

## DE MARX A SAHLINS: ALGUNAS REFLEXIONES PARA LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS HECHOS ECONÓMICOS.

David Florido del Corral  
Grupo para el Estudio de las Identidades Socio-Culturales en Andalucía.  
Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla.

### 1. Introducción:

El texto que se puede leer a continuación es una parte del *proyecto docente* que hemos realizado para el concurso público de méritos para la contratación de profesores doctores, al que concurrimos en el Departamento de Antropología Social. Se trataba de elaborar algunas reflexiones que pusieran de manifiesto los planteamientos teóricos y metodológicos en el desempeño de la asignatura Antropología Económica, que llevamos desempeñando en este departamento desde el 2003. En primer lugar se hace una revisión de seis pilares de la teoría socio-antropológica aplicada al análisis económico de las sociedades (Marx, Weber, Malinowski, Mauss, Polanyi, Sahlins), bajo la hipótesis –nunca antes planteada, hasta donde alcanzamos, por especialistas en la materia- de que existe un denominador común en la reflexión de estos autores: a saber, el empeño de historizar y relativizar al individuo que persigue la satisfacción de sus intereses materiales, el *Homo oeconomicvs*, que ha sido objeto prioritario del pensamiento moderno, y no sólo del económico. Justificamos este propósito en atención a la difusión de una suerte de percepción común acerca de lo económico que entiende esta categoría como un tipo particular de acción, despojada de otras adherencias externas que la desvirtuarían, que por sí misma expresa plenamente la Racionalidad con mayúsculas y que cuenta con un hercúleo esfuerzo por parte de científicos especializados (economistas ortodoxos) que pretenden des-socializar y des-culturizar la economía encerrándola en un ámbito autoexplicativo (el orden cataláctico del Mercado), una forma de reificación que puede tener evidentes consecuencias prácticas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Bourdieu, *Las estructuras sociales de la economía*, Barcelona 2003 [2000], pp. 20-21, se refiere a una “invención escolástica del mundo que se plasma en el mito del ‘Homo oeconomicvs’ y en la ‘rational action theory’, forma paradigmática de la ilusión escolástica que induce al estudioso a introducir su pensamiento pensante en la cabeza de los agentes actuantes y a situar en el fundamento de las prácticas de éstos, es decir, en sus “conciencias”, sus propias representaciones, espontáneas o elaboradas, o, peor aún, los modelos que han tenido que elaborar para dar razón de estas prácticas”.

A partir de esta reconstrucción, se ofrecen propuestas teóricas alternativas a las que dominan el pensamiento económico, en las que se trata el hecho económico como fenómeno radicalmente social, encastrado en la urdimbre institucional que le otorga sentido en la praxis social, de modo que se concluye la imposibilidad de acercamiento a los fenómenos económicos sin considerar al mismo tiempo sus encuadres culturales, desde una visión holista. Ello nos obliga a aplicar esta noción de lo económico como fenómeno radicalmente social y cultural a las sociedades de mercado, para lo que apuntamos qué noción de cultura consideramos más adecuada. Como corolario, se retoman críticamente algunos presupuestos del denominado pensamiento económico estandarizado o convencional, para mostrar sus limitaciones a la hora de enfrentarse: a) al análisis de las relaciones de las sociedades con sus 'naturalezas' (lo que se entiende por *medio ambiente* habitualmente); y b) a la hora de explicar la conformación de uno de los mercados básicos del sistema: el mercado de trabajo. No por casualidad, naturaleza y seres humanos son dos de las mercancías *extrañas*, que serían trituradas en el *molino satánico* de la sociedad de mercado –según el planteamiento de K. Polanyi, inspirándose en Marx-. Se trata de mercancías presuntamente inalienables pero tratadas como objetos transferibles –si no las personas, sí sus capacidades para el trabajo-, lo que provoca importantes tensiones sociales, políticas y ecológicas en nuestro presente. A lo largo de todo el ensayo, late una noción de la Antropología como disciplina humanística y sociológica que permite, a través del conocimiento de otros órdenes práctico-simbólicos, alejados en el espacio y en el tiempo, una percepción reflexiva del propio, y es nuestro deseo que tal tensión cognitiva se traslade al lector.

## **2. Ejes teóricos transversales: el esfuerzo teórico contra el homo oeconomicus y el sistema económico como orden simbólico-práctico:**

A la hora de enfrentarnos a nuestro empeño docente, utilizamos como fuente de información una encuesta de conocimientos previos que es ofrecida a los estudiantes el primer día de curso, en el que se realiza la presentación de la asignatura. Los alumnos, de forma anónima, han de ofrecer, entre otras cuestiones, una definición de economía. Y las respuestas reflejan una vinculación autoevidente entre economía, desarrollo, riqueza y manejo de valores monetarios. Una correlación de este tipo pone de manifiesto la extensión de las categorías básicas de la economía clásica y neoclásica entre población no formada escolarmente en el campo del pensamiento económico. Expresa que la denominada economía

convencional, que es la que nutre de principios conceptuales y racionalidad específica al neoliberalismo como doctrina social, económica, y aún como cosmovisión, se difunde exitosamente entre algunos sectores de población. Tal extensión supone que los estudiantes admiten que la maximización de la utilidad individual medida monetariamente es el principio lógico que sustenta el sistema económico –y de ahí toda la sociedad-; que asimismo asumen que el valor en economía supone estrictamente la asignación de magnitudes contables en un contexto de intercambio de mercado (el valor es lo que *valen* las cosas, *todo tiene un precio*). E incluso, yendo más lejos, se podría llegar a deducir que este *modus cogitandi* no se circunscribe a la esfera económica, sino que inundaría las nociones de política, en los asuntos colectivos, y del comportamiento personal en el conjunto de dimensiones de la vida social.

En parte, como reacción ante este hecho, es nuestra intención ser sensibles a los nuevos paradigmas del pensamiento económico (Sen, 1995; Etzioni, 1988), en los que se pone de manifiesto que la economía es una ciencia antes normativa y valorativa que positiva. Una perspectiva de este tipo también supone que las formas de conceptualizar y operacionalizar el valor, reduciéndolo siempre a magnitudes monetarias es insuficiente; que los agregados que se utilizan para obtener el Producto Nacional Bruto y el Producto Interior Bruto<sup>2</sup> son radicalmente inapropiados, porque no incluyen dentro de sí un importantísimo elenco de actividades mediante las que generamos bienes y servicios en transacciones cotidianas. Una empresa de estas características supone, de inicio, asumir un par de consideraciones básicas: la primera es que la esfera de lo económico no se puede entender al margen de los sistemas de valores, percepciones y cosmovisiones de los contextos sociales en los que nos situemos. Por tanto, es objetivo de nuestra práctica docente des-materializar el pensamiento económico; a saber, hacer lo posible para que los estudiantes sean capaces de comprender la inextricable articulación de categorías de pensamiento (cosmovisiones, valores) y prácticas sociales (relaciones sociales implicadas en la producción, en la distribución, en el consumo; relaciones de poder emergentes en contextos institucionales muy variados). Como derivado de este principio someteremos a una revisión crítica algunos de los principios del pensamiento económico ortodoxo, que podemos considerar una versión *émica* –esto es, que refleja las categorías y percepciones de las sociedades a las que pertenecen los economistas- de una economía de mercado plenamente desarrollada: en

---

<sup>2</sup> No por casualidad, la ONU, desde 1993 aconseja calcular, en las formas de contabilidad estatal, el PIA (Producto Interno Bruto ajustado ambientalmente) y el IDH (Índice de Desarrollo Humano) (Pérez Adán, 1996).

particular, los principios del utilitarismo individualista como base de la producción y el consumo, como fundamento de la experiencia antropológica del hombre moderno.

La segunda de las ideas eje es la existencia de múltiples racionalidades culturales en las que la economía se posiciona de forma diversa, encastrada, siguiendo la metáfora de Polanyi, en instituciones de diversa etiología y con distintos pesos específicos. Es por ello, que la etnografía es una fuente insustituible de conocimiento de formas prácticas y sistemas de valores que afectan a la producción, a la distribución e intercambio y al consumo de bienes y servicios muy disímiles, y que reproducen racionalidades variopintas –a lo largo del temario se exponen referentes para la totalidad de temas-. Llegados a este punto, nos hemos situado en las antípodas de la ortodoxia del *homo oeconomicus* como paradigma de la racionalidad individual, cuyo principio básico de comportamiento es la maximización del beneficio y la utilidad. Como reconoce Martínez-Veiga<sup>3</sup> en su análisis de las aportaciones de Polanyi, una perspectiva tal permite analizar los comportamientos individuales en tanto que expresiones de códigos culturales dominantes –para reproducirlos o impugnarlos-, no como manifestaciones mecánicas de los mismos, sino como regularidades resultado de estructuras simbólicas, políticas, económicas, estructuras que se conforman en instituciones.

#### **a) De Marx a Sahlins: reacciones contra el utilitarismo y consolidación del carácter social de lo económico<sup>4</sup>:**

A partir de la constatación obtenida por el sondeo de ideas previas de los estudiantes, pretendemos mostrar hasta qué punto los atlantes del pensamiento económico de corte sociológico –desde Weber a Marx, desde Mauss a Sahlins, pasando por Malinowski y Polanyi- se pusieron manos a la obra para mostrar la historicidad, es decir, la relatividad, del *homo oeconomicus* del utilitarismo dominante, y el carácter radicalmente social e histórico de todo sistema económico,

---

<sup>3</sup> U. Martínez-Veiga, *Antropología Económica. Conceptos, teorías y debates*, Barcelona 1990, pp. 18 ss.

