendiendo por tal aquí el trabajo intelectual, pero desprovisto de la facultad teleológica que sí le otorgaba el marxismo] se puso al servicio de la clase trabajadora, el movimiento *proletario* se transformó en movimiento *socialista*, y esa rebelión instintiva, inconsciente y desorientada dejó el lugar a una aspiración consciente, relativamente clara y dirigida hacia fines bien definidos” (Michels, 1991: 36).

letariado (Maffesoli: 1977: 219): el partido es convertido por esta teoría del marxismo político ortodoxo en un sujeto histórico que actúa por encima o más allá de la voluntad de las masas y de los cuadros, en virtud de que hipostasía los intereses de la clase.

En el contexto de la explicación de su concepto de “hegemonía”, Gramsci considera que debe establecerse una distinción conceptual entre la teorización sistemática que constituye toda ideología y la que llama “conciencia fragmentaria e incoherente” que poseen los agentes sociales, especialmente evidente, según él, en las capas desfavorecidas de la sociedad (Gramsci, 1974: 327). Y López Aranguren nos recuerda también la distinción que establecía Sartre entre colectivo y grupo social. “Colectivo” era un conjunto de hombres, pero un conjunto inerte, esto es, sometido a una ausencia de estructura, a una seriedad o agrupación consistente en estar meramente los unos al lado de los otros, aunque manteniendo posiciones similares en el espacio social. “Grupo” sería ese mismo colectivo, pero que ha modificado su realidad interna porque aparece ahora estructurado internamente y en tensión, capaz de actuar, de hacer valer los intereses. (López Aranguren 1995: 180).

Antes que ellos, Mannheim, quien, como vimos, eleva el concepto de ideología a categoría para el análisis sociológico, consideraba que todas las ideologías, en tanto que propuestas coherentes para la acción, son en un primer momento la obra de uno o un reducido grupo de individuos adelantados, pero que sólo puede convertirse en algo colectivo, asumido por el grupo, si tal creación está relacionada con algún problema de importancia y si “...sus intenciones se encuentran genéticamente enraizadas en propósitos colectivos”¹⁰⁷ (Mannheim, 1973: 210).

107 En otro lugar hemos llamado la atención sobre la diferencia abismal que existe entre dos polemistas que discuten sobre cualesquiera ideologías si las contemplan desde fuera, que no les interpelan ni informan a ellos como sujetos sociales, respecto de dos polemistas que discutan sobre ideologías vivas que son de la misma materia de la que ellos están contruidos, con las que se sienten, más que comprometidos, interpelados, dependiendo el sentido y la razón de su mismo ser social de la validez axiológica que pretenden para sus respectivos credos (Talego, 1995). Obviamente que no se comportan igual un sacerdote llevado a defender su credo, del que se deriva que él esté habilitado como sacerdote, que un egiptólogo de nuestros días exponiendo el sistema de creencias en torno a Osiris. El egiptólogo sólo sería llevado a una tesitura equiparable a la del sacerdote si se viera comprometido a justificar su condición de profesional de la egiptología.

En todos estos casos viene a sostenerse que una ideología ofrece la interpretación adecuada de situaciones que sin ella no superaban, para los sujetos que las vivían, la categoría de intuiciones asistemáticas o prenociones incapaces de articular voluntades. También Bourdieu lo concibe así. Claro que Bourdieu se ha desembarazado ya de la dimensión teleológica y de la categoría axiológica de Verdad que arrostraba el marxismo, y no es tampoco un dirigente tentado a confundir ideología con programa del Partido. El giro de Bourdieu respecto a esta larga tradición radica en que, según él, estas estructuras mentales no son sólo un reflejo de las estructuras fácticas exteriores, sino que las condicionan, las informan, en el mismo proceso de doble sentido en que son condicionadas o informadas¹⁰⁸. Por eso sostiene que, por ejemplo, la tesis «hay dos clases» puede entenderse como un enunciado constatativo o como enunciado preformativo. Esta posición teórica le lleva a concluir que la lucha de clases es completamente real, pero sólo después de la aparición de la teoría marxista y de las organizaciones capaces de expandirla y sostenerla (Bourdieu, 1985: 101).

Las ideologías ofrecen, según la interpretación de Bourdieu, una lectura de la realidad que privilegia o ilumina unos aspectos e ignora o ensombrece otros, lo que equivale a sostener que es unívoca, que interpreta la realidad conforme a un solo eje unificador, el principio signifiante y jerarquizador de la realidad. Esto, aunque Bourdieu no se detiene a considerarlo, es lo sagrado, principio sin el que no es posible sustentar moral o ética alguna¹⁰⁹. Y es importante, porque esa lectura ofrece la base para la conformación de las identidades de los sujetos sociales, a través de lo que él mismo llama el proceso de habituación. Si esto es así, las ideologías, y las identidades que construyen

108 Pero tampoco esto supone un giro radical respecto de las posiciones de los marxistas, pues ya el mismo Gramsci, al concebir los conceptos de bloque histórico y hegemonía, reconocía que la dimensión ideológica no es sólo un reflejo, sino que condiciona a su vez el curso de la realidad objetiva.

109 Habermas, a pesar de su proyecto de fundamentación de una ética racional y de una intersubjetividad deliberativa no basada en la tradición, capta bien en un pasaje esta dimensión constitutiva de lo humano cuando afirma: “La premisa antropológica es el deseo de sentido, que en el hombre parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres responden al imperativo congénito de impartir a la realidad un orden provisto de sentido. Pero ese orden presupone la actividad social de crear una construcción del mundo (Habermas, 1995: 142-143).

como estructuras incorporadas al *habitus*¹¹⁰ de los sujetos, comportan irremediablemente un proceso de reducción, un reduccionismo¹¹¹ que convierte en univocidad y unilateralidad lo que es múltiple dimensionalidad, heterogeneidad y acontecimiento –las discontinuidades a que se refería Foucault– con repercusiones impredecibles. El investigador, desde su exterioridad o distanciamiento, viene así a reconocer que todas las ideologías y todas las identidades sociales, a pesar del carácter impenetrable, imperecedero y absoluto con que quieren revestirse siempre, son, irremediablemente, construcciones frágiles, condenadas al cambio, a las adherencias y a la suplantación por otros mundos de sentido que correrán el mismo destino: porque las estructuras objetivas y las inercias de las prácticas, los saberes y las estrategias que van desplegándose en el devenir social nunca se amoldan del todo al proceso reductor que requiere, irremediablemente también, la construcción de cualquier mundo de sentido, de cualquier ideología identitaria.

El tratamiento por Bourdieu de la relación entre estructuras reales y estructuras mentales –advirtiendo que éstas no son menos reales– adolece, a nuestro juicio, de una carencia importante, o de una

110 El concepto de *habitus* de Bourdieu ha tenido un éxito arrollador, tal vez por la habilidad de Bourdieu de encerrar en fórmulas ingeniosas y ambiguas teorías interesantes y con innegable potencialidad explicativa, pero que no son ni tan originales ni tan definitivas. Los *habitus* son, según él, sistemas de disposiciones adquiridas, permanentes y generadoras, es decir, disposiciones, normas, valores, hechos carne, encarnados. Pero no dice otra cosa Foucault cuando habla de la construcción de los cuerpos por el biopoder o poder de normalización del Estado moderno (Foucault, 1980: 148). Pero por supuesto que podemos remontarnos más, pues la teoría del *habitus* no es sino una adecuada comprensión del concepto de socialización que supo ya comprender perfectamente Parsons –aunque no queremos decir con esto que Bourdieu sea parsoniano–. Éste entendía que las normas y los valores que una sociedad define como apropiados son introyectados o internalizados por los individuos en el proceso de su socialización, pasando a formar parte del propio yo del agente socializado, de modo que éste actúa por inclinación de acuerdo con las líneas inducidas normativamente, para obtener aquellos deseos individuales que son normativamente deseables (Parsons, 1968, en Barnes, 1998: 46).

111 Un reduccionismo del que son presa los investigadores que se han ocupado sólo de las estructuras estructuradas como estructuras mentales, donde aparecen como arquitecturas rigurosas. Es el caso del estructuralismo levi-straussiano, incapaz de comprender el cambio y el proceso histórico, como lo refiere el propio Bourdieu (Bourdieu, 1991: 91).

omisión: las estructuras de la realidad social pueden ser tan diversas como sociedades han conocido los seres humanos, pero en todas ellas existen algunos factores que actúan como si de una materia prima se tratase, a partir de la que se articulan de infinitas formas las diferentes culturas: esos factores estructurantes son la etnia, el género y los procesos de trabajo¹¹². Esta circunstancia no puede ser soslayada sin que nos veamos abocados a una comprensión inadecuada de la relación entre –para decirlo con la terminología de Bourdieu– estructuras mentales y estructuras reales. Porque las estructuras mentales, es decir, las categorías de percepción y las propias ideologías conformadoras de identidad son construidas siempre para ofrecer alguna interpretación de esos tres factores, ya que actúan de marcadores, o de catalizadores básicos sobre los que construir diferencias, desigualdades, categorías. Así lo ha planteado Isidoro Moreno, quien considera que no es en modo alguno ilimitado el número de principios generadores de identidad, sino que, por el contrario, serían estos tres los estructurantes, los que, por tal razón, deben ser rastreados con carácter prioritario por el investigador en su aproximación a las estructuras construidas, las subjetivas y las objetivas.

La reproducción de estos mundos de sentido y su legitimación no depende, no exclusiva o primariamente al menos, de lo que se ha considerado tradicionalmente “la mentalidad” y “la ideología”, como construcciones de signo teórico. Si creemos con Bourdieu, Berger y Luckmann, Foucault y otros muchos que las estructuras mentales toman cuerpo en el mundo, hay que convenir que el desenvolvimiento de las prácticas y las instituciones de la realidad factual exterior son, ya en sí mismo y previo al efecto de los discursos teóricos, poderosos agentes de legitimación y reproducción. Bourdieu es consciente de ello, por lo que afirma que “los efectos ideológicos más seguros son

112 Aunque la edad ha desempeñado un notable papel como principio estructurador de culturas generacionales, especialmente, según Isidoro Moreno, con anterioridad al desarrollo de la especialización del trabajo. El desarrollo de esta especialización del trabajo dio lugar, en general, a que el principio de edad quedase supeditado o fuese reductible al principio estructurador del trabajo. Ello es así a pesar de la llamada “cultura juvenil” que parece invadir nuestra actualidad. El criterio último determinante para definir las edades pertinentes sociológicamente es el de la posición de los sujetos sociales respecto a los procesos de trabajo, siendo esto lo que determina verdadera y profundamente sus estilos de vida y sus posicionamientos (Moreno, I., 1991: 603)

aquellos que para ejercerse no necesitan palabras sino dejar hacer, y un silencio cómplice” (Bourdieu 1991: 224). Este reconocimiento tiene importantes repercusiones de orden teórico y metodológico para las ciencias sociales: exige abandonar todas las perspectivas que conciben a los discursos de legitimación como constructos lógico-teóricos para pasar a considerarlos como fenómenos societarios integrales cuyas lógicas distintivas tienen que ser deducidas a la vez de las prácticas observadas, de las instituciones vigentes y de las teorías que les son propias, teorías que están en el pensamiento, son relatadas y se escenifican en los rituales. Por eso, como ya decíamos al principio en referencia al capitalismo y al Mercado como sacralidad central en nuestro mundo, su legitimación está, por supuesto, en la creencia en la Riqueza y el Progreso, en la consideración del ser humano como un ser para el lucro y otras ideas, pero, más que en ellas, la legitimación está en las vidas de todos los que han hecho del enriquecimiento la razón de su vida, tienen su rutina organizada para tal fin, ganan o pierden reconocimiento en proporción a sus pérdidas o ganancias y se desenvuelven en instituciones dispuestas para la competencia lucrativa. En definitiva, los mundos de sentido no pueden analizarse sólo en sus relatos, en los textos y rituales, sino en las prácticas y las instituciones que los producen. En particular, está condenada al fracaso cualquier tentativa de comprensión de las ideologías que no tenga en cuenta las prácticas, los intereses y las estrategias de aquellos que deben a ellas su posición preeminente y se erigen en sus garantes por ser ese el modo de garantizar su preeminencia.

7. Actitudes ante lo sagrado: mesianismo, posesión y utopía

Karl Mannheim estableció la distinción clásica entre ideología y utopía que ha pasado al patrimonio común de las Ciencias Sociales y aún de las clasificaciones usuales para los no iniciados. Según este autor, las utopías son aquellas formulaciones de pretensión trascendente e informadora del mundo que tienden a destruir, total o parcialmente, el orden de cosas dominante y a fundamentar un nuevo orden sobre la impugnación del existente. Sin embargo, las ideologías, aunque serían también formulaciones de pretensión trascendente e informadora del mundo, guardan para quienes las sostienen correspondencia con

el orden o mundo existente, con lo que sirven a su legitimación¹¹³. La distinción entre ideología y utopía no es en Mannheim tajante, puesto que entiende que las que para unos son ideas irrealizables, absurdas, son para otros no sólo perfectamente realizables, sino que se habrán de realizar necesariamente, por lo que, para estos últimos actúan como motivaciones para la acción, como legitimadoras de su praxis (Mannheim, 1973: 196-199). Esta distinción mannheimiana, con no ser inadecuada, es no obstante insuficiente y no puede dar cuenta de la diversidad de modos de relación entre lo real y las ideologías.

Más recientemente, otro autor ha vuelto sobre este tema recurrente y ha propuesto una triple clasificación que nos parece más pertinente, aunque él, más que a tipos de teorías, se refiere a actitudes ante lo sagrado. Según sea la actitud de los creyentes con lo sagrado, François Laplantine distingue el mesianismo, la utopía y la posesión. El mesianismo, al que también llama profetismo –aunque es más preciso considerar al profetismo como una forma de mesianismo–, se deriva de la creencia en un mensaje escatológico o liberador que se propone como garantía de purificación, como el único capaz de mantener la unidad del grupo en torno a valores verdaderamente humanos y buenos, y creadores de una solidaridad perfecta. En la medida que las conductas se adecuan a ellos, aseguran que cada uno y todo el colectivo se encamine a la consecución del bien supremo, dimensión total de realización plena y felicidad que se sitúa en ultratumba o en este mismo mundo en un futuro más o menos inminente o postergado, pero ineludible (Laplantine, 1977: 21). Esta categoría es válida, por supuesto, tanto para imaginarios religiosos como para imaginarios laicos¹¹⁴. Y respecto

113 Para una reflexión sobre el concepto “utopía” y sus implicaciones en la línea trazada por Mannheim, puede consultarse el artículo de Horkheimer (Horkheimer, 1971: 97).

114 En un trabajo anterior (Talego, 1996a) planteábamos ya que no creemos que el mesianismo remita sólo a cosmovisiones religiosas. La asimilación de mesianismo y religión se inscribe en un planteamiento más general según el cual habría una diferencia cualitativa y sustancial entre los que llaman “movimientos prepolíticos” –arcaicos o religiosos– y movimientos políticos –modernos–. Así lo han planteado muchos autores, entre los que destacan Hobsbawm (1983), Balandier (1969, Bastide (1986), Pereira de Queiroz (1969) o Bloch, E. (1968). Ya hemos argumentado contra este seccionamiento de las formas de contestación que nos hace aparecer a nosotros los europeos occidentales como los primeros que hemos conseguido estar en posesión de la verdad. Sólo la constatación de que todas las culturas conocidas estuvieron convencidas de que sus

a la distinción de Mannheim entre ideologías y utopías, ambas quedan comprendidas en esta nueva categoría. Porque lo mesiánico comprende tanto la actitud de los que creen que ya el mundo y ellos están orientados al buen camino, como las de quienes creen que el orden real y los valores deben ser subvertidos para que el sujeto y su grupo de referencia, se orienten hacia el auténtico fin o la auténtica meta.

Porque lo esencial para todos los grupos que pueden ser calificados como mesiánicos –ya sean considerados arcaicos o modernos, con imaginario religioso o político– es un modo común de conexión entre la dimensión ideológica y la praxis social y normativa, aspecto éste que ha sido poco tenido en cuenta, pero en el que son más las confluencias que las divergencias, independientemente de que sean muy distintas sus pautas organizativas y de acción y los contextos culturales. En todos los casos, lo mesiánico radica, principalmente, en la concepción del tiempo que caracteriza al discurso: una concepción que considera al mundo como un devenir que desembocará, necesariamente, en una sociedad ideal que será ya intemporal, eterna, por haberse alcanzado en ella los valores “verdaderamente humanos”. Se trata de un procedimiento por medio del cual queda trascendentalizada, sacralizada y dotada de un sentido universal y teleológico la praxis normativa, así como justificados todos los sacrificios, penalidades, renunciaciones y hasta, en su caso, si ello fuera tenido como imprescindible, *perversidades puntuales* y contradicciones parciales a que haya que llegar en el presente, como costos necesarios para hacer posible avanzar hacia esa sociedad ideal.

La actitud mesiánica, tal y como aquí la entendemos, no es una categoría de análisis válida sólo para las culturas heredadas del Libro, es decir, para los ámbitos civilizatorios judío, cristiano y musulmán que desarrollaron una concepción del tiempo lineal y conciben el mundo como el despliegue de un devenir, de una evolución con un principio y un final del tiempo. Otras civilizaciones y culturas, con distinta concepción del tiempo, como todas las que creen en el eterno retorno al Principio (Elíade, 1985) participan también de esta actitud mesiánica. Lo determinante para que pueda considerarse una cultura como mesiánica es que albergue la creencia de que existen fuerzas

dogmas eran los definitivamente verdaderos y que los demás se debatían en la ofuscación, nos debería hacer dudar a los occidentales, quienes, al menos, tenemos más conocimiento sobre los otros.

superiores que exigen de los hombres el cumplimiento de preceptos que, de no cumplirse, acarrearán irremisiblemente desgracias, ya sea como castigos de los Dioses o como consecuencias por haber violado Leyes Naturales o Leyes Económicas.

Otro rasgo general de la actitud mesiánica es la aceptación por el sujeto y su grupo de referencia de una posición de sumisión, humildad o inferioridad, que nace de aceptar que las Fuerzas Sobrenaturales o las Leyes Naturales inquebrantables no son nunca del todo cognoscibles y predecibles (por su volubilidad inherente o su impenetrabilidad)¹¹⁵, por lo que, a pesar de todo, nunca puede asegurarse que no mostrarán su faz vengativa y dejarán sentir sus consecuencias trágicas. Por esto mismo, el mesianismo otorga un sentido y significa el sufrimiento y el sacrificio, hasta alcanzar en ocasiones, como sabemos, el martirologio la categoría de panteón heroico. Y ello dentro de una lógica de la espera y la postergación¹¹⁶, hasta requerir muchas veces la anulación total del momento, de lo presente y lo tangible en lo trascendente. Pero esto no debe llevarnos a error: el mesianismo no es en lo esencial una vía para legitimar el sufrimiento, el dolor y la renuncia; no es, por tanto una doctrina que pueda florecer sólo entre los oprimidos¹¹⁷. Puede servir para esto, pero puede servir,

115 La referida cualidad misteriosa de toda sacralidad.

116 Dice Kolakowski refiriéndose a la izquierda que “la utopía es el forcejeo destinado a obtener unos cambios que, si se considera de un modo realista, no pueden lograrse mediante una acción inmediata, ya que se encuentran más allá del futuro previsible y desafían cualquier planificación [...] La izquierda no puede renunciar a unos objetivos que son inalcanzables de momento, pero que infunden sentido a los cambios sociales” (Kolakowski, 1976: 174). En un valioso texto de crítica al marxismo, este autor recalca en la tesis que hemos llamado de “transferencia de sacralidad”, al considerar que el marxismo fue un intento espurio de religión de escatología temporal (Kolakowski, 1978, Vol. III: 528). Antes que él había sostenido Bakunin que la I Internacional había dotado de un ideal al pueblo “...sin el cual, la insurrección del pueblo, cualquiera que sean los sufrimientos soportados por él, es absolutamente imposible, ideal que le indica el fin que debe realizar y al mismo tiempo le abre el camino y le da los medios para la organización de la fuerza popular” (Bakunin, 1986: 89). Jesús Ibáñez se aproxima a la tesis que aquí defendemos cuando define la política –toda política de la sociedad occidental, no sólo la marxista– como “goce en estado de promesa” (Ibáñez, J., 1992: 61).

117 Porque el mismo concepto de oprimido se nos vuelve un concepto problemático. Quizás es más clarificador el concepto de desposeído: desposeídos son aquellos que no están en condiciones, por la razón que sea, de disponer, gestionar, acumu-

con igual eficacia, y en el mismo contexto además, para lo contrario. Lo esencial en el mesianismo es que convierte ciertas categorías de recursos valiosos en cada contexto cultural en ofrendas a lo sagrado, es decir, en una especie de monedas de pago que han de ser sacrificadas de modos también rigurosamente prescritos, siendo esa la única forma concebida de conjurar el caos y el mal, garantizar la salida del sol cada mañana, el nacimiento de las cosechas, la salud de los niños, el crecimiento del Producto Interior Bruto o los Dividendos de la empresa¹¹⁸.

La sustancia de estos recursos tenidos como ofrendas es tan amplia como infinita: ganado, prisioneros, niños, vírgenes, brujas, capital monetario. En muchas ocasiones las ofrendas no son materialidades exteriores, como es el caso de las diversas formas de ascetismo, que

lar ese tipo de recursos valiosos que son las ofrendas, mientras que los que ocupan las posiciones de prestigio y elevan su ejemplo a la condición de ejemplar son los que son capaces de acumular más recursos: el mundo de los anacoretas, o el mundo de los cristianos de las comunidades primitivas consta de racionalidades y criterios de jerarquización que no son el de los propietarios y el de los príncipes. En las sociedades complejas conviven varios mundos de sentido, que pueden o no colisionar: el mundo de los intelectuales tiene sus propias reglas y requisitos, distintos al mundo de los banqueros, distintos a su vez del mundo de los profesionales de la política. Bourdieu ha tratado esta cuestión y ha desarrollado el concepto de “campo”, ya referido por nosotros.

- 118 La ideología que sustenta el sistema capitalista implica la creencia de que el esfuerzo por el “aumento de la productividad” (entiéndase concentración de riqueza) es la respuesta a la exigencia de conjurar la pobreza, la miseria, el hambre y todas sus secuelas. En tal argumento se basan nuestros mandatarios para considerarlo irrenunciable. A menudo, el mismo razonamiento se hace en positivo: el “esfuerzo productivo” es el medio para lograr un mayor nivel de vida. En cualquier caso, ese “esfuerzo” y los “sacrificios” que entraña para los subordinados se figura como una respuesta al siempre acechante peligro del “descalabro económico”. Ya son más de dos siglos de aplicación práctica de estos supuestos y, durante ese período, ciertamente que no ha cesado de aumentar –acumularse– la riqueza, pero no más que la pobreza. Una lectura razonable de este hecho incontrovertible debería llevar, en buena lógica a un replanteamiento de los supuestos teóricos aludidos, hasta llegar, quizás, a pensar que la pobreza es más bien función de la riqueza. En esta línea de reflexión se situó hace ya algún tiempo Baudrillard, quien sostiene que es la deducción del lujo, del excedente acumulado, lo que determina negativamente el nivel de supervivencia, la necesidad y la carencia. Según esta perspectiva alternativa, la pobreza no está determinada por abajo, sino por arriba (Baudrillard, 1974: 76-80). Es la producción de excedente, de lo que, según nuestra argumentación, se destina al sacrificio, la que determina el conjunto.

sustituyen los recursos materiales exteriores por recursos inmateriales interiores: los recursos ya no están fuera; están en el mismo ser del asceta, que se dedica por entero a cultivarlos. Claro que nunca pueden trazarse límites precisos, pues ya reparó Weber en la peculiaridad del ascetismo calvinista, que era un ascetismo que no exigía la retirada del mundo, sino un permanecer en el mundo y una entrega ascética al trabajo y el ahorro como ofrenda integral a Dios (ascetismo intramundano). Pero aún pueden establecerse muchos más parentescos, porque la distinción entre exterioridad e interioridad, materialidad e inmaterialidad es, también en este caso, problemática: porque el valor de los bienes que tienen por destino la consunción en el altar sacrificial es sólo el que les da ser referentes simbólicos de la sumisión y fe que con su entrega demuestran quienes los ofrendan. Se trata siempre de presentes que hacen las veces de la entrega sin reservas del que los presenta, que, por eso es, en todos los casos, aunque en grado diferente, un asceta que se entrega a sí mismo entregando lo más valioso.

Si esto es así, puede sostenerse que el ascetismo es una dimensión consustancial del mesianismo, sea religioso o laico¹¹⁹, aunque pueda presentarse en diferente grado. Por eso puede afirmarse que algo en común tienen –aunque es también mucho lo que les separa– el sacerdote azteca que ofrece corazones humanos a dioses voraces y vengativos, el guerrero que mata y muere por su patria, el asceta que se retira al monte y se embebe en la oración, el erudito que busca afanosamente el sentido y sacrifica lo mejor que tiene para encontrarlo, el banquero que se entrega con pasión a acumular dinero. Lo que cada uno de ellos entrega a las respectivas piras sacrificiales es lo que se estima más valioso en sus respectivos mundos, simplemente porque de su entrega depende la continuidad del mundo y, en primer término, de ellos en ese mundo¹²⁰. Y, a pesar de todo, nunca se tendrá la certeza absoluta de que habrá sido suficiente o se habrá hecho bien.

