

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	11
<i>Agradecimientos</i>	15

I

LA SENDA DE LAS TEORÍAS

LA CULTURA, ¿PANACEA O PROBLEMA? <i>Eric Wolf</i>	19
EL CARÁCTER FETICHISTA DE LA MERCANCÍA Y SU SECRETO. <i>Karl Marx</i>	33
ARISTÓTELES DESCUBRE LA ECONOMÍA. <i>Karl Polanyi</i>	45
GÉNESIS DE LA CATEGORÍA ECONÓMICA. <i>Louis Dumont</i>	75
DEFINICIÓN FORMALISTA DE ECONOMÍA. <i>Robbins Burling</i>	85
MAXIMIZACIÓN COMO NORMA, COMO ESTRATEGIA Y COMO TEORÍA: UN COMENTARIO SOBRE LAS DECLARACIONES PROGRAMÁTICAS EN LA ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA. <i>Frank Cancian</i>	91
ECONOMÍA POLÍTICA. <i>William Roseberry</i>	99

II

LA SENDA DE LAS GRACIAS

ENSAYO SOBRE EL DON. <i>Marcel Mauss</i>	131
ACERCA DE LAS COSAS QUE SE DAN, DE LAS COSAS QUE SE VENDEN Y DE LAS QUE NO HAY QUE VENDER NI DAR, SINO QUE HAY QUE GUARDAR: UNA REEVALUACIÓN CRÍTICA DEL ENSAYO SOBRE EL DON DE MARCEL MAUSS. <i>Maurice Godelier</i>	169
ACERCA DE UN POSIBLE MALENTENDIDO SOBRE LA OBLIGACIÓN DE RECIPROCIDAD. <i>Ignasi Terradas</i>	185

EL SISTEMA ECONÓMICO COMO PROCESO INSTITUCIONALIZADO. <i>Karl Polanyi</i>	207
MERCADOS EN ÁFRICA: INTRODUCCIÓN. <i>Paul Bohannan y George Dalton</i>	235
ECONOMÍA TRIBAL. <i>Marshall Sahlins</i>	261

III UNA JIRA ETNOGRÁFICA

LA RENTA DEL AFECTO: IDEOLOGÍA Y REPRODUCCIÓN SOCIAL EN EL CUIDADO DE LOS VIEJOS. <i>Susana Narotzky</i>	291
MODELOS DE GÉNERO E IDEOLOGÍAS DEL TRABAJO EN GALICIA. <i>Paz Moreno Feliu</i>	307
SEMBLANZAS DEL CACIQUISMO Y DEL CACIQUE. <i>Joan Frigolé</i>	321
EL EJIDO: UN EXPERIMENTO DE CAPITALISMO MODERNO. <i>Ubaldo Martínez Veiga</i>	339
ORGANIZAR: SUSPENSIÓN DE LA MORALIDAD Y RECIPROCIDAD NEGATIVA. <i>Paz Moreno Feliu</i>	345

IV LA SENDA DEL MOLINO

EL MERCADO AUTORREGULADOR Y LAS MERCANCÍAS FICTICIAS: TRABAJO, TIERRA Y DINERO. <i>Karl Polanyi</i>	375
EL AFECTO Y EL TRABAJO: LA NUEVA ECONOMÍA, ENTRE LA RECIPROCIDAD Y EL CAPITAL SOCIAL. <i>Susana Narotzky</i>	383
EL OTRO DESEMPLEO: EL SECTOR INFORMAL. <i>Ubaldo Martínez Veiga</i>	389
LAS ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES Y LA PRIVATIZACIÓN DEL DESARROLLO RURAL EN AMÉRICA LATINA. <i>Victor Bretón</i> . . .	429
GLOBALIZACIÓN, MERCADO, CULTURA E IDENTIDAD. <i>Isidoro Moreno</i>	451