<sup>4</sup> Las páginas que a continuación se dedican a una revisión de algunos planteamientos de los, entendemos, pensadores más influyentes en el análisis social de la economía, no deben leerse como un intento sinóptico de presentar sus aportaciones e insuficiencias. Un objetivo tal desborda con mucho el sentido de este documento e incluso nuestras posibilidades. Más modestamente, se presenta una relectura de algunos de los vectores que consideramos fundamentales del pensamiento de estos autores, bajo un denominador común: su esfuerzo titánico por desmontar el mito moderno del *Homo oeconomicus* (Hobbes, Locke, Bentham) y el hecho de que, a la postre, sus aportaciones han sido fundamentales para entender la Antropología Económica.

que, en ningún caso, podía ser tratado como una esfera autónoma de la fenomenología social, tal y como aspiraba la economía política en su pretensión de convertirse en ciencia. K. Marx ha sido criticado desde algunas perspectivas del pensamiento antropológico por participar de algunas ideas básicas de la economía política clásica –la misma en cuya deconstrucción él mismo puso tanto empeño–, como la de que el trabajo es fuente de todo valor, que la actividad simbólica es epifenoménica respecto de la praxis material, o incluso la creación de conceptos como el de valor de uso/valor de cambio que insisten en una perspectiva reductivamente materialista de la producción, el intercambio y el consumo<sup>5</sup>. Ello no obstante, especialmente en el denominado Marx humanístico, de juventud, se produjeron teorizaciones de enorme valía para el entendimiento cabal del capitalismo como orden social. Así, en obras como *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) o *La ideología alemana* –aquí junto a Engels– (1845)– aporta perspectivas en las que lo económico sólo se entiende en relación con sistemas de valores<sup>6</sup>. Aún más, mostró algunas guías que, a fuerza de ser interpretadas por algunos de los epígonos del materialismo crítico, han posibilitado entender la importancia de las instituciones jurídico-políticas (derecho, estado) e ideológico-axiológicas (cosmovisiones, ideologías...) a la hora de elaborar un análisis social-económico, como todas sus reflexiones acerca de la fetichización de la mercancía, en diferentes partes de su obra, y cómo esta percepción cognitiva del hombre capitalista afecta a las relaciones con los hombres y a las relaciones con la naturaleza, de modo que unos y otra aparecen continuamente cosificados, pensados y tratados como mercancías<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Una crítica sistemática al pensamiento marxista, en J.M. Naredo, *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Madrid 2003, y en M. Sahlins, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona 1997, a pesar de que ambos reconocen algunas de sus fundamentales aportaciones para entender sociológicamente la economía “burguesa”.

<sup>6</sup> Valga esta cita de *La ideología alemana*: “La aparente necesidad que reduce todas las múltiples relaciones entre los hombres a una sola, la de su utilizabilidad, esa abstracción aparentemente metafísica, brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad burguesa, todas esas relaciones aparecen encuadradas dentro de una sola, que es la de la relación abstracta del comercio y el dinero (...) La expresión material de este uso es el dinero, representante del valor de todas las cosas, personas y relaciones sociales” (K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona 1969 [1845], p. 460).

<sup>7</sup> Valga como botón de muestra la siguiente cita de *La miseria de la Filosofía*: “Los diferentes géneros de trabajo se han igualado por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extremada del trabajo; ello supone que los hombres desaparecen ante el trabajo; que el péndulo del reloj ha llegado a ser la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros, como lo es de la celeridad de dos locomotoras; en cuyo caso no se debe decir que una hora de un hombre vale tanto como una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre de una hora vale tanto como otro hombre de una hora” (K. Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Phroudon*, Villatuerta [Navarra] 1999, p. 72).

También la célebre metáfora de la construcción, ya establecida en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* (1859) (infraestructura y superestructura), puede ser leída subrayando las dimensiones socio-políticas e ideológico-axiológicas de las relaciones económicas. Es necesario el conocimiento de tales dimensiones para comprender cabalmente el hecho económico en cada momento histórico<sup>8</sup>. A este respecto, sometemos a un análisis crítico el concepto *relaciones sociales de producción*, que nos permite señalar los aspectos que, más allá de lo estrictamente productivo, quedan involucrados en esta noción. Un concepto crítico que recupere el sentido de que las relaciones sociales son, precisamente eso, *sociales*, están impregnadas de valores, de poder, de cosmovisiones, y no pueden ser meramente analizadas como relaciones de individuo a individuo, tal y como pretendía toda la filosofía liberal y su pensamiento económico<sup>9</sup>. Las relaciones sociales de producción, desde esta perspectiva, *producen* la sociedad en todos sus órdenes, a partir de múltiples y recíprocas relaciones entre infraestructura y superestructura. En definitiva, se trata de rescatar la solidaridad entre la teoría y la praxis, entre los sistemas de ideas y las formas de apropiación material de la naturaleza y las relaciones sociales que se crean y reproducen en estos procesos. De este modo se evitan las tentaciones metafísicas y del razonamiento abstracto del analista que reduce la complejidad social a vinculaciones lógicas. Como dice Bourdieu, se trata de evitar la confusión entre *las cosas de la lógica* y *la lógica de las cosas*, de caer en la trampa lógica de confundir *el modelo de la realidad con la realidad del modelo*, peligro éste que, de verificarse, nos ubicaría en una posición teórica de reificación de los fenómenos sociales.

De M. Weber, destacamos su empeño en mostrar el capitalismo como un producto 'cultural' (sistema de ideas, de valores, de normas). Nos parece sorprendente que *La ética protestante...* (1904) sea citada simplemente como un ensayo que muestra el debate entre idealismo y materialismo en la bisagra del siglo XIX al XX (la oposición Marx/Weber como un trasunto de la oposición de los enfoques materialistas frente a los idealistas, de los estructuralistas frente a los de la acción). Por nuestra parte, queremos destacar que esta obra capital se inscribe en

---

<sup>8</sup> Para ser justos con la genealogía del pensamiento de Marx, él mismo reconoce en el citado prólogo que puede concluir que "las relaciones jurídicas como las formas de estado no pueden ser comprendidas por sí mismas ni por la pretendida evolución general del espíritu humano, sino que, al contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida" (K. Marx, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Moscú 1989, p. 6). Es decir, que su argumentación pretende combatir el idealismo. En todo caso, nos parece importante su propuesta de articular las dimensiones materiales e ideales de las relaciones sociales: "*Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material producen también los principios las ideas y categorías conforme a sus relaciones sociales*" (K. Marx, *Miseria de la filosofía...*, p. 126).

<sup>9</sup> K. Marx, *Miseria de la filosofía...*, p. 117.

una ideología teórica, la escuela histórica de economía alemana, que pretendía negar el hombre abstracto, calculador, racional y utilitarista –otra vez el *homo oeconomicvs*- que servía como punto de partida y de llegada de la economía política convencional de la escuela manchesteriana (cf. Villacañas, 1998). Weber es marxista –permítasenos como juego de palabras- al entender que las leyes económicas no eran autónomas respecto del resto de elementos de la vida social y al negarse a concebirlas como meras abstracciones. Y lo es también al considerar el utilitarismo como última fase del capitalismo, que ha creado un sistema de abstracciones típico-ideales para expresar plenamente su propia racionalidad, que es histórica y tiene raíces culturales.

Pero es en este empeño, al demostrar qué raíces culturales son ésas, en el que Weber se manifiesta profundamente weberiano y anti-marxista, en su esfuerzo por mostrar los orígenes ético-religiosos de los principios de racionalidad del capitalismo, rasgos que, desde una perspectiva nítidamente campesinista y nacionalista<sup>10</sup>, se conservan en Alemania más que en otros territorios del capitalismo en fase de arrollador avance. Su análisis es un reclamo para el nacionalismo político, a fin de frenar las fuerzas des-humanizadoras de las relaciones de explotación de la economía utilitarista, cuando ésta se despliega sin frenos éticos o políticos siguiendo los principios del máximo beneficio individual. Mientras que para Marx el capitalismo era una fase, la más reciente, de la humanidad, para Weber, siempre mucho más sensible a una perspectiva idiográfica, el capitalismo era circunscribible a Occidente –y más bien deberíamos precisar a la Europa protestante calvinista<sup>11</sup>-, donde más y mejor arraigaron la trama de valores del trabajo, el sacrificio, la racionalización y el éxito individual. En todo caso, encontramos en los textos de ambos un acendrado resabio moralista.

Téngase en cuenta que Weber reconoce en la obra citada que el distintivo económico del capitalismo es que está basado en la rentabilidad antes que en el afán

---

<sup>10</sup> Efectivamente, Weber concibe al campesino del Elba como un tipo social de moralidad elevada, por su apego al sacrificio, un tipo amenazado por el utilitarismo creciente de los *junkers* que estaba poniendo en peligro la economía nacional alemana: los intereses de clase no podían ponerse por encima de los intereses nacionales. Estas tesis le permitieron una comparación entre la situación de declive del Imperio Romano y el presumible deterioro futuro de Alemania. J.L. Villacañas, “Weber y el *ethos* del presente”, en *M. Weber: La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid 1998, pp. 7-73, reconstruye el ambiente intelectual en el que polemizó Weber, a partir de cartas y obras como *El Estado Nacional y la política económica alemana* (1895), conocido sinópticamente como el *Antrittsrede*. Villacañas hace uso del trabajo riguroso de Th Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik*, Tubinga 1959.

<sup>11</sup> Troeltsch escribía ya en 1903 que mientras que los luteranos habían desarrollado un comportamiento y ética económicos próximos al mundo doméstico cerrado, los calvinistas creían y practicaban un capitalismo más abierto, un tipo de utilitarismo humano, porque está contemporizado por el cristianismo (*Gesammelte Schriften*, v. 4. citado en J.L. Villacañas, *op.cit.*, pp. 44-45).

de lucro a cualquier precio, y ello sólo es posible, dentro del mismo razonamiento, a partir del cálculo de capital en dinero, lo que requiere la extensión del mercado de bienes y servicios, pero también de tierras y de trabajo, y la racionalización en la organización del trabajo<sup>12</sup>. Y recuérdese que Weber establece en esta obra que el protestantismo había pasado por varias fases, desde el primer luteranismo donde arraiga con fuerza la idea de la predestinación, hacia el calvinismo que racionaliza los valores religiosos, expresándolos en el ámbito económico, hasta llegar, finalmente, a la fase contemporánea de utilitarismo, que pálidamente refleja los valores religiosos originarios y que se manifiesta mediante una racionalidad del cálculo para el lucro y del ascetismo completamente descarnada<sup>13</sup>. Es decir, la pretensión de Weber es mostrar qué relación se establece entre los principios rectores (éticos) de origen religioso y los principios rectores de la empresa económica, hasta el punto de valorar positivamente la ética protestante y solicitar que ésta debía ser reconducida para recuperar para el capitalismo los valores humanizadores del cristianismo y superar las tentaciones de la ideología pequeño burguesa, estrecha de miras y movida por sus propios intereses, que amenazaba la nación alemana. De ahí que para Weber todo análisis económico debe ser al mismo tiempo ético y político, tanto para descubrir la evolución histórica de cualquier sistema y cómo desemboca en la situación presente, como para alcanzar los medios de corrección necesarios, en caso de que la sociedad esté amenazada por las fuerzas centrífugas de la economía –como él se maliciaba respecto a la situación de Alemania en el tránsito hacia el siglo XX-. Weber, por tanto, anuncia ya los planteamientos de corte *institucionalista* que se extenderán en pensamiento económico, sobre todo a partir de la irrupción de la figura de Polanyi.