119 Y hemos de recordar que el ascetismo laico no es una influencia, una “transferecia” procedente del campo religioso, pues los laicismos invocan sus propias sacralidades, absolutamente laicas, como modo ineludible de construir y legitimar sus mundos.

120 E. Service, en su libro sobre los orígenes del Estado, aunque se ocupa poco de estos problemas, trae a colación una cita de A. M. Hocart (1985) que nos parece pertinente, pudiéndola hacer extensiva al resto de contextos sacrales, aunque el autor la concibió pensando en las civilizaciones prístinas: “Sería un error insertar tales obras [los espectaculares canales de riego de estas prime-

El capital de los economistas ortodoxos y los ejecutivos (el empresario propietario es ya una figura en declive frente a los arrogantes ejecutivos), sea en su forma pura de capital –supremo símbolo sin referencia material– o en cualquiera de sus materializaciones (carreteras, rascacielos...) no tiene ninguna cualidad que permita distinguirlo de esta categoría común de ofrendas: debe todo su valor a la creencia de que él nos conducirá a la abundancia, que es para nosotros la dicha. No hay pues ninguna teoría objetiva del valor que sobrepase las fronteras culturales. Si hoy el Capital y el Mercado son los sacros centrales no es por ninguna superioridad intrínseca del capital de los economistas; es por la dominación que éstos ejercen y el prestigio aparejado al poder que ejercen¹²¹. Si esto es así, hay que concluir que las autopistas, los rascacielos y los polígonos industriales, a cuyo destino van a parar la mayor parte de los recursos que acumulan nuestros mandatarios, tienen un significado confluyente con las pirámides, las catedrales y todas las grandes obras realizadas por otras civilizaciones: ni aquellas obras fueron suntuarias ni las nuestras son utilitarias¹²²; unas y otras

ras culturas sedentarias] por sí mismas en una categoría como “utilitarias” en oposición a las obras “religiosas”. Estas son justamente tan utilitarias como las presas o los canales, puesto que son necesarias para la prosperidad; las presas y los canales son tan rituales como los templos, puesto que forman parte del mismo sistema social de búsqueda del bienestar. Si nosotros calificamos de utilitarios a los embalses, ello se debe a que creemos en su eficacia. Nosotros no calificamos de esta manera a los templos porque nosotros no creemos en su eficacia para los cultivos” (Service, 1990: 320).

121 Sánchez Ferlosio afirma que el capitalismo produce el consumo mismo de lo producido y al consumidor que ha de llevar a término el ciclo, y que esa producción no es menos “sucias”, esforzada y dolorosa que la minería y la fundición (Sánchez Ferlosio, 2003). Y M. Neef sostiene algo parecido, pues, según él, el capitalismo “no se expande para servir a las necesidades del consumo de la gente; es la gente la que se consume para servir a las necesidades de crecimiento del sistema” (en Delgado, M., 2002: 50).

122 Lujo y utilidad; son en realidad conceptos trampa que encadenados a otros han contribuido a fraguar el convencimiento eurocéntrico de que nuestro mundo, nuestra cultura, es radicalmente otra a todos los demás. Aquello que se reputa un lujo es todo menos accesorio o superfluo, pues es alguna forma de proyección simbólica del prestigio o la autoridad. Todas las formas del lujo son irrenunciablemente útiles para expresar la majestuosidad de aquellos a quienes envuelve o de aquello a que está destinado (proyecciones de lo que en cada caso se considere sagrado). Lo útil, si ha de ser algo distinto a una entelequia, ha de remitir exclusivamente a los medios, en razón de su eficacia, pero no a los fines.

son fórmulas de realización del sacrificio de las gentes en pos de lo trascendente¹²³.

Una observación suplementaria cabe hacer respecto al mesianismo —aunque no sea privativa de lo mesiánico—: cuando las condiciones de reproducción del sistema parecen garantizadas y se impone una rutina confiada, desaparece de un primer plano la presencia abrumadora de lo sagrado y quienes viven en esa tónica extraen la impresión de que las instituciones deben su continuidad a la pura ley de la inercia e incluso los oficiantes principales, los mediadores, parecen olvidar el significado de lo que hacen y hacerlo por pura rutina y deber su preeminencia a propiedades inherentes a sus personas. En estas condiciones, la misma escala establecida del prestigio y los resortes del poder de quienes lo poseen —las estructuras incorporadas que diría Bourdieu— son los factores principales en el mantenimiento del orden. Quienes aspiran a ocupar los cargos de mediadores, las posiciones de autoridad, se mueven entonces motivados sólo o principalmente por el prestigio y los privilegios propios de esas posiciones, desinteresados de la trascendencia de la misión que legitima la preeminencia de sus cargos: muchos ejecutivos del Capital y del Estado¹²⁴ no creen en el Progreso, o no es por lo menos ese el asunto que les preocupa, y, no obstante, demuestran el mismo celo en la defensa de tales sacralidades, porque su defensa es la defensa de las posiciones que ocupan como financieros, como ejecutivos, como hombres de Estado. De hecho, en todos los contextos, el factor más poderoso para la continuidad de los órdenes establecidos es esta inercia inherente a las estructuras incorporadas. De todas formas, la deriva que conduce

123 Es cierto, sin embargo, que no todo es igual y que las consecuencias de unos y otros modos de dominación no son equiparables. Sin duda que muchos contrastes podrán aducirse, dependiendo de la perspectiva, el nivel de análisis y el orden de prioridades de quien compare. Aparte de otras, considero que dos diferencias difícilmente podrán negarse: las consecuencias negativas que sobre la ecología tienen las autopistas, los rascacielos y la basura industrial no tienen parangón y excede exponencialmente en el daño a todo lo que se había conocido antes. Desde el punto de vista estático, es también difícil encontrar algo más feo que los paisajes industriales “conurbados” por autopistas atascadas de nuestras megalópolis.

124 La expresión es de García Calvo, quien sostiene que Estado y Capital son la misma cosa en nuestras sociedades progresadas, como lo demuestra que sean los mismos y formados de la mismas preocupaciones y habilidades quienes se ocupen de cualquiera de esas dos sacralidades.

a una relajación, a perder de vista lo sagrado con su doble faz, debe tener sus límites, pues de lo contrario termina aflorando la impresión generalizada de que el prestigio, la superioridad y el dominio de unos sobre los otros no tiene ya sentido y se aparece simplemente como opresión ilegítima.

En otras coyunturas, sin embargo, la dinámica que se impone es la contraria: cuando la estabilidad se haya amenazada desde dentro, porque se cree que el grupo (el Pueblo, la Humanidad, la Clase) se ha desviado del camino, se han transgredido o han dejado de cumplirse preceptos sagrados. O bien cuando el grupo es amenazado o agredido por una cultura extraña. Se percibe entonces una degradación sustancial de los vínculos sociales tradicionales, es decir, el grupo se ve abocado a una situación anómica. En estos casos, la invocación a lo trascendente es traída al primer plano y exige de los oficiantes y de toda la comunidad un tensionamiento de todas las fuerzas, mayores y más espectaculares pruebas de adhesión, un incremento y mayor urgencia en la dinámica sacrificial. Esta situación es típica también de todos los colectivos que se han formado por adhesión a nuevas ideologías, a nuevos proyectos mesiánicos que tienen una posición herética y subalterna respecto a discursos dominantes. Quienes dan vida a estas ideologías insurgentes, a estas religiones heréticas, creen que está todo por hacer, que la buena nueva ha de ser difundida urgentemente al grupo, que nuevas jerarquías y otros mediadores deben sustituir sin dilación a las que en el presente usurpan la autoridad, pues, de otra forma, el grupo está condenado a la perdición. Muchos autores consideran que es sólo en estas coyunturas y siempre que se den en imaginarios religiosos en las que se produce lo que llaman “fundamentalismo” o “integrista”¹²⁵. Laplantine considera que el mesianismo puede ser religioso o laico, pero que es privativo de estos contextos de crisis profunda. Desde nuestro

125 Son legión los autores formados en las Ciencias Sociales que tachan de fundamentalistas a los otros, quedando ellos y su grupo de referencia a salvo de tal acusación. No digamos ya en el ámbito periodístico o entre la opinión pública. Ya hemos mencionado antes los casos de autores tan prestigiosos como Popper o Habermas, pero podrían citarse muchos más casos, como el de Garaudi (1991), que se ha especializado en el tema, o Von Beyme, que cree que las ideologías fundamentalistas se dan sobre todo en el Islam y entre los partidos religiosos de Israel, como fenómeno exclusivamente religioso que cree que es (Von Beyme, 1981). Y no cesan de aparecer libros y recopilaciones de artículos en los que, sistemáticamente, los autores se van fuera a buscar fundamentalismos (Kepel, 1995).

punto de vista se trata sólo de una exacerbación, pero no de nada cualitativamente distinto.

Para ejemplificar esto en contextos que nos son próximos, conviene la comparación entre la ideología marxista y la ideología liberal –pueden obviarse para nuestro propósito las distintas versiones que de esos dos troncos comunes se han ido produciendo–. Son muchos los autores que han buscado las similitudes, o las concomitancias entre marxismo y religión, pero ya son muchos menos los que han creído que tal consideración podía hacerse extensiva a la ideología liberal. Y desde luego, son muy pocos los que han agrupado en una misma categoría ambos discursos y han considerado que las confluencias con el pensamiento religioso de las ideologías laicas no eran por cualquier suerte de préstamo, adherencia o transferencia desde lo religioso a lo laico, que, por ello, no se habría desembarazado todavía de esas rémoras del dogmatismo. Sin embargo, hace ya tiempo, un autor como Duverger, a quien consideramos, junto con Weber, uno de los analistas fundamentales de la dominación, lo planteó en esos términos con toda claridad, hasta el punto que decidió trasladarlo a su conocido manual. Reproducimos aquí el fragmento donde plantea la matriz común que comparten el liberalismo y el marxismo porque nosotros lo suscribimos sin reservas¹²⁶.

Tanto en el Este como en el Oeste, se cree que con el progreso técnico se desembocará un día en una sociedad sin conflictos, sin antagonismos y plenamente integrada. Una profunda similitud identifica a este respecto “la fase superior del comunismo” paraíso futuro del marxismo, con la “sociedad de la abundancia”, paraíso futuro de Occidente. Pero las sendas que llevan a este Eldorado no son las mismas. Para los marxistas, la desaparición completa de los antagonismos no será el resultado de una disminución de éstos paso a paso según se va produciendo el desarrollo del progreso técnico. No se disfrutará del paraíso poco a poco, antes de poseerlo plenamente. Sino que, por el contrario, el progreso técnico, al modificar los modos de producción y las relaciones sociales que

126 Él refiere como sacralidad central y común la Técnica, no mencionando lo que supone el Capital para el liberalismo ni lo que supuso la Lucha de Clases para el marxismo, pero ésta es una cuestión menor, pues ya sabemos que las fuerzas productivas seguían, según los marxistas, un desarrollo unilineal progresivo ineluctable, lo que estaba en la base de la lucha de clases. En paralelo, los liberales entienden que el Capital –y sólo él– crea las condiciones para el avance de la Técnica, que a su vez incrementa las condiciones para el incremento del Capital. .

se deducen del mismo, agrava la lucha de clases, que se agudiza a través de la explotación, la revuelta y la represión, hasta llegar a la explosión revolucionaria. Que será precisamente la que lleve a la clase obrera al poder, aunque será menester, para alcanzar la fase superior del comunismo, atravesar una larga fase de dictadura del proletariado. El fin de los antagonismos aparecerá, por tanto, después de un período de agravación de los mismos y nacerá, de esta propia agravación, por un mecanismo dialéctico.

Para la mayoría de los occidentales, por el contrario, la reducción de los antagonismos se desarrolla a medida que se produce el progreso técnico, ya que éste disminuye gradualmente su principal causa, es decir, la penuria de los bienes existentes.

Otra observación importante: todo mesianismo se construye sobre algún tipo de lógica redistributiva, es decir, sobre la creencia en una alianza o vínculo adscrito e irrompible entre lo sagrado y el mundo profano, dependiendo este último del primero y estableciéndose circuitos radiales de recursos desde uno al otro ámbito. Claro que decir esto no es decir mucho, porque todos los vínculos de poder son vínculos redistributivos y todos están sacralizados y encuentran en ello su legitimidad: la variedad de situaciones puede ser extraordinaria, dependiendo de los canales establecidos para los intercambios, de los responsables de ejecutarlos (los mediadores) y del tipo de recursos que cada una de las partes espera recibir. Serán muy diferentes las consecuencias prácticas de cada una de las soluciones que identifiquemos, pero poco más puede decirse con carácter general. Eso sí, partimos ya de la tesis de que lo prioritario en el proceso de aproximación a cualquier sistema de poder es identificar los canales habilitados para la conexión entre los hombres y sus sacralidades, los designados como responsables del contacto y de la naturaleza de los dones y contradones que deben circular. No es una conclusión, pero no es poco, pues constatamos que hemos vuelto a aproximarnos al programa de la sociología de la dominación de Weber, que estaba convencido, como ya hemos expuesto, de que es el tipo de legitimidad pretendida —la cualidad de la alianza o vínculo— lo que determina el tipo de obediencia, los responsables de garantizarla y las atribuciones que les correspondan.

Entendido así, el mesianismo es una categoría universal, pero no agota los modos de relación de los sujetos y los grupos con lo sagrado. Las actitudes de posesión, místicas o extáticas presentan matices significativos que repercuten en la actitud hacia la autoridad y,

por tanto, en las estructuras de dominación. Laplantine la describe como la actitud de contestación o de rebelión, individual o colectiva, de carácter esencialmente extático, con virtudes escapistas de la condición presente, vivida como opresión. Consiste en algo parecido a una trasmigración del espíritu o de la mente, o a una experiencia de contacto físico entre esferas o tiempos distintos, desde el aquí al más allá o a la sociedad ideal a la que llegará necesariamente la humanidad, o el pueblo elegido, o los fieles al final de los tiempos, al Reino verdadero en el que desaparecen las penalidades y se realizan plenamente las potencias humanas (Laplantine, 1977: 21 y 41). En todo este tipo de experiencias se produce lo que podríamos considerar como una somatización de lo sagrado, de tal forma que el poseo lo experimenta físicamente; hace vivir el más allá o el futuro en el más acá, o en el ahora; barre las fronteras entre las diferentes dimensiones de la realidad y del tiempo. Según los contextos culturales, esa virtud o ese don para atravesar las barreras de lo real, se atribuye a minorías de virtuosos, a individualidades capaces de lo que no está al alcance de los demás. En estos casos la posesión mística suele interpretarse como un viaje de ida y vuelta o como un contacto transitorio, premeditado o fortuito, que se realiza con algún fin o que no tiene fin preciso y permanece misterioso, pero que demuestra por lo pronto la realidad de lo sagrado. Sin embargo, en algunas tradiciones, como la cristiana, el contacto no se produce por la voluntad o la capacidad de determinados sujetos, sino que es lo sagrado lo que se manifiesta como hierofanía, impredecible y misteriosamente, a la espera de que las autoridades consagradas puedan leer las señales.

En todos estos casos lo normal es que los místicos viajeros o los tocados por lo sagrado puedan convivir e incluso gozar de posiciones preeminentes en un contexto global de legitimidad mesiánica, porque en ninguno de tales contextos se llega a aniquilar definitivamente las barreras, sino que se mantienen puentes o contactos esporádicos que las atraviesan, manteniendo las dimensiones del presente y del horizonte trascendente su autonomía. Es más, las mismas autoridades mesiánicas pueden ser ellas mismas poseedoras de la gracia de la posesión mística o el trance, quedando reservado a ellas dicha virtud o siendo ellas la vanguardia de un proceso que alcanzará un día a toda la comunidad. Es el caso de todas las dinastías herederas de los dioses que llevan en sí la sustancia sagrada, y el caso también de todos los sacerdocios místéricos que custodian objetos y saberes sagrados, pre-

servando el secreto del código que les permite sólo a ellos informarse en la fuente de la Verdad. Pero es también el caso de todos los ricos de nuestra civilización que palpan a diario la sustancia sagrada misma, el Capital, y dominan el saber que permite su reproducción para que la abundancia nos alcance un día a todos los demás, o que, al menos mientras tanto, no se volatilice o se dilapide, abocándonos a todos a la miseria o relegándonos al subdesarrollo.

El mesianismo y la posesión coexisten en estos casos, o conviven, difuminándose incluso las diferencias entre las dos actitudes. Pero la diferencia entre mesianismo y posesión cobra sentido y puede llegar a ser motivo de discrepancias y luchas por el poder en aquellas culturas que creen que los sujetos y/o las colectividades habrán de cruzar alguna vez de algún modo la frontera que separa el presente del horizonte trascendente. Este es el caso de las culturas herederas de la matriz judeocristiana, que conciben la existencia de un Reino después de la muerte o al final del tiempo. En estos casos, las actitudes místicas individuales, y especialmente cuando se plantean como movimientos colectivos, pueden llegar a chocar con el orden mesiánico establecido, porque los posesos, los iluminados, los entusiastas, no quieren esperar, supeditar o sacrificar el presente en pos de la realización de un ideal que los mesiánicos quieren en el Más Allá o en un Futuro más o menos previsible. Los posesos quieren y creen poder abrazar ya, en el mismo instante el Bien Supremo, traer aquí el Reino. El choque con las autoridades mesiánicas es entonces inevitable, porque éstas justifican su posición, precisamente, en la creencia de que todavía tiene la comunidad que continuar la penitencia, de que no es llegado el momento del reparto, que no han madurado las condiciones objetivas, que querer barrer las fronteras es un imposible y una trasgresión sacrílega que concitará todos los males.

Este es el caso paradigmático de los grupos anabaptistas en el contexto de la reforma europea (Bloch, E, 1968), pero es también, como lo plantea Laplantine, el caso de los anarquistas en el contexto de los movimientos contestatarios socialistas durante la segunda mitad del siglo XIX y hasta la primera mitad del XX. La virulencia de los enfrentamientos entre las tendencias anarquistas y las tendencias comunistas o socialdemócratas del movimiento socialista revolucionario no fue menor que la que se desató entre el socialismo globalmente considerado y los diferentes conservadurismos. El sustrato irreconciliable entre los anarquismos y los socialismos está representado en las apasionadas

diatribas y el odio atroz que se profesaron dos figuras centrales de estos movimientos, Bakunin y Marx, tal y como quedaron reflejadas en las sesiones de la Primera Internacional y puede colegirse de las opiniones que dejaron escritas uno sobre el otro, especialmente Bakunin de Marx (Bakunin, 1986). Los anarquistas argumentaban que es una mentira, una injusticia y una gran traición sacrificar el presente de las personas para, supuestamente, arribar a un mañana más esperanzador, y es que el anarquismo no cree en la distinción entre fines y medios¹²⁷. El enfrentamiento de las dos tendencias está trágicamente ilustrado en las purgas masivas de los bolcheviques contra los anarquistas, los populistas rusos y los nihilistas, que fueron las primeras corrientes de pensamiento en ser víctimas de la represión de la revolución marxista. Como el episodio de la lucha entre comunistas de la línea ortodoxa y anarquistas y filoanarquistas en la Guerra Civil española (Orwell, 1983).

Estas formas de posesión son difícilmente conciliables con las lógicas mesiánicas, porque no fundan el sentido del grupo ni la relación con lo trascendente en vínculo redistributivo alguno, porque no creen que lo sagrado les exija cualquier penitencia ni camino de perfección que suponga prueba alguna, sino que el Bien existe en abundancia y se regala a los hombres sólo con que estos les abran sus brazos y tengan la disposición para gozarlo. Muchos anarquistas en la Guerra Civil española creyeron que el ejemplo vivo de sus colectividades, en las que hacían ya realidad el sueño igualitario, sería motivo suficiente para que otros quisieran imitarles, cumpliéndose entonces la Revolución. Era otra forma de practicar el lema anarquista de “la propaganda por el hecho”: la Revolución no se conquista luchando por ella, sino viviéndola, haciéndola presente y regalándola.

Frente a estas dos actitudes que, a pesar de todo, podemos considerar emparentadas, está la actitud de los utopistas, la otra actitud ante lo sagrado que identifica Laplantine, que sigue a su vez el planteamiento de Lapouge (1973). El significado que atribuye este autor al concepto es más restringido, o distinto al que le adjudicó Mannheim, que es el uso común que se hace del término: Mannheim consideraba que utopía era la situación mental o intelectual propia

127 Afirma García Calvo que “el fin no justifica los medios, porque el fin es justamente lo que no es, lo que simplemente nos sirve como pantalla para lo que ahora hacemos, que es lo único que importa (García Calvo, Actualidad 1980: 110).

de ciertos grupos oprimidos que están tan firmemente interesados en la destrucción del presente que, sin saberlo, perciben sólo aquellos elementos negativos de la realidad que tienden a negarla o a denostarla. Los utópicos, según esta concepción, no se ocuparían de lo que realmente existe, sino sólo de cambiar lo que existe; no sería tanto un pensamiento de diagnóstico como una guía para la acción. El problema de la caracterización de Mannheim es que abarca en la misma categoría actitudes que son entre sí profundamente diferentes, porque están ahí los que podrían ser llamados ingenieros sociales o planificadores junto a la extensa familia de los soñadores. Unos y otros comparten su profunda insatisfacción por el orden de cosas existente, pero los soñadores mesiánicos y posesos no planifican nada, o mejor, sólo planifican cómo subvertir o como evadirse de lo existente, lanzándose entusiasmados a esa tarea cuando sólo tienen un presentimiento, una intuición borrosa de cómo será el orden que deberá nacer, lo que no les resta convicción¹²⁸.

Los utópicos están animados por la creencia en el contractualismo racional de los vínculos impersonales y centran su interés en diseñar con minuciosidad, hasta en los más nimios detalles, como será la ciudad ideal, en lo que invierten lo principal de sus energías. Los mesiánicos y los posesos se entregan apasionadamente a la prosecución de lo que no ha dejado de ser para ellos un misterio, del que saben poco más que será dichoso. Ni Bakunin ni Marx concibieron jamás que hubieran de perfilarse los contornos de la sociedad comunista por

128 Habermas (1994) y Maffesoli (1977) participan de la clasificación de Mannheim, a quien invocan ambos: llaman utopías a lo que aquí hemos llamado discursos mesiánicos impugnadores. Maffesoli establece un paralelismo simbólico entre cristianismo y marxismo, que no hace extensivo —no explica por qué— al liberalismo (Maffesoli, 1977: 198), con lo que su planteamiento se escora demasiado hacia la tesis de la “transferencia de sacralidad” que hemos criticado antes. Habermas hace algunas observaciones interesantes sobre la crisis actual de las utopías (mesianismos heréticos) en relación con la crisis de la modernidad y el advenimiento de la posmodernidad. Según él, lo esencial del “espíritu de la época” moderna permanece, como permanece en lo sustancial la energía proyectiva mesiánica (utópica dice él). Lo que ha llegado a su fin ha sido una proyección concreta, la que cristalizó en el pasado en torno al potencial de la sociedad del trabajo. Desde fines de los sesenta son evidentes los límites del proyecto del Estado social sin que, hasta la fecha, sea visible una forma sustitutoria nítida. El programa del Estado social, que sigue alimentándose de la utopía de la sociedad del trabajo, ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura (Habermas, 1994: 87).

la que luchaban, cada uno a su modo¹²⁹. Ello les diferencia profundamente de los utopistas, desde Platón a Fourier, que podría parecer más próximo a ellos por confluencia histórica. Lo esencial es que los adeptos a proyectos utópicos trasladan su frialdad calculadora, analítica y ordenancista al terreno de la praxis política, prefiriendo, cuando les ha sido posible, abandonar las ciudades de perdición y centrar todos sus esfuerzos en construir otras ciudades en territorios vírgenes. Esto permite distinguirlos sin dificultad de la pasión y la desmesura que impregna a las multitudes ganadas para las causas mesiánicas o extáticas. Por eso, creemos más acertado describir a estos movimientos como movimientos mesiánicos insurgentes o heréticos y distinguirlos de los planificadores utópicos.

