

## Prólogo

La obra que el lector tienen en sus manos es un excelente y complejo estudio que constituyó la base de la tesis doctoral defendida por Jordi A. López Lillo en marzo de 2018, después de una quizá extensa, pero fructífera, trayectoria investigadora doctoral. Como el lector pronto descubrirá, nos encontramos ante una obra poliédrica, múltiple y original que creo que se explica bien por el contexto y los avatares del desarrollo de la investigación. Por tal razón creo conveniente emplear estas líneas iniciales en describir sucintamente el proceso de elaboración, pues ayudará a explicar el resultado que ahora me encargo de prologar.

El germen remoto de este trabajo surge en el marco de un proyecto de investigación, desarrollado entre los años 2010 y 2012. Se trataba del proyecto «Lectura arqueológica del uso social del espacio: Análisis transversal de la protohistoria al medioevo en el Mediterráneo Occidental» (HAR2009-11441) dirigido por Sonia Gutiérrez Lloret y en el que me vi implicado intensamente en su gestación y desarrollo. Buena parte de las investigaciones desarrolladas en el marco de este proyecto se presentaron y debatieron en el marco de un encuentro internacional, posteriormente publicado por Sonia Gutiérrez y quien esto suscribe con el título *De la estructura doméstica al espacio social: Lecturas arqueológicas del uso social del espacio* (Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2013), y donde participó el autor.

Cuando diseñamos aquel proyecto planteamos que era necesario abordar una reflexión teórica de cómo se podía analizar la materialidad del espacio doméstico desde diversas perspectivas teóricas y su aplicación a casos de estudio con una amplia perspectiva diacrónica. En ese marco de trabajo contemplamos la posibilidad de centrar un estudio que tuviera una base esencialmente teórica y que pudiera constituir una tesis doctoral. Y aquí entró en escena Jordi A. López Lillo, un brillante estudiante que había cursado sus estudios de licenciatura y de máster en la Universidad de Alicante, había colaborado en trabajos de campo del departamento y había mostrado su interés y capacidad por la investigación de base teórica en arqueología, no siempre fácil de encontrar entre los jóvenes investigadores. Y así con la concesión de una beca FPI del Ministerio de Ciencia e Innovación, emprendió las investigaciones que debían llevarle a la conceptualización y la construcción de herramientas teóricas con las que abordar el estudio de la domesticidad desde la arqueología.

El trabajo desarrollado en el Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Filología Griega y Filología Latina de la Universidad de Alicante pronto se vio completado con una apertura a nuevos horizontes en forma de estancias de investigación en la Universidad de Oxford (Reino Unido), el Dartmouth College (Estados

Unidos de América) y en los argentinos Instituto Nacional de Antropología de Buenos Aires y Universidad Nacional de Córdoba. En este último centro se vinculó especialmente a partir de la participación en seminarios docentes y colaboraciones en investigaciones arqueológicas, como las desarrolladas en el Valle de Tafi, en el noroeste argentino. Como resultado de esa fructífera relación se estableció un vínculo institucional duradero materializado en su adscripción al Centro de Investigaciones «María Saleme de Burnichon» (CIFYH-UNC).

Entre investigaciones, estancias, discusiones y redacción de sus trabajos se fue dilatando el tiempo doctoral, al tiempo que en una reacción especular se fue ampliando la temática y el desarrollo de la investigación de tesis. De ese modo, la preocupación inicial centrada en los ámbitos del espacio, la acción y las estructuras domésticas, contexto delimitado bajo la etiqueta de la *Household Archaeology*, se amplió hacia un análisis más extenso sobre la «exploración crítica de la economía y la política en el fundamento de las sociedades humanas», por citarlo en sus propias palabras. Las condiciones del desarrollo del estudio, con las intensas colaboraciones y otras dinámicas científicas, espolearon las inquietudes intelectuales de Jordi hasta desbordar los marcos de la investigación que en inicio le propusimos. Pero tengo la impresión de que nada de ello hubiese sido posible sin sus capacidades analíticas y, sobre todo, las preocupaciones científicas, y también éticas, por entender las sociedades humanas que Jordi ya albergaba desde el inicio de su trabajo.

En las etapas finales del desarrollo de la investigación debo reconocer que, como codirector de la tesis, y creo que hablo también en nombre de la codirectora, nos habíamos convertido en meros lectores críticos del trabajo, pues Jordi ya desplegaba todos sus conocimientos y argumentaciones fuera del alcance de nuestro radio de acción y dirección. Así las cosas, el estudio que partía de la perspectiva arqueológica se iba adentrando en espacios disciplinares de otras ciencias sociales como la Antropología, la Sociología o la Politología, y requería de colegas de estas especialidades para su adecuada valoración. Y así se compuso el tribunal que evaluó el estudio y que quisiera mencionar para reconocerles su contribución al resultado final de la obra. Vaya nuestro agradecimiento a la arqueóloga María Cruz Berrocal, de la Universität Konstanz (Alemania), al antropólogo Stefano Boni, de la Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia (Italia), y al sociólogo Clemente Penalva Verdú, de la propia Universidad de Alicante, por sus certeros comentarios y valoraciones críticas.

El estudio en su formato final es pues una crítica del determinismo económico como explicación del cambio social y la valoración de la dominación política, desde la

perspectiva inspirada por Pierre Clastres que renuncia al estudio de las trayectorias históricas como una paulatina progresión de las sociedades humanas.

Para elaborar sus tesis, el autor desarrolla un entramado de argumentos y postulados que, de nuevo en la propia expresión de Jordi: «transita a través de una multiplicidad de tradiciones disciplinares, casos de estudios y debates que van desde la formulación de la “lógica económica campesina” hasta las reflexiones aristotélicas sobre la casa y la ciudad; desde las polémicas a propósito de la *Teoría del valor*, o de lo que es una “sociedad de consumo”, hasta el análisis semiótico del dinero, originado como deuda de vida en los márgenes del “nosotros” social; desde la concepción melanesia del “estado de gracia” del cazador de cabezas y los paradigmáticos “cultos de cargamento” hasta las tipologías weberianas de la dominación, la *Teología política* de Carl Schmitt, o el asesinato sacrificial de los “reyes divinos” africanos». En este proceder, el lector encontrará múltiples conceptos útiles para su aplicación a los estudios arqueológicos y sociales, innumerables referencias y citas de autores variados y un nutrido conjunto de ejemplos y casos etnográficos y arqueológicos, con los que se ilustran los argumentos. Además, todo ello escrito con una prosa original y erudita en la que menudean expresiones figuradas que sin duda es una de las marcas definidoras del estilo del autor.

Pienso que uno de los valores fundamentales de la obra es la renuncia a una estructura argumental rígida y la sustitución por un diseño reticular que le da libertad para transitar por múltiples temas y argumentos, aunque lógicamente enlazados en el eje principal de sus hipótesis. De ese modo, lectores de procedencias disciplinares e intereses diversos van a encontrar aspectos de interés en las conceptualizaciones y en los múltiples ejemplos que lo ilustran, recogidos cuidadosamente, entre antropólogos, etnógrafos y arqueólogos de muy distinta naturaleza. Me parecen especialmente interesantes aquellos estudios que se refieren a las estructuras sociales de pueblos que enfrentaron la presión colonial y que ofrecen un valor indudable para aquellos investigadores preocupados por estudiar el contacto intercultural.

Al escribir ahora estas palabras, que suponen mi última aportación a este proyecto científico que ahora se materializa en forma de monografía, hago memoria de los múltiples trayectos recorridos. El principal es el que nos llevó desde los esquemas iniciales del estudio hasta su forma definitiva. También el que recorrimos dialogando con Chayánov, Godelier, Scott, Bourdieu y tantos otros autores que no había podido ni sospechar. Pero, sobre todo, el camino recorrido junto a Jordi y Sonia en el que fuimos aprendiendo juntos, quizá la mejor forma de adquirir conocimiento que un investigador pueda contemplar.