LA CULTURA, ¿PANACEA O PROBLEMA?¹

Eric Wolf

En diciembre de 1980, poco antes de la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología, el New York Times me pidió un artículo sobre la situación de la antropología y de los antropólogos. En mi escrito expuse la escisión existente entre materialistas y mentalistas y señalaba que la proliferación de especialidades en la disciplina había puesto en entredicho el viejo concepto de cultura, tanto en su sentido de patrimonio exclusivo de la humanidad, como en el del repertorio de artefactos y costumbres distintivas, internamente coherentes y transgeneracionales, que caracterizan a una sociedad dada o a una población portadora de cultura. Traté de explicar que la antropología seguía viva a pesar de que hubiese desaparecido la unanimidad sobre el viejo concepto de cultura. Puede que fuese la caricatura del dibujante del *Times*, en la que aparecía un hombre que cubría su rostro con una máscara, lo que exacerbara la preocupación de los lectores, pero, poco después, comencé a recibir cartas de amigos que elogiaban la virtud y belleza del concepto frente, al que consideraban, mi insensible ataque. Más tarde, en la siguiente reunión de la Asociación Americana de Antropología, Kent Flannery presentó una aguda y divertidísima ponencia (Flannery, 1982) en la que retrataba el destino aciago de un veterano arqueólogo, un verdadero creyente en el concepto de cultura, a quien su departamento había despedido, porque Wolf había dicho que el concepto ya no pertenecía a la vanguardia del pensamiento antropológico. Hablando a través de su veterano despedido, Flannery exponía que sólo apoyándose en el concepto de cultura podía un arqueólogo entender las conexiones entre todos los artefactos excavados en un yacimiento.

Sin embargo, estoy seguro de que los arqueólogos no se contentan con decir que las herramientas, los coprolitos y las varitas ceremoniales que han encontrado en un yacimiento determinado, mantienen una unidad gracias a

¹ Publicado por primera vez en *American Antiquity*, 49 (1984): 393-400.

la cultura; sino que querrán saber cuáles eran las relaciones existentes entre estos elementos. Si se encuentran un yacimiento Iroqués en la frontera del Niágara, lleno de artefactos de manufactura europea, no se contentarán con decir que estos artefactos son una prueba del contacto entre culturas; sino que, seguramente, les interesará identificar las circunstancias bajo las que se produjo tal distribución de artefactos en ese lugar. Si están estudiando en la zona arqueológica del Alto Republicano², la súbita transformación de una población ribereña de cultivadores en una población de pastores de caballos del tipo de los Indios de las Llanuras, seguro que no se quedarán satisfechos con decir que han descubierto un caso de cambio cultural; querrán saber, en la medida de lo posible, las causas y los avatares de esa transformación. Se inclinarán por investigar las fuerzas políticas y económicas que convirtieron a los pobladores del Alto Republicano en agentes del comercio de pieles iniciado por los europeos, y tendrán en cuenta que estas relaciones no afectaron a la cultura del Alto Republicano desde el exterior, sino que la transformaron y cambiaron desde dentro. Así que el concepto de cultura no es ninguna panacea; si tiene alguna utilidad, es tan sólo como punto de partida de la investigación. Su valor es metodológico: «busca las conexiones». Pero lleva mucho trabajo y muchos quebraderos de cabeza descubrir cuáles son las conexiones o, incluso, si existen. El concepto de cultura puede hacernos un buen servicio al iniciar nuestra investigación. Pero no sería una buena receta para analizar un movimiento milenarista, por ejemplo, porque considerarlo así, nos dejaría en una posición muy vulnerable.

Estoy seguro de que no soy el primero que siembra dudas sobre la naturaleza de la integración cultural. Ya en los años treinta, Pitirim Sorokin oponía la «integración causal-funcional» a la lógico-estética (1967), distinción que también empleó Clifford Geertz en su discusión del ritual y del cambio social en Java (1957). En 1950, Alfred Kroeber estableció una distinción entre «cultura de la realidad» y «cultura de los valores» (1952:152-66). Pero la oposición entre razón práctica y cultura de los valores es más antigua; proviene de las preocupaciones de los neokantianos alemanes de comienzos del siglo XIX, preocupaciones que conectan a Kroeber y Sorokin con predecesores tales como Wilhelm Kilthey, Heinrich Rickert y Max Weber. Incluso Julian Steward distinguió entre las características primarias de una cultura, directamente conectadas con su ecología, y las características secundarias a las que les permitía jugar un papel libre en el análisis, porque no estaban ancladas en la realidad ecológica. Sin embargo, ninguna de estas distinciones y matices afectó en su momento a la consideración general de que la cultura, organizada dentro de una sociedad coherente y delimitada, constituía la propiedad esencial de un pueblo. El funcionalismo, tanto en su variante mali-

² El Republicano es un río perteneciente a la cuenca del Misuri que atraviesa los estados actuales de Nebraska y de Kansas (N. de la T.).

nowskiana como en la de Radcliffe-Brown, presuponía la coherencia interna al establecer conexiones en el interior de un todo orgánico o de una arquitectura social común, y una frontera delimitada con el exterior de tal edificio social o del todo orgánico. Incluso la revolucionaria descripción de Edmund Leach de la sociedad Kachin como una alternancia de los modos de organización *gumlao* y *gumsa*, todavía consideraba esta alternancia como si fuesen cambios de fases dentro de un simple sistema delimitado, la sociedad Kachin (1954).