Por fin, nos gustaría destacar que la figura de Weber ha sido para la Antropología Económica más alargada de lo que suele considerarse. Fue él mismo quien estableció la distinción terminológica entre las dimensiones *formal* y

---

<sup>12</sup> Valga el prólogo que escribe en 1920 para una segunda edición de la obra. Todos estos razonamientos conducen a demostrar que formas económicas de acumulación y lucro son panhistóricas y ubicuas, pero que sólo en la Europa Moderna se había ido conformado un sistema ideológico-político-económico, que podemos denominar capitalismo, y que organiza las transacciones de bienes y servicios. Este sistema está basado, como denominador común que atraviesa todas sus esferas, en la *racionalización*, que es resultado del “*racionalismo específico de la cultura occidental*” (M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid 1998, p. 86). Como señalamos en este texto, lo peculiar del racionalismo europeo es que fue servido del *ethos* del protestantismo ascético, como principio rector de la vida a nivel individual.

<sup>13</sup> En una acertada metáfora, se ha dicho que desde el modelo prometeico (símbolo del genio inconsciente y osado), el capitalismo había avanzado hacia un modelo epimeteico (símbolo del cálculo frío, del voluntarismo consciente y ascético).



*sustantiva* de la economía<sup>14</sup>, estableciendo de forma implícita una dicotomía entre lo cualitativo –cosmovisión propia de sociedades no mercantiles- y lo cuantitativo –cosmovisión propia de sociedad moderna de mercado-. Fue su obra la que influyó en Thurnwald en su estudio de los *banaro* y, a través de éste, en la obra *capital* de Malinowski<sup>15</sup>.

Las aportaciones de Malinowski al posterior discurrir de la Antropología Económica y del pensamiento económico en general también deben entenderse desde esta misma perspectiva de la búsqueda de una racionalidad cultural al margen de las formas culturales dominantes en las sociedades modernas de mercado: utilitarismo, individualismo, cuantitativismo –así lo reconoce Frazer explícitamente, además, en el prefacio-. Malinowski reclama en varios pasajes que lo económico es ubicuo en el conjunto de relaciones sociales de Kiriwina (Islas Trobiand, Polinesia), pero lo económico –distribución del trabajo, de tierras, circulación de bienes y servicios, consumo- está incrustado en relaciones sociales de otro tipo: en el ámbito del parentesco, en el de las relaciones hacia el jefe, en la de los socios comerciales del anillo kula. La lectura definitiva que ofrece Malinowski era que la reciprocidad, como regla general de comportamiento y de cosmovisión, conformaba la estructura que otorgaba cohesión a una sociedad en la que no había rastro –ni se podía esperar- de afán de ganancia individual, ni de cálculo, ni de racionalidad económica entendida al margen del conjunto de redes sociales. Para Polanyi el “brillante ataque de Malinowski al concepto de ‘hombre económico’ hizo de las economías primitivas una nueva rama de la antropología social de gran interés para los historiadores económicos”, que había logrado aniquilar al mismo tiempo al *salvaje individualista* y al *salvaje comunista*<sup>16</sup>. Era la estructura del parentesco la matemática del ‘cálculo’ del trobiandés, aunque no racionalizara sus actividades de abastecimiento e intercambio en términos cuantitativos; era el papel del mago el que garantizaba la distribución del trabajo, aunque no se pensara su intervención en término utilitaristas; era el jefe el que hacía las veces de *banquero* de la tribu, al acaparar los ñames y otros bienes a cambio de contradones y contraprestaciones de

---

<sup>14</sup> Distingue fundamentalmente una racionalidad individual basada en el cálculo resultado de la relación entre medios y fines (dimensión formal), de otra que afecta a instituciones y grupos, en la que los valores que orientan los comportamientos son múltiples: prestigio, parentesco, solidaridad, condicionando definitivamente los tipos de cálculo de los miembros de esa sociedad. En J.L. Molina, H. Valenzuela, *Invitación a la Antropología Económica*, Barcelona 2006, pp. 19 ss.

<sup>15</sup> K. Polanyi, *El sustento del hombre*, Barcelona 1994, p. 124. Suele pasarse también por alto la obra de R.F. Barton, *Ifugao Economics* (1922), la primera etnografía dedicada específicamente al análisis económico para reflexionar sobre el valor utilitario que este pueblo (Filipinas) otorga a sus objetos, que era sustancialmente diferente al de los occidentales (P. Tomé, “Ecología Cultural y Antropología Económica”. *Relaciones* 102, vol. XXVI, 2005, p. 23).

<sup>16</sup> K. Polanyi, *op.cit.*, p. 125.

todo tipo, aunque no desarrollara grandes fondos de riqueza a costa del resto de miembros de la tribu. Su gran aportación fue otorgar al comportamiento y razonamiento económico del *salvaje* una racionalidad distinta a la occidental; querer demostrar la incompatibilidad entre la lógica de las contraprestaciones de la economía basada en la reciprocidad y la del afán del materialismo utilitarista, al tiempo que desmontar la deducción que desde Morgan imperaba en la antropología, a saber, la de que las formas sociales de cada etapa del desarrollo ortogenético universal eran resultado de las condiciones tecnoeconómicas<sup>17</sup>.

Queremos en cuarto lugar comentar la aportación de Mauss al proceso de constitución del pensamiento económico levantado contra el economicismo. El pensador francés quiere poner de manifiesto, y en esto se acerca a Marx, la historicidad del hombre capitalista, la reciente irrupción en la historia del *Homo oeconomicus*<sup>18</sup>. Ello obliga a rastrear en la historia y la etnografía otra forma social, complicada de dimensiones morales, sociales, políticas, aunque a través del intercambio de dones. Y esa otra forma social es la *economía del don*, basada en el principio radicalmente moral de la triple obligación del dar-recibir-devolver, que une a colectivos entre sí, a colectivos con lo sobrenatural y con los propios antepasados, y que logra una suerte de solidaridad<sup>19</sup> que se contrapone con las fuerzas centrífugas del individualismo moderno que se presenta en la sociedad europea como principio de racionalización universal y ahistórico. Gracias a Malinowski y a Mauss, las transacciones de bienes y servicios, que desde una mentalidad moderna se entenderían reductivamente en términos económicos, se pueden analizar en relación a dimensiones de prestigio, de socialidad, de poder, de moralidad. No solamente son bienes y servicios los transaccionados, sino que también se ponen en circulación estatus personales y derechos también personales.

---

<sup>17</sup> Al respecto es sugestivo recordar la deficiente lectura que M. Harris hace de Malinowski... y del propio Marx. A partir de citas del capítulo conclusivo de *Los argonautas*, en el que el antropólogo polaco se manifiesta confiado en la superación de las *rudas concepciones materialistas de la humanidad primitiva* y en la profundización futura en el análisis de los hechos económicos, Harris supone que se está atacando el presupuesto marxista de que son las condiciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas (?) a las que hay que dar prioridad en el análisis. A estas condiciones sirven funcionalmente, para Harris, el resto de los sistemas socioculturales. (M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid 1993, p. 489).

<sup>18</sup> “El homo economicus no es nuestro antepasado, es nuestro porvenir, al igual que el hombre de la moral y del deber, al igual que el hombre de ciencia y de razón. El hombre durante mucho tiempo ha sido otra cosa. Hace sólo poco tiempo que es una máquina complicada con una máquina de calcular” (M. Mauss, “Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Mauss, Sociología y antropología*, Madrid 1979, p. 257).

<sup>19</sup> Una suerte de solidaridad que una mentalidad reductivamente materialista como la de Harris sólo es capaz de interpretar en *términos* de *misticismo*, al apreciar la importancia que Mauss otorgó a los relatos indígenas maorí neozelandeses acerca del *hau* para explicar los intercambios desde una lógica de reciprocidad.

El valor no está en los objetos, sino más bien en las relaciones que les sirven de contexto y cauce: los bienes y servicios que se intercambian están referidas específicamente al tipo de relación involucrada, a veces dentro de la familia, otras dentro de unidades sociales de índole superior. La huella del concepto de *hecho social total* ha sido profunda en la historia del pensamiento antropológico, ha permitido desarrollar aproximaciones relacionales y no esencialistas de los fenómenos económicos, y supuso el germen para un análisis en el que lo que se intercambia está mucho más allá del propio objeto. Visto desde otra perspectiva, la propuesta de Mauss era de nuevo un alegato contra el fetichismo de la mercancía en la cultura occidental. Es decir, era la confirmación de que la aproximación holista es la adecuada para el análisis de la cultura.

Polanyi recoge estas aportaciones, y logra sintetizarlas en su teoría de modos de integración<sup>20</sup>, con la que, de nuevo, se pretende destronar el sistema de mercado y su racionalidad de elección maximizadora. Éstas no serían más que la forma histórica y culturalmente singular de la sociedad moderna occidental, y no el referente a partir del cual crear un concepto de economía. De ahí su postulado de la *incrustación* de la economía en instituciones de cualquier tipo –presunción que ya había asentado Malinowski-. Incluso en el sistema de integración del mercado, la economía, cuya ciencia (teoría) y política (praxis) pretenden que ésta tenga carácter autónomo, está íntimamente entrelazada con instituciones normativas, axiológicas, políticas: desde el valor crédito y confianza para el funcionamiento del sistema financiero, hasta el papel del Estado en la regulación del trabajo y de un amplio conjunto de servicios básicos, pasando por todas las mediaciones sociales que interfieren, por ejemplo, en la conformación del mercado de trabajo<sup>21</sup>.

En Polanyi nos encontramos de nuevo a un pensador con un proyecto ético y político tendente a desmontar el formalismo económico como referente de comportamiento económico universal, para poner en evidencia las consecuencias funestas que habían resultado de la mercantilización del trabajo y de la naturaleza cuando el afán de reproducción de capital se convierte en la motivación principal de

---

<sup>20</sup> Es preciso recordar que Polanyi ofrece cuatro, y no tres, modos de integración, pues no suele ser tenido en cuenta que también teorizó, aunque mucho más débilmente, el principio de integración *doméstico*, un tipo en el que la producción y el consumo se mantienen en los límites de la unidad doméstica, en el marco de sociedades campesinas y antes de la aparición de un capitalismo intensivo. Todavía era predominante, a su juicio, en las sociedades rurales de las primeras décadas del siglo XX, aunque las unidades domésticas vendieran parte de su producción en mercados y recurrieran a emplear parcialmente el trabajo del interior de la unidad doméstica en mercados de trabajo. En un sentido similar se había pronunciado Weber al hablar del *oikos* como lógica de organización doméstica (M. Weber, *Economía y Sociedad: Esbozo de una sociología comprensiva*, México 1993, pp. 311 ss.).