**Ignasi Grau Mira**  
Catedrático de Arqueología  
Universidad de Alicante

## Introducción

(Estado)→banda→tribu→jefatura→Estado

La mejor razón por la cual la monarquía es un gobierno fuerte es que es un gobierno inteligible. La mayoría de los humanos lo comprende, mientras comprende difícilmente cualquier otro. Se ha dicho con frecuencia que los humanos son gobernados por su imaginación; pero sería más cierto decir que son gobernados por la debilidad de su imaginación.

*La Constitución inglesa*

Walter Bagehot, 1867

Lo que sigue es un programa de investigación de casi trescientas páginas.

Como todos los trabajos de este tipo, tiene su origen en una pregunta que sin embargo –confesémoslo ya– ni siquiera alcanzaremos a plantear en el cuerpo del texto. Fue la siguiente: teniendo en cuenta que el espacio que habitamos los humanos, o mejor, el espacio que construimos para poder habitar metafórica y literalmente, es un producto de la cultura que él mismo coadyuva a reproducir, ¿cómo interpretar a la vez la variabilidad y la reiteración de determinadas configuraciones materiales analizadas en la *longue durée* de la «historia social» que permite la disciplina arqueológica; por ejemplo en la cotidianidad de las «situaciones domésticas»; y por ejemplo en el Mediterráneo occidental, entre que irrumpen y se colapsan el Estado romano o el Califato en las costas a día de hoy españolas?

Rápidamente, puede anotarse alguna bibliografía para estas cosas: para la premisa mayor (*vid. i. a.* Rapoport, 1969; 2000; Hillier y Hanson, 1984; Kent, 1993; Blanton, 1994; Preucel, 2010; Hodder, 2012), para una excelente actualización del debate más concreto, en castellano (Vaquer, 2007; Bermejo Tirado, 2009; 2014a), para el proyecto a partir del cual echa a andar esta investigación (Gutiérrez Lloret y Grau Mira, 2013; Gutiérrez Lloret, 2012; Grau Mira, 2011; 2007); y por supuesto, cabría mucha más.

La cuestión era que, una vez advertidas las limitaciones de una Arqueología de la domesticidad que con demasiada frecuencia ha tendido a contentarse con el relato más o menos folclorista de la «vida cotidiana», cuando no con interpretaciones naíf, cuajadas de apriorismos inadvertidos o sencillamente, a veces huyendo de esto último, con la mera descripción y clasificación cronotipológica de las evidencias materiales en el marco de «horizontes culturales» inconexos (*vid. López Lillo, 2013b*), quedaba de manifiesto la necesidad de repensar las herramientas con que pensamos esa cuestión, o cualquiera, o la misma Arqueología; y esto obligaba

a sacarla de sí ya desde un principio. Podría decirse, pulsando ahora nuestra propia ingenuidad, que el efecto casi automático de enfocar lo más posible conceptos como «grupo doméstico» o «cotidianidad» con miras a utilizarlos en el análisis transversal de las culturas, las sociedades y las historias de los grupos humanos resultó ser muy pronto su desenfoque, de tal manera que la única opción razonable para organizar lo aprendido resultó ser –igual de pronto– el dejar constancia del aprendizaje. Lo recogido en las siguientes casi trescientas páginas tiene el carácter de un programa de investigación, entonces, porque *responde sobre todo a la exploración de las condiciones en que podría empezar a contestarse esa pregunta que no plantearíamos.*

### 1. Indisciplinados apuntes disciplinares

Pierre Bourdieu evidenciaba esto mismo cuando empezaba a reflexionar escribiendo –con esa particular sinceridad del *trickster* en el desconcierto del trabalenguas, del juego de reflejos y destellos y repeticiones y deformaciones, al amparo nada menos que del *Finnegans Wake* de James Joyce– que «el progreso del conocimiento, en el caso de la ciencia social, supone un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento», y que «por eso exige obstinados retornos sobre los mismos objetos» (Bourdieu, 2008: 9). Y si citarlo aquí supone ya de algún modo una precoz declaración de intenciones, la oportunidad no podía presentarse mejor, teniendo en cuenta que el «objeto» que concita nuestra reflexión –el de la Arqueología de la domesticidad– no sólo es un objeto hartamente frecuentado, sino que se desenfoque desplegándose en otros tantos objetos que lo son mucho más aun –la economía, el sustento, la familia, la riqueza, la sociedad, la política, el poder, etc.–; quizá porque, al fin y al cabo, cuando no es anticuarismo, la Arqueología solamente puede concebirse seriamente ocupada en la paráfrasis de aquel objeto que Eric R. Wolf llamó «la gente sin Historia». La historia de la mayor parte de la experiencia humana.

Porque el estudio de las lógicas que se reproducen en el seno de las instituciones que en cada universo cultural se significan con lo doméstico –o que nosotros, arqueólogos, historiadores, antropólogos, sociólogos, podemos reconocer y significar como tal; y esto supone otra declaración precoz– únicamente cobran *su* sentido en el estudio del entramado total de relaciones sociales a través del cual indefectiblemente se verifican.

El principio antropológico de esta investigación era más o menos obvio, siendo así. A fin de cuentas, las dificultades a la hora de interpretar lo que se ha calificado de «aspectos blandos» de la cultura, a partir de unos cuantos restos materiales conservados y recuperados siempre fragmentariamente (Mingote Calderón, en Gutiérrez Lloret, 2001: 126-128), constituyen un lugar común cuya paliación en el recurso a la «densidad» de otras aproximaciones disciplinares en absoluto se agota en los experimentos de la Etnoarqueología, sino que adquiere tintes fundacionales incluso más allá del ánimo científico del «Archaeology as Anthropology» de Lewis R. Binford (1962 para la primera edición) y el *four fields approach* estadounidense. En esta línea, mucho más recientemente, Chris Gosden (1999: 10, 22 y ss.) incidía sobre la raíz común que liga ambas disciplinas en la empresa colonial; no tanto porque el descubrimiento europeo de «los otros» fuera a proporcionar en lo sucesivo la base para analogías específicas como porque ese descubrimiento, la existencia de humanos que vivían de forma verdaderamente diferente a «nosotros», inauguraba la posibilidad de concebir con idéntica verdad otras formas otras. La Prehistoria se «inventaba» entonces, entre la confusión o la fusión de *eventos históricos* y *ficciones lógicas* que proyecta la imagen del salvaje como «primitivo», y no es fortuito que de aquí se nutran, asimismo, Las Luces de Europa: los caníbales de Michel de Montaigne; Denis Diderot arengando a los hotentotes contra los agentes del imperio; aquel famoso «en el principio, todo el mundo fue América» de John Locke.

Desde luego, es un hecho incontrovertible el que «no hay razones para probar que la muestra etnográfica sea omnicomprensiva respecto a las formas de organización social, económica y política», como escribían Vicente Lull Santiago y Rafael Micó Pérez desde la Universidad Autónoma de Barcelona (2011: 226); pero de aquí a inferir que «asumir los modelos etnohistóricos constituye una confesión implícita de incompetencia por parte de la Arqueología», resultando que ésta «apenas ha desarrollado un cuerpo teórico y metodológico propio», hay un trecho mucho más difícil de salvar. Sobre todo cuando lo que media son unos instrumentos de análisis –en este caso, los de una versión particular de materialismo marxiano– batidos en la experiencia sociocultural unívoca de esa tradición europea que se iluminaba los tres últimos siglos de su historia; donde, entre otras cosas, una vez fosilizadas aquellas primeras imaginaciones de los salvajes en la matriz mitológica de la naturaleza y el orden del universo en que se fundan nuestras sociedades, *raramente se ha actualizado con sinceridad comprensiva lo que vamos*

*conociendo del comportamiento de nuestra especie.* Y hete aquí, oculta a plena vista, la única razón del todo indispensable: *la unidad de la especie humana.* Téngase en cuenta que incluso en este contexto histórico nuestro,

el estudio antropológico de las sociedades complejas se justifica sobre todo por el hecho de que dichas sociedades no están tan organizadas ni tan estructuradas como sus portavoces quieren a veces hacernos creer [...]. El sistema institucional de poderes económicos y políticos coexiste o se coordina con diversos tipos de estructuras no institucionales, intersticiales, suplementarias o paralelas a él [...]. A veces estos grupos se adhieren a la estructura institucional. Otras veces, las relaciones sociales informales producen el proceso metabólico necesario para que funcionen las instituciones oficiales. (Wolf, 1990: 19-20)

El problema es otro.

