

La antropología económica de Gustavo Martín: Una antropología para repensar lo económico en Venezuela¹

Moncrieff, Henry²

Resumen

Tradicionalmente el “discurso oficial” venezolano sobre la economía alude a esta disciplina como un ente fuera del mundo, algo metasocial. Por otro lado, el discurso intelectual del materialismo histórico ortodoxo, somete lo económico siempre a lo material y lo social termina por ser un mero epifenómeno ideológico de la dinámica económica. Efectivamente, son lenguajes reduccionistas, que en definitiva, disocian en gran medida a todo fenómeno económico de explicaciones de índole social y cultural. El siguiente artículo es una pesquisa para considerar lo económico en la sociedad venezolana de una forma alternativa, es decir, como objeto de la ciencia antropológica. Tomamos el ejemplo del antropólogo venezolano Gustavo Martín como un marxista innovador en este proyecto, así, el objetivo principal de este trabajo es articular sus ideas principales para llamar la atención sobre lo sociocultural generativo de lo económico, y con esta línea epistemológica, estudiar la posibilidad de una antropología económica para la sociedad venezolana.

Palabras clave: economía, antropología económica, Gustavo Martín, materialismo histórico, marxismo

1 Este ensayo tiene el propósito de retribuir y “materializar” las enseñanzas que el imaginario de Gustavo Martín ha depositado en el autor del presente texto. Se agradece a Haronid Blanco y al mismo Gustavo Martín por las revisiones del texto.

2 Tesista en el Departamento de Antropología Social y Etnología, Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Asistente de investigación en el Centro de Investigación Social (VISOR), Caracas. Correo electrónico: henrymoncrieff@gmail.com

Abstract

THE ECONOMIC ANTHROPOLOGY OF GUSTAVO MARTIN: AN ANTHROPOLOGY TO RETHINK THE ECONOMIC ISSUE IN VENEZUELA

Traditionally, the “Venezuelan official discourse” on the economy alludes to this discipline as an entity outside the world, as something metasocial. On the other hand, the intellectual speech of the orthodox historical materialism always subordinates economics to the material issue, and the social aspect ends as a mere ideological epiphenomenon of the economic dynamics. Indeed, they are reductionist languages, which dissociate in great measure all economic phenomenon about explanations of social and cultural nature. This paper constitutes an inquiry to consider, in an alternative way, the economic question in the Venezuelan society, that is to say, as a subject of the anthropological science. We take the example from Venezuelan anthropologist Gustavo Martín, as an innovating Marxist in this project; thus, the main purpose of this paper is to articulate his main ideas to get the attention on the sociocultural matter as generative of the economic issue, and with this epistemological line, study the possibility of an economic anthropology for the Venezuelan society.

Key words: *economy, economic anthropology, Gustavo Martín, historical materialism, marxism*

1. A modo de introducción.

La desazón con la *razón economicista*

El “discurso oficial” venezolano en materia económica (instituciones públicas o privadas, medios de comunicación social, economistas, intelectuales y académicos en general), invariablemente, alude al fenómeno de la economía como si fuese una entidad alejada –y jamás alcanzada– por la práctica social. La economía, en el discurso oficial de las instituciones venezolanas, se posa en lo metasocial, precisamente, como una *deshumanización* de la praxis que la genera.³ Estos postulados rozan, de cierta forma, una ideología que deslegitima cualquier lectura que revele el “lado social” de la economía como punta de lanza analítica.

³ Cabe mencionar, siguiendo a Polanyi (1974), que en las sociedades capitalistas el mercado aparece fenoménicamente como algo separado de las instituciones sociales (*disembedded*), a diferencia de las sociedades precapitalistas donde lo económico se incrusta (*embedded*) en otras instituciones sociales (la política, la religión, el parentesco). Lo importante, como el autor menciona según su tradición substantivista, es observar como se *instituye* lo económico en una organización social.

La senda que aparta lo económico de las transacciones sociales también se corresponde, en buena parte, con otras manifestaciones ideológicas que no permiten un reconocimiento del despliegue concreto de los hechos económicos del colectivo venezolano. Esta forma de ver el mundo, es el reino incondicional de los marxismos *manualescos*, los revolucionarismos, los izquierdismos y el patriotismo; discursos que unifican o caracterizan un lenguaje que pretenden ser “crítico” de una realidad, que es objetivamente inexistente y, por tanto, impermeable a sus alegatos de transformación social. Este lenguaje funciona como una abstracción ilusoria de la realidad que ve en todos lados una lucha de clases, un fervor popular por el antiimperialismo y una apoteosis de resistencia nacionalista-patriotera, que normalmente matiza y deforma la observación de las relaciones sociales. Dicho esto, se debe, igualmente, agregar un supuesto discurso académico, que se proclama “materialista histórico” y normaliza –por no decir *naturaliza*– una mirada monocausal de lo social (ideología) como epifenómeno de lo económico (material). Estas conclusiones se justifican en la distinción tradicional entre superestructura e infraestructura, que se construye mediante las invocaciones teóricas de un discurso pretendidamente marxista.

De todo lo anterior, que podría llamarse *razón economicista*, surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible comprender analíticamente la fuerza o energía económica del colectivo venezolano? Tras un largo trabajo de investigación, el antropólogo venezolano Gustavo Martín Fragachán reúne un conjunto teórico para dar una respuesta plausible a esta interrogante; su visión se posa, sobre todo, en los principios económicos que se enganchan en lo “real” y lo “imaginario” de los procesos de producción y reproducción de las relaciones sociales en el colectivo venezolano.

La “antropología económica”⁴ de Martín abre una brecha coadyuvante a la reflexión social y económica del país. Interpretar la trama conceptual, analítica e interpretativa de la lógica teórica de esta antropología, es el motivo principal del presente ensayo. Su reivindicación o negación quedará en la compostura reflexiva de cada quien.

4 El uso del término “antropología económica” entre comillas intenta rescatar la conexión entre las interrogantes antropológicas con las económicas en el pensamiento de Gustavo Martín, sin dejar de llamar la atención sobre los comentarios del antropólogo francés Maurice Godelier (1975), el cual prefiere hablar de antropología y economía por separado y de esta manera buscar las conexiones epistemológicas entre ambas sin (con)fundir sus discursos en una misma brecha teórica.