El método comparativo todavía consistía en la yuxtaposición de casos aislados: los Hopi, los Navajo, los Trobriand, los Kachin y los Nuer. También la Ecología Cultural hacía hincapié en los vínculos funcionales en el interior de cada caso aislado, agrupando a las sociedades en estadios de desarrollo o evolutivos, como hicieran Steward (1937) en su estudio de la ecología cultural del suroeste norteamericano, o Marshall Sahlins (1957) en su análisis de la estratificación social de Polinesia. Los antropólogos comparativos que usaban el *Human Relations Area File*, o instrumentos similares, también comparaban casos aislados y separados, tomando precauciones para no distorsionar sus muestreos con la inclusión de casos contaminados por la difusión o por un posible contacto. Por último, los antropólogos interesados en desenmarañar los sistemas simbólicos también mantuvieron que cada cultura aislada constituía un universo simbólico en sí misma. (El ejemplo de Claude Lévi-Strauss, inspirador de muchas obras sobre simbolismo, podría haberles hecho recapitular, porque cuando Lévi-Strauss estableció la dialéctica del mito, nunca tuvo en cuenta las fronteras sociales o culturales). Había un cierto grado de reconocimiento de que las comunidades en las sociedades modernas habían llegado históricamente a formar parte de totalidades más amplias, pero también se pensaba que las sociedades y culturas de los primitivos —salvajes y bárbaras— se habían configurado «a espaldas de la historia», y, por tanto, su existencia y persistencia se consideraban ajenas al flujo del cambio histórico. De este modo, se entendían como si fuesen distintivas, separadas, delimitadas y aisladas: un pueblo, una sociedad, una cultura.

Sólo renegando del más mínimo interés por la historia, se puede mantener la noción del primitivo como estático y aislado. Tal actitud de ignorancia premeditada —o «ingenuidad» como la calificaba, aprobándola, Max Gluckman (1964)— achaca una autonomía o unidad al objeto de estudio que delimita y conserva la propia área de estudio. También evita que nos demos cuenta de que las apariencias engañan. Por ejemplo, con tan solo unas gotitas de historia, la sociedad y cultura que llamamos Iroquesa resultaría más problemática y menos asentada que como nos la muestran nuestros libros de antropología. En 1657, los Senecas «contaban con más extranjeros que nativos del país» (Quain, 1937: 246); en 1659, Lalemant escribió que las Cinco Naciones «son en su mayor parte un mero agregado de diferentes tribus conquistadas» (247). En 1668 se estimaba que los Oneidas estaban formados por dos tercios de Algonquinos y de Hurones. Los misioneros jesuitas se quejaban

de que su dominio de la lengua iroquesa no les permitía predicar el evangelio a la multitud de recién llegados (Quain, 1937: 246-7).

O qué diríamos de los Ojibwa cuando, como ha demostrado Harold Hickerson (1962,1970), no existía tal pueblo antes de la aparición del comercio de pieles. La identidad Ojibwa se desarrolló gradualmente cuando ciertos linajes locales, que hablaban Algonkino, se unieron según avanzaban hacia el oeste, formando grupos mayores a los que los franceses llamaron «Salteurs» u «Ojibwa», a partir del nombre de un grupo local conocido como los Uchibu. Similarmente, el culto *Midewiwin* o Sociedad de la Gran Medicina, asociado con los Ojibwa (aunque propagado entre otros grupos), apareció cuando tales grupos de orígenes diversos se agruparon en aldeas formadas por muchos linajes. También se podría notar que la famosa concha *midé* que servía para concentrar y proyectar el poder mágico no es otra que la de cauri del Océano Índico, probablemente, introducida por los buenos oficios de la Hudson's Bay Company. La agregación de varias poblaciones en el entorno de los Grandes Lagos tuvo mucho que ver con el comercio de pieles, del mismo modo que, en la zona de las Grandes Llanuras y sus alrededores, la transformación de los recolectores y productores de alimentos en pastores de caballos se debió tanto a la demanda de *pemmican*³ en el comercio de pieles de la región de Saskatchewan, a la provisión de pellejos y lenguas de búfalo para los mercaderes de San Luis y a la captura y tráfico de esclavos, como a la llegada del caballo y el rifle. Entre los Piesnegro, como ha señalado Oscar Lewis (1942), la producción de pellejos y *pemmican* intensificó la caza del búfalo, el robo de caballos, la poliginia y el desarrollo de asociaciones de rango. Nuestro argumento no es que los norteamericanos no produjesen materiales culturales distintivos por sí mismos, sino que lo hicieron presionados por las circunstancias, por las restricciones de las nuevas demandas y mercados y por las consecuencias de las nuevas configuraciones políticas.

