

PIERRE CLASTRES
LA SOCIEDAD CONTRA EL

ESTAD

INTRODUCCIÓN A CARGO DE BELTRÁN ROCA MARTÍNEZ



virus editorial

Pierre Clastres

La sociedad contra el Estado

Introducción a cargo de Beltrán Roca Martínez



LICENCIA CREATIVE COMMONS

autoría - no derivados - no comercial 1.0

- Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-atribución: se deberá respetar la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar el nombre del autor/a y del traductor/a.

No comercial: no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.

No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto. Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones sólo se podrán alterar con el permiso expreso del autor/a.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede visitar: <http://creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/> o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EE. UU.

© 1974, Les Éditions de Minuit

© 2010 de la presente edición, Virus editorial

Pierre Clastres

La Société contre l'État

Recherches d'Anthropologie Politique

Traducción del francés: Paco Madrid

Maquetación: Virus editorial

Cubierta: Xavi Sellés

Primera edición en castellano: febrero de 2010

Lallevir SL / VIRUS editorial
C/ Aurora, 23 baixos, 08001 Barcelona
T. / Fax: 93 441 38 14
C/e.: virus@pangea.org
www.viruseditorial.net

Impreso en:

Imprenta LUNA
Muelle de la Merced, 3, 2.º izq.
48003 Bilbao
Tel.: 94 416 75 18
Fax.: 94 415 32 98
C/e.: luna-im@teleline.es

ISBN-13: 978-84-92559-17-6

Depósito legal:

Índice

Introducción a la vida y obra de Pierre Clastres, por Beltrán Roca Martínez	5
I. Copérnico y los salvajes	15
II. Intercambio y poder: filosofía de la jefatura india	37
III. Independencia y exogamia	59
IV. Elementos de demografía amerindia	89
V. El arco y el cesto	111
VI. ¿De qué se ríen los indios?	139
VII. El deber de la palabra	163
VIII. Profetas en la jungla	169
IX. De lo Uno sin lo Múltiple	181
X. De la tortura en las sociedades primitivas	189
XI. La sociedad contra el Estado	201
Epílogo. Entrevista a Pierre Clastres	231

Introducción a la vida y obra de Pierre Clastres

Beltrán Roca Martínez *



Pierre Clastres

No es casual que en este momento histórico, en el que movimientos sociales radicales y basados en la horizontalidad cobran fuerza en diversas partes del planeta, renazca el interés por trabajos como *La Sociedad contra el Estado*, de Pierre Clastres, que estudian el poder en las sociedades primitivas. Al fin y al cabo, fueron los indios norteamericanos, junto a ciertos grupos religiosos, los que inspiraron a los movimientos sociales americanos a coordinar gran número de activistas y organizaciones usando la democracia directa y el consenso¹. En los últimos años parece estarse fraguando una especie de *antropología anarquista* que está atrayendo la atención tanto de investigadores como de militantes. Sin duda alguna, la obra de Clastres es una de las principales fuentes de la que bebe esta nueva perspectiva.

Antropólogo y anarquista, Clastres nació en París en 1934. Fue director de investigaciones del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) de París, y miembro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France². Durante más de diez años, entre 1963 y 1974, realizó trabajo de campo etnográfico entre varios pueblos indios de Sudamérica.

¹ David Graeber, *Ethnography of Direct Action*, Oakland, AK Press, 2008.
² La información biográfica del autor procede de Miguel Abensour, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, París, Seuil, 1987.

Entre 1963 y 1964 convivió con los indios guayaquí, cazadores nómadas del este de Paraguay. A partir de esta experiencia elaboraría su tesis en 1965, *La vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*, y la monografía posterior *Crónica de los indios guayaquí*³ (1972). En 1965 pasa una temporada con los indios guaraníes de Paraguay. Entre 1966 y 1968 hace trabajo de campo entre los chulupi de ese mismo país y prosigue su producción científica e intelectual. Entre 1970 y 1971 vuelve a pasar una temporada con los yanomami de Venezuela, que en la revista *Temps modernes* describe como «la última sociedad primitiva libre, seguro en América del Sur, y sin duda también de todo el mundo». Su última expedición tuvo lugar en 1974, para visitar a los yanomami en el estado de Sao Paulo de Brasil. En la década de los setenta es cuando publica la mayor parte de sus trabajos. En 1974 salían a la luz dos libros muy influyentes: *La sociedad contra el Estado*, y *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. En 1977 un accidente de coche puso fin a su vida.