2. La tradición epistemológica de Gustavo Martín

El expediente de vida de Gustavo Martín muestra a un hombre formado como antropólogo en la Universidad Central de Venezuela; más tarde, obtiene un doctorado en etnopsiquiatría en L'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Martín ejerció labores como docente e investigador en la Escuela de Antropología, en el Doctorado en Ciencias Sociales y en el Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES) de la Universidad Central de Venezuela.

Gustavo Martín reconoce al antropólogo francés Maurice Godelier como su maestro⁵ (Martín entrevistado por Rodríguez, 1994), cuya enseñanza lo deslustra de cualquier marxismo ortodoxo, aquel que reconoce únicamente en lo "material" el fundamento de la explicación social, y que, por el mismo motivo, siempre se dispone operando monocausalmente. Por esta razón, Martín se separa de todo positivismo y determinismo causal, así como de una razón instrumental y utilitaria, y antepone a estas concepciones la *racionalidad cultural*, entendida como la posibilidad y cualidad que tiene el hombre de organizar el mundo, ordenando la naturaleza en su necesidad de comprenderla.

La búsqueda de significaciones estructurantes de la realidad pone a Martín en un paradigma de comprensión relacional (o, si quiere, sociológica); como bien sabe, los signos no significan en sí, sino en relación. Esta vocación semiológica permite entender su afirmación de que "la antropología es una suerte de poesía" (Martín entrevistado por Rodríguez, 1994:165). Lejos de cualquier metafísica, el *pensamiento poético* operante en la obra de Martín se coordina en la búsqueda de metáforas de la realidad que permitan conectar los polos opuestos de la representación que los hombres hagan de ella; esta disposición interpretativa lo conduce a descifrar las relaciones entre cultura y naturaleza, lo cercano y lo lejano, lo vivido y lo razonado, lo tradicional y lo moderno, siempre en una dialéctica metafórica de conceptos y abstracciones con conexiones teóricas.

⁵ Martín también reconoce las enseñanzas e influencias que dejaron en su pensamiento importantes investigadores franceses que lo acercaron a la corriente del estructuralismo antropológico, como es el caso de: Claude Lévi-Strauss, Georges Devereux, Louis Dumont y Louis-Vincent Thomas. En el conjunto de su obra son constantemente citados. Para todo esto véase la entrevista que le realiza Rodríguez (1994).

Esta visión, aleja a Martín permanentemente de lo fenoménico y lo positivista; en cambio, se dedica a encontrar las conexiones lógicas, racionales y/o estructurales que dan pie a las presentaciones fenoménicas de lo social. Por este motivo, en cada una de las líneas de su trabajo hay una necesidad de integrar los aspectos “objetivos” y “subjetivos” de lo social; este esfuerzo se arraiga en la finalidad de siempre construir teóricamente las dimensiones conscientes e inconscientes de lo cultural mediante sus equivalentes en una estructura que posibilite la lectura de los vasos simbólicos (y, comunicantes) que ordenan la actividad humana⁶ (Martín, 1995). De esta forma, y a partir de la lectura de la etnopsiquiatría de Georges Devereux (1989), Martín siente la necesidad de una profunda comprensión de lo que le sucede a sí mismo, al antropólogo, en el momento de la observación de la conducta de los individuos supuestamente objetivados desde las ciencias antropológicas; así, puede destacar la importancia de los elementos o mecanismos “transferenciales” (del sujeto conocido) y “contra-transferenciales” (del sujeto cognoscente), ya estudiados por el discurso psicoanalítico.

Esa “objetivación de sí mismo” que se hace el antropólogo es la que permite su propio reconocimiento en las “objetivaciones” que hace del Otro. El canal de comprensión privilegiado para esta objetivación es la noción de estructura en etnología de Claude Lévi-Strauss (1995), entendida en última instancia como las transformaciones del espíritu humano. Esta “estructura” es percibida por el investigador por medio de las percepciones de la realidad “exterior” que la mente recibió sensorialmente y que, por último, son objetivadas con la “razón” mediante una forma modélica y organizada, la cual se cierra estructuralmente oponiéndose –y siendo complementaria– a otras formas de organizar

⁶ Muchas de las consideraciones de Martín se fundamentan en los descubrimientos de la física cuántica de Max Planck, la indeterminación de Heisenberg, el concepto de relación para los campos electromagnéticos de Faraday y Maxwell y la noción de complementariedad de Bohr. Todos estos paradigmas lo alejan definitivamente del conocimiento científico pretendidamente aséptico, la lectura fenoménica de la realidad, la significación unidimensional, el empirismo y la causalidad lineal; por lo que busca respuestas de otras maneras y en otros discursos, trasladándose constantemente en los recorridos de la semiótica, el estructuralismo, el psicoanálisis, la psiquiatría, el marxismo, la cibernética, la sociología, etc. Según Martín, todas esas “opciones” pueden objetivar la realidad social de forma complementarista y sin destruirla con un sólo discurso cognoscente. Para ampliar la información véase los capítulos titulados “Homo-lógicas: escrito sobre racionalidades” y “Los aportes del enfoque de sistemas al humanismo contemporáneo” en el libro *Homo-lógicas: escritos sobre racionalidades* (Martín, 1990).

el mundo (Martín, 1990; 1995), en otras palabras, de la “comprensión” de su objeto *en el interior de su mente*.

La búsqueda de la organización simbólica del mundo social introduce a Martín en el concepto de *eficacia simbólica* de Lévi-Strauss. En este concepto se cristalizan sus intereses por la lógica de los signos y la función semiótica, lo que deriva en el reconocimiento de los niveles homólogos e isomórficos, “cuyos componentes son susceptibles de ser organizados en términos de series o cadenas de equivalentes” (Martín, 1990:31). Igualmente, el enfoque metodológico de Martín entiende a la totalidad social como una organización sistemática cruzada por diversos códigos o lógicas, que mediante la eficacia simbólica sintetizan las diferencias –por ejemplo, en la ordenación del parentesco (hombres-mujeres, dadores-receptores de mujeres, viejos-jóvenes, iniciados-no iniciados, ancestros-vivos)– en *paridades bidireccionales*, que imprimen “validez semántica” a la globalidad social por medio de equivalencias en los niveles de la política, la economía, el campo de lo mágico-religioso. En incontables acciones sociales, estas paridades bidireccionales se manifiestan y no sólo revelan manifestaciones culturales, sino también la lógica de representación de la naturaleza: explicación de los fenómenos meteorológicos, astronómicos, orgánicos y/o botánicos, etc. (Martín, 1995).