Se pueden hacer consideraciones muy similares sobre África. Allí la expansión del tráfico de esclavos provocó el surgimiento de políticas y empresas que debían sus orígenes y sus características distintivas a su función en el propio tráfico de esclavos. Con esto, no quiero decir, de ningún modo, que el desarrollo político y empresarial africano tuviera que esperar a la llegada de los europeos. Existían, desde antiguo, órdenes políticos complejos y redes comerciales que facilitaban el flujo de bienes —oro y un elevado número de esclavos— desde las selvas tropicales a las riberas del Mediterráneo y del Índico. La llegada de los europeos a las costas occidentales africanas canalizó algunos de estos flujos hacia el Atlántico. Debemos señalar, sin embargo, que el comercio de esclavos atlántico dejaba la captura, el trans-

³ El *pemmican* es un alimento de los indios elaborado a partir de cecina que se majaba con grasa y bayas (N. de T.).

porte y el mantenimiento de los esclavos en manos de las entidades políticas y económicas locales: «El comercio de esclavos —escribió el agente francés Jean Barbor en 1732— es un negocio de reyes, de hombres ricos y de grandes mercaderes» (citado en Boahen, 1971: 317). Los europeos suministraban a las élites africanas las mercancías que más codiciaban —delicados tejidos de la India, tabaco brasileño, ron y metales— y sobre todo, rifles, cientos de miles de rifles al año (Inikori, 1977; Richards, 1980). Así podemos observar el surgimiento de las políticas «de la pólvora». Los Asante tienen su origen en matrilineajes, hablantes de Twi, que comenzaron a adquirir armas a mediados del siglo diecisiete y que en 1699 se habían hecho lo bastante fuertes como para haber desbancado a otros grupos rivales en sus tratos con los europeos. Procesos similares subyacen al origen del dominio de los Oyo, de Dahomey y de las ciudades estado del delta del Níger.

Más al sur, en el Congo, la llegada de los funcionarios, comerciantes y negreros portugueses desencadenó una serie de revueltas políticas que, paulatinamente, movilizaron a las élites locales, que capturaban y vendían esclavos en toda la región del África Central hasta las márgenes del río Zambezi en el este, creando a su paso nuevas políticas y nuevas formaciones étnicas. Los nombres de pueblos como los Nyamwezi, Chikunda, Cewa, Macanga, Nsenga, Masinigire, Anakista, Ovimbale o Bemba denotan etnicidades recién formadas, compuestas a partir de unidades previamente existentes. De modo similar, en el destrozado cinturón del sudeste africano, situado entre los asentamientos de los portugueses y los de los boers, se desarrolló un macrogrupo Zulú a partir de un núcleo Mthetwa; un macrogrupo Matabele liderado por el clan Nguni Komales y compuesto por Tswana, Sotho y otros pueblos del Limpopo; un macrogrupo Swazi formado por Nguni y Sotho, bajo liderazgo Dlamini; un grupo Ngwato a partir de elementos procedentes de los Sotho occidentales, y del norte, y de Tswana, Shona, Rotse, Kubam, Subia, Herero, y San bantunizados.

Una extensa literatura antropológica ha usado tales entidades o bien para construir tipologías de los sistemas políticos africanos, o bien para recopilarlas como estadios independientes de una secuencia evolutiva, como si fuesen atemporales, estáticas e independientes de los procesos históricos. Sin embargo, se entenderían mejor como efectos y causas, como agentes y víctimas de procesos de expansión política y económica directamente vinculados a la presencia europea en África.