Cuatro años después de su muerte, en 1981, la editorial Gedisa publicó en castellano varios artículos inéditos bajo el título *Investigaciones en antropología política*. Unos años más tarde, en 1987, varios autores rindieron homenaje al antropólogo bajo la dirección de Miguel Abensour en un libro colectivo titulado *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (El espíritu de los salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política).

Uno de los rasgos distintivos del autor es que es un excelente escritor, algo muy poco común en los antropólogos. Era capaz de trasladarte en un vuelo mágico de tu oficina al poblado yanomami o al guayaquí, describiendo cuidadosamente cómo todo un poblado se levantaba por la noche para cu-

rar el cólico de una mujer, o las bromas que le gastaban, o el cambio de género de un cazador que pasaba a ser mujer. Además, narraba con una honestidad inusitada, sin secretos ni silencios, los aspectos más oscuros para nuestras mentalidades de la vida de los pueblos con los que convivía, como el canibalismo o el infanticidio femenino. Los describió y los explicó con rigor. Como se espera del buen científico.

Repasando la trayectoria de Clastres se observa que fue ante todo un antropólogo de campo. Sus trabajos se basan principalmente en información etnográfica de diversos pueblos indios. Pero no por ello dejó de plantear cuestiones teóricas y políticas de gran trascendencia. Entre sus influencias filosóficas destaca el filósofo Étienne de La Boétie. Su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, publicado en 1576, es considerado como una de las obras precursoras del anarquismo, pues invitaba a cuestionar la legitimidad de cualquier autoridad e indagaba en las razones de la dominación y la servidumbre. Los escritos del antropólogo contienen innumerables referencias a La Boétie. En el campo de la antropología se vio enormemente influido por Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins y Jacques Lizot. Del primero admiraba su análisis del parentesco y los mitos; de los dos segundos aprendió a estudiar las sociedades primitivas despojándose del etnocentrismo, además de la utilización de la etnología como arma para esbozar un cuestionamiento radical de las sociedades contemporáneas.

Crítica a la antropología marxista

Fue precisamente el etnocentrismo el aspecto que Clastres más criticó de aquellos etnólogos que aplicaron el análisis marxista al campo de la antropología. En 1978 publicaba en la revista *Libre* el artículo «Los marxistas y su antropología», escrito poco antes de su muerte. Este texto contiene posible-

³ Publicado en castellano: Pierre Clastres, *Crónica de los indios guayaquí. Lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*, Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1986.

mente la crítica más fehaciente y mordaz que jamás se haya hecho a la antropología marxista. Clastres comienza el ensayo explicando que desde finales de los sesenta esta corriente se ha hecho dominante en antropología, desplazando el estructuralismo de Lévi-Strauss. Esto fue posible, según él, debido a que el discurso estructuralista «no habla de la sociedad». Se encuentra tan enredado en el análisis de las estructuras de, por ejemplo, mitos o sistemas de parentesco, que lo social queda anulado en su discurso. Ahí es cuando el marxismo, que sí habla de la sociedad, entra en escena. El problema, a su modo de ver, surge cuando esta doctrina trata de extender su discurso a la sociedad primitiva.

Comienza el artículo lanzando críticas a la obra de Meillassoux, pero posteriormente se extiende con la de Godelier. Ambos autores aplicaron sin pudor las categorías elaboradas por Marx para la sociedad de su tiempo (la Europa del siglo XIX, con el nacimiento del capitalismo) al estudio del desarrollo todo tipo de sociedades. Godelier, por ejemplo, escribió que en las sociedades primitivas «las relaciones de parentesco son también las relaciones de producción». Clastres responde que esta afirmación es una banalidad: en la sociedad primitiva fuera de la guerra no hay ninguna relación que no sea entre parientes. Su esfuerzo —prosigue— por ensamblar el enfoque marxista (relaciones de producción, fuerzas productivas, etc.) y el enfoque estructuralista (relaciones de parentesco) resultaba ridículo. Etnólogos como Sahlins o Lizot, por el contrario, han demostrado que en las sociedades primitivas no hay producción: «funcionan precisamente como máquinas antiproducción». El concepto de sociedades *precapitalistas*, con el que los marxistas hacen referencia a las sociedades primitivas, define a estas sociedades en relación a un modelo particular de sociedad: la sociedad de finales del siglo XVIII, el capitalismo. Mide la sociedad primitiva en función de la capitalista, arrastrando los mismos prejuicios etnocéntricos que los primeros etnólogos

y viajeros, que consideraban a los indios inferiores, atrasados e inmorales.