La obra de Martín habilita epistemológicamente unos lineamientos antropológicos de vocación holística, que buscan escuchar mejor la voz de los hombres; trata de dar un orden teórico a dimensiones que implican más una estética que una racionalización instrumental, como es el caso de los amores, dolores, sueños y esperanzas, que por no ser formalizables y “formalizados” escapan analíticamente de un pensamiento utilitarista. Gustavo Martín (1994) trata de dar una explicación a todas estas cuestiones con su antropología; para él, más que realidades en sí, la “objetividad de la cultura” se explica en una relación complementarista y bidireccional, que trata de pasar estas “subjetividades” a territorios objetivables mediante una lógica de significaciones estructurales (Martín, 1995).

La lógica de pensamiento en Martín le permite descubrir las formas en que los hombres habitan el mundo con sentido. De allí, el interés de este antropólogo por la exploración epistemológica experimental para entender las prácticas mágico-religiosas de la zona negra de Barlovento, el Culto de María Lionza y el Culto de José Gregorio Hernández (1983a)

de otra forma; el horizonte antropológico de esta estrategia es sacar a estos temas del ámbito mágico-religioso y conectarlo con otras problemáticas culturales. Debido a esta forma de hacer antropología, para Martín es posible encontrar simetrías semánticas, inversiones simbólicas y rituales míticos que conectan con las concepciones de poder en el imaginario venezolano y la “concepción mágica” de este imaginario con las relaciones políticas caudillescas y clientelistas del país (Martín, 1990); además de descubrir las fundamentaciones organizacionales de estas relaciones de poder en la estructura de parentesco y de compadrazgo, sus reminiscencias psicológicas y sus intrincamientos en las nociones del sexo, del tiempo, del espacio (Martín, 1984); y finalmente (lo más importante para el presente ensayo), las articulaciones de todo aquello con la producción y la reproducción de lo económico en Venezuela. A partir de esto se puede empezar a hablar de la *antropología económica* de Gustavo Martín.

3. La *antropología económica* de Gustavo Martín. Lineamientos antropológicos para repensar lo “económico” en Venezuela

El discurso sobre lo económico en Venezuela en la obra antropológica de Gustavo Martín se encuentra claramente en dos textos: en su libro *Teoría de la magia y la religión* (1983b) y en el artículo “Algunas consideraciones sobre las relaciones existentes entre economía y política”, perteneciente a *Ensayos de antropología política* (1984). En sus otros escritos el problema de lo económico se evidencia, aunque no se percibe una transparencia epistemológica como en los textos anteriormente nombrados.⁷ De allí que tomemos a estos escritos como el recurso bibliográfico fundamental para hablar de la *antropología económica de Venezuela* desarrollada por este antropólogo.

7 Los ensayos secundarios donde aparece el problema de lo económico en la antropología de Gustavo Martín son: “La antropología política: aspecto teóricos-metodológicos”, “Parentesco, sexo y poder”, “Antropología del populismo” en *Ensayos de antropología política* (1984) y “Antropología del caudillismo: lo normal y lo patológico del líder carismático” en *Homo-lógicas: escritos sobre racionalidades* (1990). Para una reflexión epistemológica de las articulaciones del marxismo y el estructuralismo podría revisarse su libro *Las ciencias sociales: entre epistemología y deconstrucción* (1995).

Gustavo Martín encuentra los fundamentos de lo que posteriormente serán sus codificaciones epistemológicas para comprender lo económico en la antropología de Maurice Godelier (1975). El problema central en la antropología de Godelier se centra en ampliar los fundamentos de la racionalidad de los sistemas sociales y descubrir sus lógicas de articulación estructural. Para Godelier, el descubrimiento de una "racionalidad económica" no puede encontrarse únicamente en lo material, sino que deberían entenderse y explicarse las diversas instancias y hechos sociales (a simple vista no económicos), que penetran en la "dinámica global" del sistema económico y lo dotan de una racionalidad subyacente. Con este perfil analítico Godelier trata de encontrar las múltiples determinaciones no económicas o materiales que intervienen en las lógicas de producción, distribución y consumo dentro de un sistema económico. Estos principios de método tienen la capacidad de hacer notar la globalidad o totalidad de un sistema con la finalidad de descubrir la lógica articulada e interdependiente de sus diferentes campos (la política, la economía, la religión, etc.). La lógica de estos campos es *funcional*, mas no es una función en el sentido funcionalista (marcado por la intencionalidad), sino un "pase histórico" que tensiona con su acción a la globalidad dentro de los circuitos de articulación. En este sentido, a Godelier no sólo le interesa la *forma* de una institución (Lévi-Strauss, 1995), sea esta sustancialmente de parentesco, religiosa, política, sino también su articulación relacional con respecto al sistema.

De acuerdo con lo anterior, las instituciones como, por ejemplo, el parentesco, la política y la religión pueden componerse de varias funciones y ser *plurifuncionales*, entre otras la económica como fuerza infraestructural. De este modo, se evita caer en circunstancias empíricamente imposibles de análisis, como cuando se analizan por separado la economía y el parentesco (Meillassoux, 1977), las cuales son consideradas a simple vista como instituciones con lógicas distintas. La mirada desde el plano articulador que concibe Godelier se preocupa por distinguir los diversos niveles de acción social, jerárquicamente organizados con respecto a la ponderación social de las dominancias institucionales dentro de una sociedad. Siguiendo a Marx, Godelier no confunde lo *dominante* con la *determinación* estructural de lo económico; de esto resulta, por ejemplo, que el materialismo histórico puede entender que la religión en una sociedad puede ser su institución más importante y que lo económico pasaría por una vía religiosa.