Ya hace años que Morton Fried argumentó que «los grupos tribales no constituyen ninguna clase de unidad original» (1966), a lo que Elman Service (1968), avanzando un poco más en la misma idea, le respondió que también ocurría lo mismo con el concepto de banda. Pero yo pretendo ir más lejos. 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 proce-

sos, participan en ellos y que también ellas, a su vez, afectan a estos desarrollos y procesos. Designaciones tales como Ojibwa, Iroqueses, Chipeweyan, Assiniboin, Cuervos, Piesnegro, Zulu y Tswana se configuraron dentro de un amplio campo social y cultural en el que participaron viajeros, caballerías, comerciantes de esclavos, mercaderes, jesuitas, agentes de la Hudson's Bay Company, y otros. Las «cult-unidades» de la antropología, para usar el orwelliano término de Raoul Naroll (1964), no precedieron la expansión del comercio y del capitalismo, sino que surgieron y se diferenciaron en el curso de la misma (Wolf, 1982). Es decir, no se desarrollaron como sistemas independientes que mantenían relaciones de *input-output* con su medio ambiente, sino que ellas mismas eran lo que Kenneth Boulding cierta vez denominó «productos totales».

Tales consideraciones os recordarán el enfoque de los difusionistas o historiadores culturales, cuyo cadáver intelectual se creía que había sido bien enterrado por Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown. Si los viejos esqueletos ahora amenazan con resucitar es porque los difusionistas percibieron la integración cultural como un problema, no como un presupuesto. Creo que acertaron en su desconfianza, aunque no en cómo buscar las explicaciones. Los difusionistas hacían hincapié en las formas culturales, pero, con notables excepciones (tales como Alexander Lesser), fallaron en recalcar cómo, mediante el uso de esas formas, la gente se relaciona entre sí ecológica, económica, social, política e ideológicamente.

Quizás deberíamos una vez más adoptar sus reticencias ante la coherencia orgánica o automática de la cultura y considerar que una cultura, cualquier cultura, en palabras de Kroeber es «una acomodación de partes específicas, que en gran medida son partes en flujo constante, y que se ajustan de modo más o menos factible» (1948: 287). Pero haríamos bien en comprender tanto la formación de las series culturales específicas como su acomodación a las condiciones de los procesos ecológicos, políticos, económicos e ideológicos concretos. Dicho en otras palabras, ni las sociedades ni las culturas deberían darse por supuestas, como si estuvieran configuradas por una esencia interna, una organización fundamental o un plan magistral, sino que las series culturales y las series de series están continuamente en construcción, deconstrucción y reconstrucción, bajo el impacto de múltiples procesos que afectan a varios campos de conexiones sociales y culturales.

Estos procesos y estas conexiones son ecológicos, económicos, sociales y políticos, pero también incluyen el pensamiento y la comunicación. En este sentido cobra toda su importancia la distinción entre cultura de la realidad y cultura de los valores, o como diría Robert Lowie (1937: 138-39) entre la «práctica» y la «racionalización». Maurice Bloch, en un sentido similar, ha establecido el contraste entre la comunicación cuando se usa en actividades prácticas y la comunicación ritual encaminada a transmitir una visión particular del orden apropiado del universo (1977b). Existe un nivel de conoci-

mientos y actividades prácticas —cavar, plantar, cosechar, cocinar, comer— y otro de los significados que se les da, insistentemente, a estas actividades —relaciones de género, pautas de conducta adecuadas con los espíritus de los campos y de la casa, categorías de alimentos que se pueden consumir o no— que connotan implicaciones simbólicas. La actividad mediante la que tales significados encajan con la praxis a la que se refieren es un proceso específicamente humano: la construcción de ideologías.

Formalmente, la construcción de ideología precisa de la institucionalización de códigos, canales, mensajes, emisores, audiencias e interpretaciones. Las variaciones en estos elementos afectan a la naturaleza de los flujos de comunicación, tal y como ha demostrado S. N. Eisenstadt (1965) en su estudio de las diferencias en la comunicación entre grupos inmigrantes israelíes, procedentes de distintos grupos étnicos y de distintas estructuras sociales. Técnicamente, la construcción de ideología acarrea una sobre-codificación (Eco, 1976: 133-35), una insistente imposición de connotaciones o de metáforas sobre las denotaciones. Geertz ha señalado que

«... el poder de una metáfora deriva precisamente de la interacción entre los significados discordantes que simbólicamente obligan a un marco conceptual unitario y el grado en que esta obligación o coerción supera la resistencia síquica, que, inevitablemente, genera tal tensión semántica en cualquiera que esté en posición de percibirla» (1973: 211).