Más adelante en el texto introduce otra cita de Godelier: «han existido y aún existen numerosas sociedades divididas en órdenes, castas o clases, en explotadores y explotados que, sin embargo, no conocen el Estado». Esto querría decir, según Clastres, que la división entre dominantes y dominados no implica la presencia del Estado. Sin embargo, Godelier olvida que «el Estado es el ejercicio del poder político. No se puede pensar el poder sin Estado y el Estado sin poder». Allí donde hay poder, hay una sociedad dividida, hay Estado. Finalmente argumenta que la economía proviene de lo político, y no al revés, como quieren hacernos creer los marxistas: «las relaciones de producción provienen de las relaciones de poder, el Estado origina las clases».

En definitiva, la falta de cientificidad del dogma marxista está al servicio de la política. «El marxismo posterior a Marx, en vez de convertirse en la ideología dominante del movimiento obrero, se ha convertido en su enemigo principal». El trabajo de los marxistas, para Clastres, no era más que la «difusión de una ideología de conquista del poder» en el ámbito universitario. Búsqueda de hegemonía, imposición de su ideología política. Los estalinistas pretendían conquistar el poder total sobre la sociedad, incluyendo la Academia.

Parafraseando a Marx escribió: «La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado». Se trataba de una respuesta al etnocentrismo de Marx, que definía la lucha de clases como el motor de la Historia. Marx trató de descubrir las leyes universales de la evolución de las sociedades, ignorando que en las sociedades primitivas lo que ocurría no era una lucha de clases, sino una lucha contra el Estado.

Y no es que Clastres no hubiera compartido trincheras con los marxistas. Al igual que muchos otros pensadores france-

ses de la época, participó en los acontecimientos de Mayo del 68. David Graeber y Stephen Shukaitis diferencian dos tipos de autores vinculados al 68 francés: aquellos cuya obra se desarrolló en el periodo prerrevolucionario, como Guy Debord y Vaneigem, y aquellos, como Deleuze, Foucault o Baudrillard, que elaboraron sus teorías en el periodo posrevolucionario. Mientras los primeros anticipaban y se preparaban para la revolución, los segundos explicaban, básicamente por qué las revoluciones fracasan⁴. Los segundos, en su mayoría, salieron desencantados de las filas del Partido Comunista Francés, cuya intervención fue crucial para apaciguar la revuelta⁵. Lo extraordinario de Clastres es que no encajaba en ninguna de estas dos categorías. Se refugió en el estudio de aquellas sociedades que vivían su propia revolución, las sociedades primitivas, sociedades sin Estado.

Antropología contra el Estado

En la obra de Clastres subyace una preocupación de fondo: la cuestión del poder. Para él, la aparición del Estado es el mayor accidente histórico. En el Estado reside el origen de la dominación y la desigualdad. Es por ello que analiza principalmente el poder entre las sociedades primitivas.

En primer lugar denunció el carácter etnocéntrico de la antropología al presentar las sociedades primitivas como sociedades incompletas, menos evolucionadas, por carecer de Estado. Los indios de América del Sur se consideraron «menos civilizados» por carecer de esta división entre dominan-

tes y dominados. En el esquema de Occidente, lo político —entendido como el ejercicio del poder— es la esencia de lo social. Según este pensamiento, sólo en el terreno de lo infra-social, lo no-social, no encontramos una división entre los que mandan y los que obedecen. Así eran percibidas las sociedades primitivas, que eran situadas en las escalas más bajas de la jerarquía de sociedades humanas en el pensamiento evolucionista.

En segundo lugar, señaló que este carácter etnocéntrico de la antropología también se manifestaba en su identificación del poder con la coerción, la subordinación y la violencia. Ignoraba, de esta manera, la existencia de sociedades sin explotadores ni explotados, donde el poder no significa coerción. La clave, según Clastres, reside en el esfuerzo de las sociedades estatales por impedir, a través de múltiples mecanismos, que el poder se separe de la sociedad. Evitar la formación de un centro de poder independiente. El jefe primitivo tiene el poder de la palabra, una palabra, añade, carente de poder, pues no puede dictar órdenes. Numerosos ejemplos muestran que sólo en tiempo de guerra les es posible mandar. En tiempo de paz, o bien eran sustituidos por otros líderes o bien sencillamente nadie acataba sus órdenes. El jefe primitivo tiene la palabra porque carece de poder, está, en definitiva, al servicio de la comunidad.

Clastres no era ajeno a las implicaciones políticas de su trabajo. En un artículo posterior a *La Sociedad contra el Estado*, un año antes de su muerte, escribió: «Y quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte». Seguramente por eso John Gledhill ha criticado parte de su teoría. Desde su punto de vista, su obra constituye una versión política de las propuestas de Marshall Sahlins: la versión antropológica del «mito del buen salvaje», la ingenuidad rousseauiana encarnada en la nueva teoría social. Construye la sociedad primitiva por

⁴ Hay que señalar que ello explica, en parte, el éxito del posmodernismo en el jerarquizado, competitivo y burocrático ámbito académico, en contraste con la influencia de otras corrientes como el situacionismo entre grupos de activistas.