8. Tipos de mediación y sistemas de dominación

Todos los jefes, caudillos, representantes del pueblo, sacerdotes de Dios, reyes divinos o reyes por la gracia de Dios, eruditos, guerreros, ejecutivos, etc quieren considerarse a sí mismos y, sobre todo, pretenden presentarse ante aquellos a quienes mandan o sobre quienes influyen, como mediadores con lo trascendente, es decir, como agentes sin los cuales no podría tener lugar el vínculo redistributivo con lo sagrado, porque pretenden ser los únicos o los mejores en lo que refiere a posesión de virtudes, saberes, secretos, experiencia, dones extraordinarios, parentesco, etc. como para alcanzar esa posición, sea en exclusividad o como adelantados. Quienes desempeñan estos papeles invocan como argumento último de su preeminencia y autoridad sobre el resto que su criterio no nace de ellos, sino que es la expresión misma de lo sagrado, o que es la lectura, si no infalible, sí la más fiel que puede obtenerse de los principios fundantes o fuerzas todopoderosas. Sus argumentos, sus criterios y disposiciones no pueden ser tenidos ya como posicionamientos falibles y cuestionables, como los del resto de los mortales, porque no son primariamente suyos; no pueden serlo, por estar ellos tocados de la fuente genuina del

129 En el caso de Marx, sólo en la “Crítica del programa de Gotha” se plantea, sin responder, cómo será la sustitución del Estado por la administración de las cosas, y sobre el papel y relevancia que habrá de tener el período transicional de la dictadura del proletariado. Bottomore llama la atención sobre la ambigüedad que subyace a la distinción marxiana entre “gobierno de los hombres” y “administración de las cosas” (Bottomore, 1982: 104).

Saber y la Verdad, que, de alguna manera, es la que se pronuncia o se manifiesta a su través¹³⁰. Por eso, su palabra no se nos presenta nunca como la palabra de sujetos concretos, sino como la expresión de algo que les desborda y les sobrepasa, de lo sagrado. De ahí nuestra tesis de que todos los tipos de autoridades, en cualquier relación de dominación, se construyen como mediadores.

Friedrich Nietzsche supo verlo perfectamente y lo encerró en una fórmula que estimamos definitiva, propia de quien escribía con tanta lucidez y vehemencia:

“Cuando se tienen tareas sagradas que cumplir, como son, por ejemplo, la de hacer mejores a los hombres, salvarlos, redimirlos, cuando se lleva a la divinidad en el pecho, cuando se es portavoz de imperativos trasmundanos, semejante misión sitúa ya a quien la desempeña al margen de todas las valoraciones que no se ajustan más que al entendimiento. Una tarea así le santifica sin más, le convierte en un tipo perteneciente a un orden superior”.

[...]

“Al hacer que sea Dios el que juzgue, son ellos [los sacerdotes] mismos quienes lo hacen; al ensalzar a Dios, se ensalzan a sí mismos; al exigir únicamente aquellas virtudes que pueden practicar –mejor aún, que necesitan para sostener su situación de privilegio– ofrecen la grandiosa apariencia de que luchan por la virtud, por el triunfo de la virtud.

«Nosotros vivimos, morimos y nos sacrificamos por el bien» (por la «verdad», por la «luz», por el «reino de Dios»); realmente no hacen otra cosa que lo que no pueden dejar de hacer. Cuando se abren camino con un aire santurrón, cuando se quedan agazapados en un rincón, cuando vegetan ocultos entre las sombras, están convirtiendo todo eso en un deber: al vivir la vida como un deber, su vida aparece como humildad, y al vivir la vida como humildad, esa vida constituye una muestra más de su piedad. ¡Menuda es esa especie de falsedad humilde, casta y compasiva!...

130 E. Wolf llega a esta conclusión luego de analizar los fundamentos de la auto-
ridad en tres culturas diferentes y alejadas entre sí: los Kwakiult, los aztecas y
los nazis. Según él, las ideologías dominantes en cada caso conectan habilido-
samente las preguntas fundamentales sobre el poder con la existencia cotidiana
de las gentes; enfocan explícitamente las cuestiones de la vida y la muerte, in-
vistiendo a su vez a los poseedores de lo que él llama el “poder estructural” de
un aura sobrehumana o excepcional, la que les da el presentarse en intimidad
con las fuentes de la vitalidad e interviniendo en las fuerzas del crecimiento y
la destrucción que gobiernan el mundo (Wolf, 1999: 290-291).

Tras esta modestia aparente se esconde en realidad la arrogancia consciente de quien se cree elegido, de quien se sitúa, para toda la eternidad, a sí mismo y pone a la «comunidad», a los buenos y justos, a un lado, al lado de la verdad, y al resto, al «mundo», al otro (...) Este ha sido el tipo más funesto de delirio de grandeza que se ha dado hasta hoy sobre la tierra” (Nietzsche, anticristo, 1993: 40 y 86-87).

Como se desprende de este pasaje, Nietzsche no dirigía sus dardos dialécticos sólo contra los sacerdotes del cristianismo, ni siquiera contra todos los sacerdotes conocidos, sino que procuraba desenmascarar a todas las variaciones concebibles de mediadores, de todos cuantos, al exigir obediencia, invocan cualquier tipo de verdad superior. De hecho, en otro pasaje de esta obra, de lectura tan aconsejable como todas las suyas, dirá que el filósofo no es sino un momento evolutivo posterior de la que llama “casta sacerdotal” (Nietzsche, 1993: 40).

Pero existe una enorme variedad de tipos de mediadores en las distintas culturas, y aun en el seno de una misma sociedad coexisten o incluso conviven armoniosamente tipos diferentes de mediación. Porque allí donde exista legitimidad o legitimidades habrá siempre instituido algún tipo de mediación en la relación de dominación, es decir, en todo contexto donde la obediencia sea una motivación significativa para la sumisión a los mandatarios, y no el puro sojuzgamiento¹³¹. Son también extraordinariamente diversas las facultades y competencias atribuidas a los mandatarios en sus respectivos ámbitos de influencia. Un intento mínimamente riguroso de aproximación a esa diversidad desborda completamente los objetivos de este texto. Pero no tanto como para que no podamos establecer algunas observaciones con carácter general.

La primera, que es inexcusable y fundamental realizar una caracterización de los tipos de mediación operativos y sus ámbitos de competencia en cualquier estudio sobre sistemas de dominación, tipos de legitimidad, o creencias, sean laicas o religiosas: no puede pretenderse una aproximación cabal a cualquier sistema de creencias, o un estudio comparativo de las mismas, si no se analiza paralelamente el papel de quienes son sus últimos garantes y más encendidos defen-

131 Firth concibe la legitimación en el sentido weberiano, como la adhesión al poder por los gobernados, pero introduce un matiz interesante: según él, mientras que el poder tiende a desarrollarse, el consentimiento que lo vuelve legítimo tiende a reducir su imperio (Firth, 1981).

sores, porque al defenderlas defienden ellos su posición privilegiada. Y es que los perfiles que adoptan los sistemas de legitimación en todas partes deben mucho a las luchas entre quienes quieren postularse como los únicos y auténticos mediadores; las luchas por el poder son también luchas por imponer como ortodoxa la noción de sagrado de quienes, al lograrlo, logran hacerse con el poder y hacerlo aparecer como poder legítimo. Pero bien entendido además que la lucha por la imposición de una visión de lo sagrado como ortodoxa no es casi nunca un mero pretexto en el marco de una lucha por el dominio como expresión descarnada de la voluntad de poder (a la que tanto aludía Nietzsche), ni aún en el más puro maquiavelismo, sino que se da siempre una combinación cambiante de diversos ingredientes, entre los que el cinismo es, ciertamente, uno de ellos, como lo son también las enemistades personales, las envidias, la ambición, pero también el convencimiento sincero, inmovible muchas veces, de que aquello por lo que se lucha es lo mejor para la “comunidad” de referencia.

La segunda cuestión metodológica general en torno a la mediación se deduce de la teoría que hemos expuesto sobre el mesianismo como modo recurrente de relación de los hombres y las comunidades con lo trascendente. Señalábamos entonces que el mesianismo se funda siempre en la instauración de algún procedimiento para el intercambio de ofrendas entre el más acá y el más allá –o, como es el caso en la modernidad, entre el presente y lo por venir–, procedimiento que es necesariamente redistributivo. También nos hemos ocupado de caracterizar la lógica que subyace a todo vínculo redistributivo. Los mediadores son la pieza clave en la relación redistributiva entre lo concreto y lo trascendente; ocupan el centro de la estructura radial que construye toda relación redistributiva¹³². Pero lo interesante no

132 La importancia de la redistribución como factor en la conformación y reproducción de estructuras complejas de dominación ha sido puesta de manifiesto por diversos autores, pero entre ellos cabe citar especialmente a M. Sahlins, que, constatando la existencia de diversas formas de relación redistributiva en Micronesia y Melanesia, ha propuesto en relación a cada una de ellas una tipología de jefes. (Sahlins, 1979). Después que él E. Service, en un conocido libro donde recoge las aportaciones de muchos otros autores que trabajaron desde la perspectiva de la ecología cultural, destaca la importancia de la redistribución como el mecanismo que está en el origen del proceso que conduce desde las sociedades cazadoras-recolectoras a las sociedades desiguales y complejas, cuestionando paralelamente la validez –al menos como factor principal o único– de todas las teorías que buscaban el origen del Estado y la civilización en el surgimiento de las clases sociales o en la conquista (Service 1990).

es constatar esto, que constituye ya una obviedad, sino avanzar un paso más para afirmar que el trabajo esencial del análisis de cualquier sistema de dominación tiene que consumirse en perfilar con el mayor rigor posible, al menos, los siguientes puntos:

- 1) Los tipos de bienes que han de ser entregados como ofrendas a las fuerzas sagradas, así como el modo preciso en que se deberá producir la entrega (características espacio-temporales, etc), pues muchas veces el cómo puede ser determinante. Por supuesto, se entiende que estos bienes pueden ser materiales o inmateriales, no siendo esa la diferencia fundamental, sino, ante todo, el significado que cada entramado simbólico otorga a las diferentes ofrendas. No ha de subestimarse que las ofrendas son en todas partes presentes y, como tales, testimonios –símbolos– de la disposición a mantener el vínculo redistributivo o la relación de obediencia como algo que es previo y está más allá de la naturaleza específica de lo intercambiado –si es que tal cosa pudiera medirse–: no es tanto lo que se entrega como el hecho de que, al entregarlo, se manifiesta la disposición a reconocer y a revalidar la relación¹³³.
- 2) Necesario es también concretar qué efectos produce sobre lo sagrado el que no se realicen ofrendas o que se realicen deficientemente o de modo inadecuado. Lo sagrado se ve afectado siempre, de alguna manera por el discurrir del mundo profano, pues, de no ser así, no tendría sentido la entrega de ofrendas.
- 3) Identificar los bienes que las fuerzas sagradas se cree o se prevé que entregarán a los dominados en premio por su obediencia y acatamiento de las disposiciones y preceptos sobre los que debe fundarse la relación, así como los castigos o consecuencias nefastas que se derivarán para ellos por ofrecimientos defectuosos, inapropiados o insuficientes.

133 M. Abélès, en un estudio sobre los Ochollo, pueblo etíope, compara el papel desempeñado en la estructura de poder por los “dignatarios” –elegidos en asamblea–, respecto de los “sacrificadores” –dinastías hereditarias–. Se trata de papeles complementarios y rivales, pues que los dignatarios son, en Ochollo como en todas partes, sacrificadores que operan la consunción de recursos colectivos en aras de cualquier bien sagrado. Los responsables de sacrificios, en cualquiera de las infinitas variedades, incluyendo los abundantes casos en que el sacrificio es del propio sujeto oficiante, son, en tanto que tales, mediadores con lo sagrado.

- 4) Qué papel preciso desempeñan en cada circuito redistributivo los mediadores: es necesario especificar si todos los recursos que son objeto del lazo redistributivo han de circular necesariamente de una a la otra parte a través de su concurso, o si, por el contrario, algunos tipos de recursos –cuales y por qué–, llegan a su destino sin que tengan que intervenir los mediadores.
- 5) Qué justifica a los mediadores; por qué se estima en cada caso que han de ocupar una posición central en los circuitos en los que participan, apareciéndose ante los demás como imprescindibles, inexcusables o simplemente oportunos y convenientes. Qué saberes, qué virtudes, que disposiciones distintivas, qué dotes extraordinarios, se cree en cada caso que tienen que ser portadores aquellos a quienes se legitima al desempeño de cada función mediadora. Las respuestas que puedan darse a estas cuestiones constituyen el fundamento de la autoridad de cada tipo de mediador.
- 6) Cómo adquieren o cómo se hace evidente –porque en muchos casos se considera que se trata de propiedades inherentes– en los mediadores el conjunto de atributos que los faculta para sus trabajos.

Muchas más preguntas deben hacerse en los estudios concretos sobre modos de dominación, pero creemos que estas son desde luego inexcusables, pues apuntan todas a construir el modelo redistributivo que opera en cada caso y el papel que desempeñan en ellos los mediadores, que, como ya hemos afirmado, no son sólo parte, sino arte importante en su conformación y reproducción. De pequeñas variaciones en el régimen redistributivo se desprenden notables consecuencias en cuanto al perfil de los mediadores, su grado de dominio sobre los dominados, las formas de transmisión y reproducción de su autoridad, etc.

Esta propuesta pretende seguir la estela de la metodología que desarrollara, tan meticulosa y abrumadoramente, Max Weber en su sociología de la dominación. Él distingue, como sabemos, tres tipos de autoridad, las mismas que los tipos de legitimidad correspondientes: la autoridad tradicional, la autoridad carismática y la autoridad legal o burocrática. Entiende estas tres formas como categorías típico-ideales, es decir, como tipos puros o modelos abstractos que como tales no existen en la realidad y que no son la media de nada, pero a los que se aproximan en algún grado mayor o menor todas las formas conocidas de autoridad. Las formas concretas de autoridad suponen

siempre una combinación, que puede ser extraordinariamente diversa, de los tres tipos o principios. Mantiene también que no debe confundirse el tipo de autoridad con la casuística justificadora de la posición de mando, pues nada demuestra respecto al carácter de la dominación y el grado y amplitud con que se ejerce el que el dirigente y el cuadro administrativo se presenten como soberbios miembros de las sagas divinas o como humildes servidores del pueblo: el poder que tienen sobre el pueblo al que dicen servir los mandatarios de las democracias contemporáneas sobrepasa con creces, por su regularidad y reticularidad, el que tuvieron antiguos reyes o emperadores, quienes, sin embargo, consideraban que sus pueblos tenían que servirles.

Las tres categorías de autoridad son el primer paso que ejecuta Weber en su proceso de acercamiento a la complejidad de los tipos de mando. Ese primer paso atiende preferentemente a algunas de las interrogantes que acabamos de identificar: especialmente al modo de relación con lo sagrado de los mediadores. Veámoslo.

La autoridad tradicional es definida por Weber como la que descansa en el carácter sacral de las tradiciones que rigen desde lejanos tiempos, o desde el tiempo originario y fundacional. El mediador lo es porque está así establecido por la tradición y sus competencias y atribuciones vienen también delimitadas por lo que establece la tradición. Es necesario aclarar que el concepto de “tradición” en las sociedades con legitimidad tradicional es distinto al uso corriente que de ese término hacemos nosotros los occidentales: la “tradición” encierra, ante todo, los valores y normas que fueron establecidos, idealmente, de una vez y para siempre en un tiempo fundacional y es, por ello, en tanto que tradición, constitutiva del orden del mundo, principio sacral. Es, por tanto, mucho más que una costumbre que se sigue por la inercia de la habituación; es una costumbre obligada por normas que sancionan principios inquebrantables, por ser la base sobre la que se constituye el mundo.

La autoridad de carácter burocrático o legal es la que descansa en la legalidad de ordenaciones institucionalizadas y en los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad. Se obedece a las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y las personas por ellas designadas, dentro del círculo de su competencia.

La autoridad de carácter carismático es, según la caracterizó Weber, la que descansa en la entrega extracotidiana o no tradicional a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las orde-

naciones por ella creadas o reveladas. La obediencia es al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez.

En estos tres casos, los mediadores, o, como Weber les llama, los imperantes, se aparecen sometidos a fuerzas que les desbordan o les sobrepasan, pero que son previsibles tanto en el caso de la autoridad tradicional como de la legal. De hecho, la autoridad legal weberiana, a pesar de que la llamara a veces autoridad racional¹³⁴, no deja de ser un tipo específico de autoridad tradicional, en tanto que también en ella el mandatario o el círculo de los mandatarios han de ejercer el poder referenciándolo a unos principios fundantes, sagrados, que son en este caso los del Derecho, concebido éste como la concreción de la Tradición y del Orden Natural.

Sin embargo, la autoridad carismática es diferente, pues en el ámbito de su dominio no se cree que la persona o entidad que la posee tenga que someterse a cualquier disposición establecida, sino que es al contrario: son las personas o entidades portadoras las que crean con sus disposiciones la Tradición o el Derecho. Este poder carismático, en tanto que es la dimensión prevalente en la motivación a la obediencia, impide la consolidación de cualquier Tradición, pues se cree que lo sagrado está en la persona o entidad portadora del carisma antes que en cualquier Tradición revelada o código de Derecho. Por eso, como señaló Weber, el poder carismático es revolucionario; allí donde se da como la componente dominante en una relación de dominación, implica una nueva forma de manifestación de lo sagrado o una nueva sacralidad que viene a reemplazar a otra u otras. Se caracteriza también por ser un poder frágil, que necesita de modo perentorio la corroboración por los que son llamados a obedecer, pues su fundamento o resorte principal es la creencia de éstos en las virtudes o fuerzas carismáticas. Finalmente, es el tipo de autoridad más genuinamente personal, porque se manifiesta a través de la persona, como emanando de ella, en formas que son novedosas, a menudo imprevisibles y extraordinarias. Claro que ya el propio Weber advertía

134 Ya hemos advertido sobre la dificultad de extraer de la obra de Weber un concepto unívoco de razón o racionalidad, pese a lo cual mantenemos nuestra tesis de que la obra de Weber está lejos de algunas interpretaciones que han querido no obstante ver en ella el estudio de un proceso evolutivo de racionalización progresiva en el cual la autoridad burocrática sería un estadio superior.

que los diferentes tipos de autoridad se presentan mezclados en la realidad, por lo que ésta se nos muestra poblada de una extraordinaria diversidad de tipos de mediadores y es difícil hacer afirmaciones de validez general y aplicables a todos los tipos de mediación.

Bourdieu ha hecho una observación interesante y que creemos de validez general: él ha reparado en que es la consolidación de un mandatario –mediador– o, más rigurosamente, la conformación de las instituciones encargadas del gobierno del grupo, lo que hace al grupo, que se constituye como tal entregando su obediencia al mandatario y su administración y legitimando el discurso que sostiene esa estructura de mando, que explica la existencia del mundo y la del grupo así constituido en ese mundo. Este planteamiento se corresponde con su aseveración –ya tratada por nosotros– de que los grupos (naciones, clases, iglesias) no están dados en la realidad, sino que es necesario un “efecto de teoría”, un discurso que los alumbré, que sea preformativo de los mismos y, hay que añadir ahora, una estructura de poder capaz de sostener el discurso y estructurar al grupo. El grupo –nación, clase, etc–, antes que se cumplieran estas condiciones sólo había existido como posibilidad, o como tendencia. Estas observaciones sobre la relación preformativa entre el grupo y los mandatarios la realiza Bourdieu en su artículo “La delegación o el fetichismo político” (Bourdieu, 1988), aplicándola a los contextos en los que el mandatario es construido como representante de la asamblea (contextos democráticos), pero creemos que es extrapolable a cualquier tipo de estructuras de dominio. Es en este contexto que Bourdieu utiliza la expresión de “fetiches políticos”, que no es sino otra forma de referirse al carisma weberiano: serían las personas, cosas, seres que parecen no deber sino a ellos mismos una existencia que los agentes sociales les han dado al depositar en ellos, como personas o como organizaciones, la confianza que los acredita como mediadores con lo sagrado (personas consagradas y en disposición de comunicarse con lo sagrado) o de lo sagrado con el grupo (dioses-hombres), según los casos¹³⁵. Admitir

135 En este contexto plantea Bourdieu, refiriéndose siempre a contextos de legitimidad democrática (donde se cree que la fuente del poder está en el pueblo, siendo pues lo sagrado la idea que de pueblo se tenga), una pregunta en torno a lo que llama “el misterio del ministerio”: ¿si el representante recibe el poder del pueblo, de quien es, o se dice, su representante, como puede ser que el representante tenga poder sobre aquel que le da poder? Mucho antes, Michels había recalado en este mismo misterio, pero dando ya por respondida la pregunta

que no es posible la existencia de grupos, en el sentido de comunidades constituidas y operativas, sin la conformación simultánea de cualquier modalidad de mediación y la consagración subsecuente de los respectivos mediadores, es un argumento más, decisivo también, para reconocer que es ineludible estudiar las formas efectivas de mediación para conocer al grupo que se constituye en ellas.

Intentar una clasificación de tipos de mediadores puede parecer un propósito temerario o descabellado, sobre todo si se plantea como un intento de validez general, pero no tanto si restringimos su utilidad a la de servir de contextualización o marco para la clarificación de algunos tipos específicos de mediación que nos parecen particularmente interesantes. La primera distinción que debe hacerse es la que segrega a aquellos tipos de mediadores de los que se cree que poseen de modo inherente la facultad o la gracia para tal desempeño, de todos aquellos tipos de los que se cree que deben formarse de la manera que sea hasta que se manifiesten en ellos los atributos que se consideren en cada caso propios de la responsabilidad mediadora.

Entre los primeros están todas las dinastías reales y nobles y ciertas minorías estamentalmente definidas. En todos estos casos se considera que los atributos para la mediación se transmiten por herencia y son, por tanto, una cualidad adscrita a tales grupos hereditariamente circunscritos, que, o bien participan de la sustancia sagrada, que discurre a través de la sangre, o bien fueron tocados sus antecesores genealógicos en el tiempo fundacional por los poderes sagrados —en razón de méritos o arbitrariamente— para tal responsabilidad, que se transmite privativamente a sus descendientes. Las autoridades de este tipo no necesitan acreditar su condición, puesto que está inscrita —adscrita— en ellos, aunque sea invisible o no perceptible para los mortales: es percibida por los poderes sagrados. Los herederos sucederán automáticamente a sus predecesores, para lo que no necesitan formarse, pues son ya portadores de atributos especiales que son en sí mismo cualificadores. No se da en estos casos, por tanto, una

retórica que se hace Bourdieu: “Toda organización partidaria representa un poder oligárquico fundado sobre una base democrática. En todas partes encontramos electores y elegidos. También encontramos en todas partes que el poder de los líderes elegidos sobre las masas electoras es casi ilimitado. La estructura oligárquica de la construcción ahoga el principio democrático básico. LO QUE ES aplasta a LO QUE DEBE SER. Para las masas esta diferencia esencial entre la realidad y lo ideal sigue siendo un misterio” (Michels, 1991, Vol 2: 189).

formación en el sentido genuino, sino que la educación que reciben es, formalmente al menos, sólo un adiestramiento o entrenamiento de disposiciones y capacidades que han nacido con ellos y sólo tienen que ser ejercitadas.

Por esto mismo, todos los adornos de que se rodean estas minorías así definidas –gustos, saberes, atuendos, objetos, colores y cualquier tipo de privilegios– son considerados aditamentos propios de su condición distintiva, de su íntima naturaleza peculiar. El cuerpo y la vida de los que son portadores de lo sagrado se rodea de misterio, en objeto de adoración o culto y una extraordinaria diversidad de ritos y tabúes buscan señalar simbólicamente que bajo la apariencia humana de los así investidos se oculta otra naturaleza, la naturaleza sagrada. Las realezas han desarrollado recursos rituales, preceptos, prohibiciones y reglas en torno a los cuerpos de los monarcas y sus reliquias hasta límites que para un occidental moderno pueden resultar exasperantes y del todo inconcebibles, porque cree en la naturaleza igual de todos los hombres¹³⁶. Nada que ver por tanto con méritos adquiridos, premios o recompensas, nociones extrañas en estos casos. El culto a los gobernantes en los contextos en los que la sacralidad no está en ellos o no discurre a su través, no ha alcanzado nunca el barroquismo, rigorismo y excelsitud que caracteriza a los rituales de los reyes sagrados, a pesar de lo que parecen testimoniar algunos ejemplos contemporáneos, pues ensombrecen si se los compara con los ejemplos reales¹³⁷.

El otro gran grupo de mediadores es el formado por todos aquellos en los que la prueba es una exigencia, porque no se sabe previamente, o no termina de saberse con total certeza, si están en posesión de las disposiciones y habilidades o virtudes que se consideran necesarios para el ejercicio de la mediación, para establecer contacto con lo sagrado o hacerse cargo de los cometidos sagrados. Es en este tipo

136 Carmelo Lisón describe y analiza con acierto el espectacular mundo ritual que rodeaba a los Austrias de la monarquía hispánica (Lisón, 1991). Aparte de este estudio, hay una interesante y amplia bibliografía sobre ceremonias reales. La obra de Evans-Pritchard y Fortes (1976) contiene abundante información sobre reinos africanos, aunque ya influidos por la dominación colonial. Son interesantes y aportan abundante información los trabajos siguientes: Kantorowicz (1985), Giesey (1987), Cannadine y Price (1987), De Heusch, (1987), Varela. (1990), Bloch, M. (1988).

