

SOBRE LA ANTROPOLOGIA TOTALIZADORA

Paul H. Dillon

Cornell University

Este trabajo plantea una crítica, a partir del análisis de la obra de Pierre Bordieu, de las posibilidades de la antropología marxista a propósito de las investigaciones de Rodrigo Montoya.

Introducción

A pesar de que existen muchas posibilidades para el desarrollo de una antropología totalizadora, la antropología actual, en general, y la andina, en particular, se han estancado en una dicotomía falsa entre los estudios históricos y los económicos, por un lado, y entre los estudios simbólicos y los estructurales, por otro. Un campo de investigación donde se aprecia muy claramente esa dicotomía es el del estudio de la ideología. Aunque poseemos, en el área de los estudios históricos económicos trabajos profundos y bien documentados sobre la diferenciación campesina (véase Mayer, 1973), la economía de la familia comunera (González de Olarte, 1979), la penetración del capitalismo en el campo (Montoya, 1978a; Maletta, 1978); y, en el campo de los estudios estructurales-simbólicos, trabajos sobre la religión (Marzal, 1977; Ossio, 1973; Ortiz, 1973; Allpachis, nos. 3, 7 y 10), las concepciones de orden social (Palomino, 1970; Fuenzalida, 1976; Isbell, 1974, 1978) y la organización simbólica y cognoscitiva (Platt, 1976; Duviols, 1973), no obstante todo ello, carecemos hasta ahora de un análisis de la matriz en que se articulan esos distintos niveles del mundo social: la ideología. Y este es precisamente el terreno en que deben apoyarse investigaciones sobre temas tan importantes como la conciencia o la formación de las clases.

Por todas estas razones, el nuevo libro de Rodrigo Montoya y de sus estudiantes, María José y Felipe José Lindoso,

Producción Parcelaria y Universo Ideológico: El Caso de Puquio, despertó en nosotros grandes esperanzas de una efectiva profundización de ese tema totalizador. Por ello mismo, ha sido mayor nuestra desilusión al ver los escasos resultados que han conseguido. Y aunque es verdad que han indicado varias líneas de investigación, no creemos que las hayan desarrollado con una conciencia clara del objetivo al que debe orientarse todo estudio serio de la ideología. Esperamos demostrar aquí que no han distinguido con nitidez los determinantes más importantes de toda ideología, y que han tratado la materia de su estudio de una manera contemplativa. Y nos parece, por ello, absolutamente necesario efectuar una crítica a fondo de las bases teóricas de ese libro, y bosquejar en seguida una alternativa de estudio. En este sentido, el presente artículo se compone de dos secciones. En la primera examinamos los argumentos desarrollados en el libro citado, efectuamos una crítica de su lógica interna, y señalamos los requisitos generales que, a nuestro juicio, son indispensables para un verdadero estudio de la ideología. En la segunda, presentamos la perspectiva antropológica desarrollada por el sociólogo francés Bourdieu (1977), perspectiva que, según mostraremos, cumple precisamente con aquellos requisitos.

Materialismo Vulgar y la Ideología

Para nosotros los elementos culturales e ideológicos como los elementos políticos no son una simple super-estructura reflejo de una base económica que aparentemente de todo lo contiene y todo lo explica (Montoya, 1978a: 52-53).

Hasta la aparición de **Producción Parcelaria y Universo Ideológico** (PPUI), las demás publicaciones de Rodrigo Montoya habían tratado de temas económico-históricos. En ellos se incidía principalmente sobre las formas de producción precapitalistas y el desarrollo del capitalismo en el Perú. El estudio que consagró a los modos de producción (1978a) sirve de punto de partida para el entendimiento de los demás trabajos que ha publicado hasta la actualidad, incluso de PPUI, ya que en este último se utiliza la noción de producción parcelaria que Montoya desarrolló en aquel estudio anterior. Y, desde luego, para un análisis a fondo de PPUI, es también necesario enfocar los postulados de su caracterización general de los modos de producción. Esta última tarea, sin embargo, queda fuera de los propósitos de este artículo, pues requiere de una presentación atenta de las ideas de Marx sobre la evolución histórica, el papel que

el concepto "modo de producción" tiene en su teoría de la evolución histórica, y el tratamiento que el concepto ha recibido por otros autores desde que Marx lo formuló. Es así como aquí sólo resumiremos los resultados de una investigación anteriormente realizada por nosotros (Dillon, 1979), en que se hace referencia al empleo por Montoya del concepto de "modo de producción" en su ya citado trabajo.

1. — Aunque Montoya claramente distingue entre los varios usos que el término "modo de producción" tiene en la obra de Marx, jamás usa el método dialéctico para relacionar los varios aspectos de ese objeto teórico, un método clave para la comprensión de la terminología y los conceptos marxistas. Arbitrariamente escoge "la producción concreta de bienes materiales" como punto de partida de su análisis. Es decir, el análisis del modo de producción, de las fuerzas productivas y las relaciones de producción se orienta por la consideración de los bienes materiales que resultan de un proceso de producción dado. Por ejemplo, los bienes que resultan destinados para la exportación sirven para identificar metodológicamente las relaciones de la producción capitalista. Los otros sentidos del concepto "modo de producción" se derivan a partir de este último. En efecto, considerar separadamente uno de esos sentidos y ver en él "lo fundamental" para el análisis de un modo de producción dado, es tan equivocado como lo sería la consideración de la renta separadamente de las demás formas de plusvalía. La plusvalía, sin embargo, es la realidad de la renta, tanto como de la ganancia y del interés, y comprendemos estas a partir de nuestro modelo de la plusvalía. De igual manera comprendemos los varios aspectos de un modo de producción dado que indican los usos distintos del mismo término, como precisa Montoya, a partir de nuestro concepto de la totalidad de que ellos son las múltiples y entrelazadas determinaciones.

Hay que señalar que Montoya ha manifestado que su caracterización de un modo de producción por la "producción de bienes materiales era ambigua: "Cuando se habló de modos de producción de bienes materiales esa noción es equívoca, se confunde con otra que ya existe que no tiene porque ser sustituida, que es la noción de relación social de producción". (Montoya, 1980: 8). A pesar de hacer esta enmienda a su posición, sin embargo, no soluciona el problema central, que es el de no relacionar los niveles técnicos de producción —el desarrollo de las fuerzas productivas— con las estructuras específicas que asumen las relaciones de producción en una época histórica específica. Más allá del

historicismo o del economicismo que resultan del enfoque que parte de **cualquier** aspecto de la totalidad, podemos llegar sólo por medio de un verdadero método dialéctico.

2. — La segunda crítica que hacemos a lo formulado por Montoya, es que el modo de producción, tal como él lo presenta es una categoría estática. No obstante su identificación de distintos modos, la que nos parece esencialmente correcta, no ha una teoría adecuada acerca de la transición entre uno y otro de esos modos. La única transición que examina es la del desarrollo del capitalismo, lo cual concibe según el análisis de Lenin. Los movimientos históricos que resultan de las varias tendencias que se dan en los otros modos no los menciona. El efecto del desarrollo del capitalismo, además de ser el único analizado se presenta como un resultado que es indiferente a la estructura y a los procesos de los modos en que se da. En cambio creemos que una teoría adecuada de los modos de producción debe mostrar el proceso interactivo por el cual el capitalismo "echa raíces" en el suelo de cualquier otro modo, y también las condiciones en las que un modo de producción, tal como el modo de producción parcelario, se convierte en otro, como el feudalismo o viceversa. Como veremos adelante, una formulación precisa de un modo de producción en términos de sus procesos y tendencias característicos es lo que no puede faltar para el entendimiento del proceso ideológico que en él se da.

Hechas estas aclaraciones, podemos empezar con la crítica de PPU. Primero, hay que destacar que dos estudiantes de Montoya, María José Silveira y Felipe José Lindoso, se empeñan en desarrollar la teoría de la ideología que complementa la teoría de modos de producción descrita por Montoya. Los capítulos escritos por Montoya muestran el desarrollo de las influencias capitalistas en Puquio y pronostican sobre el desarrollo futuro de la comunidad en el Perú. Silveira y Lindoso desarrollan el análisis de la ideología a partir del modelo de modo de producción de su profesor sin efectuar modificación importante. Consideran que el proceso del trabajo, además de producir bienes materiales de variadas aplicaciones, también produce ideas, es decir, ideologías. (Montoya, et. al. 1979: 120). La investigación de la ideología empieza con el análisis de las fuerzas de producción —la unidad de trabajo y el objeto del trabajo—, por un lado, y de los medios de trabajo. Cada uno de estos aspectos se analizan: por ejemplo, la tierra, como objeto de trabajo, está considerada en términos de su distribución y extensión, y los canales de riego, medios de trabajo, en términos de los cultivos

específicos que riegan. Los autores usan varios documentos oficiales para mostrar la realidad empírica, tales como: los Patrones de Regentes y las Declaraciones Juradas de Autovalúo de Predios Rústicos. Cabe apuntar, aunque no sea el problema central de su presentación, que estas fuentes oficiales no deben utilizarse sin previa crítica. Aunque contienen datos valiosos, es necesario hacer investigaciones independientes para determinar sus márgenes de confiabilidad. Nosotros hemos podido mostrar, por ejemplo, que no se declaran tierras de *laymi*, las que son de propiedad privada para el cultivo mas no para el pastoreo. Efectivamente, los comuneros de la región en donde realizamos nuestras investigaciones declaran solamente tierras de maíz y trigo. En segundo lugar, no todos hacen las Declaraciones Juradas; sería conveniente que los autores nos hubieran proporcionado datos comparativos para juzgar en qué grado estos problemas se dan en Puquio.

Pero hay dificultades más fundamentales. ¿Por qué consideran los autores que el estudio de la distribución de la tierra presenta la totalidad del objeto de trabajo, especialmente con respecto a su papel en la formación de las ideologías? Aunque citan la necesidad de estudiar características ecológicas, las cuales tienen un papel fundamental en la economía vertical que se da en los Andes, y que proporciona una visión para diversos aspectos de la vida andina, estas características no reciben atención alguna de los autores a pesar de que esta tarea puede ser cumplida con las mismas Declaraciones Juradas, si se ha efectuado la crítica previa que señalamos arriba. Nos parece que hay dos explicaciones posibles para esta omisión, además de la posibilidad de que no hayan terminado de analizar los resultados de su investigación, que abarcan otros aspectos de la tierra como objeto de trabajo: o no han pensado en examinar el conjunto complejo de las relaciones que los campesinos tienen con la tierra, o se han limitado a la distribución y la extensión relativa debido a sus bases teóricas.

Volvamos a su presentación teórica. Desde los primeros párrafos se evidencian las propias limitaciones ideológicas de los autores. No obstante que Montoya ha señalado anteriormente que la antropología "... ha construido un conjunto de observaciones y diversas teorías para dar cuenta de una riquísima cantidad de información que los marxistas no hemos sabido trabajar..." (Montoya, 1980: 18); en el libro que analizamos aquí los autores sólo utilizan los escritos de Marx, Engels y Lenin para dar los fundamentos de su teoría de la ideología.

No hay mención alguna de otros investigadores, marxistas o no, quienes han trabajado en este campo de estudio. Por eso, creemos poder demostrar que los alcances del estudio sobre Puquío se encuentran limitados desde un principio.

Todos conocemos que Marx utilizó las nociones de la economía política que encontró en los trabajos de Smith y de Ricardo; no inventó la teoría del valor aunque la planteó en su forma verdadera. Además, a pesar de que el materialismo dialéctico nos sirva como una guía epistemológica, tenemos que tener en cuenta la premisa de Marx, según la cual la filosofía no puede determinar el movimiento del objeto de una ciencia, antes de que este objeto se haya conocido por medio de investigaciones empíricas. Marx encontró una ciencia vigente acerca del fenómeno económico y conoció las investigaciones de ésta a fondo. Cuando las superó pudo explicar los alcances tanto como las limitaciones de los estudios y las teorías anteriores. Si es cierto que la tradición antropológica posee un conjunto de observaciones y teorías para dar cuenta de sistemas ideológicos, como afirma Montoya, ¿no estamos obligados a tomarlas en cuenta para poder superarlas?