⁵ David Graeber y Stephen Shukaitis, "Introduction", en Erika Biddle, David Graeber y Stephen Shukaitis, *Constituent Imagination: Militant Investigation, Collective Theorization*, Oakland, Ak Press, 2007.

oposición a la «civilización». Interpretaba, según Gledhill, la historia de la humanidad como un viaje hacia la alienación y la desigualdad⁶.

La herencia de Pierre Clastres hoy

Treinta años después de su muerte, la obra de Clastres sigue siendo de total actualidad. Prueba de ello es que la editorial Virus se haya decidido a reeditar *La Sociedad contra el Estado*. Ángel Capelletti escribió que Pierre Clastres fue el continuador de la obra de Kropotkin⁷. Hoy, sin lugar a dudas, es Harold B. Barclay el continuador del espíritu de Clastres. En *People without Government: An Anthropology of Anarchy* (Pueblos sin gobierno: Una antropología de la anarquía), de 1982, el antropólogo nos mostraba algunos ejemplos de la gran diversidad de pueblos que viven en la actualidad sin Estado. En sus propias palabras, «era un intento de demostrar que la anarquía no es ni caos ni un sueño completamente utópico. Resalté que en cierto modo —por vivir en ausencia de gobierno— todos los seres humanos fueron anarquistas hace diez mil años»⁸. Añadía, contestando a aquellos que argumentaban que los ejemplos de sociedades anarquistas de su libro eran irrelevantes para las grandes sociedades industrializadas, que la idea de la interacción cara a cara es directamente aplicable a las sociedades de mayor escala. Precisamente la solidaridad, la satisfacción personal y la dedicación al grupo son reforzadas por la participación directa en los asuntos de la comunidad.

⁶ John Gledhill, *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 33.

⁷ Ángel Capelletti, «Introducción a la tercera edición en español», en Piotr Kropotkin, *El Apoyo Mutuo*, Móstoles, Madre Tierra, 1989, p. 14.

⁸ Harold B. Barclay, *Longing for Arcadia. Memoirs of an Anarcho-Cynical Anthropologist*, Victoria, Trafford, 2005, pp. 265-266.

No es Barclay, por fortuna, el único antropólogo contemporáneo influido por el anarquismo. Los más veteranos son, posiblemente, James C. Scott y Brian Morris. El primero ha estudiado las relaciones de dominación y resistencia en el Sudeste Asiático, y más recientemente el fracaso de las intervenciones planificadas desde arriba. Actualmente está a punto de publicar otro libro sobre los pueblos que han estado evadiendo el Estado desde hace dos mil años. El segundo combina sus estudios sobre religión, etnobotánica y etnozooloía con la colaboración en revistas y grupos libertarios. Cabe destacar también la obra de David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (2004)⁹, en la que sugiere cómo el anarquismo puede contribuir a desarrollar una ciencia social no vanguardista. Un número cada vez mayor de estudiantes, doctorandos y jóvenes investigadores están optando por estudiar la realidad utilizando perspectivas similares. Como puede comprobarse, las obras de Clastres continúan siendo una pieza clave de la antropología política; pero, sobre todo, su espíritu sigue presente en un gran número de antropólogos.

* **Beltrán Roca Martínez** es el coordinador del libro *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, publicado por editorial La Malatesta (Madrid, 2008).

⁹ De próxima publicación en Virus editorial [N. del E.].

Copérnico y los salvajes¹

«On disoit à Socrates que quelqu'un
ne s'estoit aucunement amendé
en son voyage: Je croy bien, dit-il,
il s'estoit emporté avecques soy.»²

Montaigne

¿Podemos plantearnos seriamente cuestiones en torno al poder? Un pasaje de *Más allá del bien y del mal* empieza así: «Dado que, desde que hay hombres, ha habido también, en todos los tiempos, rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, stirpes, pueblos, Estados, Iglesias), y que siempre han sido muchísimos los que han obedecido en relación con el pequeño número de los que han mandado; teniendo en cuenta, por tanto, que la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres, es lícito presuponer en justicia que, hablando en general, cada uno lleva ahora innata en sí la necesidad de obedecer, cual una especie de *conciencia formal* que ordena: “se trate de lo que se trate, debes hacerlo incondicionalmente, o abstenerte de ello incondicionalmente”, en pocas palabras,

¹ Estudio aparecido por primera vez en *Critique*, n.º 270, noviembre de 1969.