137 Algunos trabajos interesantes al respecto son los de Gentile, E. (1994), Lacroix, B. y Lagroye, J. (1992), Edelman, M. (1964).

de mediación donde la educación y la formación o especialización cobra todo su significado, llegando a convertirse frecuentemente en una de las dimensiones decisivas en orden a perfilar el tipo específico del mediador: la modalidad de formación requerida en cada caso prefigura poderosamente los atributos de los que alcanzarán finalmente a superar las pruebas y serán por ello vestidos como mediadores. Aquí nos encontramos a toda la variedad de magos, hechiceros, brujos, chamanes, sacerdotes, representantes del pueblo, empresarios, ejecutivos¹³⁸, guerreros¹³⁹, intelectuales o artistas. Para todos ellos la formación en unas técnicas y la adquisición de unos saberes, que pueden tener mayor o menor aplicabilidad efectiva, son requisito ineludible, pero nunca suficiente, porque lo esencial es que demuestren, ante el grupo que les elegirá, o les seguirá, o ante el cónclave o círculo de iniciados que les cooptará, que están en posesión de algún tipo de maestría, gracia o genio, que son todas virtudes no propiamente técnicas, pero que son la condición última y decisiva que confirma o autoriza a unos aspirantes y desacredita al resto. Esta maestría, gracia, genio, carisma, maná, baraka¹⁴⁰, éxito, etc, es un don que se figura

138 Eduardo Galeano menciona que Kenneth Lay, el “gran jefe” de Enron, (empresa ya finada, principal asesora del gobierno y la que financió las campañas de Bush hijo y de la mayoría de los senadores, responsable de un fraude contable multimillonario) solía decir: «Creo en Dios y creo en el mercado». Otro de sus mandamases tenía un lema parecido: «Nosotros estamos del lado de los ángeles» (El País, 28-8-2002).

139 Manuel Vicent, en una columna del diario El País (5-11-2000) acierta al agrupar a los asesinos de ETA en la categoría general de los “sacerdotes de la daga” y expone lacónicamente la pulsión sacrificial que les anima a todos estos ascetas fanáticos (servidores del templo, *Fanum*): “...muy cerca del ara sagrada se mueven unos adoradores frenéticos que tratan de imponer a los gentiles las leyes de ese dios a sangre y fuego. Se les suele llamar guerreros, pero en realidad son sacerdotes de la daga. La violencia es su liturgia. Sus atentados con víctimas mortales equivalen a los sacrificios con los que las antiguas deidades recababan carne humana”. Y Joseba Zulaika, que creemos que yerra al buscar el origen de la violencia etarra en la ascendencia católica, recurriendo al pseudoargumento de la “transferencia de sacralidad”, acierta sin embargo al describir la esencia sacramental que encierra la *bizitka jocatu* (jugarse la vida). Según él, el activista desconfía de la palabra del político y necesita algo más, o algo distinto y elemental, que no pueda prestarse a la ambigüedad o la farsa: la disposición a matar y a morir por las propias ideas (Zulaika, 1990: 334).

140 La baraka, de tanta importancia en el mundo bereber ha sido bien estudiada por Geertz, que se detiene, precisamente, a relatarnos los conflictos en el Marruecos

siempre misterioso, pues, a pesar de todo, nunca se sabe por qué se manifiesta —es atribuido— en unas personas y no en otras¹⁴¹.

Max Weber distingue la educación carismática de la educación eminentemente técnica. Según él, la educación carismática se halla presente sólo en contextos de presencia dominante o significativa de autoridad carismática. Esta educación, más que transmitir conocimientos y habilidades, tenía por función esencial probar en cuales de los aspirantes estaban presentes las virtudes carismáticas. En tales contextos, la superación de las pruebas es tenida como testimonio de que el don carismático está en la persona. Pero distinguía nítidamente de esta formación carismática la educación técnica para la burocracia, que alcanza su máximo desarrollo en paralelo al desarrollo de la burocracia en los estados modernos. En estos casos entiende Weber que la educación busca ante todo la transmisión de la cualificación profesional —atributos puramente técnicos— que requiere el burocratismo y es por tanto una educación para la especialización técnica, desprovista de cualquier otra dimensión mágica, misteriosa o impredecible. Pero esta distinción, cuando menos si se la plantea como dicotomía, es problemática: es innegable que la educación en contextos burocráticos ha adquirido un desarrollo espectacular porque prepara justamente a técnicos, pero los técnicos, en tanto que tales técnicos, no son nunca los mediadores¹⁴², los gobernantes, sino que, a pesar de la alta cualificación y elevado prestigio de que puedan gozar, son fundamentalmente servidores de los gobernantes, de los genuinos mediadores, quienes, a menudo, tienen la misma cualificación técnica que ellos. Pero estos últimos se diferencian de la generalidad del círculo de los técnicos de los que proceden en que han sabido hacer ver que poseían esas otras dotes no técnicas, misteriosas, que les diferencia a ojos de sus clientelas como técnicos cualitativamente distintos, don

histórico entre quienes han postulado un criterio genealógico de transmisión de la baraka frente a los que defendieron su modalidad carismática (1994: 63-67).

141 Sahlins establece una comparación de los “perfiles personales” del gran hombre de las culturas melanesias y los jefes polinesios que ilustra la doble caracterización que proponemos (Sahlins, 1979: 270 y sig.).

142 Cosa distinta es que los mediadores se presenten como técnicos, como tecnócratas. Esta no es sino otra manera de giro hacia lo esotérico, esta vez el esoterismo de las cifras ininteligibles. Sólo inteligible, si hay que creer a los tecnócratas, por la vanguardia lúcida en la que están y que cuida de los equilibrios macroeconómicos para que el Progreso no se tuerza o arruine.

que les legitima a ejercer la mediación, es decir, a postularse para mandatarios. Ninguna estructura de dominio burocrática, ni pública ni privada (obviemos aquí lo problemático de la distinción público-privado), ni aún las que han llevado hasta sus últimas consecuencias la especialización técnica y el seccionamiento de las competencias, está capitaneada por el técnico de más alta puntuación: en todos los casos nos encontramos que a un determinado nivel la jerarquía deja de ser técnica para ser de otro tipo.

En definitiva, la mediación no puede ser nunca algo exclusivamente técnico, porque lo sagrado entraña siempre algún tipo de misterio, que no puede ser aprehendido sólo ni principalmente con recursos técnicos, sino con otros recursos capaces de invocar más la intuición, la empatía, el “sexto sentido” o lo esotérico. Por eso, cualquier adiestramiento deja siempre algún espacio, mayor o menor, a una componente no técnica: un ámbito para lo esotérico, o para descubrir la gracia, o para probar la vocación, o la profesión¹⁴³. La formación moderna para el especialismo no ha perdido esa otra dimensión de prueba: los contenidos que se imparten desde la escuela a la universidad y los exámenes que prueban que se han incorporado son, en alguna medida, contenidos que se ofrecen para probar o comprobar la disposición a someterse de los novicios a la autoridad de la organización. El aparato educativo de las organizaciones premia más a quien más se le somete, a quien se le muestra más dócil, superando –más que incorporando– pruebas –exámenes– cuyo contenido tiene demasiadas veces poca relación con el ejercicio profesional que se promete; o que, si lo tiene, no por ello pierde esa otra dimensión de sometimiento, porque el educando, como tal, no puede saber sobre la utilidad de los contenidos que le son prescritos. Esta es ya una lógica no técnica, sino de sometimiento: el educando no debe buscar el sentido de esos contenidos, su aplicabilidad, su pertinencia; debe simplemente aceptar que el sentido, que para él es oscuro, lo tienen las autoridades educativas, a las que autoriza con su actitud sumisa. La institución educativa segrega así, postergando, expulsando a los que no superan las pruebas e integrando con premios a los que sí. Es la garantía de que las futuras autoridades

143 Obsérvese que las etimologías de los vocablos “vocación” y “profesión” remiten ambas al campo conceptual que, más allá de lo religioso, apunta a la entrega a lo sagrado, al seguimiento fiel de sus exigencias.

serán sus más dóciles criaturas, las que fueron cabalmente configuradas por el molde institucional.

En unos casos, la superación de las pruebas que implica la formación acredita definitivamente, vitalicia (sacerdocio) o temporalmente (representantes democráticos); en otros casos, la necesidad de corroboración en las virtudes para la mediación es permanente o nunca es del todo segura, como es el caso de los magos, o de los empresarios y ejecutivos. Estos agentes del mundo de los negocios no son sólo propietarios de capital o técnicos, sino que han de demostrar permanentemente que siguen siendo capaces de “crear riqueza” para que se les considere como tales; o los intelectuales, que no lo son sólo por ser doctores, pues hay quienes lo son sin ser doctores y otros que no lo son aun ostentando el título. En otros casos no hay ni siquiera títulos acreditativos, como es el caso de los artistas, en los que el “genio” se manifiesta misteriosamente y va y viene sin que pueda controlárselo.

Es coherente con todo esto otra característica notable, presente siempre, aunque en grado variable, en toda formación de la que se prevé que podrá salir algún tipo de mediación: la componente vocacional y la entrega ascética, que ya hemos visto que no son tanto actitudes religiosas como actitudes para con lo sagrado. El ascetismo puede definirse como aquella actitud que nace de lo íntimo, como un llamamiento vocacional, y busca con pasión, hasta convertirse en el motivo orientador de la vida del individuo, algún fin trascendente, que es, por lo general, una vivencia más intensa, apasionada e integral de la sacralidad vigente. El asceta convierte todo acto de su vida en una ofrenda a su sacralidad, pero haciéndolo arrastrado por un entusiasmo íntimo y amoroso, que lo diferencia y destaca del círculo social del que procede, convirtiéndolo en un virtuoso, en un adelantado, un héroe, un santo, un revolucionario convencido, un ejecutivo excepcional, un hombre de Estado (no simplemente un político), un pensador preclaro (no simplemente un intelectual), un genio (no simplemente un artista).

Todos estos virtuosos tienen más que dar a las sacralidades dominantes en sus respectivos medios de lo que pueden dar los demás, porque está despierta en ellos una “llama de amor viva”, sentimiento no específicamente religioso, sino experiencia íntima de lo trascendente, que como tal experiencia es común en sus respectivos mundos, pero que a ellos les arrastra de una manera encendida, entusiasta,

apasionada¹⁴⁴. Esa capacidad de entrega suplementaria, que nace de su pasión, lleva a estos “convencidos de la idea” a adquirir un prestigio suplementario y a destacar desde el principio en los complejos y dilatados procesos formativos o carreras profesionales donde se les prepara y donde se busca precisamente despertar, cultivar y probar esas virtudes. Pero el auténtico asceta, que lo es porque demostrará en los momentos decisivos estar dispuesto a dar más de sí, hasta entregar literalmente su vida, no busca prioritariamente el prestigio, no se mueve por él; busca simplemente saciar una sed de algo que no es nunca humano o social, aunque puede ser la humanidad hipostasiada.

Estamos dispuestos a reconocer prontamente el ascetismo en todos los que se retiran del “mundanal ruido” y sobre todo en quienes renuncian a los honores, los cargos y a las lisonjas de este mundo, porque buscan algo que los demás no pueden ofrecerles, algo que no

144 Hay una diferencia profunda entre la actitud ascética y la actitud mística, aunque puedan confundirse en apariencia en muchos contextos e incluso confundirse en muchas biografías: en esencia, el asceta se impone a sí mismo un sistemático programa de abnegación y disciplina severa, plagado de dificultades y siempre en riesgo de caída o degeneración. En cambio, la actitud mística, más allá de las diferencias culturales, está dominada por la contemplación extasiada de la unicidad absoluta de la existencia y el abandono de sí en ella, que a veces debe lograrse mediante el empleo de muy variados recursos propiciatorios. Si la insignia de los ascetas es la lucha, la de los místicos es el embeleso. Autores como M. Weber (1993:430) y B. Russell (1999) han tratado sobre ello con lucidez. No obstante, hay un sustrato común que emparenta la mística y la ascética: el predominio desmesurado en ambos de un modo de percepción entusiasmado, o intuitivo, como diría Bergson (1982). Rappaport ha rescatado de la obra de W. James observaciones pertinentes acerca de este modo de percepción: James se refiere al entusiasmo —que para él es una actitud indisociable de la religión— como una percepción no discursiva, no lógica, sino afectiva, propia de la experiencia, dimensión perceptiva diferente al pensamiento. Éste sería el polo discursivo y lógico frente a aquella. La experiencia supone una aprehensión inmediata de las cosas, una forma continua de comprensión que James llamaba «conocimiento asimilado», mientras que el pensamiento tiene una función instrumental intermedia entre la experiencia y la conducta y produce un «conocimiento acerca de». Según él es a través de los sentimientos (la experiencia) que llegamos a relacionarnos con el mundo, aunque es sólo por medio del pensamiento que llegamos a saber acerca del mismo. (Rappaport, 2001: 514-527). R. Otto trató sobre estas cuestiones, desde una perspectiva fenomenológica, valiéndose de los conceptos de lo santo y lo numinoso (Otto, 1994) y, mucho después, V. Turner, que se refería a la experiencia de la “comunitas”, aunque lastrando su análisis con un marco teórico funcionalista (Turner, 1988).

es de este mundo, o que no está en el presente o que no posee nadie en concreto por ser puramente abstracto. Estamos dispuestos por eso a reconocer el ascetismo en los anacoretas, los santos, los derviches y todas las especies de iluminados de Dios. Y si acaso, creemos encontrar también ese sentimiento intelectual o intelección sensorial en los revolucionarios que han hecho de la renuncia su norma suprema, su profesión de fe, despreciando también, por supuesto, todo cargo y jerarquía. Refiere Michels, en un capítulo que titula “El postulado del renunciamiento”, el caso de los *narodniki*, los revolucionarios rusos crecidos en la abundancia de la burguesía que lo abandonaban todo para ir a vivir como los más pobres de los siervos campesinos¹⁴⁵. Toda la izquierda occidental ha mantenido siempre un respeto especial por estos héroes que son capaces de darlo todo e ir a vivir en la sencillez y autenticidad del pueblo, porque ese es, para ellos, el lugar donde se halla más cerca lo sagrado, como para el anacoreta era el monte escarpado o el desierto árido:

“El autorrenunciamiento, el sacrificio, el repudio de todas las formas de existencia burguesa: he aquí las condiciones esenciales del líder laborista durante la larga historia de la revolución rusa [y no sólo]. En 1871 Netchajeff escribió su famoso catecismo revolucionario, donde enunciaba el principio según el cual el verdadero revolucionario debe ser un hombre “consagrado a la causa”. Leemos en el primer párrafo: «no tiene intereses ni cuestiones personales, ni sentimientos, ni vínculos, ni propiedad, ni siquiera nombre. Todo en él es absorbido por un único interés exclusivo, una idea, una pasión: la revolución» (Le catechisme Révolutionnaire). De esta manera la meta era llegar a enterrar completamente la existencia burguesa anterior. Aun más importante que esta ilusoria mortificación íntima era la mortificación externa o ambiental que, entre los socialistas rusos llegó a constituir el substrato de sus

145 En el seno de la iglesia católica han emergido, especialmente después del Concilio Vaticano II tendencias que abogan por una renuncia personal al lujo y las comodidades y a favor de una opción por los pobres, que implique compartir con ellos, en el convencimiento de que ellos encarnan lo más genuino del mensaje evangélico de Cristo. Son tendencias que han encontrado serios obstáculos fuera y dentro de la propia jerarquía eclesíastica. No son tampoco una novedad absoluta en la dilatada historia de la institución eclesial, pues los movimientos internos en pro de la recuperación del mensaje evangélico (entendido en esencia como opción radical por los más humildes) se han sucedido desde los primeros siglos. Aquellos que alcanzaron pujanza, hasta amenazar el orden eclesial establecido, fueron sofocados truculentamente.

actividades, y que Bakunin describe como «la inmersión completa en la vida del pueblo»... Los apóstoles de la revolución, que en numerosos casos eran de cuna ilustre, tenían que llegar a esta supresión, de acuerdo con la costumbre establecida, viviendo entre el pueblo..., confundiendo con ellos. Esta era la teoría de los narodniki o «populistas» y sus consecuencias prácticas eran sobrellevadas con máximo heroísmo. Los hombres de ciencia, los maestros, los nobles, las jóvenes estudiantes judías... abandonaron su posición social, se despidieron del bienestar intelectual de las ciudades, renunciaron a sus estudios... y se retiraron a aldeas distantes... se esforzaron por adquirir el conocimiento más íntimo del pueblo común; ganar su confianza, y mientras seguían teniendo presente el gran propósito revolucionario, asesoraban al pueblo en las condiciones más diversas de sus vidas” (Michels, 1991: 132-133).

En el estudio que realizamos de la estructura de dominación de Marinaleda recogíamos un texto de su representante (mediador), elaborado como documento interno para su sindicato, que se incardina en esta misma tradición y obedece a la misma lógica:

“Nunca es poca la disciplina: que en la clase obrera debe caminar hacia la autodisciplina, hacia el convencimiento en cada uno de cada cosa que hacemos y la razón por la que lo hacemos. La disciplina proletaria es, sobre todo, compromiso, cada vez más radical y más firme de cada obrero con su clase. Es el convencimiento cada vez mayor de que cada uno de nosotros ha de ser un trabajador incansable por la libertad, el derecho y una sociedad sin clases, y que, por tanto, debemos realizar los trabajos que hagan posible este objetivo sin regatear ningún esfuerzo. La disciplina es el termómetro que pone de manifiesto el grado de nuestra conciencia de clase, porque es en las tareas prácticas (...) donde se mide el compromiso real que tenemos con el pueblo. Hay compañeros que hacen compromisos con las palabras, pero luego esos compromisos no los convierten en hechos, y esto ocurre simplemente porque les falta la disciplina necesaria. La disciplina es el puente que une teoría y práctica y, sobre todo, quien pone al descubierto el verdadero talante de un revolucionario, porque la disciplina no es más que el compromiso hecho práctica. En estos momentos los compromisos y las tareas que todos y cada uno han de realizar se discuten y deciden en Asamblea, a la que debemos dar cuenta de la labor realizada. Este es el método de decidir que hemos considerado mejor. La Asamblea es la clase obrera que decide. Sus acuerdos han de ser, por tanto, mandatos sagrados para todos y cada uno de nosotros [...] es el único método práctico de respetar a nuestra clase y de avance hacia el socialismo”.

El parentesco de estos “apóstoles de la idea”, ateos por lo general y los “iluminados de Dios”, no está, hemos de reiterarlo, en la ascendencia e influencia de la mentalidad y los hábitos religiosos sobre los revolucionarios ateos, sino en la pasión y entusiasmo con que unos y otros se entregan a un fin sagrado¹⁴⁶. Es llamativo también que, tanto unos como otros, son objeto de respeto, admiración e incluso veneración como sabios y seres ejemplares en sus respectivos círculos de influencia. Por eso que se busque su consejo en las situaciones críticas, tomándose su palabra como testimonio de sapiencia, como un verbo que trae consigo algo de lo absoluto insondable, porque quien lo pronuncia está más cerca de eso. Su auténtica vocación sin embargo es el retiro, y es por eso por lo que les respetan quienes les admiran. Y es por eso también que les consienten quienes pertenecen a la otra gran estirpe de los ascetas, los que tienen por vocación pastorear el rebaño. Porque no hay que llamarse a engaño: a quienes alcanzan las más altas responsabilidades, hasta ser investidos como sumos sacerdotes, mandatarios, superiores de órdenes religiosas o iglesias, líderes de partidos, caudillos de agrupaciones guerreras y en general, todos aquellos que alcanzan el mando en los contextos donde rige la idea de que el auténtico mediador debe ser descubierto, se les atribuye

146 S. Giner alude a la “conversión ecológica” que experimentan aquellos ambientalistas que están dispuestos a actuar, con gran esfuerzo personal, de manera ambientalmente correcta. Como toda conversión, ésta arranca también de un momento epifánico, a menudo definitivo, que troquela la experiencia y la sensibilidad de quien lo vive, conduciéndole a un cambio radical en su manera de evaluar el mundo y a la emergencia de unas cualidades de percepción distintivas (Giner, 2003: 196). Esta componente, primariamente no intelectual, sino emocional y experiencial (lo que James llamaba “conocimiento asimilado”. Ver supra) impregnará en adelante las maneras de percibir el entorno. Lo que percibe y lo que siente un ambientalista al contemplar un paisaje tiene poco en común con lo que percibe ante el mismo paisaje quien no es poseedor de esa experiencia. Aquel experimenta ante un paisaje preservado, frondoso y floreciente sensaciones que trascienden y propician en él una inmersión integral en lo numinoso, que es la vivencia de lo sagrado. Pero el mismo orden argumental puede sostenerse para quien pueda ser definido ante todo como nacionalista, o como profesante de cualquier religión, o de cualquiera otras sensibilidades. La mística y la ascética no son más que dos vertientes especialmente acentuadas de sentir y vivir estas experiencias. Las vulgarizaciones racionalistas dominantes, con su unidimensionalidad en la concepción humana, han soslayado estas dimensiones, que son necesarias sin embargo para entender las maneras de interpretar y de posicionarse los sujetos sociales en el mundo. Pues que el ser humano no es sólo un ser racional.

también, aunque de otra manera, ese don de estar más cerca, de ser capaces de vislumbrar más cabalmente lo sagrado. Y es lo normal que sea así en verdad, aunque no lo parezca a cierta distancia. Por ejemplo, si nos fijamos en los mandatarios de algunos de las más importantes estructuras de mediación en Occidente, como jefes de Estado, presidentes de corporaciones empresariales, líderes de partidos, etc, nos parece ver en muchos de ellos algo muy alejado de esa “entrega extracotidiana” de que hablaba Weber para referirse al asceta¹⁴⁷. Ciertamente, tales cargos exigen de quienes los ostentan mucho de escenificación cínica, por ejemplo para hacer creer que todo se hace en bien del pueblo: no es verdad, por ejemplo, que el mandatario democrático lo haga todo por el “pueblo”, o incluso puede no creer en algo como el “pueblo”, pero el puesto que ocupa es para él, probablemente, el sitio más cercano a la Gloria, y es por Ella que lo ha dado todo, como genuino asceta en pos de la Inmortalidad. Las organizaciones complejas cobran muy caro a aquellos de entre sus criaturas a quienes entregan las posiciones más honorables. Es muy común que los cargos de máxima responsabilidad sean para quienes los ostentan, no un fin en sí mismo, sino un medio para algo que está más allá. Una carrera de obstáculos, dificultades, sinsabores, trampas, riesgos y pruebas de todas las naturalezas espera a los que aspiran a las más altas dignidades, y sólo los que demuestren en demasía voluntad de hierro, sagacidad, astucia, perseverancia y un desvelo incansable llegarán a conseguirlo¹⁴⁸. Pero dar todo eso no está al alcance más que de aquellos que se entregan en cuerpo y alma a ese fin, es decir, otra

147 Weber realiza una descripción de las notas definitorias del ascetismo que alcanza la calidad de virtuosa, aunque considerando siempre al ascetismo como algo propio de mundos religiosos (Weber, 1993: 427).

148 Bailey describe bien a ese personaje hábil en las tretas, despiadado con sus rivales, despreocupado y farsante con sus seguidores (Bailey, 1990). Nos lo presenta, no obstante, como un ambicioso en pos de ventajas personales y no capta ese fondo auténtico que empuja a todo los líderes “pura sangre”. Un fondo de autenticidad que no es por eso menos peligroso, sino que es justamente eso lo que puede ser peligroso, porque como todo verdadero asceta, estará dispuesto, llegado el caso, a sacrificar lo concreto y a las personas concretas en aras de la eternidad y la trascendencia. Es esto lo que marca la diferencia real entre el asceta que se retira del mundo y el que despliega su misión en el mundo: el primero sólo podrá consumirse él en la pira sagrada; el segundo, si las circunstancias lo requieren, llevará a sus dominados al sacrificio, consintiendo todo el dolor de los suyos y extasiado en el convencimiento de que lo hace para salvarlos.

vez de auténticos ascetas, solo que no se trata en este caso de ascetas que se retiran del mundo sino de los que se entregan apasionadamente a una misión en el mundo.

Por eso nos reafirmamos en llamar a los mandatarios, en general, mediadores: lo son porque así se les considera, porque ellos lo predicán y, además, porque, aunque no sea la que predicán, les anima en lo más íntimo la búsqueda de alguna trascendencia, de un fin más alto. El cinismo del representante se sitúa siempre sobre un fondo íntimo de autenticidad, dejándolo a salvo, sin el cual, probablemente, la propia escenificación cínica resultaría impostada y falta de la fuerza de persuasión que no puede faltar a quienes en verdad ostentan el poder. Maquiavelo comprendía esto y supo plasmarlo magistralmente en *El Príncipe*, lo que convierte a este libro en imperecedero¹⁴⁹. Según Bourdieu, el acceso al sacerdocio exige una verdadera *metanoïa* (Bourdieu, 1988: 164): la completa anulación del individuo a favor de Dios o del Pueblo o de la Empresa le convierte verdaderamente en Dios, o Pueblo, o Empresa, o Ciencia, etc.: el individuo ordinario muere para que advenga la persona moral, lo que se lleva a cabo a través de los que él llama “ritos de institución”, que son los ritos de transición que estudió Van Gennep, procedimiento universal al que se acude en todas las culturas para señalar simbólicamente las diferencias, los umbrales o límites y señalar el paso de los individuos entre estados diferentes¹⁵⁰.