En su forma de analizar los sistemas económicos, Marx nos dio un modelo de análisis del que podemos extraer los principios para construir teorías sobre la ideología y otros sistemas de la formación social. Pero no creemos que la teoría propuesta en PPUI haya sido desarrollado en esta manera. Más bien nos parece que los autores replican algunos ejemplos que Marx utilizó para ilustrar conceptos que ya había desarrollado teóricamente y conceptualmente. Lo que falta en PPUI es un desarrollo teórico que complementa sus ejemplos. Por ejemplo, los autores nos presentan un pequeño análisis de la filosofía medieval. ¿Por qué esta filosofía careció de una concepción general del hombre?, preguntan. Esta concepción no se encuentra, manifiestan, porque el carácter de las relaciones de trabajo eran personales, el ser humano se encontraba siempre en una relación social de subordinación. Todo tenía su lugar en la jerarquía de la sociedad feudal. En cambio, para que se delineara una concepción general del hombre era necesario que los hombres se viesen a sí mismos como iguales. Esta situación social concreta ocurrió con el advenimiento de una sociedad basada en la economía mercantilista. Desde el momento que **la forma de valor**, que equivale a los productos de trabajo humano en términos de la cantidad de trabajo abstracto que se incorpora en ellos, determinó las condiciones sociales y económicas, también empezaron a existir las con-

diciones para el desarrollo del concepto de un hombre general abstracto, el concepto filosófico que caracteriza la Iluminación y que pone fin a la filosofía escolástica. Existe en **El Capital** un párrafo que se parece a estos análisis:

Aristóteles no podía descifrar por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por lo tanto como equivalentes, porque la sociedad griega estaba basada en el trabajo de los esclavos y tenía, por lo tanto, como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la idea de la igualdad poseyese ya la firmeza de un perjuicio popular. Y para esto era necesario llegar a una sociedad como la actual en que la forma mercancía es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por lo tanto, la relación social preponderante es la relación de hombres con otros como poseedores de mercancías. (Marx, 1974: 26).

A pesar de la analogía superficial entre el razonamiento de Marx y el que nuestros autores emplean en su análisis de la filosofía medieval, no creemos que sean comparables. El contexto en que Marx presenta su comentario sobre Aristóteles y la teoría del valor, se da en el primer capítulo de **El Capital** donde Marx se encuentra empeñado en desarrollar el concepto de valor. El comentario no explica, ni pretende presentar el concepto mismo que se ha desarrollado a través del análisis de la forma mercancía y sus transformaciones en el intercambio. En contraste, nuestros autores utilizan su microanálisis de la ausencia del concepto general del hombre en la filosofía medieval como si fuera una forma de desarrollar el concepto de la ideología —el objeto teórico de su investigación—. En vez de comenzar con un término primitivo, tal como “representación social del mundo”, que es para los sistemas ideológicos lo que la mercancía es para los sistemas económicos, los autores empiezan con una forma ideológica altamente desarrollada: la filosofía. Tal manera de iniciar el análisis nos parece muy equivocada y contra los principios de análisis que Marx formuló, es decir, que se debe empezar con términos simples y analizar las formas de sus movimientos que ma-

nifiestan, para luego aplicarlos como modelos para entender lo más complejo, lo empíricamente observable.

Las consecuencias de esta manera de proceder saltan a la vista en su comentario sobre la filosofía clásica alemana, la filosofía que representa el punto de mayor desarrollo de las concepciones propias de la burguesía (ibíd: 104). Aunque sea esta posición la correcta (sabemos que ésta es la ortodoxa). ¿Cómo se explica este desarrollo de la teoría, que las ideologías procedan directamente de los procesos de trabajo social? ¿Acaso nos quieren decir que las relaciones de producción en Alemania, durante las últimas décadas del siglo XVIII, fueron las relaciones capitalistas más avanzadas de la época? De acuerdo con el análisis cuidadoso y detallado de Lukacs, fue esencialmente el atraso socioeconómico de la Alemania que Hegel conoció, aquello que lo obligó a considerar los acontecimientos de la gran revolución burguesa en Francia, y los descubrimientos de los economistas ingleses, en una forma idealista e invertida (Lukacs, 1976: 183). Si es cierto, de todos modos, que "la ideología alemana" alcanzó la expresión más desarrollada de la ideología de la burguesía, todavía no entendemos, a partir de las ideas de PPU, por qué se desarrolló esta ideología en Alemania y no en Inglaterra; no comprendemos por qué representó, necesariamente, al movimiento histórico real en formas invertidas, dado que ni Hegel, ni Schelling, ni sus seguidores estaban profundamente asociados con una burguesía desarrollada; al momento de formular sus filosofías, y no discernimos el motivo por lo cual se detuvo esta filosofía antes de llegar a su expresión verdadera: el materialismo dialéctico.

Las concepciones metafísicas se caracterizan, según los autores, por ignorar los contextos y procesos históricos, así como el movimiento histórico real. Este es un postulado al que sin embargo no se mantienen fieles. Y a pesar de que muestran conocer la presentación que hizo Marx de la filosofía clásica alemana, en su crítica de aquel sistema —los escritos del período 1844 - 1847— no relacionan esa presentación y crítica con aquella filosofía, sino que extraen de ella principios para el análisis de todo sistema ideológico. A menudo los autores se refieren a los libros de Marx, para fundamentar un principio de su teoría de la ideología, sin mostrar claramente ni el contexto ni el propósito por los que Marx escribió tales palabras. Por ejemplo, los autores nos dicen que el movimiento lógico interno de las ideas se explica por los cambios en las condiciones de la producción material. Con este fin citan *La Ideología Alemana*, donde Marx

y Engels afirman que la moralidad, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología "...no tienen su propia historia ni su propio desarrollo..." (Montoya, et. al. 1979; 106). Sin embargo, si no tomamos en cuenta las ideas hegelianas y las neohegelianas contra las cuales se enfrentaron Marx y Engels, podríamos malinterpretar lo que quieren decir estas palabras. En la concepción hegeliana, la moralidad, la ética, y las otras ideologías se desarrollan como expresiones propias del Espíritu Absoluto y dan forma y contenido a la vida económica, la que en su aspecto de competencia, de interés personal, etcétera, no es más que un momento del desarrollo del Espíritu: la sociedad civil, cuyo sentido verdadero no es el que se da en la división del trabajo sino el que tiene lugar en las formas más desarrolladas del mismo Espíritu, es decir, el Estado, la expresión suprema del desarrollo de la Ética. No se debe confundir la lucha de Marx y Engels contra este "reinado de los fantasmas" con una posición teórica que niega que las formas ideológicas tengan una dinámica y un desarrollo propio. Cuando Marx estudió el desarrollo de la teoría de la plusvalía (Marx, s.f.) descubrió que este desarrollo estuvo ligado necesariamente a los cambios de las relaciones de producción, los que permitieron que se manifestara la plusvalía al alcanzar un nivel alto de la división de trabajo. Sin embargo, la teoría de la plusvalía tuvo su forma específica correspondiente a la estructura de su objeto. Smith desarrolló los descubrimientos de Quesnay; Ricardo superó los de Smith; y Marx criticó y dio fundamento a la teoría del valor de estos antecesores cuando identificó la plusvalía como tal. Señalar simplemente que este movimiento teórico e ideológico corresponde a cambios de la base de las relaciones sociales, tales como el agudizamiento del conflicto de clases y la formación de un proletariado consciente de sí mismo, no nos indica el porqué Marx se sintió obligado a explicar las otras teorías en términos de la suya. Una categoría central del materialismo dialéctico, también del idealismo dialéctico, es la de reflexión que las etapas anteriores del desarrollo histórico están no solamente superadas sino también contenidas en las etapas posteriores. Las teorías y las ideologías mantienen una independencia relativa de las bases materiales. Con respecto a las ideas de Marx acerca de este principio, basta recordar sus palabras:

...la dificultad no consiste en entender que el arte y el epos griego están enlazados con determinadas formas del desarrollo social. La dificultad consiste en que ese arte y esa épica siguen produciendo en nosotros goce artístico y que en cierta medida siguen valiendo como

norma y modelo inalcanzable (Marx, citado en Lukacs, 1976: 111).

Es necesario enfatizar que las ideas sí tienen sus propios procesos y sus propias dinámicas. Lo que nos mostraron Marx y Engels es que los contenidos y las formas de las ideas no estructuran las relaciones económicas y sociales sino que la **aparición social** de las ideas está determinada por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales que corresponden a ese nivel. Uno puede ver en el análisis que Marx hizo en el tomo I de **El Capital** ejemplos de esta forma de análisis: la máquina y la mecánica como ciencias o "producciones espirituales" —para usar las palabras del mismo Marx—, se desarrollan dialécticamente con las relaciones sociales de producción. Estas ideas y posibilidades fueron conocidas muchos años antes de que fueran utilizadas; lo que faltaba para su aplicación fue un cambio en la relación entre la fuerza y el objeto de trabajo (Balibar, 1969; Marx, 1974: 302-316). Las ideas utópicas, para dar otro ejemplo, no surgieron con el advenimiento de las grandes colectividades que trabajaban juntas en fábricas, como insisten los autores, sino que datan por lo menos de los tiempos de Tomás Moro, en el siglo XVI, o si se quiere, del mismo Platón, o de los primeros frailes cristianos.

Estos errores en la conceptualización del objeto de su análisis se hacen más evidentes en la falta de distinción entre la totalidad de las formas que asume la conciencia social y las formas específicas que se vuelven ideológicas. Los autores nos presentan seis elementos de la concepción de lo ideológico en general, elementos derivados de la lectura equivocada que hemos advertido arriba:

- a) Las ideologías son formas de conciencia social.
- b) Estas formas de conciencia social tienen su fundamento en la práctica social real, 'en el terreno histórico real', de donde sacan sus premisas.
- c) Al tomar aspectos parciales y aislados de la práctica social real, los ideólogos de las clases dominantes separan su pensamiento del movimiento real de la sociedad.
- d) Diferencias en la forma de apropiación del trabajo excedente conllevan diferencias de ideología que se

perciben en la lucha de ideas. Es decir que la lucha de ideas es realmente una lucha entre formas de apropiación de trabajo excedente.

- e) Las escuelas filosóficas constituyen las formas de conciencia social más acabadas y elaboradas.
- f) Las formas de conciencia social (ideologías) expresan una realidad de base: la dominación de una clase sobre otra. La ideología ni es el origen, ni el sostén de esta realidad de base sino su expresión. La dominación de la base hace que todos los involucrados en la relación de producción injusta, produzcan también productos ideológicos con el mismo contenido en general. (Montoya, et. al. 1979: 111).

Notemos, en primer lugar, que este resumen de los elementos del concepto de la ideología, modifica sustancialmente la aseveración de Montoya con que iniciamos esta sección del presente artículo. ¿Cómo conciliamos la posición de que "los elementos culturales e ideológicos... no son una simple superestructura reflejo de una base económica..." con la posición expresada por: "...la lucha de ideas es realmente una lucha entre formas de apropiación del trabajo excedente..." y "...las formas de conciencia social reflejan la base de las relaciones de explotación?". Si existe tal conciliación los autores todavía no nos la han mostrado, además de que, aparentemente, no han advertido el conflicto en sus posiciones. Sino, a nuestro juicio, es obvio que todo queda reducido a un reflejo de la base material en esta descripción categórica del concepto de la ideología. En segundo lugar, notemos que este esquema no procede sólo del análisis de la crítica de la filosofía alemana efectuado por Marx, realmente no se basa en un cuerpo de estudios empíricos sobre la ideología. En tercer lugar, hay errores lógicos y contrasentidos que anulan su utilidad. Por ejemplo, si es cierto que "todos los involucrados en la relación de producción injusta, produzcan también productos ideológicos con el mismo contenido en general" ¿cuál será el contenido del mismo Marxismo dado que Engels era dirigente de la fábrica de su padre y que Marx dependía durante toda la vida de la ayuda que Engels le obsequió de los ingresos ganados de este trabajo? Además de este contrasentido hay un error grave de lógica que conducirá necesariamente a paradoja: las ideologías son formas de conciencia social en (a), es decir miembros de la clase "conciencia social", y son equivalentes a la conciencia social en (f).

El examen de este esquema nos lleva a preguntarnos sobre la relación entre una ideología verdadera y una ideología falsa. También, ¿cuál es la relación entre una ideología cualquiera y la verdad científica? La respuesta de los autores es problemática: las ideologías son verdaderas cuando se enlazan con el movimiento histórico real de la sociedad. Aunque parezca evidente lo que quiere decir esta respuesta, al examinarla con cuidado encontramos profundas ambigüedades. Por ejemplo, los autores quieren convencernos de que la ideología propuesta por Marx y Engels, la ideología de la clase obrera, es la primera ideología en la historia que refleja verdaderamente su propio fundamento histórico, que no se engaña sobre su propio movimiento histórico. Y de este modo equivale a la ciencia. Pero ¿nos quiere decir con esto que sus verdades son eternas? Si no hay diferencia entre la ideología de la clase obrera y la ciencia, ¿cómo puede adecuarse a nuevos cambios en la estructura productiva? ¿Puede predecir cuáles serán las formas ideológicas correspondientes a una nueva estructura de clases? Marx, por lo menos, opinó que no. Manifestó que la ideología que proponía tendría validez solamente durante "el reinado de la necesidad", y ni siquiera en un socialismo verdadero. Somos conscientes de los problemas profundos de la filosofía de la ciencia que se han producido a partir de estudios recientes acerca de la estructura de las revoluciones científicas (Kuhn, 1979). No pretendemos encontrar respuestas fáciles a la estructura de una verdad científica, sólo que reclamamos una consideración seria, por parte de los autores de PPU, de la relación entre la ideología y la así llamada verdad científica, que no han manifestado en su libro.