² «Dijose a Sócrates que cierta persona no se había enmendado en un viaje que hiciera. “Lo creo —repuso el filósofo—. ¿Acaso no se había llevado a sí mismo consigo?”» (la traducción de este pasaje la he tomado de Juan G. de Luaces, del tomo I, p. 178, de los ensayos de Montaigne, publicados en 1968 por la editorial Iberia de Barcelona [N. del T.]).

“tú debes”»³. Poco preocupado, como en él era habitual, de lo verdadero o lo falso en sus sarcasmos, Nietzsche, no obstante, aísla y circunscribe con exactitud un campo de reflexión que, siendo antaño patrimonio exclusivo del pensamiento especulativo, se encuentra desde hace aproximadamente veinte años sometido a los esfuerzos de una investigación con vocación propiamente científica. Nos referimos con ello al espacio de lo *político*, en el centro del cual el *poder* plantea su interrogante: temas novedosos en antropología social, objeto de estudios cada vez más numerosos. El hecho de que la etnología haya tardado tanto en interesarse por la dimensión política de las sociedades arcaicas —siendo, no obstante, su objeto preferente— no puede sustraerse, y trataré de demostrarlo, a la misma problemática del poder: se trata de un indicio más bien espontáneo, inmanente a nuestra cultura y, por tanto, inmerso en su tradición, de aprehender las relaciones políticas tal como se establecen en otras culturas. Pero el retraso se subsana y las lagunas se colman; existen ya bastantes textos y descripciones para que podamos hablar de una antropología política, calibrar sus resultados y reflexionar sobre la naturaleza del poder, su origen y, por último, sobre las transformaciones que la historia le impone según los tipos de sociedad en las cuales se ejerce. Es un proyecto ambicioso, pero es una tarea necesaria que lleva a cabo la extraordinaria obra de J. W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*⁴. Se trata de un trabajo que reviste un gran interés, ya que en este libro se encuentra reunida y estudiada por primera vez una gran cantidad de información que concierne no solamente a las sociedades, sino también a las especies de animales so-

ciales, y, por añadidura, el autor es un filósofo cuya reflexión se efectúa sobre los datos proporcionados por las disciplinas modernas, como son la «sociología animal» y la etnología.

Se trata, pues, aquí de la cuestión del poder político y, legítimamente, J. W. Lapierre se pregunta ante todo si este hecho humano responde a una necesidad vital, si se desarrolla a partir de un factor biológico, en otras palabras, si el poder tiene su lugar de nacimiento y su razón de ser en la naturaleza o, por el contrario, en la cultura. Ahora bien, al término de una discusión paciente e inteligente de los trabajos más recientes en biología animal, discusión que por otro lado no era nada académica, aunque se podían prever las conclusiones, la respuesta es clara: «El examen crítico de los conocimientos adquiridos sobre los fenómenos sociales entre los animales y especialmente sobre los procesos de autorregulación social nos ha mostrado la ausencia de toda forma, incluso embrionaria, de poder político...» (p. 222). Despejado este terreno y asegurada la investigación de que no vale la pena ningún esfuerzo por esa vía, el autor se dirige hacia las ciencias de la cultura y de la historia, para interrogarse —sección que por su volumen es la más importante de su estudio— «sobre las “formas arcaicas” del poder político en las sociedades humanas». Las reflexiones que siguen han encontrado su estímulo especialmente en la lectura de esas páginas consagradas, digamos, al poder entre los salvajes.

El abanico de las sociedades consideradas es impresionante; en todo caso, lo suficientemente abierto como para disipar cualquier duda eventual al lector más exigente en cuanto al carácter exhaustivo de las muestras presentadas, porque el análisis se efectúa con ejemplos tomados en África, en las tres Américas, en Oceanía, en Siberia, etc. En resumen, una colección casi completa, tanto por su variedad geográfica, como de tipología, de lo que el mundo «primitivo» podía ofrecer de diverso a la mirada del horizonte no arcaico, sobre cuyo fondo se delinea la figura del poder político en

³ He tomado este pasaje de la traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial, 1988, p. 128 [N. del T.].

⁴ J. W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publications de la Faculté d'Aix-en-Provence, 1968. (Este libro en concreto no está traducido al castellano, pero del mismo autor y sobre la misma temática puede consultarse: *El análisis de los sistemas políticos*, Barcelona, Península 1976 [N. del T.].)

nuestra cultura. Lo cual señala el alcance del debate y la seriedad que se requiere para el examen de su conducta.