Y si la Antropología suponía un principio adecuado es porque, construida como campo disciplinar en orbitación de la noción de *otredad*, del ser de «los otros», se ha jalonado de más o menos constantes –y más o menos acertadas– llamadas de atención en pos de relativizar los absolutos culturales sobre los que se formulaban sus instrumentos analíticos, aun percibiendo tanto la miriada de discursos a través de los cuales los diferentes grupos humanos organizan y explican su existencia, como la recurrencia con la cual se advierten dispositivos, complejos relacionales o, en definitiva, «estructuras» sociales y culturales semejantes a lo largo del registro etnográfico; y también del histórico.

Justificada en la idea de «progreso» que caracteriza el pensamiento del s. XIX y se proyecta incólume en el XX, y todavía en el XXI, esta detección propició una serie de lecturas a rebufo de la *Teoría de la evolución biológica* según las cuales los diferentes grupos humanos avanzarían a distinta velocidad por la misma secuencia de estadios. De lo simple a lo complejo, invariablemente identificado –¿podría acaso haberse imaginado de otro modo?– con los sistemas socioculturales de los observadores, la progresión propuesta desde el estudio del parentesco por Lewis H. Morgan (*La sociedad primitiva*, 1877 para la primera edición, en inglés) «salvajismo→barbarie→civilización» redobló su influencia en el altavoz del marxismo, con la lectura engelsiana que sustancia el clásico *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884 para la primera edición, en alemán). De hecho, se operó en lo sucesivo un perfecto acompasamiento entre estas teorías evolucionistas y el enfoque economicista del materialismo histórico, buscando en el desarrollo de la producción y circulación de bienes la base de las organizaciones sociopolíticas que se entendían alzadas maquinalmente, pues, como reflejos superestructurales de las condiciones de ese desarrollo. Del lado de la Arqueología europea encontramos un correlato en

las proposiciones de Vere Gordon Childe sobre las «revoluciones» neolítica y urbana; del de la Antropología estadounidense, la superación del molde unilineal dispuesto por los autores del cambio de centuria devolverá en las décadas centrales del 1900 un neoevolucionismo más flexible, con Leslie A. White y, sobre todo, Julian Steward a la cabeza. De todos modos, los postulados en que se radicaban estas nuevas ideas eran esencialmente idénticos a los anteriores, así que a las obsoletas fórmulas de progresión decimonónicas respondería ahora la secuencia «banda→tribu→jefatura→Estado» que, desde los trabajos del primer Marshall D. Sahlins y Elman R. Service (Sahlins y Service, 1960; Service, 1962; 1984), cosechará una enorme y duradera fortuna a la hora de aproximarse sociotipológicamente a los registros etnográfico y, quizá sobre todo, arqueológico (*vid. i. a.* Johnson y Earle, 2003; Hegmon, 2010).

Redondeando esta sucintísima historiografía por lo que nos va a ocupar, probablemente el flanco más débil de ese paradigma queda al descubierto en la sistematización de *explicaciones de rango medio* que conecten de forma parsimoniosa, por ejemplo, el paso histórico de las sociedades de tipo «banda-tribu» al llamado «Estado arcaico» –lo mismo se podría decir del «Estado arcaico» al «Estado moderno», pero por ahora dejémoslo ahí–; es decir, en la definición de la «jefatura», o más concretamente, del «jefe» en tanto agente social centralizador o catalizador político (*vid.* Carneiro, 1981; Earle, 1997; Gledhill, Bender y Larsen, 1988; Prince y Feinman, 1995). Y probablemente el mejor intento por solventar este problema sin llegar a quebrar definitivamente todo el horizonte interpretativo haya sido la formulación de la *Teoría procesual-dual*, ya a mediados de la década de 1990.

Aplicada originalmente a la arqueología de los procesos de urbanización de Mesoamérica, esta teoría ha supuesto un giro definitivo hacia la ponderación sistémica de estrategias en la emergencia y el mantenimiento del liderazgo dentro de grupos humanos prehistóricos. Concretamente, como tendremos tiempo de ver en detalle, estrategias «reticulares» u *horizontales*, basadas en la monopolización del contacto con elementos alóctonos en un movimiento que conduciría en último término a la cristalización de «grandes tradiciones» culturales, y «corporativas» o *verticales*, basadas en la capitalización de las relaciones parentales y de significación colectiva en el interior de la propia comunidad sociopolítica. Algo más críticos se comenzarán a mostrar otros arqueólogos enrolados en la misma efervescencia, como es el caso de Timothy R. Pauketat (1992; 1994; 2007); quizá porque a diferencia de la contraparte que le presentaban las llamadas «altas culturas» del centro de México, su caso de estudio en las riberas del Mississippi de los ss. IX-XVII d. C. supone lo que se consideraban y consideran ampliamente *procesos de estatización fallidos*, aun a pesar de haber alcanzado –principalmente en las ruinas de Cahokia, cerca de la actual St. Louis (Missouri)– estándares similares a los del «preclásico» Monte Albán o del «clásico» Teotihuacán.

Sea como fuere, no cabe duda de que esos debates encarnaron el revulsivo que en las décadas sucesivas avivaría la reinterpretación de las «jefaturas» como formación social también en otros escenarios históricos del continente americano anteriores a la invasión europea. Tal es el caso, por lo que toca a nuestra experiencia más directa, en prácticamente cada punto de la horquilla en que se divide el registro arqueológico de los Andes meridionales –*i. e.*: en los márgenes del foco de «estatización» regional, ubicado en torno al lago Titicaca– y en lo que a día de hoy forma parte del territorio argentino. Así, en los últimos años, se ha cuestionado desde la visión tradicional de los contextos Aguada de Ambato en tanto exponente convencionalmente asociado al –por lo demás harto problemático como descriptor cronológico– Periodo de Integración Regional de los ss. IV-X d. C. (Cruz, 2006; 2007; *cf.* Laguens, 2005; 2007), hasta el tipo de «centralidad» que cabe entender articulando el espacio político de las primeras comunidades aldeanas del Valle de Tafí, entre los ss. II a. C. y IX d. C. (López Lillo y Salazar, 2015; López Lillo, 2017); sin olvidar, por supuesto, al que sin duda es uno de los principales instigadores de esa reacción teórica en la Arqueología de América del Sur, Axel E. Nielsen (1995; 2006; 2010). Suya es, por ejemplo, la tan gráfica expresión de «pobres jefes» referida a aquellos de las sociedades del llamado *auka pacha*, anterior a la invasión del Inca que las vincularía determinadamente a la órbita de su Estado sólo unas décadas antes de aquella otra invasión de proporciones continentales.