Hay también otra ambigüedad que merece atención. Althusser, quien ha analizado detenidamente los problemas de la ideología, señala:

El término ideología abarca una realidad que, aun estando difundido por todo el cuerpo social, es divisible en dominios distintos, en regiones particulares, centradas sobre temas diferentes. Es así como el dominio de la ideología en general puede ser, en nuestras sociedades, dividido en regiones relativamente autónomas en el seno mismo de la ideología: la ideología religiosa, la ideología moral, la ideología jurídica, la ideología política, la ideología estética, la ideología filosófica. (Althusser; 1976: 50).

Debemos preocuparnos por el origen de los temas en torno de los que se forman los dominios particulares que ha señalado Althusser. La independencia o autonomía relativa de estos dominios distintos se deriva de la diferencia entre los temas sobre los que están centrados. Además de que existen luchas de ideas en el interior de un dominio dado por ejemplo, entre los distintos estilos artísticos o las diversas ideas políticas, también existen conflictos entre los dominios mismos para el derecho de definir las verdades fundamentales, tal como los de la Iglesia con la nueva ciencia de Galileo. Ahora bien, a partir del concepto de la ideología de PPUI estas diferencias en el interior de un dominio igual como los que existen entre dominios, deben explicarse por "una lucha entre formas de apropiación de trabajo excedente". Y de esto salen las ambigüedades. ¿Cómo es, por ejemplo, que hemos rechazado la ideología política de Aristóteles o la de Platón mientras que la ideología estética griega, en las palabras de Marx, siguen valiendo como norma y modelo inalcanzable? Ambos dominios se derivan de una etapa histórica donde las relaciones de producción eran del tipo amo-esclavo. A propósito de la teoría bosquejada en PPUI, de que la lucha de ideas es realmente una lucha entre formas de apropiación excedente, nos vemos obligados a buscar la razón de la formación de las ideologías en las diferencias de las relaciones sociales que corresponden a los distintos modos de producción, y cómo un dominio de ideología combina con un conjunto específico de relaciones y fuerzas de producción. La dominación de un dominio ideológico en el terreno donde se definen las verdades fundamentales se da juntamente con la preponderancia de un modo de producción sobre los otros. Los dominios que mantienen vigencia corresponden a las relaciones de producción que se han incorporado a través de la evolución histórica. No obstante esta aclaración, existe un problema que la teoría de PPUI no esclarece. Cuando examinamos las sociedades de las etapas iniciales de desarrollo, las formaciones sociales de un nivel bajo de fuerzas productivas, los dominios ideológicos se confunden. El arte y la religión no se distinguen. Dos dominios que surgen en una época posterior, como los de la ética y de la ciencia, se contienen en un tercero, como la religión. El proceso histórico de las ideologías es lo de la emergencia de nuevos dominios y también lo de la interpretación constante de los actuales. Mas es cierto que la búsqueda ideológica no puede definirse por las definiciones derivadas de las etapas posteriores. La matemática tanto como la astronomía, dos elementos fundamentales de la revolución industrial y la transición al capitalismo, estaban desarrolladas y preservadas con fines políticos y religio-

sos. Si es cierto que las ideologías de las clases dominantes son separadas del movimiento histórico real, en general, todavía tenemos que admitir que contienen elementos esenciales de ese desarrollo. La relación entre el dominador y el liberador no es unívoca.

Al empezar el análisis de la ideología vemos la necesidad de contar con una teoría que abarque todos los dominios simbólicos, tales como el arte, la literatura, la religión, etcétera, sin vernos obligados a reducir sus verdades particulares a una verdad homogénea que procediera de un principio tan simplista como la de "la lucha entre opresor y oprimido" o el tránsito necesario de la historia por modos de producción determinados. Reducir las formas ideológicas al nivel de un reflejo de la base de apropiación material, de la que derivan su coherencia, no es explicar sino postergar el problema y trasladarlo hacia un nuevo nivel. ¿Cómo sería posible, nos preguntamos, apreciar la unidad del sistema de las relaciones de la base? ¿Cómo y por qué es necesario ocultar esta supuesta unidad bajo el disfraz de cualquiera ideología, si no sirve ni de origen ni de sostén del sistema de base? Es obvio que estos problemas permanecen en el fondo de la teoría de la ideología en general, pero no vemos cómo el esquema teórico presentado en PPUJ nos ayude a esclarecerlos.

Partiendo de esta comprensión defectiva de lo que es una ideología, los autores enfocan luego el problema de la producción de la ideología en el individuo y con este propósito nos presentan un fragmento de la teoría del psicólogo marxista Lucien Sève (1). Esta teoría se deriva de una consideración detalla-

(1) Queremos manifestar que el trabajo de Lucien Sève nos ha impresionado también y que nuestra crítica de Lindoso y Silveira no está dirigida hacia Sève. De hecho, nos parece que los autores de PPUJ deben leer a Sève con más cuidado. A partir del trabajo de Sève podemos sustentar la crítica que estamos desarrollando. Sève rechaza el antihumanismo teórico que reduce el individuo a las individualidades formadas en las relaciones de producción características de una etapa del desarrollo social. (Sève, 1972: 68) "...precisamente la Sexta Tesis identifica al conjunto de las relaciones sociales con la esencia humana y no con el individuo lo cual sería absurdo". (ibid: 114). También Sève señala que la diferencia entre trabajo abstracto y trabajo concreto radica en la distinción entre categorías sociales que son las formas históricas de individualidad en la sociedad burguesa. Sólo en la sociedad burguesa pueden aparecer conscientemente estas formas. "En el estamento (y aun más en la tribu) este hecho se mantiene oculto..." (ibid: 117). Finalmente, Sève señala que al plantearse retrospectivamente a Marx una psicología, "incurriríamos en cierto anacronismo teórico" dado que: "en el momento que Marx escribe *El Capital*, la psicología como ciencia positiva, experimental, prácticamente no existe todavía". (ibid: 137). Podemos mantener que esta posición tiene el mismo valor con respecto a la antropología y el estudio de las representaciones sociales del mundo.

da de las teorías psicológicas del presente siglo desde la perspectiva de la Sexta Tesis de Marx sobre Feuerbach: "La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de relaciones sociales". Los autores de PPUi interpretan esta tesis, sin tomar en cuenta las demás, de modo tal que les sirve de pretexto para abandonar lo que llaman "la teoría antropológica corriente", que según ellos utiliza nociones abstractas tales como "hombre", "cultura", "cualidades innatas", etcétera, sin detenerse en la crítica de teoría antropológica alguna (lo que nos hace preguntarnos sobre la calidad de su competencia antropológica) y ponen en marcha su proyecto de explicar la producción ideológica en los individuos. Toman como punto de partida la dialéctica entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto, la que Lucien Sève ha utilizado para su teoría de la personalidad. El proceso de trabajo, a propósito de ésta, tiene las siguientes características:

Trabajo Concreto:

- es mediador entre el hombre y la naturaleza que produce un valor de uso.
- es el trabajo de producción de valores de todo tipo que conlleva una división del trabajo.
- es el trabajo útil que se considera desde el punto de vista de su rendimiento.

Trabajo Abstracto:

- es la aplicación en general de trabajo para producir valores de uso.
- es la medida del valor de cambio del objeto, es decir, del valor de uso.

A propósito de Sève, de quien los autores toman prestado estos principios de análisis, la psicología y la formación de la conciencia social, se explican en términos de la contradicción entre estos dos aspectos del trabajo humano.

Las objeciones que podemos desarrollar en contra de esta interpretación son similares a las que hemos venido sosteniendo a lo largo de esta crítica. La distinción entre valores de uso y valores de cambio es un producto de la economía mercantil. Los autores no discernen lo que Sève ha mostrado muy claramente: el trabajo abstracto es la forma que el trabajo socialmente necesario —la cantidad de trabajo necesario para re-

producir cualquiera formación social— asume en la sociedad capitalista. La siguiente cita ayuda a esclarecer este fundamento:

La teoría del valor de Marx reposa en dos cimientos:

- 1) La teoría de la forma de valor como expresión material de trabajo abstracto que a su vez **presupone la existencia de relaciones sociales de producción entre productores autónomos de mercancía**; y
- 2) la teoría de la distribución del trabajo social y la dependencia de la magnitud del valor con respecto a la cantidad de trabajo que depende, a su vez, del nivel de productividad de trabajo. (Rubin, 1974: 126, subrayados nuestros).

La producción para el autoabastecimiento o la producción en el interior de una sociedad donde las ocupaciones y la división del trabajo se determinan por un sistema como lo de las castas en India, no es una producción de valor ya que no se determina por la cantidad del trabajo abstracto que los valores de uso incorporan. Silveira y Lindoso reconocen este límite interno en la aplicación de los conceptos “trabajo concreto” y “trabajo abstracto”. Afirman, por un lado, que no podemos distinguir en los modos de producción precapitalistas entre las dos formas, y, por otro, que las relaciones de producción en tales sociedades no incluyen todas las relaciones sociales, sucediendo que el parentesco real o ficticio asume frecuentemente un papel importante. (Montoya, et. al.: 135). No obstante esta aclaración, los autores no adaptan ni desarrollan el modelo de Sève para análisis del caso de Puquio, el que difícilmente podemos incluir en los sistemas sociales definidos por la operación ilimitada de la ley del valor. Tal desarrollo futuro de las ideas de Lucien Sève nos parece muy importante y creemos que se puede iniciar con el análisis de las actividades que son socialmente necesarias en distintos modos de producción y la estructuración del tiempo que estas actividades conllevan. Sin embargo, no se ha efectuado todavía un desarrollo análogo, y creemos que la aplicación de las categorías “trabajo abstracto” y “trabajo concreto” es equívoca.

Vemos en esta dificultad, el viejo problema de que los modos de producción precapitalistas se analizan difícilmente de acuerdo con los conceptos desarrollados para el análisis del capitalismo. De hecho, un enfoque principal de *El Capital* debe considerar la explicación del génesis de las categorías económicas tanto como un proceso histórico concreto, tanto como una

conciencia de este mismo proceso (véase Maletta, 1978; Rey, 1976). Este desarrollo histórico se da todavía en el seno de las sociedades de transición en el interior de las que existen formas de conciencia que combinan las categorías propias al capitalismo con las que se derivan de las formaciones precapitalistas. Una comprensión cabal de las sociedades de transición, depende de un entendimiento de las representaciones económicas que informan la acción práctica en los diversos modos. No tiene valor la explicación que nos permite analizar una economía en la que los agentes son conscientes de sus propios fines económicos, es decir, la economía capitalista, para una economía en la cual no se da todavía esta condición, menos aún si nuestro objetivo es la descripción y la comprensión de cómo emerge tal sistema de la representación de los procesos económicos.

Dejamos ahora la crítica de los cimientos teóricos de PPUI para revisar brevemente el material concreto que aportan los autores sobre el universo ideológico en Puquio y para examinar en qué medida este estudio empírico realiza los fines teóricos ya examinados.

Los autores exigen una variedad de fenómenos ideológicos para ser analizados: creencias sobre las deidades terrestres que controlan el agua, creencias sobre estructuras étnicas, creencias sobre el valor del trabajo, etcétera. Más adelante trataremos de explicar por qué se han limitado los temas y por qué no se han tratado otros que la mayoría de los antropólogos que estudian los pueblos andinos reconocen como fundamentales para la comprensión del mundo andino. Aquí examinaremos su investigación de la creencia de los puquianos de que "todos temen tierras". De acuerdo con su posición teórica, comienzan con el análisis de los procesos de trabajo que son las bases de esta creencia. En la pequeña producción parcelaria la cooperación se distingue por dos rasgos:

- Es de tipo simple. No hay división del trabajo.
- Es eventual.

Manifiestan los autores que "...en esas condiciones, el ideal de autarkía en la producción, el individualismo, la dificultad para superar el horizonte inmediato y cotidiano de su vida, se desarrollan como consecuencias directas del modo de producción parcelaria". (Montoya, et. al.: 142). Es decir, que los ideales de autarcía, etcétera, se desarrollan a partir de los elementos señalados, la práctica productiva real. A pesar de esto, el desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad glo-

bal ha superado los horizontes de la producción parcelaria. Así que la creencia —un elemento ideológico— de que todos tienen tierras se deriva de un sistema productivo ya caduco y así está separado del movimiento histórico real. Y por eso es una ideología falsa. Su existencia favorece a un grupo con más tierras, un grupo dominante, pero los autores afirman que este grupo dominante es a su vez muy limitado en su poder. Aunque les favorece que continúe este elemento ideológico, porque impide el reconocimiento de que la colectivización del objeto de trabajo, la tierra, conduciría a una explotación más racional, los autores no nos muestran cómo este grupo actúa para mantener la creencia, la que se deriva de la estructura de producción sin intervención humana alguna.

¿Debemos aceptar que esta ideología brota de los elementos de cooperación señalados? ¿Qué valor tiene ser propietario?

¿Cómo es la creencia de que "todos tenemos tierras", un producto de la contradicción entre el trabajo concreto? No podemos ver cómo este análisis empírico enriquece a la teoría que se ha propuesto, ni cómo la teoría ayuda a esclarecer los procesos que el caso empírico ilustra. Los autores manifiestan que la ideología se deriva del proceso de trabajo y favorece a un grupo reducido que se beneficia de ella, pero quienes no la crean ni la mantienen. Y cabe entonces preguntarse, ¿en qué consiste la explicación?