Con toda facilidad uno se imagina que estas docenas de sociedades «arcaicas» no tenían en común más que la determinación de su arcaísmo precisamente, determinación negativa, tal como señala Lapierre, que establecen la ausencia de escritura y la economía llamada de subsistencia. Así pues, las sociedades arcaicas pueden diferenciarse profundamente entre sí, de hecho, ninguna se parece a otra y se está muy lejos de la monótona repetición que volvería grises a todos los salvajes. Por tanto, es necesario introducir un mínimo de orden en esta multiplicidad con el fin de permitir la comparación entre las unidades que la componen, y ésta es la razón de que Lapierre, aceptando, poco más o menos, las clásicas clasificaciones propuestas por la antropología anglosajona para África, considere cinco grandes tipos: «desde sociedades arcaicas en las cuales el poder político está más desarrollado, hasta aquellas que presentan [...] muy poco, incluso ausencia de poder propiamente político» (p. 229). Así pues, se ordena a las culturas primitivas en una tipología fundada, en resumidas cuentas, sobre la mayor o menor «cantidad» de poder político que cada una de ellas ofrece a la observación, pudiendo esta cantidad de poder tender a cero: «ciertas agrupaciones humanas, en condiciones de vida determinadas, que les permitían subsistir en pequeñas “sociedades cerradas”, han podido prescindir del poder político» (p. 525).

Reflexionemos sobre el principio mismo de esta clasificación. ¿Cuál es su criterio? ¿Cómo definiríamos lo que, presente en mayor o menor cantidad, permite asignar tal lugar a una determinada sociedad? O, en otras palabras, ¿qué entendemos, aunque sólo sea a título provisional, por poder político? Debe admitirse que la cuestión reviste importancia, porque en el intervalo que se supone separa a las sociedades sin poder y a las sociedades con poder, debería darse al mismo tiempo la esencia del poder y sus fundamentos. Ahora bien, a

tenor de los análisis, muy minuciosos por cierto, del señor Lapierre, no se tiene la impresión de asistir a una ruptura, a una discontinuidad, a un salto radical que, arrancando a los grupos humanos de su estancamiento prepolítico, los transformaría en sociedad civil. ¿Debemos entonces pensar que entre las sociedades con signo positivo y aquellas otras con signo negativo, la transición es progresiva, continua y cuantitativa? Si así fuera, la misma posibilidad de clasificar a las sociedades desaparece, ya que entre los dos extremos —sociedades con Estado y sociedades sin poder— nos encontraríamos con una infinidad de gradaciones intermedias, pudiendo llegar a hacer de cada sociedad particular una clase del sistema. Por otro lado, a este resultado llegaría todo proyecto taxonómico de esta especie, a medida que se hiciera más amplio nuestro conocimiento de las sociedades arcaicas y que, por consiguiente, se desarrollaran más sus diferencias. De ello se deduce que tanto en un caso como en el otro, tanto en la hipótesis de la discontinuidad entre el no poder y el poder, como en el de la continuidad, ninguna clasificación empírica de estas sociedades puede iluminarnos, al parecer, sobre la naturaleza del poder político ni sobre las circunstancias de su aparición, y que el misterio del enigma continúa.

«El poder se ejerce en una relación social característica: mando-obediencia» (p. 44). De donde se desprende en conjunto que las sociedades en las que no se observa esta relación esencial son sociedades sin poder. Volveremos sobre ello. Antes conviene poner de relieve el tradicionalismo de esta concepción que expresa bastante fielmente el espíritu de la investigación etnológica, es decir, la certeza, que jamás fue puesta en duda, de que el poder político se da únicamente en una relación que se resuelve, en definitiva, en una relación de coerción. De modo que sobre este punto, entre Nietzsche, Max Weber (el poder del Estado como monopolio del uso legítimo de la violencia) o la etnología contemporánea, la afinidad es mucho mayor de lo que parece y sus discursos difieren

muy poco entre sí, porque parten de un mismo presupuesto: la verdad del ser del poder consiste en la violencia y es imposible pensar el poder sin su predicado, la violencia. Quizá es así efectivamente, en cualquier caso la etnología no es culpable de aceptar sin discusión lo que piensa Occidente desde siempre. Pero, precisamente por ello, es necesario asegurarse y verificar en su propio terreno —el de las sociedades arcaicas— si, cuando la coerción y la violencia están ausentes, no podemos hablar de poder.