Pero también en la arqueología del Viejo Mundo se dejó sentir esta corriente, en especial tras la implementación del concepto de «heterarquía» de la mano de Carole L. Crumley (1995; *cf.* Arnold y Gibson, 1998), si bien su ámbito de aplicación ha tendido a limitarse al análisis de la «complejización social» en el tránsito de la Edad del Bronce a la del Hierro, y sobre todo al mundo céltico. En la fachada atlántica de la Península Ibérica, este modelo se ha empleado convincentemente en la periferia tartésica (Rodríguez Díaz, 2009; Duque Espino, Rodríguez Díaz y Pavón Soldevila, 2012-2013), y aunque en general, en la mediterránea, la interpretación de los grupos humanos del Tercer y Segundo Milenio discurre por otros derroteros teóricos (*vid. i. a.* Chapman, 1991; Lull *et al.*, 2009), en los últimos años se han multiplicado los intentos por reformular las herramientas de análisis desde una perspectiva más atenta a la agencia de las mayorías sociales en los procesos de estratificación (*vid.* Cruz Berrocal, García Sanjuán y Gilman, 2013), al menos hasta el arribo y consolidación del Estado romano. Pero sin duda, el principal impulso a ese horizonte crítico corrió de cuenta de uno de los equipos de mayor proyección nacional e internacional en la Arqueología española actual: el del Incipit-CSIC de Santiago de Compostela, dirigido por Felipe Criado Boado (*vid. i. a.* Parceró Oubiña, 2003; Ayán Vila, 2008; Parceró Oubiña y Criado Boado, 2013). Alcanzaron allí a incorporar muy tempranamente elementos de la Antropología anarquista de Pierre Clastres, con miras a afinar la interpretación

de las lógicas políticas ordenando el tejido social de los grupos no estatistas del pasado (Criado Boado, 2014), y con ello se anticiparon al «redescubrimiento» de un autor cuyos planteamientos sólo en los últimos años comienzan a adquirir una dispar atención dentro de diferentes tradiciones y problemáticas del panorama arqueológico mundial (Angelbeck, 2010; Angelbeck y Grier, 2012; Borck y Sanger, 2017: con bibliografía; cf. Bettinger, 2015). Un autor a quien nos referiremos en lo sucesivo, casi como un hilo conductor, en varios de nuestros argumentos.

En cualquier caso, muchos de los trabajos que acabamos de citar tampoco suponen una crítica profunda al economicismo sobre el cual se levantan los paradigmas interpretativos tradicionales, en parte porque terminan –o directamente empiezan– circunscribiéndose a problemáticas más o menos locales sin llegar a emprender un «camino de vuelta» que retroalmente comprensiva y decididamente los modelos teóricos en instancias más generalistas; a «escala humana», se podría decir. Y buena cuenta de ello la da el hecho de que, aun en fechas muy recientes, lo común sea encontrar conceptuados tanto el siempre pobremente definido «poder», como su correlato en la desigualdad social, en términos de «emergencia» o «creación» histórica (*vid. i. a.* Price y Feinman, 2012). No deja de ser, de alguna manera, efecto de una versión arqueológica de la misma «vergüenza disciplinar» que advertía Maurice Bloch (2005: 1-19) atenazando un necesario replanteamiento de la Antropología; o en palabras de otro antropólogo (Graeber, 2011b: 19), una manifestación más del consenso intelectual tácito solidificado en la academia anterior a la crisis financiera de 2008, sobre la inconveniencia de abordar «grandes preguntas». Pero sucede que, como concluía este mismo autor, desde entonces, «crecientemente, parece que no tenemos más remedio que hacérselas».

Lo que queda entremedias es la desastrosa digestión que el mal llamado posmodernismo viene realizando de lo que haríamos mejor en empezar por ceñir a una profunda «crítica contextual» operada a partir de los años de 1970 –«mal llamado» porque, como ya hemos escrito en alguna ocasión, su definición en negativo coadyuva a desdibujar los márgenes entre propuestas contextualistas radicalmente diferentes–. El «giro lingüístico» tiene mucho, prácticamente todo que ver en esto. Desde su extremo idealista, allende el estructuralismo, se ha asistido a una fragmentación narrativa de los discursos histórico y antropológico la cual, en palabras de uno de sus más acérrimos detractores, va «mucho más allá del reconocimiento de un sesgo debido al observador en el planteamiento y la realización de la indagación científica [para postular que] la ciencia no se acerca más a la verdad que cualquier otra “lectura” de un mundo incognoscible e indeterminable. No puede demostrarse nada; no puede desmentirse nada; la verdad es una “ficción convincente”» (Harris, 2004: 153-159). Más acá, sucede que la asunción de ese giro detecta una conexión íntima entre el saber y el poder, la razón y la dominación: «no

hay conocimiento que no descansa en la injusticia», llegó a argumentar sobre los usos de la historia aquel celebrado Michel Foucault (1978: 28), «el instinto de conocimiento es malo –hay en él algo mortífero, que no puede, que no quiere nada para la felicidad de los hombres [*sic*, por “los humanos”]–». Contra eso reaccionaba violentamente dicha parte de la academia primero, entonces; negándolo todo como un intento por afirmarlo todo en la experiencia humana. Cada variación cultural no prevista entre las estrecheces teóricas del materialismo.

Pero volviendo sobre lo escrito en aquella ocasión (López Lillo, 2013c: 41),

lo que no podían pretender los posmodernos es que su rechazo –ya táctico, ya axiomático– de la escala humana fuera seguido a pies juntillas por un desinterés generalizado en desentrañar cómo funcionamos y hemos funcionado en tanto especie; y en la improbable medida en que ese desinterés se produzca, y que definitivamente valga todo, las explicaciones generalizadas seguirán recurriendo a modelos y paradigmas que descuidan en la esclerosis progresista todo el acervo positivo de buena parte de lo que hoy sabemos y sí podemos percibir.

Y éste sí empieza a ser el problema que anunciábamos al principio. Sobre todo cuando los procesos históricos que tratamos de analizar se localizan en instituciones que se desarrollan habitualmente al margen de su formalización en unos «discursos del poder» que a lo sumo las capturan –y les influyen, o determinan, o deciden– en idealizaciones puntuales, muy, cuando no definitivamente alejadas de la realidad de la práctica.

De este modo, podría decirse –de hecho, se nos ha dicho– que la ilación de las problemáticas que abordaremos a lo largo de esta investigación nos irá inscribiendo en ese ánimo posmoderno, escéptico y deconstructivista; crecientemente preocupado por las significaciones. A fin de cuentas, lo que aquí acabaremos proponiendo es *la disolución de toda aproximación sociotipológica en una antropología de las «lógicas operativas» y sus constelaciones situacionales.*

Pero esto no supone desconocer los anclajes de la realidad, como tampoco lo suponía para la Física la *Teoría de la relatividad* formulada entre 1905 y 1915, sino advertir que puede que ni los unos ni la otra se resuelvan en la linealidad en que se creía. Y con todo, lo paradójico del asunto es que cualquier intento por reparar la sordomudez con que se siguen tratando, de un lado, las grandes estructuras colectivas que organizan socialmente los grupos humanos y, del otro, el comportamiento y el cálculo individuales, constituye en puridad un «tema» moderno: rescata, de alguna manera, las discusiones que enfrentaron todavía a principios del s. XX a Émile Durkheim con el desdeñado Gabriel Tarde; o en general, aun antes, la parte austriaca del *Methodenstreit* que, a pesar de haber influido decisivamente sobre los fundadores de la Sociología alemana –o quizá

por haber influido sólo en ellos–, quedaría encerrada en el estudio de las sociedades capitalistas, y especialmente en el de su economía.

El acierto de autores como Bourdieu desde Europa o, desde América, un Sahlins más maduro que su anterior versión evolucionista, consiste en arribar a una definición de las «estructuras del contexto» mediadas pero no decididas por la cultura que, a través de los procesos de socialización, ligan colectivamente pero de una manera plástica a los individuos que componen un grupo humano dado. De esta manera, podríamos decir que *todas esas instituciones y estructuras no son sino el reflejo de su propia replicación en la práctica*; a la vez condicionadas por y condicionantes de la acción como manifestación histórica discreta; *actualización puntual del equilibrio ecológico en el cual se reproduce dicho grupo*. Así que, de tener que buscársele calificativos, ¿no sería entonces más justo jugar a llamar este ánimo «pluscuammodernismo»?