Martín, tomando en cuenta este desarrollo epistemológico en Godelier, evita la lectura apriorística de la realidad que concibe todo lo social y lo ideológico (lo no material) como reflejo o epifenómeno de la base económica de la sociedad. Con este argumento, Martín (1983b) nos dice que las relaciones políticas, mágico-religiosas o de parentesco en Venezuela también podrían *funcionar* como relaciones de producción.⁸ En las próximas líneas se retomarán estos polémicos puntos con la finalidad de aclarar las implicaciones y las explicaciones que da el autor al respecto.

Estas consideraciones epistemológicas presentes en la obra de Martín lo sitúan en una mirada interpretativa de carácter no reduccionista, que lo posiciona teóricamente en un espacio analítico que rinde muy bien al objetivar las condiciones en las cuales se produce la historia, la cultura y la economía en la colectividad venezolana. De ahí, que las concatenaciones marxistas de su pensamiento han resuelto una teoría de la aculturación por la articulación de modos de producción o una *teoría marxista de la transculturación* en sus propios términos (Martín, 1983b:157). Así, por ejemplo, la ley marxista de la necesaria correspondencia entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción,⁹ se invierten en la realidad económica venezolana.

Consideramos que al aplicar este esquema (ley marxista de correspondencia entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción) a las sociedades latinoamericanas, sufre una inversión. Con la conquista del llamado Nuevo Mundo, con una inclusión en el marco de la sociedad occidental y del sistema capitalista,

8 En esta plataforma epistemológica se basa Gustavo Martín (1983b) para hacer una crítica a todos los "marxistas" que sólo ven en la religión el famoso "opio del pueblo". Según sus planteamientos teóricos la religión podría ser un catalizador objetivante en los procesos revolucionarios.

9 Esta ley trata de hacer explícita que las fuerzas productivas en sentido restringido (trabajo humano) y en sentido amplio (capital, tecnología, conocimiento científico y otros saberes, etc.) vendrían a convertirse en última instancia en trabajo acumulado. La capacidad productiva de estas fuerzas y su paulatino desarrollo, el cual es definible por el grado de organización social, la capacidad técnica y las facultades del trabajo humano dependen en gran medida del descubrimiento de nuevos, mejores y más útiles valores de uso (valores cualitativos), y que al conseguir uno de estos valores con respecto a otros valores de uso (valor de cambio o de mercancía) e ir al mercado (en la sociedad capitalista) desatarían nuevas imbricaciones en las relaciones de producción, cuya consecuencia directa es el fomento e implantación de nuevas formas de medios y materiales de producción, de propiedad, etc.

proceso que como es sabido ha pasado por varias etapas, surgen en nuestras sociedades un conjunto de relaciones sociales de producción, de tipo capitalista, que lejos de ser la expresión del grado de desarrollo de nuestras fuerzas productivas, van a actuar sobre estas con efecto traumatizante (Martín, 1983b:155).

La interpretación de Martín considera que estas relaciones precapitalistas venezolanas se modulan de otro modo en las relaciones de producción capitalistas, rechazándolas y complementándolas. Desde esa perspectiva, este autor descubre la reproducción de relaciones sociales de producción precapitalistas y su propia manifestación ideológica, incorporada al equilibrio capitalista dominante de las cuales dependen. Según Martín, antropólogos –como es el caso de Georges Balandier– han considerado que las fuerzas aculturantes de las relaciones capitalistas “exteriores” generan una reacción en el “interior” de la sociedad dominada por estas; los grupos dominados se mantienen apegados a su tradición mediante mecanismos de reproducción social (ritos, mitos, fiestas, cultos, congregaciones, parentesco, tipos de familia, etc.) en búsqueda de equilibrio social. De acuerdo con esto, puede decirse que las formas de producción precapitalistas son las que definen las matrices culturales, creencias y costumbres de los colectivos latinoamericanos y que, más allá de hablar de un “primitivismo latinoamericano” (atraso, superstición, etc.), “estas formas constituyen la base real sobre la que debe asentarse un verdadero proceso de transformación de América Latina” (Martín, 1983b:157).

Ahora bien, un nuevo problema aparece para definir un modo de producción precapitalista. Con el fin de no caer en el error de algunos sociólogos y economistas ortodoxos que se estancan maniqueamente en la definición y separación clásica con respecto a las instancias infraestructurales y superestructurales (probablemente producto de una interpretación errónea que se ha hecho de la obra de Marx), Martín reconoce la dificultad teórica que surge en los modos de producción precapitalistas, debido a la división poco clara entre formas sociales infraestructurales y formas sociales superestructurales. No obstante, y siguiendo a Godelier (1978), reconoce en este problema de diferenciación entre lo infraestructural y lo superestructural en los colectivos humanos, el sentido de trabajo fundamental del antropólogo económico marxista.

Lo anterior cobra importancia cuando se empieza a reconocer (como bien hace Martín) en una sociedad sus niveles de "autenticidad" (Lévi-Strauss, 1995); estos niveles de autenticidad expresan la profunda confluencia y homogeneidad estructural en las determinaciones de los hechos sociales que atraviesan a las sociedades llamadas habitualmente "primitivas" y/o "subdesarrolladas", en las que sin una lógica de mercado autónoma (sociedades capitalistas) es casi imposible separar lo económico de lo social, lo político de lo mágico, lo material de lo inmaterial y lo imaginario de lo real. Por esta razón, Martín propone no identificar mecánicamente lo material con lo real, pues muchas "ideologías" podrían entrar en las relaciones de producción económicas de una sociedad, como es el caso de la sociedad venezolana representada por su antropología económica.

Con los límites y aclaratorias analíticas presentes y arraigados en el interés antropológico antes especificado, Gustavo Martín desarrolla una crítica a la *teoría del reflejo* asociada comúnmente al fenómeno de la ideología. Martín retoma los desarrollos teóricos del antropólogo francés Maurice Godelier y del filósofo venezolano Ludovico Silva para denunciar una incapacidad teórica de reconocer a la ideología en "su importancia en la producción y reproducción de las condiciones materiales de la existencia del grupo social" (Martín, 1983b:158). En pocas palabras, esta concepción del reflejo es errada para Martín, ya que la teoría del reflejo hace ver a la ideología como un elemento siempre supraestructural, es decir, que en todo momento es alienante.