<sup>21</sup> Cf. S. Narotzky, *Antropología Económica. Nuevas tendencias*, Barcelona 2004, pp. 133 ss.

un sistema económico. Las conexiones de los presupuestos éticos y de los planteamientos teóricos con la filosofía de Marx son evidentes, como ha reivindicado en diversos momentos R. Halperin (1984). En varios pasajes de su obra resalta la extraordinaria fuerza cultural del mercado y su cosmovisión, para transformar radicalmente las percepciones y prácticas económicas de los sujetos; aún más, para pensar en términos de economía (con las nuevas reglas de maximización, utilitarismo, cuantitativismo) el conjunto de ámbitos de la vida social, instituyendo el solipsismo economicista tan característico de las sociedades cuando la *ficción mercantil* se convierte en patrón de todas las relaciones imaginables<sup>22</sup>. Y era consciente de la dificultad de una tarea así, puesto que “habiendo convertido el hombre la ganancia económica en su fin absoluto pierde la capacidad de relativizarla”, de modo que “la sociedad humana se ha convertido en un organismo que está, en sus aspectos esenciales, subordinado a los propósitos de lucro”<sup>23</sup>.

Nos interesa destacar, por tanto, que, para Polanyi, “la mentalidad mercantil contenía nada menos que la semilla de una cultura completa –con todas sus posibilidades y limitaciones-, y la imagen del hombre y de una sociedad, transformada en economía de mercado, surgió necesariamente de la estructura esencial de una comunidad humana organizada a través del mercado”<sup>24</sup>. De ahí que, a su amparo, y como mecanismos institucionales que han coadyuvado a su reproducción, han surgido los conceptos modernos del individuo, de derecho, de libertad, de poder, de riqueza, de racionalidad, de naturaleza, de orden social (catalaxia)<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Valga el siguiente botón de muestra: “Al cabo de una generación –es decir, de 1815 a 1845 [...]– el mercado formador de precios [...] demostró su asombrosa capacidad para organizar a los seres humanos como si fuesen simples cantidades de materias primas, y convertirlos, junto con la superficie de la madre tierra que ahora podía ser comercializada, en unidades industriales bajo las órdenes de particulares especialmente interesados en comprar y vender para obtener beneficios. En un período extremadamente breve, la ficción mercantil, aplicada al trabajo y a la tierra, transformó la esencia misma de la sociedad humana” (K. Polanyi, *op.cit.*, p 81). Recordemos que la ficción mercantil descansa en que el sistema de mercado aplica a la tierra y al trabajo una doble y paradójica condición: son mercancías, pero son las únicas que no se producen para su venta.

<sup>23</sup> K. Polanyi, *op.cit.*, p. 62.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>25</sup> Una de las teorías clave, y más polémicas, de *La gran transformación* (1944) es que la economía de mercado, que surge en Inglaterra con el industrialismo y que fenece con la gran depresión de 1929 y los fascismos en Europa, se pretende erigir como primer sistema “desencastrado” de la matriz social-cultural. Lo económico había logrado tal fuerza de institucionalización que se había convertido en autónomo. Un presupuesto tal contradice su gran hipótesis de la teoría general de la economía, según la cual ésta siempre está contextualizada normativa, axiológica, políticamente. Y contradice igualmente lo que acabamos de afirmar; a saber, la solidaridad cultural entre economía de mercado, afán de lucro, individualismo, cuantitativismo, objetualización de seres humanos y de naturaleza, liberalismo político, etc. Dalton, el principal epígono a la muerte de Polanyi del sustantivismo, llegó a asumir la idea de algunos formalistas (Cook), según la cual el sustantivismo

Sahlins recupera el enfoque anti-utilitarista que es necesario para generar una teoría antropológica sobre la economía –como lo explicita el subtítulo de su obra *Cultura y razón práctica*-. En particular promueve una teoría que evite la perspectiva de las *robinsonadas sociológicas*<sup>26</sup>, recurriendo a Marx<sup>27</sup> para señalar, en primer lugar, que el individuo calculador, objeto del pensamiento económico y político moderno, es relativo e histórico; a continuación, para dejar de manifiesto que también sus intereses, que a ese mismo pensamiento pueden parecer únicos por individuales, son un producto social. Su ataque al utilitarismo, sin embargo, supera al de sus antecesores, porque intenta resolver la diatriba histórica entre el materialismo como concepción científica y el idealismo como filosofía. Y ello lo hace partiendo de la tesis irreductible de la propiedad simbólica del ser humano y de la ordenación simbólica como único punto de partida posible para entender las relaciones sociales, la apropiación de la naturaleza, la organización del poder, la generación e intercambio de ideas, normas y valores. Reflexionaremos a partir de sus aportaciones en *Cultura y Razón Práctica* el segundo gran eje teórico de nuestro proyecto docente: la íntima solidaridad entre prácticas económicas y valores y cosmovisiones.

---

era una aproximación válida sólo para sociedades pre-capitalistas, para sociedades en las que el principio de integración mercado no era dominante, o era inexistente. Al historiador de la economía húngaro no le hubiese gustado en absoluto una claudicación de este número, aun a pesar de las propias contradicciones en las que incurrió Polanyi, que acabamos de manifestar. Para Isaac éste ha sido un factor clave para explicar el declive de los planteamientos sustantivistas entre los ochenta y los noventa, de un modo indirecto: porque con ello se dificultaba que el método sustantivista se aplicase a las sociedades contemporáneas, en un momento en que la antropología había desbordado su tradicional objeto de estudio. Pero ya en ese momento el sustantivismo era “superfluo”, porque las antropologías materialistas le habían tomado la delantera, con planteamientos de un método estructural, que retomaba la hipótesis de la *embeddedness* del hecho económico con nuevos bríos de comparación intercultural y transhistórica. La clave está en que Dalton nunca entendió que la propuesta de Polanyi era la de una teoría general de la economía, transhistórica y transcultural (B.L. Isaac, “Karl Polanyi”, en J.G. Carrier [ed.], *A handbook of Economic Anthropology*, Edward Elgar, Cheltenham 2005, p. 21). Un análisis crítico de su figura en B.L. Isaac, *op.cit.*, y en P. Moreno Feliú, (Comp.), *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de Antropología Económica*, Madrid 2004.

<sup>26</sup> M. Sahlins, *op.cit.*, p. 136.

<sup>27</sup> Que Sahlins recuerde y valore positivamente a Marx y la pulsión antropológica, en sentido omnicompreensivo, de su pensamiento no es óbice para que desarrolle una buena parte de las teorías y razonamientos de esta obra, *Cultura y Razón Práctica*, precisamente contra algunas concepciones básicas del materialismo histórico. Por ejemplo, el querer otorgar a la esfera práctica de las relaciones sociales un carácter ontológico (“la vida real”, “lo que es”, “las condiciones objetivas de existencia, independientes de los sujetos”), frente al carácter fenomenológico de la esfera de las ideas y el orden simbólico (“lo imaginado” por los hombres, las mixtificaciones, la “expresión abstracta e ideal de las relaciones sociales”, los “resultados de la esfera práctica” que solamente coadyuvan a reproducirla, el orden simbólico que se impone en cada momento histórico para que los hombres puedan vivir, a partir de aquella vida real). Podemos pensar esta obra como uno de los últimos coletazos del multiseccular debate entre materialismo e idealismo, que es retomado con intención profesa de clausurarla por parte de M. Godelier, *Lo ideal y lo material*, Madrid 1989.

## b) Lo económico como hecho simbólico, social y práctico:

Como anunciábamos, la segunda de las ideas que debe servir de clave de bóveda de nuestra concepción de lo económico es que valores y prácticas económicas están indisolublemente unidos. Aquéllos se expresan en las relaciones sociales, éstas están informadas por los mismos, guiando las formas de apropiación material, política y simbólica de la naturaleza, conduciendo las formas de establecimiento de relaciones sociales en las actividades productivas, de intercambio, de consumo. Algunos autores han definido la emergencia de la categoría económica moderna en el sentido doble de una *des-moralización* y de una *des-politización* de las relaciones económicas, sobre todo para comparar la *nueva* ética capitalista con la situación pre-moderna<sup>28</sup>. Pero ello nos llevaría a un mundo sin valores y sin política, sin estructura simbólica, un mundo irreal en definitiva.

Como afirma Sahlins (1994), desde el punto de vista antropológico, la distinción entre cultura y economía carece de sentido, puesto que ésta forma parte de aquélla. En el mismo sentido Bourdieu, en el encabezamiento de su obra *Las estructuras sociales de la economía* establece que “la ciencia que llamamos economía se sustenta en una abstracción inicial que consiste en disociar una categoría particular de prácticas, o una dimensión particular de cualquier práctica, del orden social en el que toda práctica está inmersa”<sup>29</sup>. Y tal proceder es improcedente para entender en toda su complejidad el hecho económico, como igualmente lo reconoce E. Todd, refiriéndose a las distintas modalidades de capitalismo en la contemporaneidad, en *La ilusión económica*: “[las leyes económicas] únicamente pueden expresarse dentro de un marco mucho más amplio, cultural y antropológico”<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid 1987, pp. 118 ss. Señala acertadamente aquí Dumont que la Economía Política, en su primera acepción en el siglo XVII, se define por ser un conjunto de medidas para mantener el predominio político por parte de los Estados –diríamos, una forma de hacer la guerra por otros medios-: a través de la acumulación de riqueza bajo el auspicio de las teorías mercantilistas, de modo que quien acumulase más riqueza monetaria mejor podría mantener su supremacía política. En el tránsito hacia el capitalismo industrial, apareció la figura heroica de un empresario que lucha por sus intereses, sin que éstos tengan que vincularse necesariamente a los del Estado. Cf. también M. Weber, *Economía y Sociedad...*, pp. 1053 ss.

<sup>29</sup> P. Bourdieu, *op.cit.*, p. 13.