## 2. Un lenguaje común, o advertencia sobre las culturas humanas

El concepto de «cultura» sigue siendo, de todos modos, el eje a través del cual se vertebra cualquier análisis social de la historia de los grupos de nuestra especie. Ya Bronislaw Malinowski (1984 [1944]: 25-26) sostuvo cómo «el aspecto científico de todo trabajo antropológico reside en la teoría de la cultura»; una teoría que, en virtud de la unidad biológica de la especie, han de compartir en sus postulados mínimos –en sus principios y lógicas– todas las disciplinas ocupadas de uno u otro modo en dichos análisis; y a decir verdad, dejando de lado la discusión sobre las condiciones del carácter científico, la enseñanza principal de aquel «giro lingüístico» únicamente vendría a subrayar que la cultura *específicamente* humana –puede que *genéricamente* humana– es una *cultura semiótica*. Que, parafraseando la famosa cita de Clifford Geertz en *La interpretación de las culturas* (1973 para la primera edición, en inglés), los humanos somos animales que vivimos insertos en tramas de significación que nosotros mismos hemos tejido y, debería de añadirse, tejemos constantemente de nuevo al vivir. Ahora bien, ¿qué implica esto necesariamente y qué no?

Alejándonos de lo inmediato para ganar proyección en la respuesta, merece la pena dedicar siquiera unas líneas a las opiniones de la Biología en un sentido –el de los etólogos– radicalmente diferente al que acostumbra a permear cada tanto las disciplinas ocupadas en el estudio de fenómenos estrictamente humanos –el de los genetistas–. Lo es sobre todo porque, a pesar de ser evidente a todas luces, siquiera en el rumor de la sospecha, que la dicotomía «naturaleza-cultura» encierra una aporía desde el momento en que no son términos comparables ni oponibles en igualdad –pues sin el recurso a agencias sobrenaturales, la una sólo puede pensarse como un acontecimiento de la otra–, su distinción persiste con fiereza en todo lo que nos atañe.

Sucede que, como apunta Frans de Waal en sus reflexiones desde la primatología (2002: 18 y ss.):

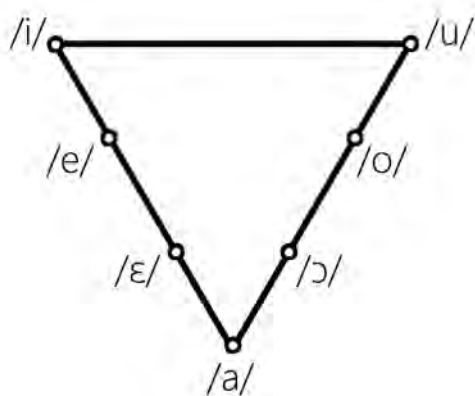
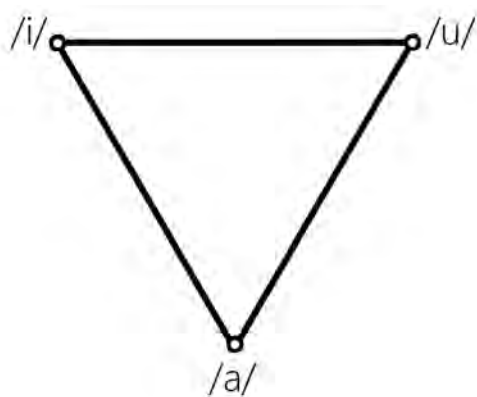
Las definiciones raras veces son neutrales; son el espejo de toda una forma de ver el mundo, [y] tras las actuales guerras culturales, el debate se limita nada menos que al lugar que ocupa la humanidad en el cosmos [...]. No resulta nada difícil encontrar una definición de cultura que excluya a todas las especies excepto a la nuestra. [Pero] las definiciones restringidas descuidan los fenómenos límite y los precursores, confundiendo a menudo la punta del iceberg con el todo. Por eso, al decir –como algunos han dicho– que cuando no existe enseñanza ni instrucción no tiene sentido hablar de cultura, inmediatamente se está excluyendo multitud de rasgos culturales humanos.

Una analogía adecuada sería aquélla por la cual solamente se entendiera como «comer» la ingesta de alimentos en que se emplean cubiertos –continúa su argumento de Waal–, de tal manera que fuera fácil distinguimos incluso de otros grupos humanos, pero realmente difícil explicarnos, y mucho menos explicar nuestra historia más allá de esa distinción.

En una escala mayor, o más sofisticada, éste es precisamente el efecto que producen los paradigmas de interpretación materialista que persisten en el desconocimiento de la contextualidad en que operan todos los «sistemas culturales de percepción-clasificación» humanos, incluido el propio; y a instancias de los discursos del poder que ordenan nuestra sociedad, encierran la mayor parte de la experiencia humana en la intrascendencia; se apropian culturalmente de «la realidad» reproduciendo inadvertidamente la racionalidad de ese discurso frente a los demás. Como decir que las diferentes progresiones sociales imaginadas por los evolucionistas se construyen quizá inadvertida pero indefectiblemente sobre una oposición binaria, fruto de la negación del «nosotros» en «los otros», y por eso encuentran serios problemas en medio de sus modelos teóricos. Como escribir, en fin, que la secuencia de la imaginación es más bien «(Estado)→banda→tribu→jefatura→Estado».

Frente a esto, de Waal opta por reducir su definición al mínimo común denominador que permite transitar entre una infinidad de conductas observadas en cada vez más especies de mamíferos y aves: *la cultura es la trasmisión de adaptaciones al medio a través de la interacción social, y no de la replicación genética*. Ni más ni menos. «La cultura es una forma de vida compartida por los miembros de un grupo pero no necesariamente por los miembros de otros grupos de la misma especie [...]. La forma en la que los individuos aprenden unos de otros es algo secundario, pero el hecho de aprender de otros es un requisito fundamental» (ibid.: 38).

Acercándonos un poco más a nuestra respuesta, ése era también el camino señalado por autores tan poco



**Fig. 1.2a. Una idealización del *continuum* de las vocales.** Imaginar las vocales como dispuestas en un triángulo tiene la ventaja de llamar la atención sobre las continuidades en que se verifican realmente los sonidos que nuestro cerebro distingue del resto como los fonemas de una lengua. A su vez, esto constituye una buena analogía de la forma en que operan nuestros «sistemas de percepción-clasificación» culturales también sobre todo lo demás, incluyendo –por supuesto– las herramientas teóricas empleadas en cualquier análisis de las culturas, sociedades e historias de los grupos humanos».

**Fig. 1.2b. Sistema vocálico valenciano.** Nótese cómo las vocales semiabiertas y semicerradas únicamente se distinguen en la lengua escrita cuando las reglas de acentuación gráfica imponen una tilde. En cualquier caso, el uso dialectal puede llegar a variar considerablemente a lo largo del país; por no mencionar que, más allá, algunas variedades catalanas añaden una octava «vocal neutra» a su sistema, entre [ə] y [ɐ], por lo demás carente de cualquier marcación ortográfica.