Godelier (1989), por su parte, no considera la diferencia entre superestructura e infraestructura como una cuestión de sustancia (lo material es infraestructural y lo no-material es supraestructural), sino que afirma que ambas difieren en su función. Este autor sustentado en el estructuralismo lévi-straussiano y, especialmente, en la noción de *pensamiento salvaje* y "la lógica de lo concreto", diferencia la ideología que conduce representacionalmente a los procesos de trabajo y a los procesos de producción y la ideología que "legitima" simbólicamente las relaciones sociales de producción;¹⁰ en otras palabras, la ideología funciona también representando y no legitimando. En la primera

10 El interés de Martín se centra en no refugiarse en una concepción militante con respecto a la ideología; es por esta causa que su conjunto teórico trata de entender que no existen relaciones sociales sin representación ideológica de las mismas. Para profundizar en este punto véase Godelier (1989).

acepción, la ideología trabaja en la mente del hombre para organizar y dar sentido a la práctica (y por tanto, es un componente inseparable del proceso mismo de trabajo). En la segunda, la ideología constituye aquellas formas de pensamiento, que son internas o externas al proceso de producción y que sirven para legitimar o justificar las relaciones de producción. Esta legitimación en tanto que posee "carácter universal" deviene como una deslegitimación de cualquier otra forma social y tipo de pensamiento, justificando entonces el poder de un grupo sobre el conjunto de la sociedad; esta segunda presentación de la ideología la acerca a su forma de significación habitual u ordinaria.

Las conclusiones godelierianas sobre cómo los hombres se apoyan en sus formas de pensamiento y de conciencia para representar su propio proceso productivo son fundamentales en la obra de Gustavo Martín. Entre estas formas de representación tienen gran importancia para el colectivo venezolano las de carácter mágico-religioso, las cuales pueden llegar a organizar la práctica económica de los hombres y su organización social, como el mismo Martín (1983b) afirma. En este sentido, comprendiendo las conexiones entre los dos modos de producción (precapitalista y capitalista) en la formación social venezolana, Martín dice:

En América Latina, y en Venezuela concretamente, constatamos la existencia de formas de religiosidad popular que permiten pensar y organizar la producción y la reproducción del grupo social y que se oponen a otras formas de religiosidad oficial, las cuales justifican, en última instancia, la explotación de un grupo social por otro (Martín, 1983b:161).

Con Ludovico Silva (1984) Martín da cabida a la comprensión de la dominación y la explotación religiosa del sector dominante (religión oficial) y el sector dominado (religiosidad popular), a través de la extracción del excedente religioso que los primeros sacan a los segundos (plusvalía ideológica). La ideología al formar parte de la sociedad es, entonces, parte de su globalidad o totalidad y no una capa superpuesta a ella; en la posibilidad de objetivación de los excedentes de conocimiento social sacados por los grupos dominantes se encuentra un resorte apropiado de la toma de conciencia de los dominados. La comprensión de cómo operan las conexiones y articulaciones de los modos de producción precapitalistas y capitalistas da entonces una idea de cómo opera la ideología dominante sobre las formas de pensamiento de las comunidades precapitalistas venezolanas y de ahí a los procesos

de aculturación compulsiva que estas últimas sufren en el engranaje dependiente que las caracteriza. Más adelante se retomará el tema de la aculturación para explicar “la teoría marxista de la transculturación” de Gustavo Martín.

El problema de articulación de los dos modos de producción, en el caso concreto de Venezuela, se podría resolver tomando en consideración el engranaje entre ambos a través de una especie de “unidad reguladora” (parecida al modo de producción asiático), “que controla los excedentes económicos, que dirige el intercambio real y simbólico con el mundo capitalista “exterior”, que detenta el poder político, religioso o ideológico, en fin, que tiene el monopolio del poder sobre lo real y sobre lo imaginario” (Martín, 1983b:165). El capitalismo no extermina el modo de producción interno precapitalista venezolano, sino que utiliza sus mismas formas de organización para la extracción de los excedentes y conseguir las fidelidades políticas para invadirlo; ese pivote lo da la *unidad reguladora*, núcleo del poder personificado por los liderazgos locales, comunitarios, estatales y hasta nacionales en el país. Esta unidad posee el control sobre los excedentes reales económicos (renta petrolera) o imaginarios, los medios de producción, la religión, la escritura, los conocimientos técnicos, etc.; mediante una estructura de poder, principalmente sostenida por el compadrazgo y fomentadora de clientelismo, hace el reparto de los excedentes económicos e ideológicos y, en consecuencia, mantiene retroactivamente su poder por medio de los circuitos de reciprocidad instituidos en las costumbres que regulan moralmente a la sociedad venezolana.

El ejercicio retroactivo del poder del que habla Martín no debe confundirse con las violencias, el control político-militar, las desestabilizaciones, los bloques económicos, el poder del capital privado y el Estado o las transferencias tecnológicas, fenómenos arduamente estudiados, especialmente, por los sociólogos; sino que al lado de estas formas de dependencia aparece una forma dialéctica de *dominación consentida* por los dominados en el “reconocimiento simbólico” otorgado a los dominadores, los cuales detentan las fuerzas reales e imaginarias que los dominados no poseen. La legitimación de este poder termina por ensamblarse en la contraprestación de servicios y bienes que configuran la estructura clientelista de la política venezolana; en este intercambio de dones del líder y su clientela existe la constante de que los dominados sienten permanentemente una deuda hacia a quienes los dominan (Martín, 1984).