Creemos que en lugar de utilizar adecuadamente su aparato teórico, los autores dependen de un raciocinio mítico-analógico para fundamentar su análisis de los materiales empíricos. Este raciocinio busca relaciones homólogas entre las descripciones que ellos mismos hacen de las relaciones de producción y las descripciones que de igual manera hacen de las actitudes ideológicas (descripciones que en este último caso consisten en nada más que frases aisladas, extraídas de conversaciones con campesinos) (2). Si una descripción de un ámbito es homóloga con

(2) "Invitado por las preguntas del antropólogo a efectuar una vuelta reflexiva y semiteórica hacia su propia práctica el informante mejor informado produce un discurso que contiene dos sistemas de lagunas. En tanto que es un discurso de la familiaridad, deja sin mencionar todo lo que pasa sin comentario; los comentarios del informante toman por sentado las presuposiciones que los agentes históricos toman por sentado... (informantes) inevitablemente están sujetos a la censura inherente en el *habitus*, un sistema de esquemas de percepción y pensamiento que no pueden dar lo que da para pensar y percibir sin, *ipso facto*, producir un impensable y un innombrable" (Bourdieu, 1977: 18). Los comentarios de nuestros informantes no son datos capaces de ser analizados científicamente hasta el momento en que conocemos lo que dejan de decir.

la de otro, los autores nos señalan que la relación entre el proceso de trabajo y la forma ideológica, en la que se presenta, es una relación necesaria. De ninguna manera es esto un análisis científico. El propio objeto de la investigación, es decir la ideología, se produce sólo al relacionar las frases aisladas con los procesos de trabajo. No hay una definición, ni una indicación independiente de lo que podría ser la ideología en sí misma, tampoco se muestra en qué consiste su eficacia y así su razón de ser.

Aquí volvemos nuevamente a la falta central de la sección teórica que señalamos anteriormente. El concepto de la ideología no está desarrollado teóricamente, con el resultado de que en la práctica, es decir, en el análisis del fenómeno concreto, no se distingue la existencia propia de la ideología, la que queda un mero reflejo, un fantasma, un ser sin razón ni objeto. Podemos ver mejor esta falta al comparar los comentarios de Gonzales de Olarte sobre el uso de las relaciones del compadrazgo, relaciones ideológicas, por excelencia, en la economía parcelaria.

Montoya ha escrito sobre el campesino aparcerero: "...combina en su persona una cantidad de relaciones de producción, generalmente tiene tierras propias pero en cantidades insuficientes; trabaja para proporcionar renta en producto al dueño de otras tierras, y finalmente, puede ser obrero temporario. No es integralmente un campesino libre, pero tampoco está adscrito a una parcela y no puede ser considerado plenamente como obrero". (Montoya, 1979: 92). A partir de estas aseveraciones de Montoya vemos que esta es una relación de transición, en que debemos examinar el cambio de las categorías económicas e ideológicas no capitalistas a las del capitalismo. O sea, el surgimiento de la operación del valor en sus diversas formas. Nuestro objetivo es mostrar la diferencia entre un raciocinio claro acerca del proceso ideológico y otro que es oscuro, y dado que trabaja con homología y analogía no revela conscientemente el verdadero objeto de la investigación. De la descripción de Montoya examinemos la frase "... (el campesino aparcerero) tiene tierras propias pero en cantidades insuficientes...". La economía campesina, como todo el mundo conoce, es cíclica en su demanda de la fuerza de trabajo, por la que la familia es la fuente.

Una segunda premisa generalmente aceptada es que la composición demográfica de la familia determina la suficiente

cantidad de tierras para ella. A partir de estos principios económicos podemos desarrollar varias posibilidades: un campesino tiene más tierras de las que puede trabajar con su familia, o no tiene suficiente para emplear y abastecer a ella. Las relaciones que le permiten establecer un equilibrio entre el tamaño de su familia y la cantidad de tierra que posee son el trabajo asalariado o la aparecería. Es decir, el campesino rico puede arrendar sus tierras o puede emplear peones para trabajarlas. Igualmente, el campesino pobre puede trabajar por un salario, no necesariamente en el campo, tanto como puede tomar chacras en aparecería. Para abreviar, ignoramos el caso del campesino pobre que usa dinero para alquilar chacras.

Gonzales de Olarte ha construido un modelo teórico que demuestra la dinámica de este sistema y sus interrelaciones con el sistema de precios. El resultado de su análisis pone en claro que cuando al campesino pobre le conviene participar en relaciones de aparecería, al campesino rico no le conviene disponer de sus tierras bajo esta relación de producción. Y cuando a este último le conviene la aparecería, ella no le conviene a aquél. En general, el campesino rico se encuentra más favorecido dado que tiene más control de las condiciones de trabajo, y, contrariamente, el campesino pobre se encuentra más próximo a proletarizarse. Sin embargo, el campesino rico necesita mantener control sobre el campesino pobre:

... dicha proletarización no es conveniente en términos de los intereses de los campesinos con más recursos, pues estos necesitan de fuerza de trabajo para sus propias actividades; razón por la cual ceden parte de sus tierras bajo el sistema de aparecería, con el objeto de favorecer algunos "compadres" o "ahijados" que con más terrenos para el cultivo se asalarían menos. Para dicho efecto la comunidad da el marco institucional o ideológico apropiado. (Gonzales de Olarte, 1979: 92).

En estas aseveraciones vemos claramente un ejemplo de lo que más adelante señalaremos como la clave de la ideología: en este caso, el campesino rico aparenta "favorecer" a su compadre cumpliendo las normas de reciprocidad que corresponden a la relación de compadrazgo, y así mantiene las antiguas relaciones de producción que lo benefician, y al mismo tiempo estorban la consolidación de terrenos y la proletarización de los campesinos pobres.

Volvemos al estudio ideológico del PPUIII. Podemos ver el poco alcance de su análisis al compararlo con la intuición del ejemplo de Gonzales de Olarte, a pesar de que este último no enfoca principalmente la ideología, sino sólo en cuanto toca sobre la economía familiar. No obstante, su percepción del lugar de la ideología adentro de la red de relaciones económicas es más profunda. La posibilidad de múltiples chacras a través del uso de formas de parentesco ficticio o verdadero es un ejemplo de la articulación de una forma ideológica con un proceso económico. Para Silveira y Lindoso, la realidad escondida debajo de la ideología de que "todos tenemos tierras"; queda fuera de la comunidad, en tanto que oculta los progresos de la humanidad en un determinado sector (Montoya, 1978b: 144), y precisamente por eso se la considera falsa. Pero realmente no se nos aclara por qué se encuentra oculta. ¿Cuál es la causa efectiva que mantiene esta creencia? Explican los autores "... porque (el campesino) no pensará primero en el aumento de productividad sino que, al borrar la distinción física de su parcela, integrándola con las demás, sentirá que pierde el dominio de su tierra" (ibid: 145). En primer término hay que anotar que los autores han introducido otro término sin haberlo definido: "el dominio de la tierra". ¿Es su concepto o lo han extraído de las conversaciones con los campesinos? ¿Es un término teórico o un término que está explicado por la teoría? En segundo lugar, quisiéramos saber por qué el campesino no se da cuenta del aumento de la productividad. ¿Es porque es bruto? Y señalamos finalmente, que a partir del análisis de Gonzales de Olarte, podemos ver cómo mecanismos ideológicos contribuyen a mantener minifundios para el interés de los campesinos más favorecidos, los que aprovechan la reciprocidad que se da en el contexto de parentesco ficticio o verdadero. Sin embargo no nos vemos forzados a reducir la relación ideológica a un reflejo del proceso económico.

Así, nuestra crítica del análisis de los materiales empíricos de PPUIII se basa en que los autores pasan directamente de una descripción de las relaciones de producción a la explicación de las formas ideológicas, cuyas descripciones no son más que la propia imagen de las relaciones productivas. No profundizan ni en el estudio del carácter de las ideologías ni en el contexto social total en que se desarrollan. Los autores desconocen todas las relaciones intermedias tales como clientelas, facciones, y familias extensas que ejercen una influencia profunda en las so-

ciedades de transición (3). El desarrollo de las relaciones de clases en el capitalismo es el desarrollo de la determinación de la distribución del trabajo por la relación del valor. Concluimos de ver un ejemplo en que este desarrollo se detiene, debido a las posibilidades ideológicas, tales como las normas de reciprocidad que se dan en el interior del contexto de parentesco. No es fortuito que los autores no describen ni analizan las ideologías de poder, que se utilizan en las comunidades por facciones y familias que compiten entre sí mismas por los recursos comunales. La lucha entre *mistis* y comuneros sí existe, como lo señalan, pero también existe la lucha entre campesinos ricos, que no se consideran *mistis*, y campesinos pobres y medianos. La formulación de una teoría de la ideología que engloba estos problemas no procede a partir de suposiciones fáciles acerca de relaciones de etnicidad ni en términos de las clases en un capitalismo desarrollado. Para describir la forma y función de las ideologías que se dan en este nivel intermedio —por ejemplo, la de estructurar las percepciones de los habitantes de las comunidades agrícolas, respecto a los moradores de las punas (Isbell, 1978), o la de fomentar la solidaridad de los miembros de una comunidad con los de otras (Alberti, 1970), o la de disponer las actitudes de los mismos miembros de comunidades entre sí mismos (Foster, 1974), todos los que ejercen una profunda influencia sobre las relaciones entre la economía global y el comportamiento particular de las comunidades— tenemos que describir mucho más que las interacciones que forman sobre la base de la distribución de las tierras en la comunidad. Al mismo tiempo, la concepción de ideología propuesta en PPU, la que no admite un sujeto que desarrolla, mantiene, o cambia la ideología, no puede explicar por qué la gente necesita ocultar la realidad de su situación ni por qué aceptan que otros se la oculten. La marca característica de la ideología es enfatizar (u ocultar) aspectos específicos del mundo y de la práctica y de esta manera, simultá-

(3) Usamos el término "sociedades de transición" en lugar de "sociedades en transición" por dos razones. En primer lugar, estamos de acuerdo con las observaciones de Aníbal Quijano (1979) acerca de la equívocación que el uso de la "en" conlleva. No sabemos todavía de donde ni hacia a donde van las formaciones particulares. "En" nos hace pensar en esquemas como "sociedad tradicional, sociedad moderna" o "feudalismo/capitalismo" que, tal vez, no sean apropiados para nuestros fines. En segundo lugar, "en" también implica la noción de que estas sociedades son históricamente breves cuando en realidad las formas de transición pueden durar tanto tiempo como los estados con los que definimos los puntos de partida y de llegada. Transición es un término que se refiere al hecho de que las sociedades consideradas no tienen cabida en las categorías analíticas que aplicamos al estudio del fenómeno concreto, no es un término que describe al fenómeno en sí mismo. (Esta aclaración la recibimos de Héctor Maletta, en comunicación personal).

neamente, hacer desaparecer (o aparecer) otros aspectos del mundo, y de este modo estructurar una actitud que por ser sólo parcialmente cognitiva resulta tan resistente a los esfuerzos de la lógica y los programas de los políticos.

En la presentación de PPUI hay una ambigüedad sobre lo que quiere decir "la ideología", como ya hemos señalado. De hecho, el primer paso en cualquier análisis debe ser una descripción de la forma en que la cosa se nos presenta primitivamente, la que Marx llamó la forma **universal abstracta**, en **La introducción a la Crítica de la Economía Política**. Debemos señalar que Marx empezó su estudio con este tipo de descripción: cualquier economía es la unidad de producción-distribución-intercambio-consumo. De esta misma manera, debemos empezar con una descripción general de la ideología que extraemos del estudio de la experiencia cotidiana de la realidad. No podemos empezar con un modelo desarrollado que corresponde a la forma que Marx llamó **universal concreto**.

En PPUI hay dos nociones de la ideología: una noción que es explícita y otra que es implícita. La noción explícita, como ya hemos demostrado, es ilógica, inconsecuente y eminentemente no científica. La otra noción que se da en el análisis, y la que, a nuestro juicio, revela la ideología, con más claridad que la noción basada en la elaboración teórica, se manifiesta por percepción de la ideología en su particularidad. Por ejemplo, la arbitrariedad de las pirgas (no existe la necesidad material de ellas) que al percibirse como si fueran necesarias, estorban el desarrollo de una agricultura más racional; o la creencia arbitraria de que "todos tenemos tierras" (podrían creer que "unos tienen muchas tierras y otros sólo pocas) que, según los autores, encubre las desigualdades entre indios y mistis; o la creencia de que los dioses o espíritus del agua, los apu, abastecen de agua a todos, y por lo tanto esconde la distribución desigual de ese importantísimo recurso. Siempre que PPUI nos brinda una buena intuición sobre el universo ideológico en Puquio es esta, la noción implícita, y no la otra, la noción explícita, que está en juego.

Bases Adecuadas para el estudio de la Ideología: La Teoría de la Práctica (4)

Todo orden establecido tiende a producir (en grados diversos y con medios muy distintos) la naturalización de su propia arbitrariedad. (Bourdieu, 1977: 164).