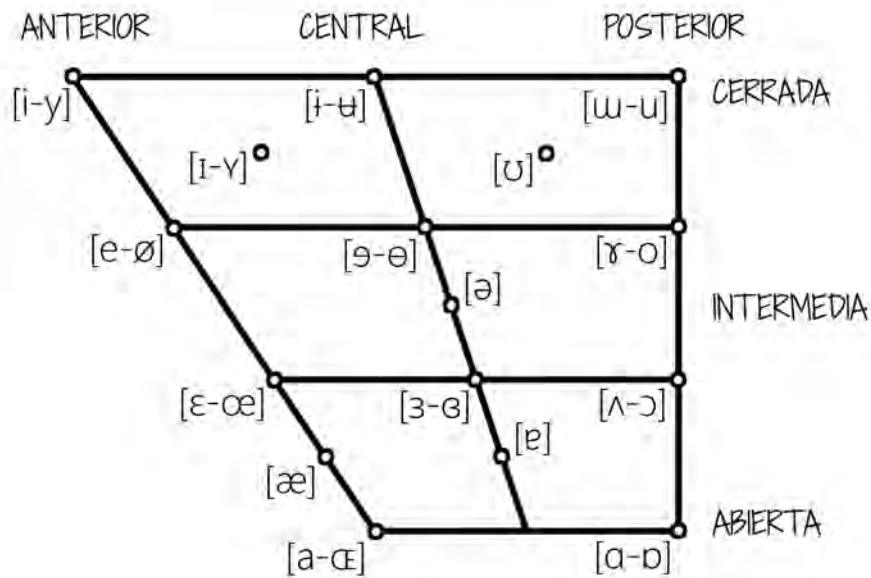
sospechosos de idealismo como Richard Dawkins, cuando escribía que «las máquinas de supervivencia [*i. e.*: los seres vivos desde el punto de vista del acervo genético que conservan y reproducen] que pueden simular el futuro se encuentran un salto adelante de las que sólo pueden aprender sobre la base del ensayo»; que «la evolución de la capacidad de simular parece haber tenido su culminación en el conocimiento subjetivo»; y que «quizá la conciencia surja cuando la simulación cerebral del mundo llega a ser tan compleja que debe incluir un modelo de sí misma» (Dawkins, 1985: 87). De aquí en adelante se despliega la semiosis humana; y es a partir de ahí desde donde han de rearmarse las disciplinas que estudian las culturas, las sociedades y las historias de nuestra especie. Porque lo que exigen esas «grandes preguntas» a las que volvemos a vernos cada vez más abocados es un rearme, nunca desechar sin más herramientas conceptuales que se demostraron cruciales a la hora de aproximarse a determinados problemas históricos, y de actuar con ellas sobre la realidad.

Por lo pronto, lo primero que cabe colegir de todo ello, como poniéndonos sobre aviso de las dimensiones del palimpsesto antes de concluir esta introducción, es que la relación de los términos de aquella dicotomía «naturaleza-cultura» no se agota, en nuestro caso y frente a las licencias que pueden llegar a tomarse los biólogos, resumiendo el uno en el otro –la cultura como acontecimiento de la naturaleza–, sino que se presenta a su vez retorcida sobre sí misma –la naturaleza, y la cultura,

como significaciones culturales–. Descubriremos que ese «hiato» identificado entre ambas es parte fundamental de la «condición humana» por razones muy diferentes a ninguna soberbia científica o moderna.

Lo segundo, lo que *no* implica necesariamente la crítica contextual, más vale dejárselo a un rudimentario pero eficaz ejemplo en el tono lingüístico que la concitó originalmente: preguntados por el número de vocales que existen, la mayoría de castellanohablantes suele apresurarse en contestar «cinco»; unos cuantos titubean y añaden «cinco, en castellano». Puede entonces recurrirse a un diagrama para explicar que «la realidad» de las vocales suele representarse en síntesis como una especie de triángulo en cuyos extremos se encuentran únicamente /a/, /i/, y /u/ (**fig. 1.2a**), y que existen lenguas tan difundidas como el quechua, el aimara o el árabe que reconocen idealmente –*fonológicamente*– sólo esas tres, aunque pueden duplicar tal cifra distinguiendo vocales cortas y largas. Lo interesante de este triángulo es que uno sólo tiene que jugar a posicionarse como si fuera a pronunciar una /i/, pero tratar de articular desde la laringe una /a/, para apercibirse de que el sonido obtenido se asemeja en mayor o menor medida a una /e/: lo que ocurre es que «la realidad» de las vocales es en cierto sentido un continuo que el castellano *segmenta para crear una distinción significativa* entre su «vocal abierta» y cada una de sus dos «vocales cerradas», pero de la misma manera, sobre ese mismo continuo, por ejemplo, los catalanohablantes del País Valenciano identificamos dos





**Fig. 1.2c. Carta de los sonidos vocálicos.** Modificado a partir del original de la Asociación Fonética Internacional, ©2015 bajo licencia CC BY-SA 3.0, disponible en <http://www.internationalphoneticassociation.org/content/ipa-chart>. Cuando aparecen en parejas, los símbolos de la derecha corresponden a vocales redondeadas. Téngase en cuenta, además, que sobre esta base aun cabría añadir ciertas variaciones que el alfabeto fonético internacional representa –ya sea en transcripciones fonéticas, indicadas entre corchetes, como fonológicas, entre barras– mediante la adición de otros signos diacríticos y suprasegmentales.

segmentaciones significativas que distinguimos entonces como «vocales semiabiertas» y «vocales semicerradas», obteniendo en nuestro sistema un total ideal de siete (**fig. 1.2b**). Nada de ello es óbice para que el aparato fonador sea capaz de articular y articule habitualmente diferentes *sonidos* o *fonos* vocálicos que sencillamente el cerebro no distingue como *fonemas* independientes sino, en todo caso, como *alófonos*; aunque tal vez pudiera aprender a distinguirlos, si fuera preciso, como al estudiar una lengua extranjera. Tampoco lo es para que estos sonidos estén más o menos limitados materialmente –*fonéticamente*– por las capacidades físicas de ese aparato (**fig. 1.2c**). Se trata, pues, volviendo a las generalidades, de que *las culturas humanas «significan» determinados tramos del continuum de lo real –y de lo simbólico, y de lo imaginario!– de tal modo que un individuo «endoculturado» puede percibir sus diferencias respecto de otro tramo, y clasificarlos distintivamente, bien por defecto o bien cuando le es preciso hacerlo.*

Iniciábamos esta investigación con Walter Bagehot descubriéndonos el «gobierno de la –falta de– imaginación», pero también podríamos haberlo hecho con la famosísima clasificación que Jorge Luis Borges achacaba a un apócrifo *Emporio celestial de conocimientos benévolos* en «El idioma analítico de John Wilkins», en cuyas remotas páginas se habría explicado que los animales se dividen entre: 1. los pertenecientes al Emperador; 2. los embalsamados; 3. los amaestrados; 4. los lechones; 5. las sirenas; 6. los fabulosos; 7. los perros sueltos; 8. los incluidos en aquella clasificación; 9. los que se agitan como locos; 10. los innumerables; etc.

Sin embargo, nuestra problemática no se agota en la distinción «fonética-fonología», reconocida y vulgarizada por un autor tan influyente como Marvin Harris –aquel detractor del posmodernismo que citábamos arriba–; y menos aun se reduce a una cuestión de preeminencias, de la realidad o de las ideas culturales sobre la realidad a través de las cuales interactuamos *a fortiori* los humanos. De hecho, ni siquiera lo hace la fonología en la formalización de nuestros idealismos, siendo que el mismo castellano hablante cuya razón reconocía cinco vocales puede, como en el caso de nuestros vecinos murcianos, emplear gramaticalmente el doble, por ejemplo para indicar el número en su flexión nominal. Tampoco la comunicación humana se agota en la lingüística, sino que incluye asimismo, por ejemplo, aquellos «aspectos duros» de la materialidad tal como lo entendieron ya, entre muchísimos otros, Gordon Childe y la New Archaeology (*vid.* Gutiérrez Lloret, 2001: 91 y ss.).

Con todo ello se entiende mejor por qué ha de elevarse al total de la experiencia humana lo que Malinowski entendía para el procedimiento científico: «observar significa seleccionar, clasificar, aislar sobre la base de la teoría» (Malinowski, 1984: 32). Obviamente, la diferencia entre la académica y cualquier otra forma de observación de la realidad parte de una retroalimentación crítica y permanente de nuestras ideas y «segmentaciones» en base a aquellas condiciones del conocimiento de que hablaba Bourdieu. Suele decirse para otras disciplinas que el ánimo de esto apuntaría en último término a la predictibilidad fenoménica; pero no es lo único; y si a día de hoy tendemos a aceptar que la seguridad de lo que sabemos

es sólo una función dependiente de la probabilidad de que se demuestre falso en un futuro, quizá sucede que la posibilidad de predecir no es más que una forma extrema de falsación. La seguridad del conocimiento depende entonces, en resumidas cuentas, de su capacidad para explicar esa «fenomenología» comprendiéndolo sistémica y parsimoniosamente todo. Y en lo que aquí nos atañe a arqueólogos, antropólogos, historiadores o sociólogos, bien podríamos suscribir en adelante las intenciones de Louis Dumont (1979: 307): «la unidad del género humano no requiere que se reduzca arbitrariamente la diversidad a la unidad, solamente que se pueda pasar de una particularidad a la otra, que se dediquen tantos esfuerzos como sea necesario para elaborar un lenguaje común donde todas puedan ser descritas».