Vamos a terminar haciendo algunas observaciones generales sobre los intelectuales y sobre los ejecutivos, dos especies distintas de

149 Las élites están normalmente convencidas de la bondad de sus ideas. Así lo creen autores como García Calvo (1991) o Chomsky (1989).

150 Precisamente Max Weber describe perfectamente, aunque sin llamarlos así, los ritos de paso, en el contexto de lo que él llama la educación carismática: “...aislamiento del ambiente cotidiano, sustracción a la influencia de todos los lazos naturales de la familia (en los pueblos primitivos, traslado directo de los efebos al bosque), ingreso en una comunidad educativa especial, transformación radical de la forma de vida, ascetismo, ejercicios corporales y espirituales en las más distintas formas con el fin de despertar la capacidad para el éxtasis y para el renacimiento, comprobación continua del grado de perfeccionamiento carismático alcanzado por medio de conmociones psíquicas y torturas y mutilaciones físicas (la circuncisión se ha originado acaso en primer lugar como parte integrante de estos procedimientos ascéticos); finalmente, recepción solemne del probado en el círculo de los portadores comprobados del carisma” (Weber, 1993: 876-877).

mediadores que han tenido o tienen gran importancia en el Occidente moderno, aunque no sólo, como veremos. Lo hemos creído oportuno porque nos permitirá aproximarnos desde un ángulo peculiar a los modos de dominación que nos son más cercanos, pudiendo apreciar lo que de específico y de común tienen respecto a otros modos de dominación de otros tiempos o de otras culturas.

9. Organizaciones de mediadores y organizaciones mediadoras

9.1. Centralidad del estudio de las organizaciones

El desarrollo de las Ciencias Sociales, en particular de la Sociología y la Antropología, ha estado impulsado muy particularmente por el estudio de diversos tipos de organizaciones humanas. Esto puede comprobarse haciendo mención a algunas obras seminales, que son patrimonio común y que, todas ellas, estuvieron centradas en el estudio de organizaciones: en 1870 publica Morgan “Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana”; en 1911 publica F. W. Tylor “Los principios de la organización científica”, un estudio sobre las formas de organización del trabajo en las fábricas, con propuestas para mejor organizarlo y elevar el rendimiento de los obreros; en el mismo año se publica la obra de R. Michels “Los partidos políticos: ensayo sobre las tendencias oligárquicas de las democracias”, donde formula la que llamó “ley de hierro de la oligarquía”; en 1912, un año después, aparece “The Social Teachings of the Christian Churches”, en la que Troeltsch plantea un concepto sociológico de iglesia por contraste con el de secta; en 1922 ve la luz, como obra ya póstuma “Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva”, en la que M. Weber desarrolla su teoría sobre los tipos de autoridad y los tipos de organizaciones subsecuentes; en 1951, M. Duverger publica “Los partidos políticos”. Ésta, como las demás mencionadas y otras que podrían citarse, constituyeron en su momento análisis novedosos, que contribuirían durante mucho tiempo a enmarcar el debate y los enfoques sobre los respectivos campos abordados en cada una. Pero, a su vez, de cada una de ellas pueden extraerse enseñanzas que no se restringen a sus concretas temáticas, sino que, con la debida prudencia, pueden extrapolarse, o simplemente contrastarse las conclusiones referidas a determinadas tipologías con otras. Esta perspectiva

comprehensiva, integral y comparativa es la que, a nuestro juicio, debe perseguirse en la aproximación a los fenómenos organizativos.

Pero ¿qué son las organizaciones?: Las definiciones tradicionales de “organización” hacían hincapié en su carácter artificial, de proyecto consciente que implica una decisión explícita o pacto originario identificable, y que persigue algún fin o la realización de una misión. La mayoría de estas definiciones, elaboradas en la tradición de la Sociología de la Empresa (que después será llamada Sociología de las Organizaciones), están concebidas primariamente para dar cuenta de las organizaciones lucrativas (“creadoras de riqueza”) y, sólo a partir de esa perspectiva, intentar comprender otros tipos. Así, por ejemplo, A. Etzioni, que parte de consideraciones parsonianas, dirá que son agrupaciones humanas deliberadamente construidas o reconstruidas para alcanzar fines; unidades artificiales, planeadas, estructuradas, que revisan constantemente sus actuaciones. En tal sentido, serían unidades sociales distintas de las que llama “naturales”, como la familia, los grupos étnicos o la comunidad, que quedarían excluidas del tipo de las organizaciones (Etzioni, 1972: 4). En un sentido parejo se pronuncia P. Blau en la “Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales”, al afirmar que una organización empieza a existir cuando se establecen procedimientos explícitos para coordinar las actividades de un grupo con vistas a alcanzar objetivos determinados y se dotan de procedimientos formalmente establecidos, por oposición a aquellas constituidas espontáneamente.

Pero hace ya tiempo que se ha abandonado en Ciencias Sociales las distinciones del tipo natural-artificial o espontánea-premeditada, sobre las que pretendieron establecer éstos y otros autores un acotamiento del campo para el estudio de las organizaciones. Ya N. Luhmann, por ejemplo, clausura esa distinción para, sin establecer una caracterización precisa, incidir –en la estela de Parsons también– en el carácter sistémico del fenómeno organizativo, aunque manteniendo la dimensión finalista o de proyecto de todo fenómeno organizativo, con lo que parece también excluir las estructuras constituidas pero carentes de un fin explícito y voluntariamente adoptado (Luhmann, 1982: 13). R. Mayntz las define en un sentido parecido: un tipo de formaciones sociales claramente diferenciadas del entorno social (un círculo definido de partícipes), que poseen una estructura interna diferenciada y están orientadas a la persecución de metas específicas o al cumplimiento de tareas predefinidas (Mayntz, 1980: 25). Inves-

tigaciones recientes sobre el fenómeno de las organizaciones, realizadas utilizando la etnografía como metodología privilegiada para la comprensión de sus tramas internas, adoptan una perspectiva más amplia, que no excluiría tipos de estructuras sistémicas como las familias y otras que se consideraron “naturales” antaño (Schwartzman, 1993; Katz, 1997; Osland, 2000). No obstante, el peso de los estudios centrados en las organizaciones “creadoras de riqueza” sigue siendo fundamental, hasta el punto que continúa marcando la pauta de la Sociología y la Antropología de las organizaciones. Es comprensible que así sea, pues ellas son las organizaciones predominantes en nuestro tiempo. Esta centralidad supone un riesgo para los estudiosos, pues quedan a menudo atrapados por su objeto de estudio, pensando o actuando como si lo que sólo son un tipo más de organizaciones fueran las organizaciones sin más; convirtiéndolas en el rasero a través del cual se analizan las demás. Ya advertimos en el cap. 1 contra esta deriva que, más que eurocéntrica, habría que llamar “empresocéntrica” o “mercadocéntrica” pues aboca a la postre a la incapacidad de comprensión del objeto de estudio, por haberse sumergido en él los investigadores a tal extremo que son ya incapaces de ver más allá de los límites de la lógica mercantil que las anima, hasta concebir tal lógica como la Lógica. Es justamente la perspectiva contraria la que hay que perseguir, incluso para mejor analizar y comprender estas organizaciones lucrativas que dominan más y más nuestro tiempo: no dejar de considerarlas como un tipo más en contraste con otros.

Una definición comprensiva de organización podría formularse como sigue: cualquier grupo humano distinguible de la totalidad social por estar sus relaciones reguladas conforme a una distribución institucionalizada de roles específicos y que persigan algún fin concreto o genérico, sea como resultado de algún pacto (adquirido, voluntario y más o menos revocable) o como fruto de la creencia en dictados adscritos y trascendentes (inviolables, “naturales”, queridos por Dios...). Esta definición engloba a las organizaciones lucrativas, pero también a los estados, a las iglesias, a las familias, las mafias, etc. Tal perspectiva conduce a una afirmación que puede parecer tajante o excesiva: todo son organizaciones. Tal vez, aunque no se negará que las sociedades, particularmente las sociedades complejas, se estructuran en torno a conglomerados de organizaciones que se complementan, se integran inclusivamernte, se suman, compiten, chocan... Diversidad de organizaciones, que pueden ser muy heterogéneas entre sí, sin

que por ello dejen de complementarse, convivir, o coexistir, o repelerse. Cuando estas organizaciones son de signo religioso las llamamos iglesias, sectas, congregaciones o cultos; cuando son de signo político (entendiendo lo político aquí en sentido moderno, como opuesto o como no religioso), las llamamos administraciones, partidos, grupos políticos, grupos de presión, facciones. Cuando predomina en ellas la vertiente económica, es decir, lo que la modernidad entiende como “crear riqueza”, las llamamos empresas, corporaciones. Cuando su pertenencia se adquiere según los procedimientos legítimos de herencia establecidos, las llamamos familias, linajes o clanes. Cuando encuentran su ámbito y razón de ser en los márgenes de la legalidad, auspiciando los ilegalismos y alimentándose en las grietas de los sistemas legales, las tomamos por organizaciones del crimen; cuando viven en los intersticios de los sistemas legales, pero intentando destruirlos, las llamamos organizaciones insurgentes o terroristas, etc. No podemos intentar aquí siquiera una aproximación sistemática a todos estos tipos de organizaciones, tan diferentes entre sí, aunque podemos al menos establecer algunos prolegómenos que creemos imprescindibles para iniciar una aproximación teórica a toda esta diversidad.

Los límites de las organizaciones no siempre son fáciles de establecer, pero las organizaciones, para serlo y no ser brazos o satélites de otras que las engloban y de las que son parte, han de ser efectivamente autónomas respecto a los demás grupos. Para ello, lo esencial es que cada organización tenga control sobre el reclutamiento de sus propios miembros (Birnbaum, 1978) y sea la artífice última o principal en el diseño de la estrategia para la consecución de los recursos que necesita para existir. Los medios de defensa son al respecto de gran importancia: puede afirmarse que una organización es tal aunque sus medios de defensa estén alienados por otra que los concentra, pero, si es así, como es el caso de la práctica totalidad de las que existen con el Estado moderno, su configuración y las propias condiciones de su reproducción, están mediadas sustancialmente por la entidad que concentra el ejercicio legítimo de la violencia.

Acerca de los tipos de organizaciones, una premisa principal se impone, que se deriva de toda nuestra argumentación anterior: no considerar a priori como criterio clasificatorio de las organizaciones el tipo de motivaciones formales que las anima. Por tanto, no admitir como criterio clasificatorio, al menos no como criterio clasificatorio principal, el que se declaren religiosas, o políticas, o económicas, o

filantrópicas¹⁵¹. Asumir una premisa como ésta equivale ya a romper con el grueso de la tradición en Ciencias Sociales, que, salvo contadas excepciones, entre las que la más notable es la obra de Weber, no ha querido mezclar los análisis sobre organizaciones formalmente religiosas con análisis sobre organizaciones formalmente políticas, ni con las formalmente económicas, guerreras, o parentales. Claro que esto no significa tirar por la borda el buen número de estudios que nos han enseñado cómo son unas u otras organizaciones. Leyéndolos y contrastándolos se extrae con fuerza una conclusión: muchas de las características organizativas, de distribución de la autoridad, de reparto de competencias, de selección de cuadros y jerarquías, se encuentran tanto en unas organizaciones como en otras. Y más importante, las diferencias más notables que pueden identificarse no respetan esa clasificación formal, sino que, para aspectos de notable importancia, es dado encontrar más semejanzas, por ejemplo, entre un tipo de organizaciones formalmente políticas y otro de organizaciones formalmente religiosas que entre organizaciones políticas entre sí. Tampoco se trata de sumergirse en el interior de estas organizaciones hasta perderse en sus profundidades, olvidando que, por colosales que sean, están insertas en tramas más amplias en las que mantienen relaciones de sentido diverso. No está de más esta prevención, pues avisa contra una tendencia a la que han sido proclives los antropólogos/as, de la que advertía Geertz cuando recordaba que tenían propensión a “perderse en la aldea”, es decir, a creer, no que está en el mundo, sino que la aldea es el mundo. Geertz propone una distinción que enuncia valiéndose sólo de una pequeña modificación del lenguaje, pero que entraña un radical cambio de perspectiva: de lo que se trata no es de estudiar la aldea, sino de estudiar en la aldea (Geertz, 1992: 32-34).

También las organizaciones están en el mundo y en permanente intercambio de flujos con el exterior, que actúa como contexto condicionante, incidiendo sobre la configuración y devenir de las mismas: las organizaciones se desenvuelven dentro de campos, en la concepción que Bourdieu ha dado a este término (Bourdieu, 1989), es decir, esferas de la vida social con un grado significativo de autonomía respecto al conjunto social y en las que operan relaciones de fuerza, procedimientos y usos específicos, amén de formas distintivas de es-

151 La clasificación de tipos de organizaciones con pretensión más sistemática se debe a una ya clásica obra de Gurvitch (1957).

tablecimiento del prestigio y la autoridad (campo intelectual, político, financiero, etc). Las investigaciones sobre organizaciones concretas deben identificar cual es el campo o constelación de campos en los que operan, pues son esos sus entornos decisivos y ámbitos de referencia. Y a menudo esos campos no se corresponden con los ámbitos económico, político y religioso, sino que –lo reiteramos una vez más– los atraviesan. Basten algunos ejemplos: el campo en que operan las industrias de armamento no es sólo el del conjunto de organizaciones lucrativas (el que sería entonces propiamente campo económico), sino que en su entorno inmediato se encuentra la política militar de los gobiernos; el campo en el que operan las ONGs para el desarrollo esta formado por el conjunto de las mismas, que interaccionan estrechamente, estorbándose, complementándose, compitiendo. Pero no sólo por las homólogas, sino que en su entorno de influencia inmediata y sustancial se hallan, al menos, las legislaciones de diversos estados, los procedimientos de ahorro e inversión del sector financiero y los intereses y concepciones de organizaciones religiosas y filantrópicas “amigas” o matrices.

La bibliografía especializada sobre organizaciones, sean del tipo que sean, muestra preferencia por el estudio de todo lo relacionado con sus manifestaciones exteriores, considerándolas poco menos que como cajas negras que producen efectos sobre su entorno, de manera que se constata un desequilibrio acusado, pues es mucho menos, y de menor solidez, lo que nos enseña sobre cómo son por dentro esas organizaciones. La explicación de este sesgo es sencilla: es bien fácil conocer los posicionamientos, las estrategias y todo tipo de manifestaciones que producen las organizaciones en tanto que sujetos sociales, pues ellas mismas se afanan en darlas a conocer y en que lleguen a buen término. Sin embargo, es mucho más difícil conocer los procesos internos y las fuerzas en tensión que albergan en su seno todo tipo de organizaciones. Y, no obstante, muchas veces, es sólo el conocimiento de los procesos internos lo que permite al investigador explicar satisfactoriamente la actuación de esos “organismos sociales”. Es frecuente que las organizaciones sean crípticas para todo lo que ocurre intramuros, aunque el acuerdo de los que allí polemizan y luchan se limite en ocasiones a mantener el secretismo frente a los que no pertenecen, a los que están fuera. Es así, porque, con mayor o menor fortuna, todas las organizaciones pretenden ser sujetos, entidades coherentes, unidades en definitiva, y quienes viven para ellas y

de ellas, saben que ésa sí es una máxima que no conviene transgredir más allá de cierto umbral, traspasado el cual la organización deja de aparecer como un sujeto con capacidad de influencia para revelarse como una “jaula de grillos” abocada al fraccionamiento y la disolución¹⁵².

Es en los últimos años que la Antropología Social vuelve la mirada sobre las organizaciones de las sociedades complejas, o, más precisamente, que investigadores procedentes de distintas disciplinas están convergiendo en reconocer y explotar las potencialidades de la etnografía, entendida como el enfoque metodológico y el conjunto de técnicas de investigación que los antropólogos fueron madurando en sus estudios sobre diferentes culturas. Es una línea que ha dado ya frutos (y que se anuncia prometedora), pues las técnicas de investigación idóneas para el estudio de las organizaciones por dentro son de tipo cualitativo¹⁵³. Resulta por eso doblemente llamativo el desinterés de buena parte de los profesionales de la disciplina por un tema como éste, cuya relevancia no niega nadie, por otra parte. Luque Baena llama la atención sobre esta paradoja en un artículo que titula “El reto de las organizaciones”, precisamente para señalar que es una asignatura pendiente de la Antropología Social (Luque Baena, 1996: 102). En sentido similar se pronuncia Greenwood, que enmarca el interés por las organizaciones en el campo de la Antropología de los negocios, y aventura incluso algunas hipótesis para explicar esta ausencia: como, por ejemplo, que, en la especialización del trabajo antropológico que encuentra su reflejo en la American Anthropological Association, no existía aun en los años noventa ningún grupo especializado en el mundo de la empresa y los negocios (Greenwood, 1996: 271). Pero

152 Maurice Duverger, en su estudio citado sobre los partidos políticos, señala que los especialistas se han dedicado mayormente a estudiar doctrinas e ideologías de partidos, y no tanto sus estructuras organizativas, lo que achaca al carácter crítico interno de todos los partidos políticos modernos. Pero este desequilibrio del que se quejaba a principios de los años cincuenta Duverger no termina de corregirse, aunque, ciertamente, no estamos en la misma situación en la que se encontró él, entre otras razones, gracias a la aportación que supuso su libro, que significó un paso decisivo en la dirección de corregir ese desequilibrio (Duverger, 1951: 10).

153 Entre los textos que abordan la problemática del estudio de las organizaciones desde esta perspectiva en los últimos años, cabe citar los siguientes: Schwartzman, H. (1993); Katz, J. (1997); Greenberg, J., Baron, R et al (1999); Orz, J. (1996); Osland, J. S et al (2000); Dierkes, M et al, (2001).

la llamada de atención más significativa sobre la debilidad de estudios que nos permitan comprender desde dentro a las organizaciones complejas la debemos a Henry Mintzberg, un sociólogo que en las primeras páginas de una de sus obras –fundamentales para asomarse al interior de las organizaciones lucrativas– reconoce lo siguiente:

“Raramente se le dice al lector lo que realmente sucede en el seno de la estructura, cómo la atraviesan de hecho los procesos de trabajo, de información y de decisión... Esta debilidad es debida en gran parte a la investigación «a distancia»: esto es, la que recopila las percepciones de los directivos en encuestas, en vez de sus comportamientos reales; o la que investiga «secciones representativas», tomando medidas únicamente en un momento dado, o recurriendo a medidas abstractas en una gama de organizaciones demasiado diversa... Ninguna de estas investigaciones ha sido capaz de captar los complejos flujos que se producen en las organizaciones” (Mintzberg, 1988: 37).

Si llamamos la atención sobre este asunto y traemos a colación testimonios que abundan todos en la idea del escaso conocimiento que se tiene de los procesos internos y estructura de las organizaciones, es justamente porque estamos convencidos que es sólo conociéndolas por dentro y analizando las maneras de vincularse los sujetos entre sí y con ellas que podemos alcanzar una comprensión íntegra de su comportamiento en los campos en que se desenvuelven. Y también porque creemos que los antropólogos sociales, pertrechados de su bagaje metodológico y las técnicas del trabajo de campo, la observación participante, las entrevistas en profundidad, las historias de vida, etc. están en las mejores condiciones para penetrar en ellas y descubrirlas. Sólo la pereza, la conformidad con el estatus entre marginal y elitista (según se entienda) de que ha venido gozando –o que ha padecido– la Antropología Social, o la renuencia a enfrentarse a cualquier estructura que pueda adjetivarse de compleja, explican que la gran mayoría de los profesionales que se sienten herederos de esta tradición hayan permanecido de espaldas durante tanto tiempo a un tema de tal envergadura y relevancia. Siendo lo más llamativo del caso que los antropólogos sociales realizaron muchos estudios en fábricas y corporaciones industriales entre los años treinta y los años sesenta, como nos ha recordado J. Roca, que ha realizado un seguimiento minucioso de las producciones de la antropología anglosajona y de las contribuciones francesas, aunque es él mismo el que se encarga de constatar cómo esa implicación de la Antropología

Social en el mundo de la empresa cesa en los años sesenta, que es cuando se consagra la división del trabajo en las Ciencias Sociales y a comentada (Roca: 1998)¹⁵⁴. De encarar esta temática, no se trataría tanto de hacerlo con la perspectiva del perito que quiere solucionar problemas, reparar engranajes o sustituirlos por otros más eficaces, sino con la perspectiva del saber por el saber, que ya hemos señalado que es la del saber contra el poder, la que persigue “descubrir los paños menores del rey”¹⁵⁵.

9.2. Sacralidades, tipos de organización y modos de pertenencia o vinculación

Es una exigencia metodológica principal en el estudio de las organizaciones identificar en cada tipo de organización el modo como está establecida la mediación con lo sacro, es decir, con lo que les otorga sentido. A este respecto, cabe establecer una diferencia fundamental entre las organizaciones que actúan ellas mismas de mediadoras, de aquellas que son el instrumento de que se vale una persona o un círculo de personas que son, como tales sujetos, los actores de la mediación. Las primeras deben ser llamadas organizaciones mediadoras; las segundas, organizaciones de mediadores. Las que responden al primer tipo son sujetos sociales; las que responden al segundo tipo son instrumentos de los que se valen los sujetos (individuales o colectivos) sociales. Cuando puede establecerse con claridad que son las organizaciones como tales las responsables de la mediación, cabe

154 Según Roca, es la deriva adoptada por la Antropología Social norteamericana la que impone la pauta, por el peso específico de la misma en el conjunto de la disciplina: los antropólogos norteamericanos, después de la Segunda Guerra Mundial se benefician de una verdadera expansión de la Antropología académica, con un aumento sustancial de recursos desde el gobierno federal, con abundancia de becas para el estudio de aquellas temáticas que significaban un retorno a los orígenes, a los campos de interés tradicionales, a las “otras culturas”. Esto acarrió, de resultas, que quedara abandonada a un espacio marginal la línea de la Antropología Industrial, y que se considerase informalmente –aunque no por ello con menor efectividad– por las autoridades de la disciplina que no eran auténticos antropólogos aquellos que no realizaban trabajo de campo en otras culturas (Roca: 1998: 99-100).

155 En un breve e interesante artículo que titula “De cómo el Rey está en paños menores”, García Calvo ha extraído todo el jugo a la moraleja de ese cuento “infantil” del mismo título (García Calvo, 1991: 33).

decir, con carácter general, que sus integrantes, aun los más conspicuos, son piezas de engranajes que les desbordan. Todo lo contrario de las organizaciones que sirven a aquellas personas en las que descansa la responsabilidad de la mediación y que, en tal medida, son instrumentos en sus manos (aparatos administrativos, militares, etc). Como siempre, los casos concretos que cabe identificar en la realidad se aproximarán más a cualquiera de estos dos modelos ideales.

Esta dicotomía de modelos es convergente con aquélla que nos permite distinguir los casos en que la autoridad es eminentemente personal de los casos en que es debida ante todo al cargo. En las organizaciones mediadoras la autoridad de quienes ocupan las posiciones relevantes es debida, al menos primaria y sustancialmente, al cargo, mientras que en las organizaciones de mediadores, la autoridad reside en la o las personas y es por ello difícil de transferir. De modo tendencial al menos, el colectivo de los dominados atribuye en un caso la función mediadora a la organización, figurándoseles los miembros de la misma en conjunto como los instrumentos de ella; en el otro extremo, los dominados depositan su confianza –o su esperanza, o su temor reverencial, o sus recelos, o sus odios...– en la persona o personas que la regentan, de las que las organizaciones serían entonces sus instrumentos. Los vínculos que sostienen estos dos tipos de dominación son en ambos casos redistributivos, pero en un caso el extremo superior del haz es una persona, mientras que en el otro es la organización. La deuda u obligación es entre personas en un caso, y de personas con una entidad suprapersonal en el otro¹⁵⁶.

La comparación entre el partido nazi y el Partido Comunista de la Unión Soviética en tiempos de Stalin servirá como ejemplo para ilustrar la importancia de esta distinción. Hanna Arendt constata que una de las diferencias más significativas entre Stalin y Hitler radicaba en

156 Ya tratamos sobre la importancia de la redistribución en el cap. 3, pero conviene ahora siquiera una nota sobre el clientelismo, que tanto interés ha venido suscitando entre antropólogos y sociólogos (Moreno Luzón, 1999). Se trata de un tipo específico de relación redistributiva que refiere a los vínculos desiguales que sostienen entre sí personas, cuando tales vínculos revisten un carácter preferentemente instrumental lucrativo. A nuestro juicio, y después de hacer abstracción de lo más notable de la literatura sobre el particular, creemos que el concepto de relación clientelar debe reservarse a tal tipo de vínculos, para distinguirlos de aquellos que ligan a personas con organizaciones o a personas entre sí cuando el motivo principal es de adhesión normativo-ideológica (un análisis más detallado de estas distinciones puede encontrarse en Talego, 2003).

que el primero, cuando desplazaba la línea del poder, liquidaba físicamente o hacía desaparecer al personal del aparato obsoleto, mientras que el segundo sólo los apartaba o, simplemente, y sin que tuviera que quedar registro formal del cambio, los desautorizaba y descargaba de funciones, quedando tales cuadros en cargos que pasaban a decorativos, con independencia de la consideración que tuvieran desde el punto de vista formal (Arendt, 1987: 527-28). Sin embargo, no refiere ninguna circunstancia que explique esa divergencia entre dos personajes que, como ella demostró, aprendieron mucho uno del otro. No cabe duda de que ambos perseguían impedir la formación de camarillas. Ciertamente, fue imposible la consolidación de una minoría estable o que pudiera identificarse con algún grado de certeza, pues tanto uno como el otro lo impidieron mediante cambios permanentes de autoridad y desplazamientos frecuentes de los íntimos de su círculo inmediato. Ambos hicieron gala de una monstruosa infidelidad. De tal suerte que se evaporó rápidamente la solidaridad entre quienes habían llegado al poder con los dos caudillos, pues, quienes desempeñaban cargos no se hallaban ligados por un status igual en una jerarquía política, que no existía como tal, ni por una relación regular entre superiores e inferiores.