La naturalización de un orden establecido, o en otras palabras, su legitimización, radica en la base de las necesidades de su producción y reproducción. Sin embargo, esta representación de un orden establecido no se refiere necesariamente a las "relaciones económicas" y cuyo reconocimiento implica una conciencia de las formas económicas como se ha desarrollado junto con el capitalismo, la que ha permitido separar las relaciones económicas del conjunto de las relaciones sociales consideradas en su totalidad. Creemos que en comunidades andinas como las que se describen en numerosas etnografías, comunidades donde hay una gran cantidad de productores independientes que no necesariamente dependen del mercado, o que acaso dependen exclusivamente de sistemas de relaciones personales, allí se ven severamente limitadas las condiciones que se requieren para un pleno desarrollo de una efectiva conciencia de lo económico en sentido restringido. Además de este, los mismos procesos de trabajo, carecen de un aspecto abstracto; la temporalidad de su representación no toma lugar en el tiempo de producción lineal que caracteriza al capitalismo (5), sino, y especialmente en el caso de la producción agrícola de baja productividad, el tiempo de tra-

(4) Héctor Maletta ha argumentado que el Perú no es un país campesino basándose en un análisis de varias fuentes estadísticas sobre urbanización, analfabetismo, autoconsumo, etcétera. (Maletta, 1979). Termina por preguntar sobre las fuerzas que proponen esta "ideología de un campesinado". Para pedir prestado de una metáfora de Lévi-Strauss que compara lo crudo y lo cocido con los estados de la naturaleza y la cultura, nos da indigestión ingerir la gran cantidad de datos crudos que Maletta nos ha servido, sin haberlos preparado en la cocina de su contexto cualitativo. Imaginar que los pueblos serranos de dos o cinco mil habitantes son formaciones urbanas demuestra poco conocimiento concreto del ambiente serrano donde casi todos los residentes de pueblos de este tamaño dependen de la producción de sus chacras para obtener parte de su ingreso (la cantidad exacta nunca ha sido estudiado con cuidado). En general los economistas que acusan a los antropólogos de ser "cuentistas" sufren de la enfermedad opuesta, la de ser contadores. Maletta debería considerar que las relaciones de valor que nos ha explicado con tanta lucidez en sus trabajos anteriores son más restringidas que lo que las estadísticas oficiales indican.

(5) Todas las traducciones de Bourdieu en este artículo son del autor, Paul Dillon, quien se ha beneficiado de la ayuda amable y paciente de Giovanni Mitrovic del Area de Antropología, PUC. Hemos incluido en un apéndice los pasajes del original en inglés de los que hicimos estas traducciones.

bajo está separado del tiempo de producción, lo que hace difícil realizar cálculos de la productividad del trabajo. Estos dos aspectos de cualquier economía precapitalista tienden a impedir la percepción de los procesos de reproducción en términos de los procesos económicos en el sentido restringido.

Todo ocurre como si la esencia de la economía arcaica se basase en el hecho de que la actividad económica no puede admitir expresamente los fines económicos hacia los cuales se orienta objetivamente; la "idolatría de la naturaleza" que hace imposible pensar en la naturaleza como materia prima, y en consecuencia, a la actividad humana como trabajo, es decir, como la lucha del hombre contra la naturaleza, tiende, conjuntamente con el énfasis sistemático de los aspectos simbólicos de las actividades y relaciones de producción, a impedir que la economía sea captada como un sistema regido por las leyes de cálculo interesado, la competencia, o la explotación. (ibíd: 171).

Los elementos para una teoría de la ideología que el sociólogo francés Pierre Bourdieu ha propuesto, están fundamentados en las evidencias etnográficas de sus estudios sobre los Kabyle, un grupo de campesinos de Argelia. En su análisis, Bourdieu muestra que los lazos entre los diversos aspectos de la formación social de los Kabyle, como son el sistema de parentesco, el sistema de honor y respeto para la familia, las prácticas productivas de todo tipo, etcétera, los que se suman en la estructura de la conciencia social que reconcilia las múltiples y a menudo conflictivas particularidades de su vida cotidiana. La fuerza del análisis procede de la demostración de la existencia de una "lógica práctica" que está contenida en las raíces y metáforas de su lengua, y en su comportamiento simbólico no verbal, tal como sucede con la organización espacial de sus viviendas o sus formas de preparar la comida. Pero la existencia de este sistema de signos presupone, en cierta medida, su originalidad. Los Kabyle no son un grupo subordinado ni moldeado por los requisitos de un grupo o cultura dominante de la sociedad global. Es decir, este grupo nunca perdió su poder de autodefinición simbólica (sea reflexivo o no) por el hecho de ser conquistado, lo que sí ocurrió con los pueblos andinos. Así, el sincretismo simbólico que encontramos en los Andes y que podemos caracterizar ya sea tanto como maniobras simbólicas de un grupo dominado, o ya sea como sistemas de control simbólico impuestos desde arriba (véase Wachtel, 1974), no introducen problema alguno en el análisis de Bourdieu. Aunque él mencio-

na ligeramente el problema de dominación cultural en varias secciones de su libro, jamás enfoca directamente las posibilidades e implicaciones de que ciertos elementos del repertorio cultural sean negados al grupo, por las acciones de la clase dominante; efectivamente, los Kabyle son una sociedad sin clases. Destacamos este carácter de la obra de Bourdieu antes de exponerla porque pensamos en su aplicación al mundo andino. Con este fin, queremos indicar desde el principio sus limitaciones tanto como sus alcances para mostrar dónde necesitamos elaborar conceptos nuevos y originales.

El análisis de Bourdieu se conduce por las divisiones básicas de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, que se apoya en el análisis de parentesco, por un lado, y en el análisis de las representaciones mitológicas, por otro. Pero Bourdieu efectúa una modificación clave a los principios ontológicos para los cuales la antropología lévi-straussiana se conoce como una antropología idealista. Veremos en seguida la naturaleza de esta modificación.

Para iniciar esta exposición, ocupémonos de la relación de la reciprocidad y la teoría que está fundada sobre la noción del ciclo: prestación-contraprestación. Para Lévi-Strauss, quien continúa en la tradición establecida por Marcel Mauss, es una norma básica de toda vida social que la prestación o el don reclame de su receptor que lo reciba, en un momento, y que lo devuelva, en otro. Vista desde la perspectiva sociológica, esa norma tiene un carácter positivo: si no fuera repagado el don, entonces la unidad social en donde tuvo lugar se disolvería. Así, para cualquier unidad social que consideramos, esa norma tiene un carácter absoluto y positivo. Sin embargo, el punto de vista del sociólogo no concuerda absolutamente con el de los actores mismos que se encuentran en la situación descrita por la teoría de la reciprocidad.

No mirar más allá de la verdad objetiva del don, es decir del modelo, es postergar el problema de la relación entre la así llamada verdad objetiva, es decir la del observador, y la verdad que difícilmente puede llamarse subjetiva del intercambio; es desconocer el hecho de que los agentes llevan a cabo una secuencia de actos irreversibles que el observador establece como reversibles. (ibíd: 5).

“La verdad que difícilmente puede llamarse subjetiva”, es la verdad del agente mismo quien tiene el deber de devolver la prestación. Lo que para él es irreversible, es reversible para el observador, es decir, que el observador formula la equivalencia: prestación = contraprestación, mientras que el agente formula la equivalencia: prestación = posibilidad de contraprestación, sobre todo, con respecto al momento en que debe ser devuelta la prestación original.

Contamos con una gran cantidad de estudios sobre diversas culturas del mundo y también sobre las de los Andes que nos muestran el papel fundamental que tiene la reciprocidad para asegurar la reproducción de los lazos económicos y también las obligaciones y consecuencias sociales que conllevan esta forma de intercambio no mercantil. Veamos una descripción:

...los Misti no pueden depender de ellos mismos para cumplir con sus actividades productivas y que necesitan de la ayuda de los indígenas. Esta ayuda está retribuida por los Misti principalmente en dinero o en productos que son importados de afuera, pero estos no se entregan en una transacción fría e impersonal, propia del sistema del mercado, sino en un contexto de obligaciones mutuas que no pueden ser medidas con criterios estandarizados. En este sentido los Misti tienen que adaptarse a las reglas de reciprocidad que son propias del intercambio de bienes y servicios entre los indígenas... Estos vínculos no sólo se manifiestan durante las actividades productivas sino también en otros contextos como fiestas, intercambio de bienes, asuntos legales, apadrinamiento de matrimonios, etcétera. En realidad, puedo decir que los Misti que mantenían estos vínculos eran los más exitosos en conseguir mano de obra cuando la necesitaban. (Ossio: 4).

Otros investigadores del mundo andino han señalado el cálculo interesado que reside en la base de la reciprocidad (Orlove, 1977; Simons, 1971). Donde Lévi-Strauss ha erigido un sistema para la comprensión de las formas de reciprocidad —que es análogo al análisis del mercado que hizo Adam Smith, es decir, a la existencia de “una mano invisible” que garantiza el equilibrio del funcionamiento del sistema—, Bourdieu propone un cálculo interesado restringido por las necesidades prácticas de un sistema que no tiene un mercado para asegurar el suministro de los factores de producción, sino que depende de rela-

ciones personales en las que la reciprocidad necesariamente tiene lugar; y así, de un cálculo interesado que utiliza equivalencias que la teoría económica moderna se ve forzada a rechazar;

El economicismo no conoce otro interés que el que ha producido el capitalismo por medio de una especie de aplicación concreta de la abstracción, al establecer un universo de relaciones entre los hombres basado (como afirma Marx) en el brutal pago en efectivo. Por esto no hay lugar en los análisis del economicismo y menos aún en sus cálculos para el interés estrictamente simbólico que es ocasionalmente reconocido solo para reducirlo a la irracionalidad de la pasión o el sentimiento. De hecho, en un universo caracterizado por la interconvertibilidad más o menos perfecta del capital económico (en el sentido restringido) y el capital simbólico, el cálculo interesado que conduce a las estrategias de los agentes toma indistintamente en cuenta las pérdidas y ganancias que la definición restringida de la economía rechaza inconscientemente como impensables e innombrables; es decir, como irracionales economicamente. En resumen, en contra de las representaciones idílicas de las sociedades "precapitalistas" (o de las esferas culturales de las sociedades capitalistas), la práctica jamás deja de conformarse al cálculo económico aun cuando simula ser disinteresado al salirse de la lógica del cálculo interesado. (Bourdieu, 1977: 177).

Esta enmienda a la teoría de la reciprocidad nos conduce a examinar las estrategias concretas de los agentes dentro de todos los tipos de sociedades en donde prevalece "la norma de reciprocidad". Esto nos permite, además, pasar más allá de la caracterización de las sociedades como máquinas autorreguladas y examinar los conflictos de interés que allí se dan, sin que perdamos de vista a las estructuras, tales como la reciprocidad, las que se presentan como modelos de unidades meramente sociales y equilibradas, cuando en realidad no son más que un escenario distinto dentro del cual el interés calculado busca lograr sus fines. De este modo eliminaremos la causalidad metafísica, o la ausencia de la causalidad, de los modelos estructuralistas y extendaremos nuestro análisis en la dirección que engloba instancias capitalistas en el mismo estudio junto con instancias no capitalistas.

El segundo dominio del estructuralismo levistraussiano, el de la mitología y de las representaciones conceptuales en general, y lo que, por lo tanto, tiene que ver directamente con el estudio de la ideología, es objeto de una crítica que resulta complementaria de la que Bourdieu hace del análisis estructuralista de la reciprocidad. Su punto de partida es señalar que existe una equivocación que se debe al punto de vista del observador, de la que se deriva una tendencia de objetivizar el fenómeno social de una manera tal que contradice la realidad que experimentan los seres sociales a quienes se está observando. El objetivismo, manifiesta Bourdieu, concibe al objeto "...como si fuera una totalidad destinada solamente para ser tratado cognoscitivamente". (ibid: 96) Lévi-Strauss ve, en los sistemas cognoscitivos de las sociedades primitivas, totalidades que forman un sistema conceptual cerrado y perfecto, análogo al sistema de la geometría euclidiana. Es decir, el pensamiento en sí mismo forma una totalidad que supera todas las contradicciones que se encuentran tanto en la experiencia como en su propia actividad. Bourdieu indica el modelo del almanaque que hacen los antropólogos como una de las formas más típicas de esta práctica de totalizar las diversas representaciones que se encuentran en sus investigaciones de organización simbólica (6).

Este diagrama lineal del año agrario (como todo discurso) enmascara y revela simultáneamente todas las dificultades que se encuentran tan pronto como uno deja de considerar las relaciones prácticas de analogía y homología separada (o en pares) y sucesivamente, y al contrario intenta fijarlas simultáneamente para acumularlas sistemáticamente. (ibid: 105-105).