### 3. Ordenar el discurso: sumario y plan del libro

Lo que proponemos en esta investigación es una disolución también en este sentido, o una genealogía. Comparte de hecho con la arqueología foucaultiana ese «cierto encarnizamiento en la erudición» y, desde luego, su oposición al idealismo y los «indefinidos teleológicos». Especialmente, al idealismo inadvertido en las indefiniciones.

Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia. (Foucault, 1978: 18)

Esto nos conducirá hasta una noción que va a demostrarse clave en esa historia: la de *accidentalidad*. La accidentalidad de los hechos y de las instituciones; la accidentalidad del Estado, por poner un ejemplo rotundo dentro de esa otra forma de concebir la evolución de nuestra especie; la accidentalidad, incluso, de las disciplinas académicas en que también se fragmenta y pierde lo que nunca debimos dejar de entender –o deberíamos más pronto que tarde entender– como fragmentos de una Etología humana. Porque en cualquier caso, como decíamos, puede trazarse en ello la divisoria de las actuales corrientes contextualistas, más allá de la cual la ignorancia tampoco salvó a nadie de la dominación, y quizá por eso la versión bourdieuana de este mismo enfoque genealógico recela igualmente de las indefiniciones de Foucault (Bourdieu, 2014: 163; cf. Vázquez García, 1999: con bibliografía).

Lo que proponemos en esta investigación es, entonces, una disolución o una genealogía. Pero lo es en la intención

de una «re-segmentación» de algunas de nuestras categorías analíticas fundamentales en la medida en que se demostrarán más un obstáculo que una herramienta útil a la hora de plantear esos tránsitos culturales cuya necesidad reclamaba Dumont. Se divide por eso en dos partes a pesar de su continuidad argumental, casi discursiva: una «arqueología» de la economía y otra de la política. Ambas se dividen, a su vez, en cinco capítulos que se mueven desde la exploración hacia la proposición de una manera –ciertamente– más o menos desordenada; porque al comenzar a pensar se asume siempre una cantidad indeterminada de principios que sólo empiezan a trastabillar a medida que se los pone al descubierto, tratando de fijar su uso, de modo que un problema, un debate, conduce a otro.

Los intentos por clarificar las funciones económicas cuyo desempeño define a los individuos trabados en situaciones domésticas nos llevarán, en el primer capítulo, de la crítica del concepto de «trabajo doméstico» a la más abarcativa propuesta de la economía dual, preocupada por la integración de los llamados sectores capitalista y subsistencial en vísperas de la descolonización de la segunda mitad del s. XX. Esta dicotomía nos remitirá incidentalmente a otra de raíces mucho más profundas en el pensamiento sociológico: la construida en la oposición «comunidad-sociedad»; pero sobre todo, dado el carácter de ese segundo sector y sus agentes, abrirá las puertas a la exploración de algunos temas fundamentales en torno a los *Peasant Studies*, ya en el segundo capítulo. Así, hilvanados en el redescubrimiento académico de los trabajos escritos por el agrónomo ruso Alexander V. Chayánov en los convulsos años de su Revolución, se repasarán los pormenores de su «lógica económica campesina» de base familiar, pero también las reflexiones teóricas de la primera Escuela de Chicago y la historia de las *folk societies* según las conceptualizó Robert Redfield, el muy anterior *Methodenstreit* a partir del cual se refunda la concepción liberal de la Economía, las disquisiciones de Vilfredo Pareto sobre las «acciones no lógicas» o las de James C. Scott sobre la dimensión moral de todo esto.

La cuestión es que, para ese momento, la necesidad de desbordar los límites disciplinares de la Economía para comprenderla funcionalmente comenzará a ser evidente, por ejemplo a la hora de encapsular la propia identidad campesina, y *a fortiori*, la proyección histórica de las lógicas operativas que se definieron primero a su través. Por eso el tercer capítulo constituye una especie de gozne argumental, en el cual se recurre definitivamente a la *oikonomía* que Aristóteles problematizó al hilo de la política ciudadana griega; y que, especialmente debido a la turbación que los usos del dinero supusieron para el estagirita, Karl Polanyi llegó a considerar el verdadero «descubrimiento» de la economía tal como la conocemos a día de hoy.

No por nada, esa turbación a propósito de la crematística había inspirado buena parte de lo dicho por Karl Marx sobre los tipos de circulación mercantilista simple ( $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$ ) y capitalista ( $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$ ). Implicará

también, por lo que a nosotros respecta, la incursión en un primer espacio propositivo dedicado a distinguir sistémicamente las nociones de poder y autoridad; como para explicar por qué resulta erróneo concebir esas dos circulaciones independientemente; o por qué el intercambio monetarizado entraña de por sí un potencial mutante que se desarrolla contra la «doctrina indigenista» de una ciudad imposible, o al menos inexistente, ya en tiempos de Aristóteles.

Los dos últimos capítulos de la primera parte forman una –por lo demás, extensa– unidad con sentido propio, que se abre anunciando la necesidad de superar el debate formalista-sustantivista en la aproximación antropológica a la economía y se cierra con la necesidad de descartarla definitivamente como punto de partida del análisis social. Constituyen juntos, de este modo, el núcleo de lo positivamente aportado al respecto y sus conclusiones principales, y por eso casi permiten una lectura independiente del resto. Allí se abordarán algunas de las piezas argumentales más determinantes, como la «*surplus controversy*» en la que se cuestionó la tendencia maximizadora universal asumida desde Adam Smith, o las «geometrías» que autores de la talla de Polanyi, Sahlins y Graeber compusieron a propósito de las diferentes relaciones económicas y, en especial, de la reciprocidad. Por ese camino se volverá sobre los debates en torno a la intensificación política de la Modalidad Doméstica de Producción que, particularmente centrados en la etnografía de las jefaturas oceánicas, supusieron del lado de la Antropología el abandono de los presupuestos materialistas para uno de sus otrora campeones, Maurice Godelier, y del de la Arqueología, la formulación de la ya mencionada *Teoría procesual-dual*. También la *Teoría de la circunscripción* con que Robert L. Carneiro trató de explicar las «complejizaciones sociales» de la Prehistoria –y que bien podría representar el colofón del planteamiento ecologista– se repensará a la luz de estas consideraciones.

Puesto todo junto, comenzará a bocetarse una historia de las sociedades humanas que las entiende moviéndose rítmicamente entre fases sistólicas y diastólicas, como en un proceso de retroalimentación positiva cuya sinusoide estaría determinada por las adaptaciones culturales a un medioambiente que es también la propia cultura. Donde estrategias corporativas y reticulares se activan alternativamente en pos de la dominancia; y «pinzan» en ciertas situaciones, en la construcción de sus discursos políticos, algunas de las prácticas que nosotros asociamos restrictivamente con la economía. Pero ese entendimiento necesitará todavía profundizar en la lógica de tales discursos considerando, a la vez, un artefacto económico crucial: el dinero.