<sup>30</sup> E. Todd, *La ilusión económica. Ensayo sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*, Madrid 1999, p. 11. Citado en I. Moreno Navarro, “Quiebra de los Modelos de Modernidad, Globalización e Identidades Colectivas”, J. Alcina y M. Calés (Eds.) *Hacia una Ideología para Siglo XXI: ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*, Madrid 2000. Un análisis más reciente y breve de las diferentes formas de capitalismo en distintas regiones del mundo, en función del predominio de constelaciones de valores idiosincrásicas, en M. Blim, “Culture and Economy”, en J.G. Carrier, *A Handbook of Economic...*

La indisolubilidad del hecho económico –pragmático, social, simbólico– puede concebirse desde diversos ángulos: bien para analizar de qué modo determinados sistemas de valores promocionan determinados comportamientos y percepciones de los económico, como hizo Weber para dar cuenta de la relación entre el protestantismo y capitalismo; o bien para analizar, más específicamente, las condiciones de posibilidad de modos de organización de la producción, la distribución y el consumo a partir de valores socialmente dominantes. Desde este planteamiento, la diversidad cultural es una plataforma a partir de la cual se puede llegar a considerar la diversidad de formas económicas. Por eso no nos debe extrañar que autores clásicos, como Malinowski, o como Service más recientemente, a la hora de presentar otros modos de relaciones económicas, insistan en la importancia de valores que, para la perspectiva de un occidental, no dejan de ser llamativos (como la generosidad, el ponerse al servicio de los demás...), valores que no eran los dominantes en las sociedades a las que ellos mismos pertenecían, o que ya no formaban parte de las reglas del juego en las relaciones económicas.

Ahora bien, entendemos que no basta establecer la relación entre sistemas de valores y prácticas económicas. Como señaló Polanyi, hacen falta “estructuras de apoyo”, complejos institucionales que trascienden las acciones de los sujetos y que ya no son estrictamente ideológicos. Del mismo modo que para los intercambios kula o el sistema moka es preciso la existencia de unidades socio-políticas simétricas que permitan la reciprocidad; o que para el sistema señorial medieval es fundamental una estructura de patronazgo que permita la redistribución; es necesaria la existencia de un mercado formador de precios en el que compiten agencias empresariales para que se produzcan con fluidez transacciones comerciales. El resultado de cada uno de estos sistemas es a lo que Polanyi denominó *formas de integración*, que pueden entenderse como los marcos contextuales en los que deben percibirse los flujos de bienes, servicios y personas que, desde una perspectiva sustantiva, caracterizan cualquier sistema económico<sup>31</sup>. Ello nos obliga, para comprender en su complejidad los sistemas económicos, a analizar las estructuras políticas, las relaciones de poder que albergan, las tramas de relaciones sociales, los sistemas de creencias que los animan<sup>32</sup>. Es decir, el axioma

---

<sup>31</sup> K. Polanyi, *El sustento del hombre...*, pp. 109 ss.

<sup>32</sup> Para Polanyi: reciprocidad-simetría//redistribución-centralización//mercado-intercambio entre unidades anárquicas, que no deben ser entendidos como etapas de desarrollo sino como tipos ideales que se articulan, que pueden coexistir jerarquizados en la realidad social. Como se comentaba, también sugirió la existencia de un cuarto modelo, el doméstico, aunque no lo desarrolló adecuadamente. Cf. al respecto los comentarios de U. Martínez-Veiga, *art.cit.*, p. 20.

de cómo los aspectos económicos se incrustaban en instituciones no económicas en sociedades no capitalistas es digno de elevarse a categoría de pensamiento económico. Y hay que explorar las posibilidades de su aplicación al sistema de mercado, a pesar de que éste haya generado ya categorías de pensamiento e instituciones formalmente económicas que pretenden autonomía respecto del resto de esferas sociales.

Una de las obras capitales de la Antropología Económica, *Europa y los pueblos sin historia* [1982], 1987, indaga los canales políticos –desde el imperialismo militar a las alianzas entre intermediarios comerciales y jefes locales– que hicieron posible la expansión del mercado como sistema económico y lógica social y simbólica dominante a lo largo y ancho del mundo. Al respecto, J.M. Naredo<sup>33</sup> señala que el mercado como ámbito abstracto que domina el campo económico no sólo ha sido una excepción en la historia económica (a partir del siglo XIX y gracias a la revolución teórica que inició A. Smith en la centuria anterior), sino que sus modos de funcionamiento “puros” no se dan en el siglo XX (al menos desde la crisis del 29, como defiende Polanyi en la *Gran transformación*) ni se podrán dar en un futuro inmediato. Imperfección, opacidad, monopolio..., son rasgos en el funcionamiento del mercado que los propios teóricos del sistema reconocen, bajo la premisa de su posible resolución en un futuro indefinido. Un factor clave que señala el propio Naredo es la importancia del dominio militar y político (también mediante otros arreglos no necesariamente bélicos) por parte de Estados industrializados para garantizarse la apropiación de materias primas estratégicas para el funcionamiento económico (petróleo-petrodólares, éstos como base del sistema financiero internacional):

“Tal contexto evoluciona hacia situaciones en las que los precios y las cantidades intercambiadas no vienen determinadas por el mercado, sino que se le imponen a éste desde fuera sin que pueda reaccionar frente a unas ‘interferencias’ que se hacen crónicas”<sup>34</sup>.

Lo mismo cabe decir respecto a las intervenciones en los precios por parte del Estado, o a la conformación del mercado de trabajo, como comentaremos en la conclusión de este texto. O respecto de las políticas proteccionistas de muchos Estados industrializados respecto de algunas de sus producciones primarias. Y parece indudable que estas intervenciones, que desde el lenguaje ortodoxo se califican de *externalidades* que dificultan el óptimo funcionamiento de la utopía

---

<sup>33</sup> *Op.cit.*, pp. 143 ss.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 144.



mercado, sólo se comprenden si se refieren a un orden simbólico que les dota de sentido, bien esté basado en el desarrollo, en la eficiencia, en el adelanto tecnológico, en la productividad, o en la misma idea de crecimiento asumido como objeto último de toda actividad económica.

En definitiva, el análisis de la relación entre la cultura y economía tendrá como efecto deslindar las presunciones ideológicas de las prácticas sociales, y ello en cualquier sistema y en cualquier época histórica. Este enfoque afectará especialmente a la relación entre ciencia económica y economía capitalista, en tanto que ésta se erige como campo de conocimiento presuntamente autónomo, con reglas propias de funcionamiento, deseadamente objetivas y de carácter universal: antes como expresión de la lógica y la racionalidad universales, que como sistemas culturalmente conformados. Como veíamos en el primer apartado, es necesario poner de manifiesto las bases axiológicas de la economía de mercado (utilitarismo, materialismo, cuantitativismo). Y para ello es especialmente esclarecedor poner esas mismas bases a la luz de otras racionalidades culturales, cumpliendo así uno de los metaobjetivos de la reflexión antropológica, tal y como la entendía Malinowski:

“La antropología no debería ser el estudio de las costumbres salvajes a la luz de nuestra mentalidad y de nuestra cultura, sino también el estudio de nuestra propia mentalidad en la distante perspectiva que nos presenta el hombre en la edad de piedra (...) Tal vez seamos capaces de mirarnos a distancia y obtener un nuevo sentido de la proporción de los que se refiere a nuestras propias instituciones, creencias y costumbres”<sup>35</sup>.

La imagen sobre los demás altera la imagen sobre nosotros mismos: la reafirma o lo contrario, pero en todo caso debe activar nuestra conciencia *reflexiva*, siendo éste uno de nuestros principales objetivos como antropólogos. Es decir, la mera existencia de la labor etnográfica implica la posibilidad de la *especulación* intercultural: la mirada sobre los otros alumbra sobre nosotros mismos, lo que no deja de ser una aplicación de la idea de que todo pensamiento está socialmente situado. Esta constatación supone una invitación a no trasladar las categorías y racionalidades prácticas del investigador a las de los sujetos de estudio. Una de las enseñanzas más importantes de la obra de Malinowski es que entre los trobriandeses las relaciones económicas mercantiles tal y como la entienden los europeos carecen de sentido, en tanto que cada intercambio, cada transacción, afecta a tipos de relaciones y a tipos de productos que son cualitativamente distintos; por tanto, no se

---

<sup>35</sup> B. Malinowski, “*El mito en la psicología primitiva*”. *Magia, Ciencia, Religión*, Barcelona 1994, p. 170.

pueden reducir a guarismo, como requeriría un modelo de intercambio con sistema de precios. Del mismo modo, nuestras nociones de propiedad eran intransferibles: como descubrió Margaret Mead, son los hombres los que pertenecen a la tierra y no al revés, siendo las actividades productivas una obligación del usuario para con su parcela, sobre el fondo de un difuso concepto de pertenencia de la tierra a la tribu, al conjunto social.

### 3. El mercado como sistema cultural:

Es nuestra intención expresar que las formas económicas de nuestra sociedad se deben entender y explicar –y aún experimentar en nuestra vida social ordinaria- en sentido omnicomprendivo, como una cultura de mercado<sup>36</sup>. Si hemos de ser coherentes con los presupuestos epistemológicos y metodológicos señalados, si nuestro modo de enfocar el hecho económico es holista, hemos de entender el mercado como sistema cultural total. En este sistema social también categorías, cosmovisiones y relaciones de poder están plenamente involucradas en el funcionamiento y estructuración del campo económico (Blim, 2005; Carrier, 1997).

Tal tarea nos obliga a plantearnos, en primer lugar, la especificidad cultural de la sociedad capitalista; a continuación esclarecer algunas de las fallas más importantes de la ciencia económica estandarizada o convencional, a fin de promover una conciencia crítica de un saber-poder que se ha constituido en una poderosa arma de conformación simbólica de lo real, de las experiencias de los agentes sociales, de su sentido común –los resultados de la encuesta inicial que realizamos en los cursos no serían más que un pálido reflejo de este hecho-. Para la primera de las tareas, podemos servirnos del capítulo final de *Cultura y Razón Práctica*. Para Sahlins, lo distintivo de nuestro sistema social es la creencia, o la ilusión, de que la economía y la sociedad están constituidas –exclusivamente, añadiríamos nosotros- pragmáticamente<sup>37</sup>; la idea de que el hombre se ha desvinculado definitivamente de las ideas, prejuicios y valores que no tengan que ver expresamente con la conducción de los intereses materiales particulares, el *desencantamiento* al que hacía mención Weber<sup>38</sup>. Visto desde otro punto de vista, se

---

<sup>36</sup> S. Narotzky, *op.cit.*, p. 138.

<sup>37</sup> M. Sahlins, *op.cit.*, p. 208.