Esta sustitución de un tiempo homogéneo, lineal y continuo por un tiempo práctico compuesto de "islas de duración cada una con su propio ritmo", y que dependen de la actividad que se efectúa, impone una actitud hacia la temporalidad que es opuesta a la actitud que ocurre en la práctica (7). Aunque esta sistematización sea un aporte fundamental del quehacer de las ciencias culturales, conlleva el peligro de que el objeto teórico que construye el observador oculte el objeto práctico y real que existe para las personas del grupo observado. Por estas razones Bourdieu busca el ámbito práctico en donde se realizan todas

(6) Con respecto al desarrollo de nuestra concepción del tiempo véase E.P. Thompson, "Tiempo, Disciplina de Trabajo y Capitalismo Industrial?" en Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase, Barcelona, ed. Critica Grijalbo. 1979.

(7) Ibid.

las formas simbólicas y cognoscitivas: lo que él denomina, el **habitus**:

Las estructuras constitutivas de un tipo particular de medio ambiente (por ejemplo, las condiciones de la existencia que caracterizan una condición de clase), producen **habitus**: sistemas de disposiciones duraderas sustituibles, estructuras-estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras que estructuran, o, es decir, como principios de generación y estructuración de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente "reguladas" y "regulares" sin que de modo alguno sean el producto de la obediencia a reglas, objetivamente adaptadas a sus metas sin presuponer una búsqueda consciente de fines, o sin presuponer un manejo explícito de las operaciones necesarias para lograr estos fines, y, además de todo esto, orquestadas colectivamente sin ser el producto de las acciones de un director de orquesta. (ibid: 72).

Disposiciones es la palabra que Bourdieu utiliza para designar las actitudes estructuradas de cualquier tipo. Estas son una transformación de la idea de estructura que emplea Lévi-Strauss en tanto que poseen las características de oposiciones (crudo/cocido, seco/húmedo, cerrado/abierto, joven/anciano, macho/hembra, etcétera), sólo que en la formulación de Bourdieu no se derivan de principios de organización mental, sino que son actitudes prácticas y corporeales. Son sustituibles en tanto que las actitudes estructuradas que se emplean en un dominio práctico se pueden trasladar para organizar la práctica o la ideación en otro dominio. Las disposiciones que se derivan de los procesos de cocinar también pueden aplicarse a las operaciones de coser, de hacer intercambio, de sembrar, o de contraer matrimonio. Igualmente, las disposiciones que se sugieren en las actividades prácticas que pertenecen a estos últimos dominios pueden servir para orientar la actividad de cocinar. Es muy importante señalar que la totalidad que se puede formar al reunir grupos de oposiciones es una construcción no necesaria para que las disposiciones cumplan su papel de proveer las representaciones del mundo. Su unidad potencial reside en la unidad de las condiciones de producción y reproducción que se reflejarán al elaborarse en totalidades. Así vemos que sin hacer esta aclaración, los mecanicistas, tales como Silveira y Lindoso, no tratan bien acerca de la ideología cotidiana y no elaborada; se vuelven

mecánicos en su análisis y pierden de vista el carácter fluido de la conciencia social concreta.

En cambio, al desarrollar una concepción que vincula las perspectivas estructuralistas y también las de la fenomenología, Bourdieu no ha abandonado el terreno del materialismo. Su teoría de la conciencia social vuelve al seno de las "Tesis Sobre Feuerbach"; concibe "la realidad, la sensualidad" como "actividad humana, sensual, práctica":

El habitus es el producto del trabajo de inculcación y apropiación necesario para que aquellos productos de la historia colectiva, las estructuras objetivas (el lenguaje, la economía, etcétera) tengan éxito en reproducirse más o menos completamente, en forma de disposiciones duraderas en los organismos (a los que se puede llamar individuos, si así se quiere) permanentemente sujetos a las mismas condiciones y por lo tanto ubicados en las mismas condiciones materiales de existencia. (ibíd: 85).

Lo importante, y algo que tenemos que tomar siempre en cuenta, es que el **habitus** es precisamente la forma en que se nos presenta la totalidad estructurada de las relaciones sociales. Y en estos términos, este concepto está de acuerdo con la caracterización general de la ideología que Althusser ha propuesto, sin embargo, no implica el idealismo de este filósofo:

Todo sucede como si para existir como seres sociales y activos en la sociedad que condiciona toda su existencia, necesitaran disponer de cierta **representación de su mundo**, la cual puede permanecer en gran parte inconsciente y mecánica, o al contrario ser consciente y reflexiva, más o menos ampliamente. La ideología aparece así como una cierta representación del mundo que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte. . . (Althusser, 1974: 48).

La unidad aparente de la representación esconde precisamente las contradicciones existentes en el mundo. El error de los estructuralistas ha sido buscar la unidad del modelo en sí mismo, cuando se debe buscar en la práctica, la realidad, que es la actividad humana. Aunque las varias estructuras y dominios ideológicos son relativamente independientes y sin estar totalmente

coordinados, podemos percibir las como una totalidad coherente; "... porque en última instancia son generados por las estructuras objetivas, es decir las bases económicas de la formación social". (Bourdieu, 1977: 83).

La forma institucional de estas estructuras-estructuradas que proporcionan nuestra representación del mundo, en términos sociológicos, define el **modo de dominación** que se da en la formación social. Bourdieu desarrolla una distinción entre los sistemas de dominación que se reproducen sin necesitar la acción e intervención constante de los individuos y los que la requieren. En esto podemos ver una ampliación fructífera de una noción clave del análisis marxista. En la sociedad capitalista, en contraste con cualquier otra formación social, la reproducción de los medios de producción, y también de las relaciones técnicas de producción, por medio de la circulación de mercancías, conllevan la reproducción de las relaciones sociales de producción: las relaciones entre clases (8). En forma parecida, en sociedades donde existen sistemas institucionalizados de producción y circulación de bienes simbólicos, sistemas cuyas historias van desde el descubrimiento de la escritura hasta los niveles más desarrollados de la preparación académica, el sistema tiende a reproducirse y mantener vigentes las definiciones y estructuras con las cuales domina la vida cultural de la sociedad. Reproducimos aquí un pasaje cuya pertinencia al tema tratado es incuestionable, y justifica el extenso espacio que le concedemos:

En las sociedades que no poseen un mercado autorregulado (en términos de Karl Polanyi), ni sistemas educacionales, ni aparato jurídico, ni Estado, se pueden establecer y mantener relaciones de dominación únicamente a costa de estrategias que deben ser renovadas constantemente debido a que las condiciones requeridas para una apropiación duradera y mediada del trabajo, servicios, u homenaje de los otros agentes, todavía no se han reunido. En contraste; la dominación no requiere ejercerse en una forma personal y directa cuando está implicada en la posesión de los medios (capital económico o cultural) para la apropiación de los mecanismos

(8) Pierre-Phillippe Rey ha enfatizado que esta característica de la economía capitalista es la clave para distinguirla de los sistemas precapitalistas. También creemos que las características que Bourdieu describe de los sistemas autorreproductores de la ideología es un método valioso para distinguir entre formaciones sociales donde existe el Estado y aquellas donde no existe.

de la esfera de la producción y de la producción cultural, que tienden a asegurar su propia autorreproducción por su propio funcionamiento, independientemente de cualquier intervención deliberada de los agentes. De este modo uno encuentra los fundamentos de todas las diferencias pertinentes entre los modos de dominación en el grado de objetivización del capital social acumulado; es decir, en forma muy abreviada, entre, por un lado, universos sociales en los cuales se hacen, se deshacen y se vuelven a rehacer al interior y por las interacciones entre personas, y por otro lado, formaciones sociales en las cuales, y mediadas por mecanismos objetivos e institucionalizados como los que garantizan y producen la distribución de títulos (títulos de propiedad, títulos de nobleza, títulos académicos, etcétera), las relaciones de dominación poseen la opacidad y permanencia de cosas y escapan al alcance de la conciencia y el poder individual. La objetivización garantiza la permanencia y acumulabilidad de las adquisiciones materiales y simbólicas, que de este modo pueden subsistir, sin que los agentes tengan que recrearlas continuamente y completamente a través de acciones deliberadas, sino que, debido a que las ganancias de esas instituciones son objeto de apropiación diferencial, la objetivización también inseparablemente asegura la reproducción de la estructura de la distribución del capital, que en sus varias modalidades es la condición previa para dicha apropiación, y al hacerlo reproduce las estructuras de las relaciones de dominación y dependencia: (ibid: 183-184).

Durante cuatrocientos años la sociedad andina ha estado caracterizada por una mezcla de modos de dominación; sin embargo, en la medida que estudiamos comunidades o agrupa-

ciones campesinas en las cuales los recursos importantes para la reproducción del grupo son la tierra y la mano de obra o fuerza de trabajo, y en las que la práctica de trabajo asalariado se encuentra restringida por diversas razones, confrontamos una situación en la que, las formas ideológicas reclaman la intervención continua de los miembros. Además, el proceso mismo de ingresar al ámbito en que es posible la objetivización del capital simbólico, implica necesariamente un cambio de modo de producción, y por consiguiente la adopción de valores culturales nuevos.

El problema de la transición de regímenes precapitalistas a capitalistas, en la forma en que lo hemos enfocado, radica en la creciente restricción y desenmascaramiento del cálculo individual puro y la aceptación de esta forma de cálculo como una base legítima de comportamiento social en el interior del grupo. Por lo general, el cálculo en términos de dinero es una forma importante en que la transición en las bases económicas —los cambios a las fuerzas y las relaciones de producción— se manifiesta en la conciencia individual. En contraste con esta situación, el cálculo en las economías arcaicas o naturales presupone equivalencias entre elementos derivados de distintas instancias de la formación social. El prestigio, especialmente, es de un valor comparable con la posesión de bienes de cualquier tipo y por lo tanto es directamente convertible en otros bienes mientras que no es posible la operación inversa, la transformación del dinero en prestigio. Es importante destacar de nuevo que lo que proponemos sobre la base de la teoría de Bourdieu no regresa a los postulados de otros tipos de racionalidad (9), sino que examina las formas de comportamiento interesado que, a pesar de ser “económico” en sentido amplio, “...toman en cuenta indistintamente ganancias y pérdidas que rechaza la definición económica en el sentido restringido...”, es decir, formas de cálculo que prevalecen en sociedades precapitalistas y en los dominios de producción cultural en las sociedades capitalistas. En el universo de discurso generado en la práctica cotidiana de la sociedad capitalista, las diferencias en categorías sociales pueden ser pensadas por las distinciones entre las posiciones respectivas de los agentes en el proceso de producción y circulación de mercancías (materiales o simbólicos). Tal conceptualización o representación de las diferencias sociales es casi imposible en el interior de sociedades precapitalistas, mas bien se piensa sobre la relación de los agentes al sistema productivo en términos derivados de un orden social. En las sociedades de transición las estructuras que proveen las representaciones de relaciones sociales comparten elementos de los dos sistemas, y, como ya hemos indicado, hay también un interés en determinar cuál de los dos sistemas será el elegido: las representaciones precapitalistas convienen a agentes específicos y en ocasiones dadas. Este problema ya lo indicó Marx:

(9) Otros tipos de racionalidad han sido propuestos desde que Ferdinand Tönnies propuso la voluntad natural y la voluntad racional como distinciones entre formas de acción social correspondientes a sociedades tradicionales y sociedades modernas. Es también uno de los aportes de la teoría weberiana y sus variantes modernas.

En todos los demás campos, nuestro país (Alemania), como el resto de la Europa continental, no sólo padece los males que entraña el desarrollo de la producción capitalista, sino también los que supone su falta de desarrollo. Junto a las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, fruto de la supervivencia de tipos de producción antiquísimos y ya caducos, con todo su séquito de relaciones políticas y sociales anacrónicas. No sólo nos atormentan los vivos, sino también los muertos. (Marx, 1974: xiv).

Resumamos los puntos fundamentales que hemos intentado señalar:

1. — El problema clave en el estudio de la ideología en las formaciones sociales de transición es la relación entre el cálculo puramente económico y el cálculo que necesariamente conlleva consideraciones sociales o metaeconómicas.

2. — En las sociedades que carecen de formas institucionalizadas para la creación y transmisión de bienes culturales, o donde están sólo parcialmente desarrolladas, el mantenimiento de capital simbólico (prestigio, por ejemplo) es un proceso en el que el individuo se encuentra empeñado continuamente.

3. — Los métodos para mantener este capital social o simbólico tienen dos enfoques en torno de los que este capital asume un valor: en primer lugar, un sistema cognoscitivo, organizador de actitudes y percepciones, que está enraizado en las prácticas cotidianas y que se expresa como un lenguaje del comportamiento total. En segundo lugar, un sistema de intercambio entre los miembros del grupo que se encuentra determinado por una norma de reciprocidad. Sin embargo, esta norma no se debe considerar como una ley absoluta sino más bien como una regla del juego que se ignora cuando es conveniente y factible.

Podemos decir que el primer enfoque es la "representación del mundo que liga a los hombres con sus condiciones de existencia", en las palabras de Althusser, y que el segundo es la forma de dominar y asegurar el acuerdo del grupo con una interpretación específica o representación general en ausencia de medios coercitivos o institucionalizados.