La explicación del diferente destino que Hitler y Stalin reservaban para los “caídos en desgracia” no está, obviamente, en el carácter más cruel o sanguinario de Stalin, pues abrumadoras pruebas testifican que Hitler no le iba a la zaga. Además, las diferencias de carácter, para traducirse en comportamientos recurrentes, deben encontrar cauces en las estructuras sociales. Si Hitler no tuvo la costumbre de deshacerse físicamente de los colaboradores de los que prescindía, fue porque no necesitó hacerlo para mantener su jefatura indiscutida, mientras que Stalin pudo erigirse y mantenerse al frente del PCUS sólo porque eliminó oportunamente a los que, de otra forma, hubieran estado en condiciones de hacerle sombra. A Hitler no le preocupaba el destino de los que abandonaba porque tenía la seguridad de que no podían hacerle sombra. Todo lo contrario que Stalin, que dedicó buena parte de su talento político a descubrir y eliminar a todos los que, efectivamente, hubieran podido minar su poder.

El fondo de esta divergencia de estrategias hay que buscarlo en la manera diferente que adoptó la mediación en cada uno de estos dos totalitarismos: mientras que en el caso nazi el mediador, el jefe carismático que encarnaba la “nación aria”, era la persona de Hitler,

en el caso soviético el sujeto mediador era el Partido y dentro de él, como instancia suprema, su comité central; el Partido era en este caso la encarnación de la clase y de las “fuerzas progresivas” de la historia, y quienes descollaban en el contexto soviético, a ojos de las masas, lo hacían como hijos del Partido, como criaturas valedoras de un patrimonio que no les pertenecía, porque era del Partido. Todos los miembros del partido nacionalsocialista que ganaron autoridad y prestigio en el seno de la organización sabían que su suerte dependía enteramente de la del Führer; que el debilitamiento o la desaparición del Führer se traduciría automáticamente en el debilitamiento o desaparición de todo el entramado político en el que habían encontrado la notoriedad. Pero con los miembros destacados del PCUS ocurría exactamente lo contrario: todos, incluyendo al propio Stalin y a quienes le sucedieron, se sabían perfectamente prescindibles y sustituibles; que lo determinante para la continuidad de la dominación no eran personas concretas, sino la fortaleza de la Organización, recipiendaria exclusiva de la mediación. De hecho, el PCUS, como partido único en cuyo seno se formaron y escalaron todos los cuadros de la Unión Soviética, no murió con Stalin. No podemos asegurar qué habría pasado en el régimen nazi si Hitler hubiese desaparecido dejando en pie la organización que instrumentaba, pero cabe vaticinar que su sucesión habría acarreado tormentas políticas y desembocado en trastornos de resultado incierto. Nada de eso ocurrió —no había razón para que ocurriera— con la sucesión de Stalin, que se cumplió según los cauces previstos por la Organización, de la que él era sólo una de sus criaturas, aunque principal¹⁵⁷.

157 Esta tesis puede sostenerse a pesar del denuedo con que Stalin se dedicó a promocionar el “culto a la personalidad” a su propia figura, lo que hizo indirectamente promoviendo al grado de héroe legendario al “camarada Lenin”, para preparar el encumbramiento suyo propio como su sucesor (Reyfield, 2003). El Partido (PCUS) mantuvo, pese a todo, su fuerza como entidad mediadora y al Politburó como su máxima expresión. Este papel del Partido como entidad trascendente, aún a sus más encumbradas figuras, quedaría reflejado todavía muchos años después, precisamente en sus últimos estertores, cuando Gorbachov, en su discurso programático de noviembre de 1987 declaró: “la culpa de Stalin y de su entorno cercano ante el Partido y el pueblo por las represiones masivas y la arbitrariedad que reinaba en el país es enorme e imperdonable” (Diario El País, 5 de marzo de 2003). La fórmula empleada por Gorbachov, reflejo automático en el lenguaje de las estructuras de la autoridad, revela que Stalin fue responsable en primer lugar ante el Partido. Para remarcar más, si cabe, la pertinencia e importancia de esta distinción, puede compararse el rol

En las organizaciones de mediadores, el conjunto de personas que desarrollan su trabajo en y para tal tipo de organizaciones pueden ser definidos ante todo como secuaces, servidores, empleados, esclavos o clientes del mediador o mediadores, incluso en aquellos casos en que la relación sea muy estable, la regularización máxima (empleados fijos, funcionarios, etc) y total el interés de todos ellos por la continuidad de la dominación así establecida. Pero no hay en ellas miembros –entendido el término en su sentido fuerte y preciso–, es decir, personas que encarnen, como parte colectiva e igual al resto –un miembro del cuerpo–, la organización, pues, como tales miembros, ellos serían parte mediadora orgánica, lo que no puede darse por estar la mediación concentrada en un sujeto o en un conjunto determinado de sujetos. En las organizaciones de mediadores la capacidad decisoria está, necesariamente, concentrada en alto grado, pues la fuente genuina de la legitimidad recae en la persona o personas mediadoras. En las organizaciones mediadoras la capacidad decisoria puede estar, según los casos, poco o muy concentrada, pero de manera distinta en cualquier caso a como es propio de las organizaciones de mediadores: por lo pronto, en todas las que se aproximen al modelo de organizaciones mediadoras, el núcleo central de quienes trabajan en y para ellas son miembros en sentido estricto, es decir, personas que encarnan colectiva y orgánicamente la entidad, que cobra vida en ellas. Los miembros no trabajan para sujetos determinados, ni los siguen, ni los sirven, sino que son, en tanto que comunidad de iguales, la organización. Y es por esta condición primaria que, después, como ministerio o encomienda de tal comunidad, pueden trabajar para, o servir, o seguir a. Como tales miembros, son metonimias de la totalidad a la que pertenecen, que nacen en tal condición, como los reyes y las noblezas¹⁵⁸, o renacen a tal condición, constituyéndose en estamen-

de Jósif Stalin en la Unión Soviética con el de Fidel Castro en Cuba: presumiblemente, quienes en el futuro estén autorizados a dictaminar el papel de este otro gran personaje no reproducirán la fórmula empleada por Gorbachov, sino que, en todo caso, la invertirán, pues la responsabilidad de Fidel –sea buena o mala, no nos corresponde evaluarla aquí– es, en primer lugar, ante el pueblo o la nación cubana –¿o tal vez ante la Historia?– y, si acaso, sólo en segundo término ante el partido, porque, allí, el partido es un instrumento suyo, su criatura.

158 Los reyes son miembros de organizaciones dinásticas o linajes y el poder que ejercen no es personal, sino como miembro depositario temporal de la función mediadora de la organización a que pertenecen, de la que él es sólo un elemento más.

tos, como muchas formas de sacerdocio y membresía. La condición de miembro genuino de organizaciones mediadoras puede adquirirse, pero sólo a condición de un verdadero renacimiento, operado mediante un rito de paso, por el cual muere la persona individual y adviene la persona moral, colectiva¹⁵⁹, el sacerdote, entendido en la acepción nietzscheana ya aludida. Esta centralidad general de los miembros no es obstáculo, sin embargo, para que, en el interior de este tipo de organizaciones, puedan desarrollarse vínculos redistributivos de carácter personal, en los que unos miembros pasan a depender de otros, de los que son sus secuaces, o su servidores, o sus empleados, etc. Son las facciones o camarillas.

El grado de concentración de la autoridad efectiva en las organizaciones mediadoras puede ser muy alta, hasta poder equipararse con la que ostentan los que son ellos mismos sujetos mediadores a ojos de los dominados (el ejemplo anterior de Stalin es al respecto paradigmático). Ello a pesar de que en las organizaciones mediadoras la condición común e igual de miembro permanezca como hecho cierto y definitorio. Debe tenerse en cuenta que, en muchos casos, estas organizaciones mediadoras son concebidas como la expresión, emanación o decantación de comunidades más amplias, definidas conforme a algún criterio fundamental deducible de los sacros dominantes (depositarias de verdades trascendentes del tipo: la raza, la nación, los elegidos, los que han alcanzado la Verdad, etc). Como tales, todos cuantos quedan englobados por esas definiciones son, en primera instancia, iguales —no de otra manera podrían constituir una comunidad¹⁶⁰—, y, sin embargo, de entre tales iguales han de emerger los cuadros, los dirigentes, que, sin dejar de ser iguales, encarnarán la organización que representa y constituye a la comunidad. Los

159 Bourdieu trata esto, pero para explicar el proceso de transferencia de autoridad de un colectivo dominado a una persona, que quedaría convertida en portavoz o representante, es decir, sujeto mediador (Bourdieu, 1988: 158 y sig.). En el caso que proponemos aquí nosotros, no es el colectivo dominado quien otorga o reconoce la cualificación mediadora, sino la comunidad de miembros iguales preexistente que, mediante el reconocimiento e investidura subsecuente, coopa a un nuevo miembro que será desde entonces un igual y habrá dejado de ser base social o comunidad de base.

160 Imaginadas, como sostenía Anderson (1993), pero no por ello menos reales, pues encarnan en instituciones, que son procedimientos para la circulación y concentración de los recursos.

miembros son, ya lo hemos señalado, los que viven de y para la organización. Se dividen a su vez en cuadros –que permanecen en un discreto segundo plano, expectantes, para arribar, si se les presenta la oportunidad, al primero– y dirigentes en sentido estricto, que son los que emplea la organización para expresarse: presidentes, papas, secretarios generales, superiores y demás altas dignidades. La base social es la constituida por el resto de sujetos pertenecientes a la comunidad de la que emana y es expresión la organización: son los fieles en las iglesias, los adeptos y convencidos –en contraste con los perdidos y ofuscados– en las sectas; simpatizantes, bases, afiliados y militantes –en una vinculación ascendente– en los partidos de masas y totalitarios; las minorías impositoras en los partidos de cuadros de las democracias censitarias del siglo XIX; los ciudadanos en los estados nacionales, etc.

En todos estos casos, la distinción entre miembros conspicuos y base social o fieles indiferenciados, es de grado y no de cualidad. Por eso, más que una diferencia neta o absoluta entre miembro y no miembro, este tipo de organizaciones suele configurarse institucionalmente en torno a lo que, gráficamente, podría representarse como círculos concéntricos escalonados. Hay, pues, un gradualismo hacia el centro. Es en este marco general que hay que interpretar incluso algunos actos y ceremonias formales, más o menos rimbombantes, pero no necesariamente decisivas: el recién nacido bautizado pasa ya a pertenecer a la comunidad de fieles católica; al ser además inscrito en el Registro Civil pasa a ser ciudadano nacional; años más tarde, el mismo individuo puede inscribirse como afiliado a un sindicato, o a un partido político, con independencia de que quiera, y pueda, implicarse en las labores cotidianas de esa organización. El análisis no puede quedarse nunca en uno de estos momentos y olvidar que son pasos que sólo cobran sentido en el marco general del proceso que va desde el exterior hasta el centro mismo: el bautismo es, así, un primer paso hacia el papado, la aceptación en el seminario otro; el nombramiento de obispo otro más. Y tampoco debe tomarse como señal automática de la relevancia del umbral superado en el proceso hacia el centro de los postulantes el grado mayor o menor de relevancia y parafernalia ritual observado: porque los procesos rituales tienen inercias y permanecen aun cuando se haya producido un vaciamiento, relativo o sustancial, del diferencial entre sucesivos círculos. Y porque la tradición ritualista es muy diferente según las organizaciones, siendo por

lo general más importante y florida en las organizaciones cristalizadas en la premodernidad que no en las organizaciones surgidas ya en el seno de una cultura plenamente escrituraria como es la moderna occidental¹⁶¹.

Esta perspectiva permite contemplar de otra manera el carácter más o menos cerrado de las organizaciones mediadoras: el acceso fácil a un nuevo estadio apunta a que su importancia en términos de autoridad incorporada es mínima; si los requisitos son difíciles e implican un alto grado de adecuación o moldeamiento previo (requiriéndose una previa y dilatada carrera) y una alta selección, es indicativo que el círculo al que se accede ostenta ya una autoridad y prestigio significativos. Para aquellos que han superado muchas etapas, el paso siguiente puede parecerles uno más, cercano, accesible, del que conocen las exigencias y requerimientos, aunque sea ése el paso hacia el “círculo interior”. Sin embargo, para quienes han permanecido en las fases iniciales, ese mismo paso es inabordable, porque ni siquiera les son conocidos los requisitos y las acreditaciones pertinentes de la carrera. En definitiva, las altas esferas, en las que está más concentrada la autoridad, son siempre crípticas, altamente selectivas y extraordinariamente separadas y aisladas de las capas exteriores o de base, siendo para éstas incluso desconocidos u oscuros los procedimientos pertinentes de selección de la élite¹⁶². En razón de todo esto, deben reconsiderarse las diferencias entre organización abierta y cerrada, que, en lo campo religioso, se remite a la distinción entre iglesia y secta,

161 Puede sostenerse que la firma, que valida un documento, equivale en su forma condensada y elemental a antiguos procedimientos rituales complejos y costosos, aunque más lucidos que los escuetos garabatos.

162 La cercanía aparente de las altas dignidades de algunas de las grandes organizaciones a las bases y seguidores es sólo el espejismo provocado por la presencia de los medios de comunicación en la que Debord ha llamado la sociedad del espectáculo (Debord, 1990). El abismo que separa a las máximas autoridades de sus bases no ha disminuido, pues la familiaridad de sus rostros no debe engañar sobre una distancia que ha ido acrecentándose a medida que los jefes fueron ascendiendo en la jerarquía. Las altas dignidades sólo se relacionan regularmente con quienes constituyen el círculo inmediatamente anterior, y es sólo a través de ellos que tienen contacto con el mundo exterior; contacto que ha de ser, por fuerza, muy mediatizado. H. Arendt lo analizó así para el caso de las organizaciones totalitarias (Arendt, 1987: 488 y sig) pero algunas de sus observaciones pueden hacerse extensivas a otras que no lo son.

y, en los partidos modernos, entre partidos democráticos o concurrentes¹⁶³ y totalitarios.

Las organizaciones lucrativas, aquellas cuya legitimación depende de la creencia en que “crean riqueza” y contribuyen así, acumulativamente, a acercar a la humanidad hacia su destino definitivamente progresado, son, típicamente, organizaciones de mediadores. En una perspectiva general, deben ser contempladas como *empresas*, es decir, como ocasiones u oportunidades que llevan a cabo sujetos determinados en el campo de los negocios con el fin de “hacer dinero”¹⁶⁴. La empresa concreta es sólo un medio, un instrumento que deja de tener sentido en cuanto deja de “crear riqueza” o “hacer dinero”: el producto “creado” (elaborado) o el servicio ofrecido no importan

163 En lo que refiere a los partidos concurrentes, los que pugnan, dentro de unas reglas de juego, por el acceso al gobierno de los Estados-nación contemporáneos, se trata en la mayoría de los casos de organizaciones instrumentales, o, con más precisión, instrumentos de los que se valen grupos de postulantes a la mediación de la comunidad que los define, que no es el partido, sino la Nación, o el Estado-Nación. Los agrupamientos de los postulantes en los diferentes partidos se deben a una combinación de afinidades ideológicas, programáticas, territoriales, profesionales, etc, pero que se supeditan todas a la condición básica definitoria común de “nacionales” o, si se quiere, de “ciudadanos del Estado-nación”. Es la Nación, o el Estado-nación la comunidad sacral, y el Estado, como aparato de dominación, la organización mediadora fundamental. Algunos de los partidos que hoy pueden ser definidos inequívocamente como instrumentales, se concibieron antaño como la concreción mediadora de comunidades fundamentales: es el caso de los partidos comunistas y socialistas, que abogaron por una reconfiguración total de la Nación, o por su superación internacionalista, y eran, en razón de ello, depositarios de su propia dimensión mediadora. (Talego, 2003). Su hora ha pasado. No así la de los partidos nacionalistas, que son concebidos por quienes les dan vida como la encarnación de comunidades nacionales no reconocidas, tenidas por “naturales”, suprahistóricas, sagradas, en definitiva. Tales partidos no son tanto organizaciones instrumentales como organizaciones mediadoras. Se aprecia no sólo en sus mensajes, sino en el aura especial en que parecen flotar sus representantes y que sólo apreciamos en los otros cuando arriban a la máxima jerarquía del Estado.

164 Es muy significativo que se emplee el mismo término para referirse a otro tipo de empeños o misiones que realizan sujetos (individuales o colectivos) para alcanzar objetivos importantes o demostrarse estar en posesión de dones que les reporten prestigio en sus respectivos campos: entre los atletas, por ejemplo, escalar una montaña más alta, entre los investigadores, realizar el descubrimiento de la piedra filosofal; para los militares nacionalistas, conquistar para la nación un rico territorio que poder ofrecer en la pira sacrificial a la Madre Patria, etc.

nada en sí mismos, sólo en cuanto dejan beneficios a quien los “creó” u ofreció. Cuando el producto o el servicio comienzan a tener sentido por sí mismos, en la misma medida la lógica lucrativa comienza a ser atravesada por las lógicas de los distintos campos profesionales, que no pueden explicarse sólo por el afán de acumular beneficios: el ingeniero de una transnacional automovilística que lucha por crear el mejor neumático, o el cocinero que cada día en su restaurante se esmera para ser reconocido en el mundo de la alta cocina, no lo hacen solo, ni quizás fundamentalmente porque quieren “hacer dinero”, pues responden, tanto o más que a eso, a las lógicas de acumulación de prestigio de sus respectivos campos profesionales, para lo que, llegado el caso, estarán dispuestos incluso a perder dinero. Sólo el campo de los negociantes se mueve sólo, o prioritariamente al menos, por el dinero. Pero se da la circunstancia de que ese campo es el dominante en nuestro tiempo, lo que explica (o es explicado, lo mismo da, por) la envergadura y el poder que han alcanzado en el conjunto social las organizaciones que tienen por fin el lucro.

Los sujetos sociales protagonistas del mundo de los negocios no son las empresas, las corporaciones, por más transnacionales que sean y afinada en ellas la cadena de mandos, el proceso de toma de decisiones y el cumplimiento de las directrices; son los llamados –de manera genérica e imprecisa– ejecutivos, es decir, todos los que con su iniciativa, saber, pericia, inventiva, son reconocidos como responsables en alguna medida de “hacer dinero”. Conviene tenerlo presente y no dejarse impresionar por las gigantescas dimensiones de las factorías, ni por la altura impúdica de los rascacielos: la solidez del hierro y el cemento de que están hechos puede actuar de espejismo para hacernos creer que se trata de entidades formidables destinadas a perdurar y que trascienden la vida de quienes para ellas trabajan. Nada más alejado de la realidad, pues son sólo marcas de escaparate, imágenes proyectadas a los consumidores (Klein, 2001), que ocultan el juego real de los verdaderos protagonistas, los ejecutivos: ellos pueden decidir de hoy para mañana crear o destruir marcas, ampliar, fusionar, absorber, vender, de manera que con rapidez vertiginosa una gran corporación transnacional ha podido mutar completamente varias veces, hasta, si acaso, mantener sólo el rótulo o escaparate y algunos de los operarios de menor cualificación¹⁶⁵. Cualquier secta

165 Aunque las plantillas de los operarios de menor rango son menos estables también cada vez, ellas, así como las factorías y edificios, son los elementos de

languideciente o partido marginal son, en tanto que organizaciones con estructuras, jerarquías y objetivos identificables, incomparablemente más sólidas y perdurables que la más grande de las corporaciones capitalistas. Algunas de éstas han podido cambiar y recomponer su estructura de capital, su equipo directivo, su staff, sus planes, etc en el tiempo empleado en escribir este razonamiento. No podemos pensar que se trata de la misma cosa, de la misma organización, aunque tengamos que seguir pagando las letras varios años todavía a esa misma firma, a esa misma marca. Esta combinación paradójica de lo efémero y lo gigante es, además de una realidad, un desideratum que se enseña en las escuelas y facultades a los aprendices de “creadores de riqueza”, como lo hace, por ejemplo, un manual “de éxito”, donde se responde así a la pregunta de cómo serán las organizaciones (capitalistas) del mañana:

Si Usted quiere un prototipo, considere la estructura utilizada por el asombroso comité para los juegos olímpicos del verano de 1996 en Atlanta.

El Comité de Atlanta para los Juegos Olímpicos (ACOG, por sus siglas en inglés) fue creado en 1990, poco tiempo después de que dicha ciudad ganó (sic) el concurso para los juegos. Dirigido por William Porter Payne, literalmente inició (sic) con media docena de personas. Sin embargo, creció hasta tener más de 88.000 miembros (incluyendo voluntarios), para que después, en cuestión de meses terminara y “saliera del negocio”. Los empleados de tiempo completo eran 4.500 durante los juegos, en julio. Para el 30 de agosto, solamente quedaron 700. Y para enero de 1997, la ACOG empleó a menos de 100 personas. Un empleado describió la tarea como el equivalente a crear y dismantelar en un par de años una de las 500 compañías de *Fortune*.

La tarea de realizar las olimpiadas es monumental. En el caso de Atlanta, esto incluyó recabar fondos, encontrar patrocinadores, construir estadios, instalar sistemas de seguridad, crear planes de mercadotecnia, cotizar los boletos, contratar y capacitar traductores y supervisar cientos de miles de voluntarios. Para completar estas tareas, la ACOG creó un equipo de alta administración dirigido por 13 unidades que iba desde la construcción hasta la seguridad.

mayor permanencia hoy en las corporaciones capitalistas. Los aficionados a la estadística harían bien en medir el tiempo medio de permanencia de una estructura de propiedad tras una serie representativa de firmas y compararlo con el de permanencia de los operarios de esas mismas firmas.

¿Qué clase de individuos se requieren para hacer trabajar una organización como ésta? ¡Gente que sea flexible! Que tenga la habilidad de tomar rápidas decisiones, adecuarse constantemente a situaciones de cambio y sentirse a gusto en un ambiente donde saben que sus días de trabajo están contados. Pero la flexibilidad no es algo que sea fácil de enseñar. “Usted no puede entrenar gente para que sea flexible”, dijo Doris Issacs-Stallwoth, el director de la administración de ACOG. “Usted tiene que contratar gente que sea tanto especialista en sus áreas de experiencia, tales como mercadotecnia o finanzas y además capaz de responder en cualquier actividad donde sea necesaria”.

Entre los que son reconocidos y se reconocen a sí mismos como “hacedores de dinero” están, por supuesto, los propietarios del capital, los titulares nominales de las organizaciones lucrativas, los que, por ello, tienen la última palabra. Pero su figura se ha ido desdibujando más y más, hasta confundirse, o incluso difuminarse, entre las distintas subespecies de ejecutivos. Quedan ya muy lejanos los planteamientos del marxismo clásico, que veía en los propietarios del capital el obstáculo principal para el desarrollo definitivo de las fuerzas productivas, pues, además, es precisamente el “desarrollo de las fuerzas productivas” lo que hoy se nos aparece más fantasmagórico. Los análisis marxistas tendieron siempre a confundir, o a no distinguir convenientemente, entre propiedad y control: la propiedad, incluso en un tiempo como el presente, de abundancia creciente de empresas participadas por acciones, es relativamente fácil de establecer en comparación con el control efectivo. Pero, por lo pronto, puede afirmarse que el control no está sólo, y muchas veces ni principalmente, en manos de los propietarios, ni aún de aquellos que controlan el paquete de acciones mayoritario en una empresa. Tampoco sería más certero afirmar que el control efectivo se ha ido desplazando hacia los equipos gerenciales, que, como se sabe, suelen estar compuestos de personas distintas a los propietarios que, directamente o por poderes, se sientan en los consejos de administración. Lo verdaderamente significativo es la ósmosis que se ha producido entre propietarios y gerentes del capital, hasta que, efectivamente, podemos designarlos a todos como ejecutivos, sin reparar, o sólo a posteriori, si se trata de gerentes no propietarios, de propietarios gerentes, etc. Todos, en tanto que agentes afanados en “hacer dinero” y “crear riqueza”, convergen hacia el mismo tipo de saberes y disposiciones, de círculos y redes. Y es lo cierto que el perfil sobresaliente, el que informa al resto, el

que determina el éxito o el fracaso, el prestigio o descrédito, es el que señala a los que son reconocidos como artífices de aumentar (o de hacer creer que se aumenta) la cuenta de resultados. Los advenedizos en ese mundo son, sin que quepan al respecto dudas ya en nuestros días, los que sólo pueden aparecer ante tales círculos como herederos de fortunas, por haber sido incapaces de labrarse una reputación como “genuinos ejecutivos creadores de riqueza”. Es una muestra más, no poco significativa, de la ruina del mundo de los propietarios, que pudo todavía mantener sus ínfulas en estadios más rudimentarios de capitalismo, cuando eran ellos los que administraban bendiciones y distribuían indulgencias. Es ésta la élite del poder a que ya se refirió Mills, que analizaba sus conexiones y su conformación en la sociedad norteamericana de los años cincuenta, poniendo de relieve ya entonces que los altos directivos y los propietarios del capital estaban muy mezclados y desde la cúspide de las grandes corporaciones constituían el eslabón más fuerte de ese élite del poder que usurpaba la capacidad efectiva de influir del resto de capas sociales (Wright Mills, 1963:120 y sig).