El intercambio no terminado, por no ser completamente equitativo, hace ver a la estructura del poder como de más importancia con respecto a la contraparte de los dominados. "Dar" es signo de superioridad en Venezuela, por lo que aceptar ese don sin devolver vendría a significar una forma de subordinación (Mauss, 1972). De este modo, política y economía aparecen juntas dentro de las relaciones sociales en Venezuela. Martín (1984) termina por comprobar otros niveles de esta realidad (para buscar las homologías que confirmen su eficacia simbólica) en intercambios "no comerciales" y pone la lupa en el circuito de reciprocidades y de alianzas construidos en las constelaciones familiares de la comunidad venezolana. Igualmente, encuentra que los límites de influencia de las comunidades se delimitan según las reciprocidades positivas (con los conocidos) o negativas (con los desconocidos) entre sus miembros; estas distancias sociales se ven reflejadas en la afectividad y/o la hospitalidad generosa entre los venezolanos, la aceptación o no de comidas u bebidas alcohólicas marca las distancias y las "buenas relaciones". Esta reciprocidad se aplica como estrategia para la superación del peso económico y, concretamente, la desigualdad entre miembros de una comunidad; esta evita los excedentes o déficits en los intercambios entre los grupos sociales. De acuerdo con esto, el individuo que llegue a dar más y reciba menos gana prestigio en la comunidad y en muchos casos también obtiene autoridad sobre la misma; esta situación se puede comprobar en las instituciones culturales como el padrino y el compadrazgo, las que interiormente se relacionan con jerarquía y/o posición social: tener muchos ahijados, a quienes se les garantiza educación y cierto bienestar económico, es sinónimo de status. Por otro lado, además del parentesco espiritual que se obtiene entre compadres, estas reciprocidades cercanas poseen la misma estructura que proporciona las lealtades políticas en Venezuela; en la institución del compadrazgo los límites religiosos, políticos y económicos se encuentran disueltos.

Como bien apunta Martín, el mismo juego de consentimiento de la dominación encuentra su homología más abarcadora en la política abiertamente asistencialista del Estado venezolano, el cual ejerce y amplía el radio de su poder mediante la estrategia de redistribuir los ingresos petroleros mediante planes de desarrollo, carteras de créditos, subsidios, sub-empleo y otros "programas sociales", además del asistencialismo "oculto", que funciona por las redes burocráticas de los partidos políticos. Cabe destacar que esas estrategias de redistribución se encuentran alimentadas por la corrupción y la malversación de fondos

públicos. Todas estas formas de intercambio son “recuperadas” por los líderes al confirmar su poder mediante la “deuda mágica” que en su haber tienen sobre los dominados. Sustentados en Martín (1984), se utiliza el calificativo “mágica”, puesto que esta deuda aparece como algo “sobrenatural” para los ojos de los dominados, quienes no entienden o no tienen conciencia de los mecanismos históricos, procesos económicos y técnicos que posibilitan la llegada a sus manos del “don” que consumen; el “don” cedido por el líder aparece siempre como si fuese suyo y por ende se le atribuye cualidades y atributos especiales como la generosidad, el paternalismo y facultades mágico-religiosas.

En el espacio entre los dos modos de producción engranados en una unidad reguladora alimentada por los liderazgos y alianzas de parentesco (compadrazgo) de diversos tipos y gremios se puede ver que esta estructura de poder permite la coexistencia de relaciones de producción capitalistas y relaciones de producción precapitalistas. Asimismo, Martín observa en las relaciones de ambos sistemas productivos una conexión con circuitos de reciprocidad, trueque e intercambio no comercial; la unidad reguladora conectada con el mundo “exterior” (capitalista) y lo “interior” (precapitalista) redistribuye los excedentes (reales o imaginarios), manteniendo su poder sobre la comunidad local y nacional. Es por todo esto que Martín termina por decir que en la formación sociohistórica venezolana coexisten los tres tipos de relaciones económicas (reciprocidad, redistribución e intercambio mercantil) propuestas por Polanyi (1974).

Entre la consideración analítica que destaca las articulaciones de las relaciones económicas precapitalistas con el capitalismo, se presenta otro problema como consecuencia: el mundo simbólico de presiones aculturantes y deculturantes que el modo de producción capitalista genera en las matrices de intercambio de la colectividad venezolana mediante complejas vinculaciones interdependientes. Con el interés de interpretar y problematizar este fenómeno, Martín (1983a, 1983b) dirige su atención hacia el estudio de los signos mágico-religiosos de Venezuela y trata de construir los datos que iluminen el universo social venezolano en torno a esta problemática aculturativa; para esto toma en cuenta varias perspectivas (marxismo, etnología, psicoanálisis, semiótica, etc.) con el fin de comprender el reino de lo ideológico (la ideología entendida en el sentido amplio antes mencionado).

Martín, inspirado en Bajtin (1992), logra integrar la teoría del valor marxista con la semiótica y el estructuralismo de Lévi-Strauss. Para Bajtin la ideología no existe sin signos, es decir, tiene concatenaciones semióticas y comunicacionales. Por esta razón, Martín (1983b) complementa diciendo con postura marxista cómo esta misma lógica relacional entre los hombres y entre las mercancías (que transforman el valor de uso en valor de cambio) se expresa en una lógica social, es decir, en formas de relaciones de producción. Estas consideraciones no se limitan al mundo material, sino que los hombres pueden representarlo distorsionado o siéndoles fiel a sus aspectos; es por esto que Martín, pasa a tomar en consideración el carácter semiótico de la ideología. Martín (siguiendo a Bajtin) afirma que los signos son objetivos, es decir, que pertenecen a una esfera exterior al mundo individual y, por tanto, los denota adscribiéndolos como hechos reales; los signos constituyen la expresión de los contenidos ideológicos de la conciencia social, en tanto que la ideología no deriva de esta última (teoría del reflejo). Para buscar estos contenidos inscritos en las relaciones sociales, Martín tiene que trabajar la red o trama semiótica que compone a la ideología; ya que la comprensión de los signos sólo es posible por otros signos y es en el intercambio semiótico, en tanto que interacción social, donde se desarrollan y es posible observar las formas de conciencia social.