Probablemente el punto de partida más adecuado para esto lo proporcionó Paul Bohannan al reflexionar sobre las «esferas de intercambio» desde su experiencia de campo con los habitantes de las llanuras del Benue, en el actual Estado de Nigeria. No por nada, África es uno de los lugares donde el estrecho vínculo entre el dinero y las «deudas de vida» se detectó etnográficamente

con mayor claridad, por más que no sea en absoluto el único y, de hecho, en este punto de la investigación se le dedique quizá más tiempo a la Costa Noroeste de Norteamérica. Veremos por doquier cómo este vínculo se manifiesta en las dinámicas agonísticas propias de unas jerarquizaciones en disputa mejor sistematizadas a través de la noción dumontiana de «englobamiento del contrario», pero sobre todo, que tales procesos se han verificado típicamente en los márgenes operativos más que en el interior de las sociedades propiamente dichas. El dinero se perfilará, entonces, no como el clásico facilitador del trueque, sino como un signo del «poder-consumir» jugado sobre la vida social que se extiende entre «nosotros» y «los otros»; y Jean Baudrillard; y especialmente Georges Bataille tendrán mucho que decir sobre esto. Y aun ese segundo Godelier, sobre el dinero como manifestación de lo imaginario en dichos márgenes. Y descubriremos así, aun más allá, que los discursos a través de los cuales todos los grupos humanos explican la sujeción de sus sociedades al orden del universo –incluida, por supuesto, nuestra Economía– describen una misma topología, apuntando en el fondo a un mismo problema múltiple: el de la identidad.

Descartada por tanto la objetividad económica como principio de los porqués sociales, en la segunda parte de la investigación aquella «arqueología» de la política se ocupará básicamente de las condiciones de posibilidad para la emergencia del Estado. A fin de cuentas, «economía» y «Estado» son probablemente los fenómenos que mejor resumen la organización de nuestras sociedades; y era preciso entenderlos o desenfocarlos no sólo para remontar la de las demás en el registro histórico y etnográfico, sino atentos a las advertencias de Wolf que citábamos más arriba, desarrollándolas, lo era para esquivar la acostumbrada idealización de unas y otras organizaciones de los grupos humanos en relación de exclusión mutua –sociedades con Estado frente a sociedades sin Estado; bandas, tribus, jefaturas: «salvajes»–. Sin embargo, a pesar de su convergencia en la arena política, también en este caso «economía» y «Estado» aparecerán como fenómenos hasta cierto punto independientes. O mejor: independientes en sus orígenes. Mutaciones que atañen a diferentes dispositivos en la estabilización de la reproducción de un grupo humano dado en el medioambiente que habita, y al contrario de lo que solemos asumir, no son necesariamente explicables entre sí, ni reducibles el uno al otro.

El hilo argumental se curvará entonces hacia la comprensión del «poder» y lo que lo rodea, empezando por seguir las tempranas intuiciones de Bertrand Russell. Serán ellas las que nos lleven a repasar, en los capítulos sexto y séptimo, algunos episodios históricos a propósito de la colonización europea de la Melanesia, tratando de aislar los puntos del orden político indígena que interceptan efectivamente los invasores en el curso de la integración a sus Estados: el «estado de gracia» del cazador de cabezas; la mímesis misional; los llamados «cultos del cargamento». Las noticias

que recurrentemente informan de la identificación de los europeos con fantasmas o ancestros adquirirán en este contexto un sentido muy distinto a la tantas veces pretendida ingenuidad salvaje, remitiéndonos más bien a la activación empírica de un tipo de poder relacionado ontológicamente con la otredad y, por tanto, inaccesible para los agentes políticos en la norma de sus tradiciones culturales.

Como el tercero, el octavo volverá a ser en cierto modo un capítulo bisagra, en el cual la Etnografía se deja a un lado temporalmente para sentar las bases del último tramo de la investigación utilizando las enseñanzas de Max Weber a propósito de dos temas clave: la teoría de la historia y la sociología de la dominación (*Herrschaft*), parte de su postumamente publicada *Economía y sociedad* (1922 para la primera edición, en alemán). Por lo pronto, esto nos permitirá reconectar las discusiones que enfrentaron a holistas e individualistas metodológicos a caballo de los ss. XIX y XX con las modernas «teorías de la práctica», y con ello, trazar las líneas principales de una praxeología dialógica consistente con las ideas de la Biología sobre el «equilibrio puntuado». Pero más allá, los problemas de casación práctica de los tipos ideales weberianos –y particularmente la distinción entre la legal y la tradicional, formas estables o «cotidianas» de dominación según el planteamiento del alemán– desembocarán, ya en el noveno capítulo, en una discusión crítica de la Antropología jurídica de la mano de los trabajos seminales de Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, E. Adamson Hoebel, Max Gluckman o Lucy Mair. Esto nos devolverá a los casos de estudio etnográficos del África central, que fueron apenas sobrevolados rastreando las significaciones de la esclavitud al final de la primera parte del estudio. Ahora se abordarán las formas y procesos de enjuiciamiento, de aplicación de la ley y el derecho, y de policía; pero sobre todo, África representa el *locus typicus* de la figura del «rey divino» que ya James G. Frazer asoció a la violencia sacrificial, en un mismo principio, en las páginas de *La rama dorada* (1890 para la primera edición, en inglés).

El propósito del décimo y último capítulo será el de indicar el camino por el cual comienzan a reunirse todas estas problemáticas. Esa tarea descansará en buena medida en las reflexiones de Giorgio Agamben sobre el poder soberano y la nuda vida, y en su idea del Estado como «estado de excepción», concitada a su vez por las intersecciones en el pensamiento de dos autores tan diversos como Michel Foucault y Carl Schmitt. En resumidas cuentas, mientras este último juzgó la soberanía como la capacidad para detener el derecho, Agamben detectó tras esto no un signo de la sociedad y la política humanas, sino de nuevo, de la religión, la violencia y la otredad; algo que es esencialmente coherente con la «violencia mítica» de Walter Benjamin y su significación en el núcleo de todos los «discursos del orden en el universo». Y que explica también el motivo por el cual la «monarquía divina» ha sido revisada posteriormente por antropólogos como Luc de Heusch o Graeber, apenas hace unos años, buscando en el cuerpo de esos «agentes marginales», prisioneros de sus sociedades, el

principio lógico de un Estado cuya política tendría todavía que descarrilar en el equilibrio de la tensión «legitimidad-legalidad» para instituir en su seno la dominación tal como la entendemos. La explotación de «nosotros», los humanos.

Todo junto supone un volumen de información considerable, de citas y recursos de autoridad, que no siempre será fácil manejar para discurrir a su través –por no hablar de la cantidad ingente de autores y obras que no hemos alcanzado a incorporar a la reflexión, advertida o inadvertidamente–. Como decíamos al empezar, en general el criterio seguido será el de hacer partícipe al lector de nuestro propio aprendizaje, aunque obviamente, la necesidad de redondear nuestros argumentos nos ha obligado a recurrir por momentos a una especie de «narración en espirales»; y a entretejerla de remisiones a éste o aquel epígrafe; en el que se trató o en el que se tratará ésta o aquella cuestión al hilo de lo dicho. Otro tanto sucede con un aparato de notas que excede en mucho lo meramente testimonial y accesorio, para abrirse en un segundo nivel de lectura donde se escapa del orden del discurso y se puede, así, además de ampliar determinados aspectos colaterales, enfatizar y proyectar las líneas principales del argumento más allá de lo inmediato. Ensayarles conexiones diferentes. Dudar.

Y a decir verdad, este «carácter hipertextual» del texto hace más significativo el haberse tropezado, casi al final de su redacción –y ahora, al final de esta introducción–, con la declaración solemne con que Julio Cortázar dio inicio a su *Imagen de John Keats*, allá por 1951-1952. El no poder evitar traerlo a colación a saltos un poco por lo mismo que Bourdieu mentaba a Joyce, y asumir entreveradamente, en ese espacio liminar de la citación, que también «aquí se habla de un pasado con lenguaje de presente»; que también guía estos impulsos una «fidelidad de girasol». También estas sustancias confusas de pronto se antojan ordenadísimas y es resultado esto, ante todo, de la mayor libertad de expresión posible. De la sinceridad, también, que implica dejarse llevar completa, rigurosa y decididamente por las preguntas que se nos plantean. «Y con esto, librito, ábrete a los juegos».