<sup>38</sup> Para Sahlins, la alienación de la sociedad *burguesa* afecta a todas las percepciones: a la de los agentes sociales en general –pues vivimos como si nuestras concepciones se hubiesen liberado de ilusiones y atendiesen sólo a necesidades prácticas, reales-; y al hombre de ciencia, ensimismado en construir una teoría definitiva a partir de intereses prácticos y condiciones objetivas. Tal proceder supone, según este mismo autor, “una forma suprema de mistificación émica” (M. Sahlins, *op.cit.*, p. 215).

puede mantener que “la economía es el principal ámbito de producción simbólica (...) El simbolismo económico es el estructuralmente determinante”<sup>39</sup>, idea que se puede asociar con lo que Moreno denomina la constitución del Mercado como sacro dominante en las sociedades contemporáneas (Moreno Navarro, 2000); esto es, como principio de integración, que domina en lo político, en lo social, en lo valorativo, tanto en la esfera pública como en las percepciones de los agentes sociales; de un modo más o menos conflictivamente articulado con otros principios de integración, pero dominándolos, ofreciendo el tono prevaleciente al conjunto del sistema social. Puesto que las estructuras simbólicas son complejas en todas las sociedades, así como las relaciones y superposiciones de unas sobre las otras, hemos de convenir con Sahlins nuevamente en que en la sociedad capitalista (*burguesa*) la producción no es una mera actividad natural-material; es también, y al mismo tiempo, producción de significado simbólico. Al empresario se le presenta como búsqueda de ganancia utilitaria, despojada de otros valores, y como si aquella no fuese un valor en sí mismo; al consumidor se le presenta como adquisición de bienes y servicios *útiles*, también como si la mera utilidad individual fuese el único elemento (no percibido como valorativo) de la relación. El trasiego simbólico de las relaciones económicas queda así opaco en la perspectiva tanto del economista como del hombre moderno, desde la producción al consumo. Y sin embargo aparece expresado de modo palmario en las nuevas formas de narrativa publicitaria, a través del denominado *marketing experiencial*<sup>40</sup> –dicho sea de paso: Sahlins, desde una perspectiva próxima a la de Baudrillard, denomina a los agentes publicitarios *buhoneros del símbolo*.

Haciendo un interesante juego de ideas, Sahlins quiere llegar más allá que Marx en su labor de análisis antropológico y humanístico de la sociedad burguesa y añade a la fetichización de la mercancía de aquél lo que el antropólogo estadounidense denomina *totemismo burgués*<sup>41</sup>. Con este término se refiere al papel del consumo en tanto que forma de acaparamiento de valores de uso –para Sahlins

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> La sociedad moderna se caracteriza por el propósito de experimentar la cultura, entendida ésta como forma distintiva de vida: se trata de participar en nuevas y profundas experiencias, donde se superponen lo estético, lo emocional, lo intelectual, lo psicológico. Se puede hablar explícitamente de la búsqueda de una *experiencia emocional*, “si por tal proceso entendemos el último paso de transformación de cualquier bien en algo mucho más complejo, ligado a la capacidad denotativa que cualquier objeto posee para evocar percepciones que, como bien material, lleva incluidas. Es así como se consigue que en el acto mismo de su consumo no se produzca sólo una apropiación tangible del mismo, sino sobre todo, distintos tipos de sensaciones: sensoriales, emocionales, comunicativas, etc.” (Aguilar *et alii*, 2003, p. 170). Se le ha llamado a este proceso *marketing experiencial* (B. Schmitt, *Experiential marketing: how to get customers to sense, feel, think act, and related to your company and brands*, New York 1999).

<sup>41</sup> M. Sahlins, *op.cit.*, pp. 211 ss.

la acumulación de valor de cambio es siempre una creación incesante de valores de uso- que supone un sistema de clasificación social que afecta a las personas, a los objetos y a las relaciones implicadas. Ahí radica la potencia creadora del mercado como sistema cultural, en tanto que “produce no sólo objetos para los sujetos apropiados, sino sujetos para los objetos apropiados”<sup>42</sup>.

Cierto que adoptar una perspectiva de este tipo nos obliga a manejarnos con un concepto de cultura particular, y que no es coincidente del todo con la que utiliza el propio Sahlins. Si pudiéramos clasificar de forma un tanto grosera las propuestas teórico-metodológicas acerca de la cultura en dos grandes tradiciones intelectuales, una estadounidense y otra europea (Comas, 1998), le correspondería a la primera comprender la cultura al margen de las relaciones sociales, de sus aspectos “materiales” y “sociales”, concibiéndose estrictamente en términos de sistemas de valores, factores ideacionales y significados que establecen un orden simbólico; mientras que a la segunda le correspondería comprenderla en tanto que contenido de las relaciones sociales. Desde esta segunda perspectiva, la cultura no es autónoma de ninguna de sus dimensiones (la económica, la política, etc.). Se trata de analizar la recíproca relación entre “lo material” y “lo ideal” según la propuesta de Godelier (1984), de modo que, de forma más o menos explícita, se entiende que *lo social* y *lo cultural* están estrechamente vinculados.

La propuesta de Sahlins (1976, 1985) es innovadora dentro de la tradición estadounidense, pues establece dos unidades de análisis: por una parte, esquemas conceptuales, genéricos, abstractos, que sirven como marco referencial para un segundo nivel, la *praxis*, acciones individuales y acontecimientos, orientados por la cultura o esquema conceptual (también estructura). Ambos niveles se influyen recíprocamente, a lo largo de un período de tiempo, la historia. Estamos de acuerdo con Sahlins en su idea de que es necesario superar el positivismo funcionalista, también aceptado desde la mayor parte de las versiones del materialismo, de mirar la cultura a partir de la discriminación de los distintos sistemas que componen un patrón universalizable –economía, sociedad, política, ideología- cada uno de ellos con distintos tipos de relación y objetivos distinguibles, manteniendo entre sí relaciones de dominación funcional de unos sobre los otros: de la base material sobre el resto en las versiones más reductivas del materialismo, de las formas de apropiación de los recursos naturales en las versiones de la ecología, etc. Un punto de partida así no equivale a negar una perspectiva estructural en el análisis social y cultural, que tenga en cuenta además lo económico. Desde una perspectiva histórica y transcultural, hay diversidad de *énfasis culturales*, diversidad de formas de

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 213.

conformación institucional, diversidad de ámbitos dominantes de producción simbólica. Si la matemática del beneficio pretende imponer su ley (su estructuración simbólica) en nuestra sociedad, la del parentesco la imponía en las denominadas sociedades primitivas, como señaló Godelier o el propio Sahlins.

Pero el giro hacia una perspectiva idiográfica más radical –del tipo “*diferentes culturas, diferentes historicidades*”<sup>43</sup>– nos parece insuficiente para el tipo de perspectiva de lo económico. Tal propuesta potencia la visión de la estructura de modelos culturales idiográficos que interactúa con los sistemas de acción *dentro de* ese sistema, pero dificulta un análisis en el que el objeto sea, precisamente, la búsqueda de la articulación de lo global y local, la comunicación, convergente o en conflicto, aquí y allí, de estructuras culturales distintas. Por ello pretendemos utilizar un paradigma (podríamos denominarlo de Economía/Ecología Política), que ha sido *in extenso* utilizado sobre todo a partir de E. Wolf. Dejando a un lado la problemática resultante de un esfuerzo teórico que sea transhistórico y transcultural, lo que más nos seduce de la propuesta de Wolf es su voluntad de poner en relación los sistemas de significados que estructuran las relaciones sociales y las cosmovisiones con procesos políticos y económicos, tanto locales como globales<sup>44</sup>.

Precisamente, nuestra propuesta teórica pretende la búsqueda de los énfasis culturales a los que hacíamos referencia, de esos principios de conformación

---

<sup>43</sup> M. Sahlins, *Islas de Historia*, México 1988, p. 12.

<sup>44</sup> “Hay que re-pensar el concepto de cultura. Debemos recordar que el concepto de cultura surgió en el seno de un contexto histórico concreto, durante un período en que algunas naciones europeas luchaban por el dominio y en el que otras se esforzaban por tener independencia e identidades separadas. Probar que cada nación en lucha era dueña de una sociedad distintiva, animada por una cultura o espíritu especial, sirvió para legitimar sus aspiraciones a formar un Estado separado con su propia personalidad. El concepto de culturas separadas e integrales sirvió a este proyecto político. En cuanto ubicamos la realidad de la sociedad en alineamientos sociales históricamente cambiantes, imperfectamente unidos, múltiples y ramificados, nos hallamos con que el concepto de una cultura fija, unitaria y vinculada debe ceder el paso a un sentimiento de fluidez y permeabilidad de conjuntos culturales. Dentro de la rudeza de la interacción social, los grupos explotan las ambigüedades de las formas heredadas y les dan nuevas evaluaciones o valencias; toman prestadas formas que expresan mejor sus intereses; o bien, crean formas totalmente nuevas para responder a circunstancias nuevas. Además, si suponemos que esta interacción no es causativa en sus propios términos, sino que responde a fuerzas económicas y políticas de más fuste, entonces, la explicación de las formas culturales debe tener en cuenta ese contexto más amplio, ese campo de fuerza más ancho” (E. Wolf, “El concepto de cultura: panacea o problema”, en P. Moreno Feliú, (Comp.), *Entre las gracias y el molino satánico...*, pp. 467-468). Aunque pueda parecer extraño, el propio Sahlins afirma una perspectiva parecida en *Islas de Historia*, al establecer que “la propia teoría del sistema mundial prevé la conservación de culturas-satélite, como medios dentro del orden europeo dominante. Pero si es así, desde el punto de vista del llamado pueblo subordinado, la riqueza europea está ligada a la reproducción e incluso la transformación creativa de su propio orden cultural” (M. Sahlins, *Islas...*, p. 9). Negando una visión que establezca exclusivamente la determinación de los centros de poder sobre las sociedades periféricas, refuerza el enfoque de la articulación conflictiva de lógicas culturales, que es la que utilizamos en nuestra práctica docente.

cambiantes en función del referente social concreto, teniendo en cuenta las complejas relaciones entre las formas de apropiación material y simbólica de la naturaleza, las relaciones sociales que producen los sistemas económicos, las relaciones de poder, las formas de imaginación social. En definitiva, se trata de poder alumbrar las distintas racionalidades culturales globales que han creado la historia de las culturas en particular y, así, los distintos referentes etnográficos nos ofrecerán paisajes sociales ubicuos sobre los que poder aprender la economía de intercambios recíprocos, la gobernada por los principios de redistribución en marcos de creciente centralización política, la gobernada por la mercantilización de la naturaleza y de las relaciones socio-laborales. También podremos analizar la compleja articulación de las economías domésticas y las distintas formas de economía política, entendiendo ésta, no limitable a un marco institucional fácilmente definible, sino como un contexto en el que se tejen procesos sociales, simbólicos y económicos a niveles diversos: globales, regionales, locales. Esta reconstrucción, además, pretende explicar en última instancia cómo se reproducen los sistemas sociales; esto es, los procesos de producción de relaciones sociales, de productos –bienes y servicios-, de poder, de categorías cognitivas y axiológicas y de significados estructurantes. Aprovechamos así la propuesta teórico-metodológica defendida por Narotzky, a partir de una revisión flexible del pensamiento de Marx<sup>45</sup>.