Martín, mediante la tendencia psicoanalítica de Devereux, considera que los materiales semióticos son el terreno fundamental en el que se expresa el psiquismo individual. El "signo" es la plataforma adecuada donde se encuentra la subjetivación individual (psicología) y la cultura (etnología). Martín entiende que la cultura es a la vez una manera de aprender individualmente (psiquismo) al mundo exterior significativa (cultura), pero que igualmente es una manera de vivir lo vivido por todos, una manera de aprehender el mundo y a sí mismo con la mediación de unas condiciones simbólicas que son estructuradas socialmente. Con todas estas consideraciones conceptuales y epistemológicas es que Martín comienza a esbozar un camino analítico que permite hablar de una *teoría marxista de la transculturación* presente en su obra. Este autor detecta en la articulación del modo de producción capitalista y precapitalista en Venezuela una aparatosa configuración de las formas ideológicas que confieren sentido al colectivo venezolano; es un terreno donde se cruzan un "discurso oficial explícito", que albergan las instituciones oficiales (Iglesia, Estado, gremio de los expertos, etc.) en la sociedad venezolana o, en términos de Martín, un "sistema ideológico estructurado" (establecido por el modo de producción

capitalista), que este autor expone en su obra cuando se refiere a la institución eclesiástica; y un “discurso cultural implícito”, que alberga una “ideología de lo cotidiano” (Bajtín) y que Martín encuentra en las formas de religiosidad popular en el colectivo venezolano. De allí que en los signos de la ideología-cultura venezolana aparecen altos “índices de valor contradictorio”¹¹ (Bajtín) por las experiencias culturales precapitalistas, que difieren del discurso semiótico oficial capitalista de la ideología estructurada y formal de la sociedad venezolana. En la siguiente cita de Gustavo Martín se concreta su teoría marxista de la transculturación:

En la comprensión del fenómeno de la transculturación, esta diferencia entre sistemas ideológicos constituidos e ideología de lo cotidiano resulta clave, pues ambos conceptos se complementan y se niegan mutuamente. En nuestra sociedad, los sistemas ideológicos estructurados constituidos forman parte de la esfera inmediata de las relaciones sociales de producción capitalista. Esas buscan penetrar la otra esfera de la ideología de lo cotidiano, que se conforma a partir de relaciones sociales de producción de corte precapitalista, para extender su dominio. Poco a poco, a través de múltiples mecanismos, de los cuales la llamada plusvalía ideológica es sólo uno de ellos, los nuevos sistemas ideológicos penetran e intentan ejercer su acción sobre la ideología de lo cotidiano; pero, en ciertas condiciones históricas [como la de la formación social venezolana], las relaciones sociales de producción precapitalistas prevalecen y determinan una relación que es de oposición y complementarismo a la

11 La preparación etnopsiquiátrica de Martín lo ha llevado a hablar con respecto a estos índices de valores contradictorios, que Venezuela es una sociedad esquizoide en la que conviven en la idiosincrasia venezolana una doble moralidad; el individuo es bordeado por un doble código que no permite su reconocimiento y una lógica de acción coherente con su discurso. En una entrevista con el también antropólogo Omar Rodríguez (1994: 2006), Martín comenta lo siguiente: “...es que existimos en una doble realidad... Creemos ser una cosa –vivimos ese imaginario como real– y somos en verdad otra distinta. Nuestro formalismo no es solamente jurídico sino existencial. Somos miembros de una sociedad esquizoide que nos obliga a mantener una doble conducta. Doble moral, doble racionalidad económica; duplicidad de todo: mascarada, teatro, juego de espejos. Por eso el negativismo social –corrupción, la violación de normas y leyes, falta de apego al trabajo, irrespeto a los otros, etcétera– siempre queda consagrado. [...] En nuestro caso la conducta desviada termina no siendo antisocial. Por el contrario, pareciera ser que la sociedad fomenta esa conducta desviada. Se premia al vivo que viola la ley, que se hace rico sin esfuerzo, que logra sus objetivos mediante el ardid y el engaño...” Para entender más sobre esta problemática en el pensamiento de Martín pueden revisarse sus ensayos *Las bases de la violencia colectiva en Venezuela: un intento de interpretación etnopsiquiátrica (s/f)* y en inglés *Intellectual, artistic and ideological aspects of cultures in the New World* (2007).

vez, entre sistemas ideológicos estructurados e ideología de lo cotidiano; *relación de complementariedad en el significante y oposición en los significados* (Martín, 1983b:203; el destacado en cursivas es nuestro).

Estas conclusiones de complementariedad en el significante y oposición en los significados, llevan a entender el concepto de "carácter étnico" (Devereux, 1973) que Martín utiliza para comprender la persistencia de una configuración cultural a lo largo de la historia, incluso bajo la presión de una fuerte aculturación. En este antagonismo aculturativo, el colectivo venezolano toma como medio de expresión el modo de producción capitalista para reproducir su racionalidad y sus fines culturales arraigados en un modo de producción precapitalista (su religiosidad, sus tipos de familia, parentesco, etc.) y, de esta manera, mantener o preservar la integridad social del grupo y asegurar su reproducción.

Cabe destacar que no se deben confundir los análisis de Martín con una politiquería, patriotismo, militancia y muchos menos un "buen salvajismo". Cuando Martín destaca la "aculturación antagonista" del carácter étnico venezolano, intenta que se comprenda que la expresión de lo económico en Venezuela no puede ser separada de otras determinaciones sociales, como es el caso de la política, del parentesco y del fenómeno que él estudia a profundidad: lo mágico-religioso. En estas últimas, según Martín, recae el papel de evitar la ruptura total de la idiosincrasia simbólica venezolana (carácter étnico), la cual, influenciada por las relaciones sociales capitalistas, encuentra una expresión no deculturizante en lo mágico-religioso, de allí que en Venezuela "lo imaginario puede ser real".¹²

A partir del análisis antropológico de Gustavo Martín se demuestra que las relaciones sociales "no económicas" en la colectividad venezolana tienen la capacidad de presentarse como relaciones de producción y aún más cuando estas logran "objetivarse" exteriorizando sus contenidos en lo real. Igualmente, Martín ha entendido que la conciencia puede tener una expresión material estructurada con la ayuda de la lengua, la palabra, el croquis, la pintura, la música, etc.; y que la expresión religiosa al tomar estos medios de comunicación, puede constituirse en

¹² Gustavo Martín, después de leer el presente ensayo, ha comentado que en la actualidad prefiere decir que "lo imaginario forma parte de lo real" inspirado en la obra de John Searle (1995).

una fuerza real, objetiva e histórica, estructurante de la vida interior y la exterior. Lo religioso es una “base real” que con sus tensiones tiene la posibilidad de materializarse en función de la transformación social venezolana. De esta forma, puede comprenderse la afirmación poco entendida –y quizás mayor enseñanza– de la antropología económica de Gustavo Martín: “en Venezuela la lucha de clases pasa por instancias mágico-religiosas” (1983b:12).