¿Qué sucede con los indios de América? Se sabe que, exceptuando las altas culturas de México, de América Central y de los Andes, todas las sociedades indias son arcaicas: ignoran la escritura y «subsisten», desde el punto de vista económico. Por otro lado, casi todas están dirigidas por líderes, por jefes y, característica decisiva digna de llamar la atención, ninguno de estos caciques posee «poder». Nos encontramos, pues, enfrentados a un enorme conjunto de sociedades donde los detentadores de lo que en otras partes se llamaría poder, de hecho carecen de él; en las que la política está determinada como campo falto de toda coerción y de cualquier tipo de violencia, ajenas a toda subordinación jerárquica; en las que, en una palabra, no se da ninguna relación de mando-obediencia. Encontramos aquí la enorme diferencia del mundo indio y lo que permite hablar de las tribus americanas como de un universo homogéneo, a pesar de la extrema diversidad de culturas que están implicadas. Conforme pues con el criterio establecido por Lapiere, el Nuevo Mundo se encontraría en su casi totalidad en el campo prepolítico, es decir, en el último estadio de su tipología, el que reúne a las sociedades en las que «el poder político tiende a cero». No obstante, no hay nada de eso, ya que los ejemplos americanos intercalan la clasificación en cuestión, que las sociedades indias están incluidas en todos los tipos y muy pocas de ellas pertenecen precisamente al último tipo, el cual debería normalmente reagruparlas a todas. En esta cuestión existe cierto malentendido, porque de dos

cosas una: o bien nos encontramos con algunas sociedades cuya jefatura no es impotente, o sea, jefes que al dar una orden la quieren ver ejecutada, o bien no existe nada de todo eso. Ahora bien, la experiencia directa sobre el terreno, las monografías de los investigadores y las más antiguas crónicas no dejan ninguna duda: si existe algo completamente ajeno a un indio, es la idea de dar una orden o tenerla que obedecer, salvo en circunstancias muy especiales como la de una expedición guerrera. ¿Por qué, entonces, los iroqueses figuran en el primer tipo, junto a las monarquías africanas? ¿Es posible asimilar el Gran Consejo de la Liga de los Iroqueses con «un Estado aún rudimentario, pero ya netamente constituido»? Porque, si «la política concierne al funcionamiento de la sociedad global» (p. 41) y si «ejercer el poder, es *decidir por* el grupo en su conjunto» (p. 44), entonces no podemos decir que los cincuenta *sachems* que componen el Gran Consejo iroqués forman un Estado, porque la Liga no era una sociedad global, sino una alianza política de cinco sociedades globales que eran las cinco tribus iroquesas. Por ello, la cuestión del poder entre los iroqueses debe plantearse no en el plano de la Liga, sino en el de las tribus, y en ese nivel no cabe ninguna duda de que los *sachems* no estaban mejor provistos que el resto de los jefes indios. Las tipologías británicas de las sociedades africanas son quizá pertinentes para el continente negro; pero no pueden servir de modelo para América, porque, insistimos, entre el *sachem* iroqués y el líder de la más pequeña banda nómada, no existe ninguna diferencia en cuanto a su naturaleza. Indiquemos de paso que, si la confederación iroquesa suscita, con razón, el interés de los especialistas, también se han llevado a cabo en otros lugares ensayos menos destacables, debido a su discontinuidad, de ligas tribales, como por ejemplo entre los tupí-guaraníes del Brasil y del Paraguay.

Las puntualizaciones que preceden tienen por objetivo cuestionar la forma tradicional de plantear la problemática del poder: para nosotros no es en absoluto evidente que coer-

ción y subordinación constituyan la esencia del poder político *siempre y en todas partes*. De modo que se nos abre una disyuntiva: o bien el concepto clásico del poder es adecuado a la realidad sobre la que se reflexiona, en cuyo caso es necesario que explique el no poder allá donde se descubra; o bien es inadecuado y se precisa abandonarlo o transformarlo. Pero previamente conviene interrogarse sobre la actitud mental que permite que semejante concepción se desarrolle. Y en vistas a ello, el mismo vocabulario de la etnología es susceptible de ponernos sobre la pista.

Antes que nada, consideremos los criterios de arcaísmo: ausencia de escritura y economía de subsistencia. Sobre el primer supuesto no hay nada que decir, porque se trata de un hecho: una sociedad conoce la escritura o no la conoce. En cambio, es dudosa la pertinencia del segundo. En efecto, ¿qué significa «subsistir»? Significa vivir en la fragilidad permanente, guardar el equilibrio entre las necesidades de subsistencia y los medios para satisfacerlas. Por lo tanto, una sociedad con economía de subsistencia es aquella que sólo puede alimentar a sus miembros precariamente, encontrándose de ese modo a merced del menor desastre natural (sequía, inundaciones, etc.), ya que la disminución de recursos se traduciría automáticamente en la imposibilidad de alimentar a todos. En otras palabras, las sociedades arcaicas no viven, sino que sobreviven, siendo su existencia un combate interminable contra el hambre, ya que son *incapaces de producir excedentes*, porque carecen de tecnología y, además, de cultura. No hay nada más arraigado que esta visión de la sociedad primitiva y, al mismo tiempo, nada más falso. Si se ha podido hablar recientemente de grupos de cazadores-recolectores paleolíticos como las «primeras sociedades de abundancia»⁵, ¿qué