El nuestro es el tiempo de la meritocracia, del *self made man*; el reino del éxito, que es un don o gracia no religiosa, misterioso, voluble y tornadizo, que debe ser demostrado por los hechos cada vez (por aquellos hechos que se cree contribuyen a sacralizar), siendo desde luego los más valorados los que contribuyen a la “creación de riqueza”. La noción de éxito del capitalismo contemporáneo guarda semejanzas con la gracia religiosa, tal y como fue entendida por el calvinismo y otras tendencias protestantes posteriores, algo que puso ya de manifiesto M. Weber, que exageró quizás al afirmar que en ese ascetismo intramundano buscador de la gracia se hallaba una de las causas de desarrollo del capitalismo moderno (Weber, 1969).

El *cursus honorum* de los agentes que se desenvuelven en los negocios, de aquellos que toman decisiones y con su ejecutoria contribuyen al aumento o disminución de las cuentas de resultados, no está vinculado a ninguna organización lucrativa en particular, a pesar de que, circunstancialmente, puedan permanecer mucho tiempo o toda su vida activa trabajando para una misma empresa. Dominan en ese mundo los vínculos mercantiles, que son, como vimos en el cap. 3, instrumentales por definición, o no vínculos, como también los llamamos, por ser en ellos el motivo que los justifica lo intercambiado, y no cualquier lazo de adhesión o identificación. Es, ciertamente, el

contrato mercantil la fórmula para la transferencia de recursos entre los agentes, desde los operarios de menor rango hasta los gerentes y los inversores. Son extrañas en las empresas lucrativas las figuras de miembros, adeptos, secuaces, sirvientes. Todos son empleados¹⁶⁶, que ni pertenecen, ni sirven, ni se adhieren, ni se identifican, sino que trabajan para, y por motivos puramente instrumentales, perfectamente rescindibles desde que dejen de interesar a una de las partes. El éxito, en especial el éxito en los negocios, es radicalmente individual, atribuible a la persona y nada más que a la persona. Lo que se corresponde con la efervescencia del individualismo, que descuella indiscutiblemente en el mundo de los negocios, donde son las individualidades de éxito las mediadoras, las “creadoras de riqueza”, lo que pueden hacer hoy para esta firma mercantil, mañana para la otra y después, como “fichaje” prestigioso, en cualquier equipo ministerial, pues todos están empeñados en lo mismo, en “crear riqueza”. Estas observaciones nos permiten ahora volver la mirada sobre las organizaciones lucrativas y comprender más justamente hasta que punto son organizaciones de mediadores, sostenidas de modo exclusivo o fundamental por contratos mercantiles.

R. H. Coase, en un libro publicado en los años treinta, que pasó desapercibido durante mucho tiempo, pero que ha tenido después gran influencia en Sociología de la Empresa, plantea precisamente que las tales organizaciones son un conjunto de contratos comerciales de mediana o larga duración para la provisión de bienes y servicios coordinados por un equipo directivo, constituyéndose en un entramado

166 Sí están presentes los esclavos (no sólo en el pasado), que, como los empleados, no tienen que tener ninguna adhesión positiva a la empresa, sino que son propiedad del empresario y, como los empleados, instrumentos del proyecto empresarial (fuerza de trabajo). En cualquier caso, es el contrato mercantil, y no la apropiación de personas, la fórmula que mejor se aviene a la lógica lucrativa, que es la lógica del comerciante, para quien la propiedad es sólo un instrumento, lo que lo diferencia de la figura del propietario genuino, para el que su propiedad es su patrimonio, al que se siente vinculado. La hegemonía del capitalismo conlleva la ruina del reino de la propiedad en su sentido fuerte y preciso, como patrimonio vinculado o adscrito a linajes. Lo hemos explicado en el apartado 2.3., al tratar del contrato social y la noción moderna de propiedad y poder político. Los esclavos, aunque sean comprados y puedan venderse, suponen formas de propiedad todavía demasiado rígidas frente al contrato mercantil entre individuos independientes (empresario uno y trabajador el otro).

do organizativo estable sólo por ser los costes totales que de ello se derivan inferiores a los que se derivarían de tener que buscar diariamente los mismos servicios en el mercado. Es así porque los costes de transacción de los servicios incorporados a la empresa serían mayores si hubiera que proveerlos del mercado abierto cada vez. Pero, como el propio Coase señala, si varían las condiciones del mercado y algunos de los servicios incorporados pasan a ser más baratos y fáciles de obtener en el mercado concurrencial, los directivos probablemente procederán a eliminarlos de la empresa y subcontratarlos fuera (Coase, 1977). Efectivamente, las organizaciones empresariales existen sólo porque abaratan costes de transacción, pero, tendencialmente, sólo incorporan aquellos servicios que no es posible conseguir a igual o menor precio y con un empleo menor de esfuerzo (búsqueda de las mejores ofertas cada vez, etc) en el mercado.

Parecería en principio que el resultado de esta descarnada instrumentalidad abocaría a una enorme fragilidad de los entramados empresariales y a una irregular eficiencia de las contraprestaciones. Pero sabemos que no es así: hay un escalonamiento que va desde los estímulos negativos, como el salario y el temor al despido y a la expulsión del mercado, hasta los estímulos positivos (el éxito que abre las puertas del reconocimiento en los círculos de reconocidos), que animan y orientan la entrega de los profesionales y, especialmente, de los ejecutivos. Los estímulos negativos sustentan su eficacia en la vigencia de un entramado coercitivo a cargo del Estado, que es, como ya quedó dicho, la partera del Mercado (cap. 3), el entramado institucional sin el cual no podría sostenerse la realidad de un mercado que llaman “autorregulado”. Los estímulos positivos complementan y refuerzan a los negativos y se basan en la creencia ya referida de que la supuesta creación de riqueza (que requiere por lo general esfuerzos y amargos sinsabores) nos acerca a todos hacia ese constructo mesiánico e ineluctable que es el destino de la abundancia absoluta, reportando a quienes pasan por contribuir a ello las mieles del éxito.

Pero nos interesa ahora detenemos en la especificidad del vínculo comercial o mercantil, que es, como ya ha quedado explicado (cap. 3), un no vínculo, o un vínculo negativo, que sólo permanece mientras dura el interés puramente instrumental de las partes que lo sostienen, pero que, en cualquier caso, se agota en la contraprestación. No es desde luego el único tipo de vínculo que se da en el mundo de las organizaciones empresariales capitalistas, pero es el fundamental y con

él se construyen sus efímeras y mutantes arquitecturas, aunque no por ello menos espectaculares e influyentes en el conjunto social. Es interesante constatar su radical diferencia con todos los demás tipos de vínculos recíprocos y redistributivos, en los que la relación entre las partes (personas o entidades) trasciende siempre, en alguna medida, las contraprestaciones de recursos que puedan discurrir a su través. Las arquitecturas de todas las demás organizaciones, sean mediadoras o de mediadores, dependen más de este otro tipo de vínculos, aunque no estén ausentes los mercantiles.

9.3. Transferencia de autoridad en las organizaciones

Otro aspecto de indudable interés en el estudio de las organizaciones es el de los modos y criterios de acceso, ascenso y transmisión de la autoridad en las mismas. Algunas afirmaciones de carácter general e introductorio, como corresponde a este texto, pueden señalarse al respecto. Los procedimientos identificables son los siguientes: herencia, cooptación, designación, elección y conquista. M. Duverger los describió convenientemente (Duverger, 1973: 193), aunque no distinguió cooptación de designación y añadió conquista como lucha entre elegibles o faccional. La conquista en sentido estricto es siempre al principio una usurpación, un poder carente de legitimidad, que procurará obtenerla adoptando uno o varios de los restantes procedimientos mencionados.

La herencia es el sistema de transmisión de la autoridad cuando la función mediadora está institucionalmente residenciada en un linaje o grupo de parentesco, como es el caso de las realezas y de los grupos estamentales de los que se cree que son portadores genealógicos de la gracia o don sin que tengan que ser probados. La propiedad privada del derecho liberal moderno ya no encaja bien en este tipo, porque es un derecho vinculado a la persona antes que al grupo de parentesco, de donde se deriva que los bienes sean enajenables y no vinculados. Ya hemos advertido que con la modernidad adviene el declive de la propiedad. Allí donde la herencia es el procedimiento establecido para la transmisión de la autoridad son frecuentes las luchas entre los postulantes cualificados, que se producen a menudo como luchas entre facciones, procurando atraerse el apoyo de los notables o fuerzas vivas para desbancar al resto de postulantes legítimos. Como ya planteara Weber, la norma de la monogamia real y la primogeni-

tura se establecieron en Europa como procedimiento para evitar las intrigas palaciegas y crisis sucesorias periódicas (Weber, 1993: 868). Con todo, no debe suponerse que las luchas faccionales entre príncipes han sido en todos los casos perjudiciales para los propósitos de afianzamiento de la legitimidad hereditaria: es también cierto que aquel que resulta victorioso de las intrigas y luchas entre postulantes obtiene un plus de legitimidad, pues une a la hereditaria la de haber demostrado dotes militares, habilidad diplomática, etc. (Luque Baena, 1996: 149).

La designación tiene lugar cuando un superior o cuerpo de superiores nombra a alguien de entre un grupo de seleccionables (poseedores de algún título o, al menos, pertenecientes a alguna comunidad definida) para el desempeño de un cargo subordinado. Los designados eran y siguen siendo inferiores al designador o cuerpo de designadores. Es el procedimiento para proveer los servicios instrumentales de las organizaciones, desprovistos de autoridad y servidores (o al servicio) de las autoridades: administración, intendencia.

Debe ser distinguida de la cooptación, que tiene lugar cuando un cargo o los miembros iguales de una corporación seleccionan de entre un grupo de cualificados a quien será incorporado por haberse establecido (por el procedimiento que sea) que se trata de un igual, con lo que, en sentido estricto, el cooptador o cooptadores se limitan a reconocer en el o los cooptados sus mismas cualidades (adscritas o adquiridas) y a obrar en consecuencia integrándolos al cuerpo de que se trate, sea como adicción o como reemplazo.

Hablamos de elección: cuando un grupo de cualificados que creen poseer colectivamente la gracia, el don, la aptitud o la pertenencia, señalan mediante algún procedimiento establecido a uno o unos para el desempeño de una responsabilidad superior relacionada con la colectividad. Sólo pueden elegir quienes podrían haber sido elegidos, por lo que el elegido es siempre un *primus inter pares*: No sólo los representantes democráticos, sino otros muchos ejemplos muy alejados entre sí, como todos los cónclaves, de los más exclusivos a los más inclusivos, empezando por el de la Iglesia Católica: el Sacro Colegio Cardenalicio, compuesto por los cardenales nombrados vitaliciamente por los papas precedentemente, que elegirán al sucesor de Pedro, pudiendo cada uno de los que eligen ser a su vez el elegido; o los parlamentos decimonónicos de sufragio restringido; o los comités de los partidos, que eligen a los representantes; o las asambleas de pater

familias (“consejos de ancianos) en las sociedades segmentarias; o el Pueblo o Nación como cuerpo místico de portadores de la esencia patria: el nacionalismo moderno extiende al conjunto de los dominados la noción de portadores inespecíficos o potenciales de la facultad mediadora, como partículas del cuerpo místico nacional, fuente de la soberanía.

No podemos entrar aquí en un estudio pormenorizado de cada una de estas modalidades de transmisión de la autoridad en la inmensa heterogeneidad de las organizaciones, por lo que nos limitaremos a establecer una observación de carácter general que reafirma, también en este ámbito, la pertinencia de la distinción categorial de organizaciones mediadoras y organizaciones de mediadores: aunque es cierto que las organizaciones suelen combinar de modos muy diversos los procedimientos de transmisión de la autoridad señalados, encontrándonoslos todos en las grandes organizaciones complejas, no es menos cierto que la predominancia de unos u otros procedimientos se corresponde tendencialmente con los dos tipos de organizaciones que hemos señalado: la elección y la cooptación predominan en las organizaciones mediadoras, mientras que es la designación la que predomina en las organizaciones de mediadores. Por último, la herencia es una transferencia de autoridad entre iguales en situaciones en las que el círculo de los cualificados es muy restringido.

Es así porque elección y cooptación son procedimientos para la provisión de cargos en organizaciones donde sus partícipes se consideran todos iguales (depositarios iguales de los atributos simbólicos que dan razón de la existencia de la comunidad que sea), por lo que los cargos relevantes deben ser asignados mediante tales procedimientos, lo que no es contradictorio con que, a distintos niveles, los jerarcas se rodeen a su vez de cargos por designación, como ocurre, por ejemplo, en los equipos de gobierno, donde los ministros son designados –subalternos, pues, en tanto que tales– al jefe del ejecutivo. Este hecho no debe ocultarnos que el jefe del ejecutivo, sobre el que recae la responsabilidad última y fundamental de gobierno, ha llegado ahí tras un dilatado proceso en el que ha sido objeto de sucesivas cooptaciones y elecciones, la última de las cuales, que no la más importante, es la elección por la cámara de representantes, un cónclave, a su vez, de elegidos-cooptados. La relevancia de cada uno de los sucesivos momentos de cooptación y/o elección hay que determinarla en lo concreto, pues algunos de esos pasos pueden ser meras corro-

boraciones de decisiones anteriores, como cuando los fieles católicos aclaman al nuevo Papa tras la decisión del cónclave cardenalicio. No obstante, no debe pensarse que ninguno de los sucesivos pasos sea irrelevante, ni aun aquellos que pueden definirse rigurosamente como aclamación por la asamblea del cooptado (el Papa) ni reconocimiento por el jerarca del elegido por la asamblea (el jefe del ejecutivo elegido por el parlamento que debe ser sancionado por el jefe del Estado): ¿qué sucedería si los fieles católicos no aclamaran al nuevo Papa en la Plaza de San Pedro?; ¿si un Jefe de Estado se negara a sancionar al Jefe del Ejecutivo salido de la votación asamblearia?; ¿si el comité central de un partido se negara a elegir al cooptado por el jefe del partido? ¿si, como plantea José Saramago en su novela, *Ensayo sobre la lucidez*, el 83 % de los electores votaran en blanco a la terna de candidatos elegidos-cooptados por los partidos en connivencia con los poderes fácticos"? En todos los casos se produciría una crisis en el proceso de transferencia y reproducción de la autoridad en cada uno de esas organizaciones, todas ellas, lo reiteramos, de miembros iguales. Ello nos enseña que el estudio en profundidad de cualquiera de este tipo de organizaciones obliga a contemplar integralmente los sucesivos momentos de cooptación y elección, pues cada uno de ellos tiene su importancia en el proceso de reproducción de la organización de que se trate.

Las organizaciones de mediadores, tanto las que formalmente lo son, como las estamentales, las de las monarquías absolutas, los sultanatos, los señoríos, etc, como aquellas que, en contextos modernos, mantienen una formalidad igualitaria al tiempo que, en la práctica, el capital político, la facultad mediadora, está residenciada en algún sujeto o círculo estrecho, avocan al predominio de lo que hemos definido como designación para la provisión de los puestos que constituyen el esqueleto organizacional, por lo menos del núcleo gerencial del aparato. Todos son subalternos de quien residencia la autoridad, que no es un miembro más, ni un miembro superior, sino un señor, alguien con cualidades verdaderamente distintivas. Ello con independencia de las formalidades y del lenguaje oficial. Es en estas situaciones donde encuentran mejor acomodo las relaciones serviles, esclavas y, en general, las situaciones de apropiación o patrimonialización de bienes y personas por el señor o el círculo de señores.

Debemos cerrar ya esta apretada aproximación a las organizaciones. Lo haremos avanzando una tentativa de respuesta a una última in-

terrogación: ¿qué explica el predominio de un tipo de organizaciones sobre otras en cada contexto histórico? La respuesta está relacionada, una vez más, con el locus que lo sagrado encuentre en cada situación: todos los tipos de organizaciones que alcanzan presencia dominante en sus respectivas culturas, hasta convertirse en sujetos definitorios de la configuración de sus sociedades, tienen por fin la mediación con lo que en cada una de esas sociedades se tiene por sagrado.

Y aún podría continuarse esta reflexión hasta afirmar que el grado de desarrollo de cada tipo de organizaciones en las diferentes sociedades está en relación a la mayor o menor centralidad de las sacralidades de que se ocupan. El grado de desarrollo de las organizaciones, es decir, su relevancia social, no debe medirse sólo por el número de adeptos, simpatizantes, creyentes o miembros, ni por su mayor o menor extensión geográfica o boato, etc, sino porque incumba a ellas la gestión de aquellos tipos de recursos que en cada caso se consideran más valiosos para el conjunto social, los que son “el alimento de los Dioses”.

En las sociedades complejas conviven varios sistemas de dominación, que pueden entrar en pugna por controlar los mismos recursos —es la guerra— o alcanzar una cierta especialización o incluso integración jerárquica, merced al dominio sobre esferas diferentes de la realidad social, pues si existe relativa estabilidad social eso significa que alguno de los sistemas de dominación ha conseguido imponer una cierta supremacía —condiciones de la paz—. Así, por ejemplo, en las sociedades capitalistas occidentales sobreviven sistemas de dominación religiosos, estatales y financieros, cada uno con sus órdenes respectivos de sacralidad, pero no independientes, sino integrados y jerarquizados, siendo el financiero el sistema de dominación preponderante, el que impone su lógica a los otros. Esta realidad se traduce, entre otras cosas, en que los principios religiosos y los principios del Estado no pueden contravenir los principios que sustentan al Mercado. Ya explicamos cómo las adscripciones religiosas pasaron entre los occidentales (otra cosa cabe decir cuando quienes se relacionan son los occidentales con otros grupos cuyo orden de sacralidad es diferente) a un segundo plano. En el presente asistimos a una pérdida creciente de centralidad de los Estados Nacionales en el proceso de globalización (Moreno, I., 1999b; Naredo, 2000), proceso de consecuencias diversas, pero que está empujado por el Mercado, que es ya un Mercado Global (Delgado Cabeza, 1998; Amin. y González Casanova, 1996).

Tomás de Aquino, en cuyos planteamientos dijimos que se basaron los reyes para argumentar su autonomía del papado, escribió no obstante un tratado titulado “De Regno”. En él argumentaba el derecho a la primacía de los sacerdotes cristianos en el gobierno de los hombres, y de entre ellos, sostenía que la autoridad suprema debía recaer en el Sumo Pontífice, vicario de Dios en la tierra. A su potestad debían someterse todas las demás autoridades, incluida la del imperio terrenal, encarnada en reyes y emperadores. Él fundamentaba esta primacía en una premisa y axioma central, incuestionable para él, como para la generalidad de la intelectualidad de su tiempo. La premisa inicial se resume en que “gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin”. «debido fin» debe entenderse aquí como fin último o más elevado. El axioma lo expresa así: “Y no es... el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa” (Aquino, 1997: 69 y 71). Y en su afán demostrativo desarrolla una reflexión que queremos recuperar a los propósitos de nuestra argumentación:

“Pues si el fin último del hombre consistiese en cualquier bien que exista en el mismo, también el último fin para gobernar a la multitud consistiría en lo mismo de modo que ésta adquiriese también y permaneciese en él; y si el último fin de un solo hombre o de la multitud consistiera en la vida corporal y la salud del cuerpo, el médico desempeñaría esta tarea. Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad. Y si el bien de la verdad fuera conocer tal como es aquello a lo que la multitud pudiera llegar, el rey tendría el oficio de doctor” (Aquino: 1979: 71)

En nuestro tiempo ha ocurrido lo que hubiera sido inconcebible en tiempos de Tomás de Aquino: que la acumulación (interpretada como producción o creación) de riqueza y el crecimiento por el crecimiento han llegado a ser el camino de salvación y todo lo existente se justifica en función de lo que se considere que aporta a ese fin supremo¹⁶⁷. Por eso, y sin apartarnos un ápice de los razonamientos

167 J. Riechmann, en el epílogo a una recopilación de artículos por él compilados sostiene que el capitalismo tiene que impedir, a toda costa, la pregunta por los fines humanos, y muy especialmente por los fines últimos o fines en sí mismos: porque “su propio *para qué* último, su finalidad de finalidades, su razón no instrumental sino sustantiva, es extrahumana y no debe enunciarse en voz alta: *para que siga girando la rueda de la acumulación del capital* (Riechmann, 1998: 339).

de Tomas de Aquino, hoy son los que él llamaba administradores los legitimados a ejercer la supremacía en el gobierno de las gentes. El supuesto aumento de riqueza del que estos nuevos mandatarios se erigen en últimos responsables (mediadores) puede manifestarse de muy variadas formas, pero su forma esencial es el capital financiero, otra vez una pura intangibilidad, un misterio. Se vive en Occidente en la creencia de que todas las formas concebibles de riqueza han de ser digeridas en complejos procesos que tienen que culminar en los altares supremos de los Mercados Financieros, para cumplir un ciclo que debe continuar, porque es la garantía de la continuidad del mundo –continuidad del sentido–, dibujando una espiral hacia el Fin.

Bibliografía

- Abeles, M. (1990): **Anthropologie de L'Etat**, Paris, Armand Colin.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1976): **La dialéctica del iluminismo**, Madrid, Taurus.
- Aguila, R. (1990): *Maquiavelo y la teoría política renacentista*, en Vallespín, F. (ed.), **Historia de la Teoría Política**, vol. 2, Madrid, Alianza.
- Alcina Franch, J. (1999): **Antropólogos y disidentes: una tradición tenue**, Palma de Mallorca, Bilzoc.
- Almond, G. y Powell, G. (1972): **Política comparada, una concepción evolutiva**, Buenos Aires.
- Althusser, L. (1970): *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, en **Lenin y la filosofía**, México, Era.
- Amin, S. y González Casanova, P. (1996): **La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur**, Barcelona, Anthropos.
- Anderson, B. (1993): **Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**, México, FCE.
- Aquino, T. de (1997): **La monarquía**, Barcelona, Altaya.
- Aranzadi, J. (1982): **Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo**, Madrid, Taurus.
- Arendt, H. (1987): **Los orígenes del totalitarismo**, Madrid, Alianza.
- Arendt, H. (1996): **La condición humana**, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H.: (1977): **¿Qué es la política?**, Barcelona, Paidós.
- Atkinson, J. (1985): **Lutero y el nacimiento del protestantismo**, Madrid, Alianza.
- Austin, J. L. (1996): **Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones**, Barcelona, Paidós.
- Bailey, F. G. (1990): **Stratagems and Spoils. A Social Anthropology of Politics**, Oxford, Blackwell.
- Bakunin, M. (1986): *Estatismo y anarquía*, en **Obras completas**, tomo V, Madrid, La Piqueta.
- Balandier, G. (1969): **Antropología política**, Barcelona, Península.
- Balandier, G. (1988): **Modernidad y poder. El desvío antropológico**, Madrid, Júcar.
- Barnes, B. (1998): **La naturaleza del poder**, Barcelona, Pomares-Corredor.
- Baudrillard, J. (1974): **Crítica de la economía política del signo**, México, Siglo XXI.

- Baudrillard, J. (1987): **El sistema socio-ideológico de los objetos**, México, Siglo XXI.
- Benveniste, É. (1983): **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas**, Madrid, Taurus.
- Berger, P. (1996): **Introducción a la sociología**, México.
- Berger, P. (1981): **Para una teoría sociológica de la religión**, Barcelona, Kairós.
- Berger, P. (1971): **El dosel sagrado**, Barcelona, Kairós.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1997): **Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno**, Barcelona, Paidós.
- Berger, P., Luckmann, T. (1986): **La construcción social de la realidad**, Madrid, Amorrortu-Murguía.
- Bergson, H. (1982): **La energía espiritual**, Madrid, Espasa Calpe.
- Bestard, J. L. (1996): *La ideología posmoderna, el concepto de cultura y la Antropología*, en Prat, J. y Martínez, a. (eds.), **Ensayos de Antropología Cultural**, Barcelona, Ariel.
- Birnbaum, P. (1978): *Institutionalisation of Power and Integration or Ruling Elites: a Comparative Analysis*, en **European Journal of Political Research**, 6.
- Bloch, E. (1982): **Sujeto-objeto (el pensamiento de Hegel)**, México, FCE.
- Bloch, M. (1988): **Los reyes taumaturgos**, México, FCE.
- Bottomore, T. (1982): **Sociología política**, Madrid, Aguilar.
- Bourdieu, P. (1985): **¿Qué significa hablar?**, Madrid, Akal.
- Bourdieu, P. (1997): **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción**, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (1988): *La delegación o el fetichismo político*, en **Cosas dichas**, Buenos Aires, Gedisa.
- Bourdieu, P. (1991): **El sentido práctico**, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1988b): **La distinción. Criterios y bases sociales del gusto**, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1989): **La noblesse d'Etat: grandes écoles et esprit de corps**, París, Éditions de Minuit.
- Braudel, F. (1984b): **Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII**, 2 vol., Madrid, Alianza.
- Braudel, F. (1984a): **La historia y las ciencias sociales**, Madrid, Alianza Editorial.