4. Conclusiones. La economía desde la antropología de Gustavo Martín

En las líneas anteriores se ha pasado por una antropología que con sus particulares herramientas pretende aprender y construir el hecho económico con una epistemología arraigada en tramas teóricas múltiples como el marxismo, el estructuralismo, la semiótica, el psicoanálisis, etc. La “antropología económica” de Gustavo Martín busca cada uno de estos soportes teóricos con el fin de no separar lo económico de las singularidades que lo forman y lo producen dentro del colectivo venezolano. La antropología de este autor abre una senda analítica, que permite *leer la economía desde la antropología*; su obra, cabe destacar, es de hecho un “repensamiento revolucionario” para construir los fenómenos económicos en Venezuela, una nueva lectura para pensarlos y nueva manera de encontrarlos. Evidentemente, es una obra de difícil aceptación para la ortodoxia que analiza la economía de nuestro país, pero que a su vez puede decirse que es decisiva para comprender las raíces y causas que desde dentro de las matrices culturales venezolanas (con sus respectivas condiciones de objetivación de la realidad) ensamblan las maneras de producir y entender lo “material”. Esta última palabra contiene el fundamento filosófico del materialismo histórico, pero Gustavo Martín la traslada a nuevas fronteras analíticas que hacen figurar con un nuevo estilo las formas relacionales de las cuales depende la economía en Venezuela.

Martín, a través de sus conceptos, ha logrado conectar la política, el espacio, el tiempo, el parentesco, el sexo y lo mágico-religioso del espíritu venezolano con sus formas de materializar y producir los bienes materiales para su subsistencia, sus estrategias locales y sus enclaves de plusvalía (material o imaginaria), que solidifican la dominación de los dominadores sobre los dominados. Martín busca los modos de

articulación de estos diferentes niveles estructurales (la política, la religión, la economía, etc.) y sus respectivas causalidades y lógicas de acción para entender la producción de la historia en Venezuela, a sabiendas de lo anterior, su obra conecta con nuevas formas de entender el marxismo y el materialismo histórico en el contexto venezolano.

Gustavo Martín, fiel a sus preocupaciones antropológicas, desarrolla igualmente una teoría marxista de la transculturación que se encuentra asentada en la articulación del modo de producción capitalista y el precapitalista endógeno en el colectivo venezolano, y cuyas vinculaciones configuran un terreno simbólico de complejas interdependencias entre el discurso formal de las instituciones oficiales y el discurso corriente y cotidiano de la vivencia en el venezolano. Las conexiones complementarias y contradictorias de esta teoría abren un espacio de representaciones colectivas enclavado en dos sentidos y dos moralidades que no permiten el reconocimiento de la idiosincrasia económica que cobija a la comunidad venezolana. La transformación social de la sociedad venezolana, según Martín, debe pasar por los debidos reconocimientos de las etnicidades propias de la venezolanidad para lo que tendría que hacer contraste con las “ideologías externas”, que están en conflicto con el razonamiento reflexivo sobre su identidad.

La “antropología económica” de Gustavo Martín también se inquieta por asuntos que son consecuencia social de los fenómenos económicos; es así como este autor problematizó áreas temáticas como la aculturación, la identidad y la transformación social. La interrogantes que produce su antropología son múltiples y su forma de enfrentar la realidad no conoce las oposiciones clásicas entre lo material y lo ideal, lo vivido y lo razonado y lo objetivo y lo subjetivo; por el contrario, y como él mismo ha sostenido, su aparataje interpretativo se monta con el motivo de encontrar los caminos para que las brechas que separan fenoménicamente estas oposiciones encuentren la senda que las une en el diseño de un modelo estructural que sea comprensivo de la realidad. La antropología y la economía encuentran en el pensamiento de Gustavo Martín un diálogo complementarista que ha podido objetivar epistemológicamente una entrada analítica, que permite antropologizar lo económico del colectivo venezolano.

Bibliografía

- BAJTIN, M. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza, Madrid.
- DEVEREUX, G. (1973). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Seix Barral, Barcelona.
- (1989). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI, México D.F.
- (1975). *Racionalidad e irracionalidad en economía*. Siglo XXI, México D. F.
- (1978). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI, México D.F.
- (1989). *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías y sociedades*. Taurus, Madrid.
- MARTÍN, G. (s/f). *Las bases de la violencia colectiva en Venezuela: un intento de interpretación etnopsiquiátrica* (mimeo).
- (1983a). *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Caracas.
- (1983b). *Teoría de la magia y la religión*. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Caracas.
- (1984). *Ensayos de Antropología política*. Tropykos, Caracas.
- (1990). *Homo-lógicas: escritos sobre racionalidades*. FACES/UCV, Caracas.
- (1995). *Las ciencias sociales: entre epistemología y deconstrucción*. Tropykos, Caracas.
- (2007). Intellectual, artistic and ideological aspects of cultures in the New World. En: P. C. Emmer y G. C. Damas (Comp.). *General history of the Caribbean - Volume II: The Caribbean in the 'Long' Sixteenth Century*. UNESCO, Publishing/Macmillan. París.
- MAUSS, M. (1972). *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.
- MEILLASSOUX, C. (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI, México D.F.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995). *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona.
- POLANYI, K. (1974). El sistema económico como proceso institucionalizado. En: M. Godelier (Comp.). *Antropología y Economía*. Anagrama. Barcelona, pp. 155-178.
- RODRÍGUEZ, O. (1994). Lecciones vivas de Gustavo Martín. En: *El antropólogo como objeto*. Tropykos-FACES/UCV. Caracas, pp. 161-210.
- SEARLE, J. (1995). *The construction of social reality*. Free Press, New York.
- SILVA, L. (1984). *La plusvalía ideológica*. Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, Caracas.