La coerción supone la reducción del abanico potencial de connotaciones a unos cuantos significados permitidos imprescindibles. En este sentido, la construcción ideológica es una forma de apropiación, de robo, de alienación. El mito, como ha indicado Roland Barthes es «un lenguaje robado» (1972: 131). Lo que instaura esta forma de comunicación —en el arte, la música, la filosofía, el ritual, el mito o la ciencia— es la redundancia para maximizar el número de campos, contextos u ocasiones en los que se proclama la misma ficción insistente. Pero, el proceso no es meramente lingüístico, artístico o psicológico, sino que es también una cuestión de poder; poder tanto en el sentido social inmediato en el que los seres humanos «ejercen su propia voluntad en una acción colectiva, incluso frente a la resistencia de otros» tal y como lo expresó Max Weber (1946: 180), como poder en un sentido mucho más amplio, ecológico, como ha sugerido Richard N. Adams (1975: 9-20), es decir, poder ejercido para estructurar y limitar el entorno de una población de tal modo que algunas formas de acción se conviertan en impensables e imposibles.

La construcción, deconstrucción y reconstrucción de las series culturales también implica la construcción y reconstrucción de ideologías. Y las relaciones ideológicas, al igual que las ecológicas, económicas, sociales y políticas, trascienden fronteras. Así, las rutas sagradas de los ancestros y de los héroes sagrados de los aborígenes australianos poseían un carácter intergrupar e intertribal. Las celebraciones asociadas con las rutas y los puestos tenían lugar tanto entre grupos como dentro de los grupos y lo mismo se puede decir de la

mayoría de las formaciones sociales más primitivas. Lévi Strauss ha señalado que la universalización totémica diferencia a la gente según la ascendencia y, simultáneamente, «rompe las fronteras tribales y crea los rudimentos de una sociedad internacional» (1966: 167). Una vez que nos adentramos en formaciones sociales complejas, utilizamos el término «civilización» para designar amplísimas zonas de interacción cultural, caracterizadas por la elaboración y la forma piramidal de significaciones y connotaciones.

Por tanto, en lugar de unidades claramente delimitadas, aisladas y estáticas, debemos enfrentarnos a campos de relaciones en cuyo interior las series culturales se agrupan y se desmantelan. Sin embargo, esta concepción plantea la cuestión de cómo abordar estos campos de actividad y de qué tipo de armamento tenemos a nuestra disposición para iniciar esta, sin duda alguna, difícil tarea.

La respuesta depende de lo que Marvin Harris llamaría la epistemología de cada cual. Siguiendo la mía, he de decir que comparto con Marvin Harris la concepción de que hay un mundo real que no es el producto de nuestra imaginación; de que hay un cierto grado de correspondencia entre las ideas que tenemos en nuestras cabezas y los asuntos reales (parafraseando a Bertrand Russell, «más nos vale»), y de que la vida humana depende de cómo los humanos se ocupan de la realidad de la naturaleza. No creo, sin embargo, que todo ello se reduzca a la consecución de proteínas y de partos de camadas humanas. No nos enfrentamos a la realidad sólo con herramientas y dientes, sino que también nos asimos a ella con los forceps de la mente, y lo hacemos socialmente, en interacción social y comunicación cultural con nuestros colegas y con nuestros enemigos. Creo que todo esto es lo que me atrae de Karl Marx y del almacén de ideas marxianas, especialmente, su noción de relaciones sociales de producción.

Marx ha sido de todo para todo el mundo. A veces se le considera un profeta del futuro, y otras, un Señor del desgobierno y del caos. Se ha discutido exhaustivamente qué entendía por «producción» y por «modo de producción», términos que, a menudo, golpean el oído moderno con un timbre tan arcaico como el del «Geist» hegeliano o el del «imperativo categórico» kantiano. Existe una amplia literatura sobre esto, pero yo sólo pretendo destacar lo que para mí es la clave de la discusión: Creo que los humanos se ocupan del mundo natural no solo mediante las fuerzas de producción —herramientas, técnicas, organización y la organización del trabajo— sino también mediante relaciones sociales estratégicas que rigen la movilización del trabajo social. En palabras de Marx:

«En el proceso de producción, los seres humanos trabajan no solo a partir de la naturaleza, sino también a partir de unos y otros. Entran en relaciones definidas y conexiones entre sí y sólo dentro de estas conexiones y relaciones sociales se influye efectivamente en la naturaleza». (citado en Colletti 1973: 226-7).