No pretendemos haber presentado una teoría desarrollada de la ideología. Hemos enfocado, a partir de las ideas de

Bourdieu, la articulación de la producción de bienes culturales en diversas instancias, es decir, hemos bosquejado una estructura abstracta comparable (aunque no tan desarrollada) con la caracterización económica abstracta: producción-distribución-intercambio-consumo, con lo cual concebimos cualquier modo de producción en general. Con esto esperamos haber señalado un punto de partida para el estudio de los particulares concretos de la ideología, tales como, en el caso de los pueblos andinos, las creencias asociadas con los santos, las creencias en deidades terrestres y figuras mesiánicas, las representaciones de parentesco real y ficticio, los sistemas de cargos y de fiestas, etcétera. Sólo después de haber llevado a cabo la investigación de dichos particulares concretos, desde esta perspectiva, esperamos elaborar una teoría de la ideología andina.

También es importante indicar que nos ocupamos tanto del proceso ideológico como del problema del origen de las ideologías. Entendemos el proceso ideológico como la articulación de representaciones del mundo con relaciones económicas. Contiene aspectos que derivan de los procesos del trabajo de apropiación material tanto como de las luchas políticas en las que ingresan las estrategias conscientes de los agentes; los cuales escogen e intentan hacer que otros escojan una representación específica del conjunto de representaciones potenciales. La relación entre estos aspectos es dialéctico, en tanto que las condiciones materiales determinan hasta qué punto es posible que una representación sea sostenida como auténtica.

Anteriormente hemos enfatizado que una característica fundamental de la ideología es que hace que lo arbitrario aparezca como si fuera necesario. Por supuesto, tal característica de las formas ideológicas no es reconocida por los miembros del grupo: tal reconocimiento sería un contrasentido. Podemos formularlo también en otras palabras: la ideología hace que el mundo social, producto de las actividades humanas, asuma la forma del mundo natural, una forma fetichizada o cosificada. Esto es el estado normal de toda conciencia. De este modo, los productos del *habitus* aparecen como si no fueran productos de las propias actividades del grupo. En el capitalismo, como señaló Marx, las relaciones entre hombres aparecen como relaciones entre objetos muertos; la ganancia del capital, producto de la relación social definida por la plusvalía, aparece como si fuese el producto de las formas materiales de las máquinas y de la tecnología. La situación es distinta donde las relaciones entre hombres son directas: en este caso son fetichizadas en la

forma de "hechos de la naturaleza" aunque sea una naturaleza mistificada y mítica, una naturaleza que incluye espíritus y poderes sobrenaturales.

Una de las fuentes antropológicas "ricas en materiales" para el estudio de la ideología a las que Montoya, sin haber nombrado ni aprovechado, aludió (véase arriba p. 7) es *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* por E.E. Evans-Pritchard. (Evans-Pritchard, 1968, 1976). En este libro Evans-Pritchard nos muestra claramente cómo las definiciones culturales, los sistemas ideológicos en sentido amplio, funcionan como si fueran hechos objetivos. El libro trata de las creencias en brujos, y en los oráculos. Para los Azande el mundo se vuelve *inteligible* a partir de las explicaciones que se derivan de este sistema. Cualquier desdicha que interrumpe la vida normal, por ejemplo la deslealtad de una esposa, una enfermedad, o la muerte en sí misma, es *inteligible* como el resultado de un acto de brujería. Empleamos la palabra *inteligible* para aclarar la función de este sistema de creencias, dado que los Azande sí entienden las explicaciones sobre la causalidad natural que dan razón a los contratiempos que experimentan: un herido se debe a una caída, la casa se incendió porque alguien colocó la lámpara encendida demasiado cerca del techo de paja, etcétera. Sólo que estas explicaciones no dan razón a la pregunta que preocupa al hombre Zande: ¿Por qué me ha pasado a mí esta desdicha? Las creencias en la brujería hacen *inteligible* en tanto que le dan una respuesta, en la forma de una representación del mundo en donde los brujos causan todas las calamidades, sobre ésta otra pregunta: el del ¿porqué? existencial.

El sistema de creencias no es interna y lógicamente coherente desde el punto de vista científico. Los oráculos responden a los interrogatorios de los Azande en formas que son internamente contradictorias, es decir, al principio dicen que una persona ha cometido un acto de brujería y luego dicen que no lo ha hecho, y también en formas que son contradictorias con la experiencia. La clave para entender el sistema es su carácter práctico: confiere una representación del mundo a la experiencia de la existencia a la cual da sentido. Así no se ven las contradicciones. No hay percepciones generalizadas del sistema; sino éste está siempre dirigido hacia problemas existenciales particulares. Por esto los Azande no tienen interés en explicar o desarrollar las concepciones metafísicas que lógica y necesariamente implica los postulados prácticos de la brujería (Evans-Pritchard, 1968: 331). Dado que las concepciones se confunden en todos

los aspectos de la vida cotidiana, cualquier argumento lógico que las pudiera subvertir, al ser traducido al sistema conceptual y lingüístico de los Azande, apoya la estructura total del pensamiento. Cuando la experiencia contradice la interpretación dada por los oráculos, el hombre Zande no pregunta sobre la validez de las creencias en brujos y oráculos sino que cree que su propia experiencia es particular e inadecuada. (ibid: 120). Evans-Pritchard no pretendió mirar este sistema conceptual en sus articulaciones con cualquier otro aspecto de la sociedad Zande. Sin embargo, en algunas secciones de su libro nos indicó cómo el sistema mantiene la dominación masculina. Las economías políticas del linaje (10), dependen de la dominación del hombre sobre la mujer y de los ancianos sobre los jóvenes. Es obvio que la base de esta dominación no es la fuerza física ni el conocimiento acerca de las fuerzas y los medios de la producción que tienen los ancianos. De hecho el único conocimiento que requiere un aprendizaje largo en las condiciones materiales, caracterizados por su bajísimo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, son los conocimientos ideológicos (genealogías, fórmulas rituales, técnicas para interpretar los oráculos, etcétera) (véase Meillasoux, 1978). Para los Azande, antes de que fueran sometidos a la dominación inglesa, el oráculo principal, el oráculo de veneno, por cuya evidencia se podía sentenciar a muerte en juicios sobre adulterio, es accesible únicamente a los hombres. Lo único que una mujer temía era el oráculo de veneno. Además, la posición de la mujer en la sociedad Zande se encuentra profundamente empeorada por esta separación de las fuerzas místicas que tienen tanta influencia en el bienestar general.

Bourdieu ha señalado que cuando existe una correspondencia entre el régimen objetivo y los principios de organización subjetiva, el mundo natural y el mundo social poseen el carác-

(10) La economía política del linaje es el nombre que varios antropólogos marxistas emplean para indicar las relaciones de dominación y control del trabajo excedente en sociedades autosuficientes, basadas en la agricultura primitiva o en la caza, pesca y recolección. No tiene que ver directamente con el linaje entendido en su sentido antropológico, sino con principios de una economía política donde la unidad doméstica (correspondiente a cualquier sistema particular del parentesco) es la célula básica de la organización social. Esencialmente esta noción llena el vacío principal de la teoría que consiste no tanto en ignorar los factores externos como desconocer la explotación en el seno de la unidad doméstica. El famoso concepto chayonoviano "la autoexplotación campesina" esconde una explotación profunda de las mujeres y los jóvenes en la economía campesina que sigue teniendo importancia en la actualidad.

ter de ser "dados por sentado", es decir, una experiencia del mundo de las tradiciones como un mundo natural.

Esta experiencia Bourdieu denomina **doxa**. **Doxa** es la naturalización de cualquier orden establecido. En las sociedades primitivas las representaciones de la naturaleza son indistinguibles de las representaciones de la sociedad (11).

Estas naturalizaciones existen también en el mundo moderno en formas que nos escapan. La división de la duración de la vida humana en edades y la relación de estas edades, estados naturales, con las habilidades y poderes sociales, es un ejemplo. (Bourdieu, 1977: 165). Como ya hemos señalado hay una relación dialéctica entre las condiciones materiales, que incluyen por supuesto, las relaciones sociales de producción y las formas ideológicas específicas. En el **Origen de la Familia, la Propiedad Privada y El Estado**, Engels asocia el desarrollo del Estado basado en la propiedad privada con la experiencia de las contradicciones prácticas de aplicar leyes derivadas de un orden social basado en el parentesco, a la situación concreta que ocurría en Grecia, donde un desarrollo mercantil había colocado a multitudes de foráneos en contacto diario. Este cambio en las condiciones materiales posibilitó plantear que el orden ya vigente, y que se representó como un hecho natural, era un producto humano que los humanos tenían la capacidad de cambiar. Es importante mostrar cómo la base material, las estructuras objetivas, determinan qué estructuras o ideologías son compatibles con ella. Si el análisis hecho hasta ahora es correcto, y abandonamos como innecesaria a la determinación de la base material, llegaremos necesaria y falsamente a la idea de que el mundo en su totalidad es el producto de una conciencia absoluta, sea el Espíritu Absoluto de Hegel, o el Ego Trascendental de Husserl, o la noción de estructuras trascendentes que se encuentra en los estudios de Lévi-Strauss.

La pregunta práctica de las posiciones que se encuentran implicadas en una forma particular de la vida que se genera por el "contacto cultural" o por la crisis política y económica asociadas a la división de clases, no

(11) El estudio de la unidad de representaciones de la naturaleza con los de la sociedad, en formaciones sociales primitivas, se inició con la ya clásica **Clasificación Primitiva** de Emile Durkheim y Marcel Mauss. Desde entonces este tema ha tenido un lugar central en el análisis antropológico, y, en este sentido, merece por lo menos un estudio bibliográfico.

es la mera operación intelectual, que la fenomenología indica con el término *epoché*, la deliberada y metódica suspensión de la adherencia ingenua al mundo. La crítica que trae a la discusión lo que nunca se discute, que formula lo que nunca es formulado, tiene como condición para su posibilidad crisis objetiva que al romper el enlace inmediato entre las estructuras subjetivas y las estructuras objetivas, destruye prácticamente su autoevidencia.

Es cuando el mundo social pierde su carácter de fenómeno natural que preguntas sobre el carácter convencional o natural de los hechos sociales pueden ser formuladas. (ibíd: 165).

En cambio, si abandonamos la idea de que los hombres son quienes crean y efectúan los cambios en los principios de la organización subjetiva, perdemos de vista toda la noción de praxis, la unidad de condiciones objetivas con sus representaciones subjetivas. En el contexto de la teoría revolucionaria, la que es la única que tiene sentido para una antropología marxista, no tienen cabida estas formas del materialismo vulgar. "La doctrina materialista de que los hombres son productos de las circunstancias y la crianza, y que por eso los hombres transformados son productos de circunstancias distintas y una crianza transformada, olvida que son los hombres los que cambian las circunstancias y que el educador también necesita educación". (Marx: Tercera Tesis Sobre Feuerbach). La posibilidad de efectuar cambios sociales en situaciones particulares depende de las condiciones objetivas; o como se ha manifestado en PPUI, consideramos que la agricultura parcelaria es irracional porque hay avances en la agricultura en comparación con las que la producción parcelaria es una forma atrasada. Pero el hecho de esos avances no asegura que sea del interés del pueblo, tal como conciben este interés, implementarlas (12). Señalar que una ideología es falsa por estar asociada con una forma de producción ya caduca no es decir mucho sobre la ideología. En una sociedad de clases la lucha para imponer y asegurar las interpretaciones de las condiciones objetivas reacciona con estas condiciones: apoya o inhibe a las tendencias históricas. Pero es cierto que las clases dominadas tienen interés en desenmascarar la arbitrariedad de lo que se acepta, mientras que las clases dominantes tienen interés en defender la *doxa*, "...o al menos, establecer en su lugar un sustituto necesariamente imperfecto: la ortodoxia". (Bourdieu, 1977: 169).

Conclusiones

Empezamos esta crítica del estudio de la ideología con la afirmación de que una antropología totalizadora era una posibilidad no realizada en la actualidad aunque todos los elementos están presentes para crearla. Para concluir, volvamos brevemente a esta idea. Una antropología totalizadora serviría a los miembros de los grupos dominados para desarrollar su lucha ideológica y esclarecer la forma en que los productos culturales los oprimen y los limitan, también cómo valorizar aquellos productos y procesos culturales que les alientan. Los marxistas están acostumbrados a olvidar que Marx nunca hizo un análisis de los sistemas culturales comparables con su crítica de la economía política. (véase su carta a Engels del 2 de abril de 1851 en la que admite ser aburrido de la economía y listo para emprender el estudio de alguna otra ciencia, unos dieciséis años antes de terminar sus estudios netamente económicos; Marx, 1974: 661) Vemos claramente cómo la economía de Marx ha sido una arma en la lucha de las clases dominadas por el capitalismo. Proponemos una antropología que podría desempeñar un papel análogo para las formas culturales. Pero insistimos que esto no es algo que hemos heredado de la tradición marxista, aunque en esta también encontramos elementos para su desarrollo.