Al mismo tiempo, este esfuerzo teórico se pretende hacer de modo que al mismo tiempo que el estudiante tenga acceso a los hechos etnográficos, obtenga información sobre cómo esos hechos etnográficos han sido construidos e imaginados por los antropólogos. Sólo de este modo, entendemos, el que se inicia en la formación antropológica puede acceder a las herramientas de análisis que le permitan un ejercicio autónomo de crítica, no ya sobre los sistemas culturales extraños, sino sobre el propio. De ahí que no se trate sólo de señalar la imbricación de dimensiones diversas en los hechos y relaciones económicos –una suerte de aplicación del concepto de *hecho social total*-, sino que también se persigue generar un análisis crítico de los perniciosos efectos que han generado el fetichismo de la

---

<sup>45</sup> S. Narotzky, *op.cit.*, pp. 240 ss. Nos parece especialmente interesante la reflexión de esta autora a partir de la ilación que establece entre pensadores post-marxistas críticos: Gramsci, Williams, Thompson, Bourdieu, Godelier, en tanto que se esfuerzan por establecer conexiones entre los procesos productivos ‘económicos’, los valores, los sentimientos, las expectativas, las relaciones sociales dentro y fuera del ámbito laboral... en los *mundos de vida* concretos. Una perspectiva radicalmente socio-cultural y procesual, en la que tiene cabida el individuo y sus conexiones con las instituciones colectivamente conformadas.

mercancía, la instrumentalización de las relaciones humanas o la objetualización de las relaciones con la naturaleza<sup>46</sup>.

Por ello, entendemos especialmente relevante realizar incursiones de profundización respecto a las dos mercancías *extrañas* del capitalismo: trabajo y tierra, hombres y naturaleza, como destacaron tanto Marx como, especialmente, Polanyi. Eso nos lleva a plantearnos las relaciones entre la economía y la naturaleza, entre el pensamiento económico y el ecológico, por una parte, y a desarrollar incursiones en las relaciones de trabajo, por otra, para ejemplificar así de qué modo los factores ideológicos y de valores forman parte de las relaciones económicas, alterándolas, conformándolas, produciéndolas. La enseñanza que se pretende con estos temas de reflexión, recogiendo una buena parte de estudios etnográficos de la Antropología Económica e incorporando otros estudios que pertenecen a disciplinas afines, es mostrar que los procedimientos de cálculo del pensamiento económico convencionales son, cuando menos, incompletos. Si, como señala Weber, uno de los resortes del capitalismo moderno es el cálculo, podemos decir que esta operación es fallida, en tanto que reproduce una operación de contabilidad donde se relacionan exclusivamente valores numéricos incapaces de dimensionar todos los factores que intervienen en el proceso económico. Las operaciones de cálculo están entreveradas con categorías ideológicas sobre el género, sobre las clasificaciones étnicas, sobre las nociones de edad, por ejemplo. Las operaciones de cálculo, al hacerse sobre formas de apropiación de la naturaleza, deberían de incluir el tráfico de energía, la agotabilidad y reproductibilidad de los recursos. Es decir, todo aquello que se ha considerado, en el paradigma estándar de la economía, una *externalidad* a la formidable máquina de producción/consumo, objeto del pensamiento ortodoxo de la economía.

Esta falla es más fácilmente objetivable en el caso de análisis de las repercusiones de las actividades de apropiación material, pues la ecología viene desarrollando conceptos, razonamientos y sistemas de medición propios –sobre todo para cuantificar flujos energéticos- que ponen de manifiesto que la economía no se

---

<sup>46</sup> A modo de síntesis de estos planteamientos, valgan las siguientes reflexiones de A. Mandly respecto al objetivo de la reflexión antropológica en nuestro presente: “indagar cómo se construye el sujeto moral fragmentado en individuos personales, hecho polvo en audiencias, masificado en aulas y televidencias, estratificado y administrado siempre por sus lidiadores –las autoridades del Fondo Monetario Internacional- y los subalternos –las autoridades administrativas y académicas- (...); todo ello nos lleva a volver a la idea de modernidad. Idea difícil de captar como tal (Touraine, *Crítica a la Modernidad*, Madrid 1992/1993, pp. 259-263), porque está escondida tras un discurso positivista, como si realmente fuera una realidad objetiva, y no *una construcción cultural*” (A. Mandly, “De la sociedad del espectáculo a las autopistas de la información”, en *Marxismo y Sociedad. Propuestas para un debate*, Sevilla/Bogotá 1995, p. 154).

puede separar de la naturaleza, y que ésta no puede quedar reducida a mero objeto de explotación, como reclama reiteradamente Martínez Alier (1992). Es decir, el proceso económico, en relación a sus vínculos con la biosfera, no se autosostiene. Está abierto permanentemente a los recursos naturales de los que recibe tanto sus fuentes de energía (cambiantes históricamente, pero centradas en los combustibles fósiles no renovables en las dos últimas centurias) como sus materias primas. Pero, además, no pueden dejar de ser considerados los resultados ambientales de las actividades de producción y consumo, la huella ecológica de los procesos de apropiación material. La percepción del pensamiento económico dominante según el cual el circuito económico es un entorno cerrado que una producción a consumo es una perspectiva que se obtiene de la circulación monetaria, pero que no puede agotar el funcionamiento económico en su conjunto –incluyendo las relaciones con la naturaleza–, como sentenció Georgescu-Roegen en *The Entropic Law and the Economic Process*, 1971<sup>47</sup>.

Es decir, uno de los problemas básicos en las relaciones humano-ambientales en la actualidad es la inaplicabilidad de las categorías del pensamiento económico estandarizado a esas relaciones, en un contexto precisamente caracterizado por la mercantilización como discurso social, aplicado también a las relaciones con la biosfera. No se pueden aplicar las formas de cálculo porque es imposible –o extremadamente complicado– calcular todos los intercambios energéticos, las demandas a futuro de recursos naturales, las consecuencias ambientales de las formas de apropiación presente, de producción y de consumo (en términos de erosión de suelo, de contaminación atmosférica y de la biosfera, de catástrofes naturales, etc.). El esquema cognitivo del empresario, basado en el cálculo monetario sobre el fondo del intercambio y la asignación de precios resultante de la oferta y la demanda es, nos dice la ecología, inservible, cuando adoptamos una perspectiva de reproducción social –de sostenibilidad, según las categorías al uso– lo suficientemente amplia.

Pero esta incapacidad también la pretendemos demostrar en el cálculo del precio del trabajo, cuando las relaciones laborales se conforman sobre expectativas y valores subjetivos (las que explican que los hombres de determinada posición social se sientan especialmente atraídos para formarse y trabajar en un determinado ámbito, pongamos por caso) y objetivantes (que explican que se utilicen categorías

---

<sup>47</sup> Por el contrario, aplicando el principio de la entropía de la termodinámica, este autor rumano entiende que es imposible sustituir infinitamente recursos agotables y fuentes de energía por capital, como se desprende de la economía estándar. A partir de aquí se constituye la denominada *economía ecológica*, uno de cuyos primeros resultados para este debate es el *desarrollo sin crecimiento*, o *crecimiento estacionario*.



y etiquetas culturales para establecer relaciones de dominación en el mercado de trabajo)<sup>48</sup>. En este caso, una vez más, se pone de relieve que las relaciones económicas son también políticas, que no son exclusivamente precios, valores, bienes y servicios los que están en movimiento, sino también poder.

#### 4. A modo de epílogo:

Queremos concluir el texto con algunas reflexiones que establezcan qué concepto de cultura ha de ser manejado para aplicar las consideraciones teóricas precedentes, y así establecer de forma nítida qué entendemos por sistema económico. En primer lugar, hemos de poner de manifiesto que la noción de cultura que manejamos posee ante todo un valor metodológico, en tanto que busca permanentemente conexiones entre *dimensiones* distintas de la conducta y las relaciones sociales (económica, política, ideológica, etc.). Es preciso por ello evitar un concepto de cultura que la entienda como sistema integrado de ámbitos separables, cada uno de los cuales con su propia lógica de funcionamiento: el subsistema de lo económico, de lo político, de lo social, de los valores. Implícitamente, la noción que proponemos también se eleva contra la idea de la integración social-funcional entre esos diferentes subsistemas, en un doble sentido: ni los subsistemas se pueden explicar apriorísticamente en relación con otros subsistemas –el económico explica los demás, el político es la clave para entender el resto de esferas de la cultura, etc.–, ni la cultura en su totalidad es reducible a relaciones de integración social-funcional que sostienen el conjunto –todos los aspectos de tal cultura están orientados a lograr la estabilidad del sistema en su conjunto–. Se trata de evitar aproximaciones *ex ante* según las cuales las formas culturales están conformados para buscar integraciones funcionales/económicas *totalológicas* del tipo ‘*x es función de y*’, tal elemento cultural ‘*sirve para*’ tal objeto, siendo tales operaciones resultado de modelos apriorísticos de la realidad social (ecología cultural, materialismo, culturalismo, etc.). Tal proceder equivaldría a un análisis de gabinete en el que, como aquel Procusto hacía con los incautos viajeros, el investigador somete su objeto, forzándolo, a las medidas de su instrumento.

Por tanto, el análisis de lo económico debe tener en cuenta las tramas relacionales, y los modos empíricos en los que se vinculan procesos de uno y otro tipo –poder, conformación simbólica, procesos de consumo, por referirnos a algunos de los más importantes en nuestro entorno–, lo que obliga a tener en cuenta

---

<sup>48</sup> Valga el análisis sobre las relaciones entre el trabajo, la economía y la ‘cultura’ que ofrece D. Comas D’Argemir, *Trabajo, género y cultura*, Barcelona 1995.

no sólo estructuras, que los investigadores crean con sus modelos teóricos, sino también el comportamiento de los sujetos, cuyas iniciativas son mucho más difícilmente objetivables, reducibles a modelos teóricos.