- Brenan, G. (1962): **El laberinto español: Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil**, París, Ruedo Ibérico.
- Breuer, Stefan (1996): **Burocracia y carisma**, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.
- Cannadine, D. Y Price, S. (comp.) (1987): **Ritual of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies**, Cambridge University Press.
- Cantón, M. (2001): **La razón hechizada : teorías antropológicas de la religión**, Barcelona, Ariel.
- Carrasco, P. (1992): **Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Profecies in the Aztec Tradition**, University of Chicago Press.
- Carrasco, P. (1979): *La jerarquía civicoreligiosa de las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial*, en LLobera, J. R., **Antropología Política**, op. cit., 1979.
- Châtelet et al (1992): **Historia del pensamiento político**, Madrid, Tecnos.
- Clastres, P. (1974): **La société contre l'Etat: Recherches de Anthropologie politique**, París, Les Editions de Minuit.
- Comelles, J. M. (1996): *Las profesiones y el Estado*, en Prat, J. y Martínez, a. (eds.), **Ensayos de Antropología Cultural**, Barcelona, Ariel.
- De Heusch, L. (1987): **Essais sur la royauté sacrée**, Bruselas, Université Libre.
- Debord, G. (1990): **Comentarios a la sociedad del espectáculo**, Barcelona, Anagrama.
- Delgado Cabeza, M. (2002): **Andalucía en la otra cara de la globalización**, Sevilla, Mergablum.
- Delgado Cabeza, M. (1998): *La Globalización, ¿nuevo orden o crisis del viejo?*, en **Desde el Sur. Cuadernos de Economía y Sociedad**, nº 1, Málaga.
- Delimeau, J. (1977): **La civilización del Renacimiento**, Madrid, Juventud.
- Derrida, J. (1986): **Posiciones**, Valencia, Pre-textos.
- Dierkes, M et al (eds.) (2001): **Handbook of Organizational Learning and Knowledge**, Oxford, Oxford University Press.
- Douglas, M. (1996): **Cómo piensan las instituciones**, Madrid, Alianza.

- Dumont, L. (1970): **Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas**, Barcelona, Aguilar.
- Dumont, L. (1982): **Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica**, Barcelona, Taurus.
- Durkheim, E. (1986): **Las formas elementales de la vida religiosa**, Madrid, Akal.
- Duverger, M. (1970): **Introducción a la política**, Barcelona, Ariel.
- Duverger, M. (1973): **Sociologie de la politique. Eléments de Science politique**, París, Presses Universitaires de France.
- Duverger, M. (1951): **Los partidos políticos**, México, FCE.
- Echevarría, J. (1995): **Filosofía de la ciencia**, Madrid, Akal.
- Edelman, M. (1964): **The Symbolic Uses of Politics**, University of Illinois Press.
- Eliade, M. (1985): **El mito del eterno retorno**, Madrid, Alianza.
- Eliade, M. (1967): **Lo sagrado y lo profano**, Barcelona, Lábora.
- Elías, N. (1993): **La sociedad cortesana**, Madrid, FCE.
- Elorza, A. (1995): **La religión política**, Donostia, RB Ediciones.
- Etzioni, A. (1972): **Las organizaciones modernas**, México, UTEHA.
- Evans-Pritchard, E. E. (1979): *La realeza divina de los Shilluk del Sudan*, en LLobera, J. R., **Antropología Política**, Barcelona, Anagrama.
- Feyerabend, P. (1993): **Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento**, Mexico, REI.
- Firth, R. (1981): **Essays on social organization and values**, Londres, Athlone Press.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. E. (1976): **African Political Systems**, Oxford University Press.
- Foucault, M. (1991): *Hacer vivir y dejar morir: la guerra como racismo*, en **Archipiélago**, N° 7, Pamiela.
- Foucault, M. (1991): *La gubernamentalidad*, en Foucault, M, Donzelot, J., Grignon, C et al, **Espacios de poder**, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (1980): , en ed. de J. Varela y Álvarez-Uría, F., **Microfísica del poder**, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (1983): **El orden del discurso**, Barcelona, Tusquets.
- Fouquet de Coulanges (1982): **La ciudad antigua**, Madrid, Edaf.
- Fried, M. H. (1979): *Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado*, en Llobera, J. R. (Ed.), **Antropología política**, Barcelona, Anagrama.

- Garaudi, R. (1991): **Los integrismos: ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo**, Barcelona, Gedisa.
- García Calvo, A. (1980): **Actualidades**, Madrid, Lucina.
- García Calvo, A. (1991): **Noticias de abajo**, Zamora, Lucina.
- García Pelayo, M. (1991): **Las formas políticas del antiguo Oriente**, Obras Completas, Vol. I, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- García Pelayo, M. (1991): **Mitos y símbolos políticos**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- García Pelayo, M. (1991): *Sobre la sacralización del estado*, en **Obras Completas**, III, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- García Pelayo, M. (1991): **El reino de Dios. Arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media**, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- García Pelayo, M. (1991): *Mito y actitud mítica en el campo político*, en **Obras Completas**, III, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- García Pelayo, M. (1991): *Caciquismo*, en **Obras Completas**, III, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Geertz, C. (1994): **Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia**, Barcelona, Paidós.
- Geertz, C. (1996): **El antropólogo como autor**, Barcelona, Paidós.
- Geertz, C. (1992): *La ideología como sistema cultural*, en **La interpretación de las culturas**, Barcelona, Gedisa.
- Gellner, E. (1988): **Naciones y nacionalismo**, Madrid, Alianza.
- Gellner, E. (1997): **Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado**, Barcelona, Gesisa.
- Gellner, E. (1986): **La sociedad musulmana**, México, FCE.
- Gellner, E. (Ed.) (1986): **Patrones y clientes en las sociedades mediterráneas**, Barcelona.
- Gentile, E. (1994): **Il culto del Littorio**, Bari.
- Giddens, A. (1987): **Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas**, Buenos Aires, Amorrortu.
- Giesey, R. E. (1987): **Cérémonial et pussance souveraine. France, XVe-XVIIe siècles**, París, Armand Colin.
- Giner, S. (2003): **Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna**, Madrid, Alianza.

- Giner, S. (1971): **La sociedad masa: ideología y conflicto social**, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- Gledhill, John (2000): **El poder y sus disfraces**, Barcelona, Bellaterra.
- Godelier, M. (1974): **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas**, Madrid, siglo XXI.
- Godelier, M. (1990): **Lo ideal y lo material**, Madrid, Taurus.
- Goody, J. (1990): **La lógica de la escritura y la organización de la sociedad**, Madrid, Alianza Editorial.
- Gorz, A. (1991): **La metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido**, Madrid, Sistema.
- Gramsci, A. (1975): **Cartas desde la cárcel**, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- Gramsci, A. (1993): **La política y el Estado moderno**, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Greenberg, J., Baron, R. Et al (1999): **Behavior in Organizations**, Boston, Allyn & Bacon.
- Habermas, J. (1998a): **Teoría de la acción comunicativa, 2 vols.**, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (1995): **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**, Buenos aires, Amorrortu.
- Habermas, J. (1998b): **Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso**, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (1994): **Ensayos políticos**, Barcelona, Ediciones Península.
- Hazard, P. (1975): **La crisis de la conciencia europea**, Madrid, Pegaso.
- Hobsbawm, E. J. (1983): **Rebeldes primitivos**, Barcelona, Ariel.
- Hocart, A. M. (1985): **Mito, ritual y costumbre : ensayos heterodoxos**, México, Siglo XXI.
- Horkheimer, M. (1971): *Utopía*, en Neesus, A., **Utopía**, Barcelona.
- Ibáñez, J. (1992): *Nada para el pueblo, pero sin el pueblo*, en **Archipielago**, 9.
- Ibáñez, T. (1989): **El conocimiento de la realidad social**, Barcelona, Sendal.
- James, W. (1994): **Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana**, Madrid, Península.

- Juaristi, J. (1998): **El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos**, Madrid, Espasa.
- Kantorowicz, E. H. (1985): **Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval**, Madrid, Alianza.
- Katz, J. (1997): *Ethography's Warrants*, en **Sociological Methods and Research**, 25 (4).
- Kepel, Gilles (Dir.) (1995): **Las políticas de Dios**, Madrid, Anaya.
- Keynes, J. M. (1980): **Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero**, México, F C E.
- Klein, N. (2001): **No logo: el poder de las marcas**, Barcelona, Pados.
- Kolakowski, L (1970): **El hombre sin alternativa: sobre la posibilidad o imposibilidad de ser marxista**, Madrid, Alianza.
- Kolakowski, L. (1976): *El concepto de izquierda*, en Linares, A. (comp.), **Textos de la nueva izquierda**, Madrid, Miguel Castellote.
- Kolakowski, L. (1978): **Main Currents of Marxism**, Clarendon Press.
- Kropotkin, P. (1989): **El apoyo mutuo**, Cali, Madre Tierra.
- Kuhn, T. S. (1981): **La estructura de las revoluciones científicas**, México, Fondo de Cultura Económica.
- La Boétie (1980): **Discurso sobre la servidumbre voluntaria**, Barcelona, Tusquets.
- Laclau, E. (1987): *Populismo y transformación del imaginario político en América Latina*, en **Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe**, N° 42.
- Laclau, E. Mouffe, Ch (1987): **Hegemonía y estrategia socialista : hacia una radicalización de la democracia**, Madrid, Siglo XXI.
- Lacroix, B. y Lagroye, J. (1992): **Le Président de la république. Usages et genèses d'une institution**, París.
- Laplantine, F. (1977): **Las voces de la imaginación colectiva. Me-sianismo, posesión y utopía**, Barcelona, Granica Editor.
- Lapouge, G. (1973): **Utopie et civilisation**, Lousana, Weber.
- Lévêque, P. (ed.) (1991): **Las primeras civilizaciones**, Madrid, Akal.
- Levi-Strauss, C. (1964): **El pensamiento salvaje**, México, FCE.
- Levi-Strauss, C. (1979): **Antropología estructural**, México, Siglo XXI.
- Lisón, C. (1997): **Las máscaras de la identidad: claves antropológicas**, Barcelona, Ariel.

- Lisón, C. (1991): **La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias**, Madrid, Espasa Calpe.
- Llobera, J. M. (1990): **La identidad de la Antropología**, Barcelona, Anagrama.
- Longstreth, F. (1988): **Estado y economía en el capitalismo contemporáneo**, Madrid, Ministerio de Trabajo.
- López Aranguren J. L. (1968): **Ética y política**, Madrid, Ediciones Guadarrama.
- López Aranguren, J. Luis (1995): **El protestantismo y la moral**, Barcelona, Península.
- López Nieto, L. (1988): **“Alianza Popular: estructura y evolución electoral de un partido conservador, 1977-82**, Madrid, CIS.
- Luhmann, N. (1982): **Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo**, Barcelona, Anthopos.
- Lukács, G. (1985): **Historia y conciencia de clase, 2 vols.**, Barcelona, Orbis.
- Luque, E (1996): **Antropología política**, Barcelona, Ariel.
- Luque, E. (2001): *Viejos y nuevos mitos*, en **Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, n. 93.
- Liotard, J. F. (1989): **La condición postmoderna**, Madrid, Cátedra.
- Macpherson, C. B. (1979): **La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke**, Barcelona, Fontanella.
- Maffesoli, M. (1982): **La violencia totalitaria : ensayo de antropología política**, Barcelona, Herder.
- Maffesoli, M. (1977): **Lógica de la dominación**, Barcelona, Península.
- Malinowski, B. (1986): **Los argonautas del Pacífico occidental**, Barcelona, Planeta.
- Malinowski, B. (1984): **Una teoría científica de la cultura**, Madrid, Sarpe.
- Mandeville, B. (1984): **LA fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública**, México, FCE.
- Mann, M. (1997): **Las fuentes del poder social**, Madrid, Alianza.
- Mannheim, K. (1973): **Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento**, Madrid, Aguilar.
- Maquiavelo, N. (1981): **El Príncipe**, Madrid, Alianza.

- Martín, E. (1998): *Multiculturalismo, nuevos sujetos históricos y ciudadanía cultural*, en Martín, E. y de la Obra, S. (eds), **Repensando la ciudadanía**, Sevilla, Fundación el Monte.
- Martínez Alier (ed.) (1995): **Los principios de la economía ecológica**, Madrid, Fundación Argentaria.
- Martínez Veiga, U. (1990): **Antropología económica: conceptos, teorías, debates**, Barcelona, Icaria.
- Marx, K. (1980): **Contribución a la crítica de la economía política**, México, Siglo XXI.
- Mauss, M. (1971): *Ensayo sobre los dones. Razón y normas de cambio en las sociedades primitivas*, en **Antropología y Sociología**, Madrid, Tecnos.
- Mayntz, R. (1980): **Sociología de la organización**, Madrid, Alianza.
- Meier, C. (1990): **The Greek Discovery of Politics**, , Harvard University Press.
- Meinecke, F. (1959): **La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna**, Madrid.
- Menéndez, E. L. (2002): **La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo**, Barcelona, Bellaterra.
- Michels, Robert (1991): **Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna**, 2 Vols, Buenos Aires, Amorrortu.
- Mills, C. W. (1963): **La élite del poder**, México, F.C.E.
- Milosz, C. (1985): **El pensamiento cautivo**, Barcelona, Orbis.
- Mintzberg, H. (1988): **La estructuración de las organizaciones**, Barcelona, Ariel.
- Montesquieu, C. (1980): **Del espíritu de las leyes**, Madrid, Tecnos.
- Moreno Feliu, P. (2002): *La reciprocidad ante el molino satánico*, en Terradas, I., Molina, J. L., Larrea, C., **El recurso a la reciprocidad. Actas del IX Congreso de Antropología**, Barcelona, Ejemplar mecanografiado.
- Moreno Luzón, J. (1999): *El clientelismo político: historia de un concepto multidisciplinar*, en **Revista de Estudios políticos**, nº 105, Madrid.
- Moreno, I. (2002): **La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad**, Sevilla, Mergablum.
- Moreno, I. (1993): *La identidad andaluza. Pasado y presente*, en **Andalucía: identidad y cultura (estudios de Antropología andaluza)**, Málaga, Librería Ágora.

- Moreno, I. (1999b): *Globalización, identidades colectivas y Antropología*, en **VIII Congreso de Antropología: Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad. Homenaje a la Xeneración Nós**, Santiago de Compostela, Museo do Pobo Galego.
- Moreno, I. (2000): *Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades colectivas*, en Alcina, J y Calés, M. (eds.), **Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo**, Madrid, Akal.
- Moreno, I. (1999a): *Mundialización, globalización y nacionalismos: la quiebra del modelo de Estado-nación*, en Corcuera, J (ed.), **Los nacionalismos: globalización y crisis del Estado-nación**, Madrid, Consejo General del Poder Judicial.
- Moreno, I. (1995): *Etnicidades, Estados, migraciones y violencia: el carácter obsoleto del modelo de Estado-nación*, en Sánchez, M. J., **Diversidad étnica y conflicto en América Latina**, III, México.
- Moreno, I. (1997): *Andalucía en la encrucijada actual*, en **VIII Congreso del Andalucismo Histórico**, Córdoba.
- Moreno, I. (1999): **Las hermandades andaluzas: una aproximación desde la Antropología**, Universidad de Sevilla.
- Moreno, I. (1998a): *¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?*, en Nesti, A. (ed.), **Potenza e impotenza: Memoria, Scritti in onore di Vittorio Dini**, Roma, Tibergraph.
- Morin, E. (1995): *Fronteras de lo político*, en **Revista de Occidente**, 167.
- Munford, L. (1971): **Ciencia, técnica y civilización**, Madrid, Alianza.
- Munford, L. (1969): **El mito de la máquina**, Buenos Aires, EMECE.
- Muñoz Alonso, A. (1984): **“Las elecciones del cambio**, Barcelona, Argos Vergara.
- Naredo, J. M. (1998): *Sobre pobres y necesitados*, en Riechmannn, J. (Coord.), **Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad**, Madrid, La Catarata.
- Naredo, J. M. (1995): **La economía en evolución: Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico**, Madrid, Siglo XXI.

- Naredo, J. M. (2000): *Globalización económica y pensamiento único. Perspectivas*, en Alcina, J. (ed.), **Hacia una ideología para el siglo XXI. La crisis civilizatoria de nuestro tiempo**, Madrid, Akal.
- Narotzky, S. (2001): *Reivindicación de la ambivalencia teórica: la reciprocidad como concepto clave*, en **Endoxa**, 15.
- Neale, W. (1976): *El mercado en la teoría y en la historia*, en Polanyi et al, **Comercio y mercado en los imperios antiguos**, Barcelona, Labor.
- Nietzsche, F. (1993): **El anticristo**, Madrid, M.E. Editores.
- Orwell, G. (1983): **Homenaje a Cataluña**, Barcelona, Ariel.
- Orz, J. (1996): **Talking about Machines: An Ethnography of Modern Job**, Cornell University Press.
- Osland, J. S. Et al (2000): **The Organizational Reader**, Englewood Cliffs, Nj, Prentice Hall.
- Otto, Rudolf (1994): **Lo santo**, Madrid, Alianza.
- Palenzuela, P. y Hernández, J. (1995): **Estudio antropológico de un proceso de transformación cultural: poner Monachil en el mapa**, Universidad de Granada.
- Parsons, T (1968): **La estructura de la acción social**, Madrid, Guadarrama.
- Pereira de Queiroz, M. I. (1969): **Historia y etnología de los movimientos mesiánicos**, Madrid, Siglo XXI.
- Pérez Tapias, J. A. (1988): *Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada*, en **Gaceta de Antropología**, 6.
- Polanyi, K. (1989): **La gran transformación. Crítica del liberalismo económico**, Madrid, La Piqueta.
- Popper, K. (1982): **La sociedad abierta y sus enemigos**, Barcelona, Paidós.
- Porras, A. (1998): **“El Parlamento de Andalucía. Claves de un proceso institucional,** Sevilla.
- Poulantzas, N. (1979): **Estado, poder, socialismo**, Madrid, Siglo XXI.
- Prades, J. A. (1987): **Persistence et métamorphose du sacré: Actualiser Durkheim et repenser la modernité**, París, PUF.
- Rappaport, R. A. (2001): **Ritual y religión en la formación de la humanidad**, Cambridge University Press.

- Redfield, R. (1955): **The Little community**, The University of Chicago Press.
- Reyfield, D. (2003): **Stalin y sus verdugos**, Madrid, Taurus.
- Ricoeur, P. (1991): **Ideología y utopía**, Barcelona, Gedisa.
- Riechmann, J. (Coord.) (1998): **Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad**, 26, Madrid, La Catarata.
- Roca, J. (1998): **Antropología industrial y de la empresa**, Barcelona, Ariel.
- Rorty, R. (1983): **La filosofía y el espejo de la naturaleza**, Madrid, Cátedra.
- Rossi, P. (1990): **Francis Bacon. De la magia a la ciencia**, Madrid, Alianza.
- Ruiz Ballesteros, E. (2001): *Política local en Andalucía: imaginarios, redes y gobierno*, en Éscalera, J. (Coord.), **Contrapuntos sobre política y democracia: cultura, sociedad y régimen democrático**, Sevilla, Consejería de Relaciones Institucionales.
- Russell, B (1999): **Misticismo y lógica**, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Russell, B. (1938): **Power : a new social analysis**, Londres, George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1973): **Obras Completas. Tomo I. Historia de la Filosofía**, Madrid, Aguilar.
- Russell, B. (1953): **El poder en los hombres y en los pueblos**, Buenos Aires, Losada.
- Russell, B. (1999): **Sociedad humana: ética y política**, Barcelona, Altaya.
- Saez de la Fuente, I. (2002): **El Movimiento Nacional de Liberación Vasco, una religión de sustitución**, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Sahlins, M. (1977): *El Espíritu del don*, en **Economía de la edad de piedra**, Madrid, Akal.
- Sahlins, M. (1979): *Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia*, en LLobera, J. R. (Comp.), **Antropología política**, Barcelona, Anagrama.
- Sahlins, M. (1971): **Las sociedades tribales**, Barcelona, Labor.
- Sahlins, M. (1988): **Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica**, Barcelona, Gedisa.

- Sánchez Ferlosio, R. (2003): **Non olet**, Barcelona, Destino.
- Sartori, G. (2001): **La Sociedad multiétnica**, Madrid, Taurus.
- Saussure, F. (1987): **Curso de lingüística general**, Madrid, Alianza.
- Savater, F. (1994): *La universalidad y sus enemigos*, en **Claves de Razón Práctica**, nº 52.
- Schumacher, E. F. (1983): **Lo pequeño es hermoso**, Barcelona, Orbis.
- Schwartzman, H. (1993): **Ethnography in Organizations**, Newbury Park.
- Service, E. (1990): **Los orígenes del Estado y la civilización**, Madrid, Alianza.
- Smith, A. (1996): **Investigación de la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones**, Junta de Castilla y León.
- Sokal, A. (1999): **Imposturas intelectuales**, Barcelona, Paidós.
- Steiner, G. (2001): **Nostalgia del absoluto**, Madrid, Siruela.
- Talego, F. (1996): **Cultura jornalera, poder popular y liderazgo mesiánico. Antropología política de Marinaleda**, Sevilla, Universidad de Sevilla y Fundación Blas Infante.
- Talego, F. (2000): *El poder de los alcaldes en los pueblos: una aproximación desde la Antropología Social*, en **Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía**, nº 33/34.
- Talego, F. (1999): *Entre el trabajo sindical y la mediación sacerdotal*, en **Religión y cultura**, vol. 1, Sevilla, Fundación Machado.
- Talego, F. (1995): *Cultura del trabajo jornalera, discurso político y liderazgo: el caso del poder popular de Marinaleda*, en **Revista de Antropología Social**, nº 4.
- Talego, F. (2003): *Antropología política*, en **Proyecto Andalucía. Antropología**, Vol. X, Ediciones Comunitarias.
- Talego, F. (2001): *Democracia local: "clientelismo", "voto cautivo" y alcaldes en Andalucía*, en Escalera, J. (Coord.), **Contrapuntos sobre política y democracia: cultura, sociedad y régimen democrático**, Sevilla, Consejería de Relaciones Institucionales.
- Terradas, I. (1988): **Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias humanas**, Barcelona, Barcanova.
- Terradas, I. (2001): *Acerca de un posible malentendido sobre la obligación de reciprocidad*, en **Endoxa**, 16.
- Therborn, G. (1987): **La ideología del poder y el poder de la ideología**, Madrid, Siglo XXI.

- Thurnwald, R. (1932): **Economics in primitive communities**, Oxford, Humphrey Milford.
- Torres Albero, C. (1994): **Sociología política de la ciencia**, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Touchard, J. (1996): **Historia de las ideas políticas**, Madrid, Tecnos.
- Touraine, A. (1993): **Crítica de la modernidad**, Madrid, Temas de Hoy.
- Troeltsch, E. (1950): **The Social Teachings of the Christian Churches**, Nueva York, Macmillan.
- Turner, V. (1988): **El proceso ritual. Estructura y antiestructura**, Madrid, Taurus.
- Ullmann, W. (1985): **Principios de gobierno y política en la Edad Media**, Madrid, Alianza.
- Ullmann, W. (1992): **Historia del pensamiento político en la Edad Media**, Barcelona, Ariel.
- Varela, J. (1990): **La muerte del rey: el ceremonial funerario de la monarquía española: 1500-1885**, Madrid, Turner.
- Von Beyme, K. (1981): **Los partidos políticos en las democracias occidentales**, Madrid, CIS.
- Weber, M. (1993): **Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**, Madrid, FCE.
- Weber, M. (1969): **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Barcelona, Península.
- Weber, M. (1987): **Ensayos sobre sociología de la religión**, Madrid.
- Weber, M. (1997): **Sociología de la religión**, Madrid, Istmo.
- Weber, M. (1972): **El político y el científico**, Madrid, Alianza.
- Winch, P. (1971): **Ciencia social y filosofía**, Buenos Aires, Amorrotu.
- Wittgenstein, L. (1994): **Tractatus logico-philosophicus**, Madrid, Alianza.
- Wolf, E. (1999): **Envisioning Power**, Berkeley, University of California Press.
- Wolf, E. (1987): **Europa y la gente sin historia**, México, FCE.
- Zulaika, J. (1990): **Violencia vasca. Matáfora y sacramento**, Madrid, Nerea.

e - aconcagua