Tal vez el hombre que más se ha aproximado a la idea que tenemos es Paulo Freire. Una comparación de las ideas que él ha desarrollado, por ejemplo, en el libro *Pedagogía de los Oprimidos*, demostrará una convergencia marcada con las ideas que hemos avanzado aquí. Las nociones centrales de Freire, "situaciones límites", "situaciones-actos", "universos temáticos", etcétera, tienen su correlato en las ideas que Bourdieu elabora y que hemos utilizado con referencia particular al estudio de la ideología. Como Bourdieu, Freire reconoce que "...las situaciones límites implican la existencia de personas que son beneficiadas, directa o indirectamente, para esas situaciones y las que son negadas o limitadas por ellas". No obstante sus intuiciones fundamentales, creemos que la metodología de la liberación y concientización que Freire propone adolece de una teoría inadecuada de sus conceptos básicos. Hay una metodología de cómo iniciar los diálogos en el interior de los grupos dominados, pero no hay una teoría del fenómeno cultural que puede guiar a los pedagogos de los oprimidos para comprender la relación entre las "ideas confusas" que reciben de las masas y las ideas "claras" que deben devolverseles. Con esta carencia lo normal es que los pedagogos (por ejemplo, los militantes de la Revolución

Cultural en China) utilizan simplificaciones equivocadas del sentido de las ideas confusas, caricaturas que mayormente se derivan de un análisis simplista de las relaciones sociales entre clases. La visión que Freire nos da del hombre como "creador del mundo", también tiende a esconder los límites de invención inscritos en las condiciones materiales más allá de su lugar en la lucha de clases. Sin embargo, una antropología totalizadora, producida por la gente misma en un diálogo guiado por las teorías que hemos bosquejado en este artículo, sería un apoyo de la pedagogía de la liberación. Sería una antropología que dialécticamente se vuelve su propia negación y que circularía tanto en el seno de los grupos estudiados, como entre los profesionales académicos que los estudian.

APENDICE:

p. 11, nota 0:

Invited by the anthropologist's questioning to effect a reflexive and quasitheoretical return on to his own practices, the best-informed informant produces a *discourse which compounds two opposing systems of lacunae*. In so far as it is a *discourse of familiarity*, it leaves unsaid all that goes without saying... (the informant's remarks)... are inevitably subject to the censorship inherent in their habitus, a system of schemes of perception and thought which cannot give what it does give to be thought and perceived without *ipso facto* producing an unthinkable and an unnameable. (Bourdieu: 18).

p. 21:

Every established order tends to produce (to very different degrees and with very different means) the naturalization of its own arbitrariness. (*ibid*: 164).

p. 22:

Everything takes place as if the essence of the "archaic" economy lay in the fact that economic activity cannot explicitly acknowledge the economic ends in relation to which it is objectively oriented: the "idolatry of nature which makes it impossible to think of nature as a raw material, or, consequently, to see human activity as *labour*, i.e. as man's struggle against nature, tends, together with the systematic emphasis on the symbolic aspect of the activities and relations of production, to prevent the economy from being grasped as an economy, i.e. as a system governed by the laws of interested calculation, competition, or exploitation. (*ibid*: 171-172).

p. 24:

To stop short at the "objective" truth of the gift, i.e., the model, is to set aside the question of the relationship between so-called objective, since it represents the official definition of the subjective experience of the exchange; it is to ignore the fact that the agents practise as irreversible a sequence of actions that the observer constitutes as reversible. (*ibid*: 5).

p. 25:

Economism knows no other interest than that which capitalism has produced, through a sort of concrete application of abstraction, by establishing a universe of relations between men and man based, as Marx says, on "callous cash payment". Thus it can find no place in its analyses, still less in its calculations, for the strictly symbolic interest which is occasionally recognized only to be reduced to the irrationality of feeling or passion. In fact, in a universe characterized by the more or less perfect interconvertibility of economic capital (in the narrow sense) and symbolic capital, the *economic calculation* directing the agents' strategies takes indissociably into account profits and losses which the narrow definition of economy unconsciously rejects as unthinkable and unnameable; i.e. as economically irrational. In short, contrary to the idyllic representations of "pre-capitalist" societies (or of the cultural sphere of capitalist societies), practice never ceases to conform to economic calculation even when it gives every appearance of disinterestedness by departing from the logic of interested calculation (in the narrow sense) and playing for stakes that are non-material and not easily quantified. (ibid: 177).

p. 26:

This linear diagram of the agrarian year (like all discourse) at once masks and reveals the difficulties that are encountered as soon as one ceases to take the practical relations of analogy or homology singly (or in pairs) and successively and endeavours instead to fix them simultaneously so as to cumulate them systematically. (ibid: 105).

p. 27:

The structures constitutive of a particular type of environment (e.g. the material conditions of existence characteristic of a class condition) produce *habitus*, systems of durable, transposable *dispositions*, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles of the generation and structuring of practices and representations which can be objectively "regulated" and "regular" without in any way being the product of obedience to rules, objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary to attain them and, being all this, collectively orchestrated without being the product of the orchestrating action of a conductor. (ibid: 105).

p. 27a:

The *habitus* is the product of the work of inculcation and appropriation necessary in order for those products of the collective history, the objective structures (e.g., of language, economy, etc.) to succeed in reproducing themselves more or less completely, in the form of durable *dispositions*, in the organisms (which one can, if one wishes, call individuals) lastingly subjected to the same conditionings, and hence placed in the same material conditions of existence. (ibid: 85).

p. 29:

In societies which have no "self-regulating market" (in Karl Polanyi's sense), no educational system, no juridical apparatus, and no state, relations of domination can be set up and maintained only at the cost of strategies which must be endlessly renewed, because the conditions required for a mediated, lasting appropriation of other agents' labor, services, or homage have not been brought together. By contrast, domination no longer needs to be exerted in a direct, personal way when it is entailed in possession of the means (economic or cultural capital) of appropriating the mechanisms of the field of production and the field of cultural production, which tend to assure their own reproduction by their very functioning, independently of any deliberate intervention by the agents. So, it is in the degree of objectification of the accumulated social capital that one finds the basis of all the pertinent differences between the modes of domination: that is, very schematically, between, on the one hand, social universes in which relations of domination are made, unmade, and remade in and by the interactions between persons, and on the other hand, social formations in which, mediated by objective, institutionalized mechanisms such as those producing and guaranteeing the distribution of "titles" (titles of nobility, deeds of possession, academic degrees, etc.), relations of domination have the opacity and permanence of things and escape the grasp of individual consciousness and power. Objectification guarantees the permanence and cumulativeness of material and symbolic acquisitions which can then subsist without the agents having to recreate them continuously and in their entirety by deliberate action but, because the profits of these institutions are the object of differential appropriation, objectification also and inseparably ensures the reproduction of the structure of the distribution of the capital, which, in its various forms, is the precondition for such appropriation, and in so doing, reproduces the structure of the relations of domination and dependence. (ibid: 183-184).

p. 35:

The practical questioning of the theses implied in a particular way of living that is brought about by "culture contact" or by the political and economic crises correlative with class divisions is not the purely intellectual operation which phenomenology designates by the term *epoché*, the deliberate, methodical suspension of naive adherence to the world. The critique which brings the undiscussed into discussion, the unformulated into formulation, has as the condition of its possibility objective crisis, which, in breaking the immediate fit between the subjective structures and the objective structures destroys self-evidence practically. (ibid: 168-169).

BIBLIOGRAFIA

AMAT, Carlos y LEON, Héctor

- 1977 Estructura y Niveles de Ingreso Familiar en el Perú. (Ministerio de Economía y Finanzas. Dirección General de Asuntos Financieros, Dirección de Investigación y Desarrollo) Lima.

ALTHUSSER, Louis

- 1976 La Filosofía Como Arma de la Revolución. Cuadernos de Pasado y Presente, No. 4. Córdoba (Argentina).

ALBERTI, Giorgio

- 1970 Inter-village systems and development: a study of social change in highland Perú. Ithaca, N.Y. Latin American Studies Program, Dissertation Series.

BALIVAR, Ettiienne

- Conceptos Básicos de Materialismo Dialéctico. Para Leer Capital, Balivar y Althusser, Cuadernos de Pasado y Presente.

BOURDIEU, Pierre

- 1977 Outline of A Theory of Practice. Cambridge University Press. New York.

DILLON, Paul H.

- 1979 On the Use of Modes of Production Analysis for the Study of the Economic World System. Paper presented at the Meetings for the Society for Applied Anthropology, March 11-13 (to be published in "Working Papers", Cornell University, Dept. of City and Regional Planning).

DURKHEIM, E. y MAUSS, M.

- La clasificación primitiva.*

DUVIOLS, Pierre

- Huari y Llacuaz: Agricultores y Pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad. Revista del Museo Nacional. (Lima) 34: 153-192.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

- 1968 *Witchcraft, Magic and Oracles Among the Azande*, Oxford at the Clarendon Press. London.
- 1976 *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona. Ed. Anagrama.

FREIRE, Paulo

- 1968 *The Pedagogy of the Oppressed*. New York. Seabury Press. (Hay varias ediciones en castellano).

FOSTER, George

- 1974 *El contrato diadico... en, Bartolomé Leopoldo (comp.)*. Estudios sobre el campesinado: la perspectiva de antropología social. Buenos Aires, Periferia.

FUENZALIDA VOLLMAR, F.

- 1976 *Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo, en Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. IEP, Lima.

FONSECA MARTEL, César

- 1972 *Sistemas Económicos en las Comunidades Andinas del Perú*. Tesis Doctoral. Universidad Nacional de San Marcos, Lima.

GONZALES DE OLARTE, Efraín

- 1978 *La economía de la familia comunera: el caso de Antapampa, Cusco*. Pontificia Universidad Católica, Depto. de Economía. Documentos de Trabajo No. 38, CISEPA.

ISELL, Billie Jean

- 1974 *The Influence of Migrants Upon Traditional Social Structure and Political Concepts: A peruvian case study*. In *Latina American Urban Research*, vol. 5 Robinovitz and True Blood (eds.) Beverly Hills Sage-Press.
- 1978 *Through an Andean Kaleidoscope*. Texas University Press. Austin, Texas.

LENIN, Vladimir Illich

- 1971 *El desarrollo del capitalismo en Rusia: el proceso de formación del mercado interior para la gran industria*. Lima.

LUKACS, Georg

- 1976 *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona. Ed. Grijalbo.

- MALETTA, Héctor
1978 Ley de valor y precio de mercado. Análisis. No. 4. Enero-Abril. (Lima).
Precio, Salario y el Campesinado.
- MARX, Karl
1974 Capital, Tomo I, México. Fondo de Cultura Económica.
s.f. Teorías Sobre la Plusvalía. Barcelona, Crítica Grupo. Ed. Grijalbo.
- MARZAL, Manuel
1977 Estudios sobre religión Campesina. Lima. Pontificia Universidad Católica.
- MATOS MAR, José
Las Barriadas en Lima. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.
- MAYER, Enrique
1973 Reciprocity, Self-Sufficiency and Market Relations in a Contemporary Community in the Central Andes of Peru. Ph. Thesis de Doctorado. Cornell University, Dept. of Anthropology. Ithaca, New York.
- MONTOYA, Rodrigo
1978a A propósito del carácter predominante capitalista de la economía peruana actual (1960-1970) Lima, Mosca Azul Eds.
1978b Ejes regionales y el desarrollo del capitalismo. Análisis N° 4. (Enero-Abril 1978) Lima.
1980 Entrevista. En Ccantu, Revista de los Estudiantes de Antropología de la Pontificia Universidad Católica, Lima.
- MONTOYA, Rodrigo; SILVEIRA, M. José y LINDOSO, Felipe José
1979 Producción Parcelaria y Universo Ideológico: El Caso de Puzo. Lima, Mosca Azul Eds.
- MEILLASOUX, Claude
1978 The Social Organization of the Peasantry: the Economic Basis of Kinship in Relations of Production David Seddon (comp.) F. Cass and Company, London.
- ORLOVE, Benjamín
Inequality Among Peasants: The Forms and Uses of Reciprocal Exchange, en Peasant Livelihood, R. Halperin y J. Dow (comps.) New York.
- OSSIO, Juan
Etnicidad y Verticalidad. Separata del Depto. de Antropología, Pontificia Universidad Católica, Lima.

- PALOMINO FLORES, Salvador
1970 El sistema de oposiciones en la Comunidad de Sarhua. Tesis para optar el grado de Bachiller en Ciencias Antropológicas. Ayacucho. Universidad San Cristóbal de Huamanga.
- PLATT, Tristan
1976 Espejos y Maíz: Temas de la Estructura Simbólica Andina. CIPCA, No. 10. La Paz, Bolivia.
- QUIJANO, Aníbal
1979 Cultura y Dominación: El Problema de lo Cholo en el Perú. Lima, Mosca Azul Eds.
- REY, Pierre-Phillippe
1976 Les Alliances des Classes. Maspero. Paris.
La Alianza de Clases. México. Siglo XXI.
- RUBIN, Isaac Illich
Ensayos sobre la teoría marxista del valor.
Cuadernos de Pasado y Presente. Córdoba (Argentina).
- SIMMONS, Roger
1971 Palca and Pucara: A study of the effects of revolution on two Bolivian communities. University of California Press, Berkeley.
- WACHTEL, Nathan
1976 The Vision of the Vanquished. New York. 1976.