Con esta noción de cultura como herramienta de análisis, proponemos un concepto de sistema económico como conjunto elementos y relaciones que mantienen una vinculación *explícita* o *implícita* con la producción de bienes y servicios, materiales y no materiales. Tal noción permite abrir el campo de lo económico a otros campos sociales. Supone un ejercicio de *des-materialización* de lo económico, en tanto que presupone que el sistema económico sólo se comprende en su complejidad cuando se vincula a procesos y dimensiones no explícitamente materiales. Es decir, permite poner en relación procesos sociales no relacionados directamente con la subsistencia con procesos que sí lo están, entendiendo siempre la *subsistencia* como un modo culturalmente particular de construir el sistema de producción/satisfacción de necesidades. Como señalaba atinadamente Baudrillard:

“el ‘mínimo vital antropológico’ no existe: en todas las sociedades está determinado residualmente (dado un cierto estado de trabajo y tecnología) por la urgencia fundamental de un excedente: de un dios, la parte del sacrificio, el gasto suntuario, el beneficio económico. Esa extracción del lujo es lo que determina negativamente el nivel de subsistencia, y no a la inversa [...] Lo que rige el conjunto es la producción de este excedente: el límite de la supervivencia jamás se determina desde abajo, sino desde arriba”<sup>49</sup>.

Por el contrario, lo que se pretende es situar en el horizonte explicativo las formas de *reproducción social*, en sentido amplio, a través de vinculaciones múltiples entre procesos económicos, simbólicos, políticos, ecológicos. Nuestro concepto de economía, por tanto, se acerca al defendido por el *sustantivismo*, que pretendía limitar una esfera de producción-intercambio-consumo para la satisfacción de necesidades, pero se aleja de él, trascendiéndolo, al superar el estrecho margen de la satisfacción de las necesidades materiales (como si fuesen algo autoevidente), buscando sistemas de relaciones entre ese ámbito y otros (parentesco, poder, orden simbólico, naturaleza). Se trata de un concepto *relacional*, pero bien distinto al defendido por el *formalismo*, que entendía la económica como un tipo universal de conducta que perseguía la relación entre medios-fines para servir exigencias de maximización. Nuestro concepto no tiene su fundamento último en las propiedades lógicas individuales, sino en las sistémicas socio-

---

<sup>49</sup> J. Baudrillard, *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona 1976, p. 66.

culturales. Su racionalidad no es exclusivamente subjetiva, sino sistémica – incluyendo la subjetiva, de los distintos actores sociales.

Por tanto los sistemas económicos son formas de apropiación cognitiva y material del entorno natural y social (construido), a través de relaciones sociales y de poder cuyo resultado es la reproducción social, entendiendo por tal procesos de continuidades y transformaciones. Lo que ha aportado la Antropología Económica a este entendimiento es la contrastación de lógicas, mediante el acceso a *otras* formas de apropiación, cuyo esclarecimiento, como decíamos ha permitido el conocimiento reflexivo de nuestros propios modos de producción/reproducción social. Esta contrastación, por fin, no se debe entender como una expresión de la mirada romántica del europeo decimonónico que descubría otras culturas, otros razonamientos, otras lógicas; sino que se produjo en un universo social mundial –o mejor, hacia su conformación mundial- en el que esas otras formas ya habían entrado, de uno u otro modo, en contacto con el hombre blanco, con el que ya había trabado distintas formas de relaciones. Mejor lo expresa el propio Eric Wolf:

“Lo que sostengo es que, en la mayoría de los casos, las entidades estudiadas por los antropólogos deben su desarrollo a procesos que se originan en su exterior, lejos de su alcance, que deben su cristalización a estos procesos, participan en ellos, y que también ellas, a su vez, afectan a estos desarrollos y procesos. Designaciones tales como Ojibwa, Iroqueses [...] Zulu y Tswana se configuran dentro de un amplio campo social y cultural en el que participaron viajeros, comerciantes de esclavos, caballerías, jesuitas, agentes de la Hudson’s Bay Company y otros. Las ‘culturas’ de la antropología no precedieron la expansión del comercio y del capitalismo, sino que surgieron y se diferenciaron en el curso de la misma”<sup>50</sup>.

Es decir, la *imaginación antropológica* ha ido creando un objeto de estudio que está atravesado por procesos globales y que es resultado de dinámicas locales, de modo que la contrastación entre lógica capitalista y *otras* lógicas culturales deviene como factor epistemológico de primer orden para un conocimiento transcultural de los hechos económicos. Así, los hechos etnográficos e históricos que los investigadores producen no son *necesarios*, sino *construidos*; no son resultado de ninguna estructura funcional autoevidente, ni de ninguna estructura lógica universal y a-histórica, sino que han de ser descubiertos mediante aproximaciones empíricas, contextuales y procesuales a partir de las cuales creamos modelos estructurales que denominados don, prestigio, lógica doméstica, mercado o subsistencia.

---

<sup>50</sup> E. Wolf, *op.cit.*

## 5. Referencias bibliográficas:

- √ Baudrillard, J., *La génesis ideológica de las necesidades*, Anagrama, Barcelona 1976.
- √ Blim. M., “Culture and Economy”, en J.G. Carrier, *A Handbook of Economic Anthropology*, Edward Elgar, Cheltenham 2005, pp. 306-322.
- √ Bourdieu, P., *Las estructuras sociales de la economía*, Anagrama, Barcelona 2003 [2000].
- √ Carrier, J.G. (ed.), *A handbook of Economic Anthropology*, Edward Elgar, Cheltenham 2005.
- √ Carrier, J.G. (ed.), *Meanings of Market. The Free Market in Western Culture*, Berg, Oxford 1997.
- √ Comas D'Argemir, D., *Trabajo, género y cultura*, Icaria, Barcelona 1995.
- √ Comas D'Argemir, D., *Antropología Económica*, Ariel Antropología, Barcelona 1998.
- √ Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Editorial, Madrid 1987 [1983].
- √ Etzioni, A., *The Moral Dimension. Toward a New Economics*, The Free Press, New York 1988.
- √ Friedman, J., “Global System, Globalization and the Parameters of Modernity”, en *Cultural Identity and Global Process*, Sage, London 1994, pp. 195-233.
- √ Friedman, J., “Toward a Global Anthropology”, en *Cultural Identity and Global Process*, Sage, London 1994, pp. 1-14.
- √ Godelier, M., *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid 1989 [1984].
- √ Godelier, M. (Dir.), *Transitions et subordinations au capitalisme*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1991.
- √ Halperin, R., “Polanyi, Marx, and the institutional paradigm in economic anthropology”, *Research in Economic Anthropology*, nº 5 (1984) , pp. 245-272.
- √ Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid 1993.
- √ Isaac, B.L., “Karl Polanyi”, en Carrier (ed.), *A handbook of Economic Anthropology*, Edward Elgar, Cheltenham 2005, pp. 14-25.
- √ Llobera, J.R. (ed.), *Antropología y Economía: Estudios Etnográficos*, Anagrama, Barcelona 1981.
- √ Mandly, A., “De la sociedad del espectáculo a las autopistas de la información”, en *Marxismo y Sociedad. Propuestas para un debate*, Muñoz Moya y Contraveta Editores, Sevilla/Bogotá 1995.
- √ Martínez Alier, J., *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Icaria, Barcelona 1992.
- √ Martínez-Veiga, U., *Antropología Económica. Conceptos, teorías y debates*, Icaria, Barcelona 1990.
- √ Marx, K., *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Editorial Progreso, Moscú 1989 [1859].
- √ Marx, K., *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1995 [1844].

- √ Marx, K., *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Phroudon*, Ed. Folio, Villatuerta (Navarra) 1999 [1847].
- √ Marx, K., Engels, F., *La ideología alemana*, Ediciones 62, Barcelona 1969 [1845].
- √ Mauss, M., “Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Mauss, Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid 1979 [1924].
- √ Molina, J.L., Valenzuela, H., *Invitación a la Antropología Económica*, Bellaterra, Barcelona 2006.
- √ Moreno Feliú, P. (Comp.), *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de Antropología Económica*, UNED, Madrid 2004.
- √ Moreno Navarro, I., “Quiebra de los Modelos de Modernidad, Globalización e Identidades Colectivas”, J. Alcina y M. Calés (Eds.), *Hacia una Ideología para Siglo XXI: ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*, Akal, Madrid 2000, pp. 102-131.
- √ Moreno Navarro, I., “La cultura andaluza en el comienzo del tercer milenio: balance y perspectivas”, *Revista de Estudios Regionales*. nº 63 (2002), pp. 137-157.
- √ Naredo, J.M., *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básica del pensamiento económico*, Siglo XXI, Madrid 2003 [1996].
- √ Narotzky, S., *Antropología Económica. Nuevas tendencias*, Melusina, Barcelona 2004.
- √ Pérez Adán, J., “Economía y medioambiente. Necesidad de un replanteamiento”. *Política y Sociedad* 23 (1996), pp. 65-73.
- √ Polanyi, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Ed. La Piqueta, Madrid 1989 [1944].
- √ Polanyi, K., *El sustento del hombre*, Biblioteca Mondadori, Barcelona 1994 [1977].
- √ Sahlins, M., *Culture and Practical Reason*. Chicago University Press 1976. Se ha utilizado para consulta la edición en castellano: *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- √ Sahlins, M., *Islas de Historia*, Gedisa, México 1988 [1985].
- √ Sahlins, M., “A brief Cultural History of ‘Culture’”, *World Comisión on Culture and Development*, Unesco 1994.
- √ Sen, A., “Rationality and Social Choice”, *The American Economic Review* (1995).
- √ Schmitt, B., *Experiential marketing: how to get customers to sense, feel, think act, and related to your company and brands*, Free Press, New York 1999.
- √ Todd, E., *La ilusión económica. Ensayo sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*, Taurus, Madrid 1999.
- √ Tomé, P., “Ecología Cultural y Antropología Económica”. *Relaciones* 102, vol. XXVI (2005), pp. 21-59.
- √ Villacañas, J.L., “Weber y el *ethos* del presente”, en *M. Weber: La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Istmo, Madrid 1998, pp. 7-73.
- √ Weber, M., *Economía y Sociedad: Esbozo de una sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México 1993 [1922].
- √ Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Istmo, Madrid 1998 [1904, 1920].

√ Wolf, E., “El concepto de cultura: panacea o problema”, en M<sup>a</sup>.P. Moreno Feliú (Comp.). *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*, UNED, Madrid 2004 [1984].

√ Wolf, E., *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley 1982. Se cita la edición en castellano del Fondo de Cultura Económica, de 1987.