diríamos de los agricultores «neolíticos»?⁶ No podemos detenernos aquí sobre esta cuestión vital para la etnología, indiquemos solamente que un gran número de estas sociedades arcaicas «con economía de subsistencia», por ejemplo en América del Sur, producían una cantidad de *excedente* alimentario *equivalente* a menudo a la cantidad necesaria para el consumo anual de la comunidad; por lo tanto, eran capaces de producir lo suficiente para satisfacer doblemente sus necesidades, para alimentar a una población dos veces mayor. Evidentemente, esto no significa que las sociedades arcaicas no sean arcaicas; se trata únicamente de poner de relieve la vanidad «científica» del concepto de economía de subsistencia, que refleja mucho más las actitudes y hábitos de los observadores occidentales frente a las sociedades primitivas, que la realidad económica sobre la que se basan estas culturas. En todo caso, no es el hecho de que su economía fuera de subsistencia lo que hacía que las sociedades arcaicas «sobrevivieran en estado de extremo subdesarrollo hasta nuestros días» (p. 225). Somos del parecer que, desde ese punto de vista, sería más bien el proletariado europeo del siglo XIX, analfabeto y mal alimentado, el que habría que calificar de arcaico. En realidad, la idea de economía de subsistencia pertenece al campo ideológico del Occidente moderno y de ninguna manera al arsenal conceptual de una ciencia. Y resulta paradójico ver a la misma etnología víctima de una mistificación tan grosera y tanto más sospechosa cuanto que ha contribuido a orientar la estrategia de las naciones industriales frente al mundo llamado subdesarrollado.

Pero se objetará que todo esto poco tiene que ver con el problema del poder político. Al contrario, el mismo punto de vista que describe a los primitivos como «hombres viviendo penosamente en una economía de subsistencia, en estado de

⁵ M. Shallins, «La Première Société d'abondance», *Les Temps Modernes*, octubre de 1968. (Este artículo, al parecer, no fue traducido al castellano, pero sí su importante libro que desarrolla aún más esta cuestión: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983 [N. del T.])

⁶ Sobre los problemas que plantea una definición de Neolítico, véase el último capítulo: «La sociedad contra el Estado».

subdesarrollo técnico» (p. 319), determina también el sentido y el valor del discurso común sobre la política y el poder. Común en el sentido de que siempre el encuentro entre Occidente y los salvajes ha servido para repetir sobre ellos el mismo discurso. Testimonio de ello, por ejemplo, es lo que decían los primeros descubridores europeos del Brasil sobre los indios tupinambá: «Gente sin fe, sin ley y sin rey». Sus *mburuvichá*, sus jefes, no gozan, desde luego, de ningún «poder». Nada puede haber más extraño para gente procedente de sociedades en las que la autoridad culminaba en las monarquías absolutas de Francia, Portugal o España. Eran bárbaros que no vivían en una sociedad civilizada. La inquietud y la irritación de encontrarse en presencia de lo anormal desaparecían, en cambio, en el México de Moctezuma o en el Perú de los incas. En esos territorios los conquistadores respiraban un aire conocido, el más tónico para ellos, el de las jerarquías y la coerción, en una palabra, el auténtico poder. Ahora bien, se observa una remarcable continuidad entre ese discurso sin matices, ingenuo, salvaje podríamos decir, y el de los sabios e investigadores modernos. El juicio es el mismo, aunque éste se enuncie en términos más delicados, y encontramos en el libro del señor Lapierre gran cantidad de expresiones que concuerdan con la percepción más común del poder político en las sociedades primitivas. Ejemplos: «¿Los “jefes” trobriandeses o tikopienses no detentan una ascendencia social y un poder económico muy desarrollados, en contraste con un poder político muy *embrionario*?» (p. 284). O bien: «Ningún pueblo nilótico *ha podido elevarse* al nivel de las organizaciones políticas centralizadas de los grandes reinos bantúes» (p. 365). Más todavía: «La sociedad lobi *no pudo* dotarse de una organización política» (p. 433, nota 134)⁷. En efecto, ¿qué significa este tipo de vocabulario en el que términos como *embrionario*, *naciente*, *poco desarrollado*, aparecen con frecuen-

cia? Ciertamente, no se trata de promover sucias querellas contra un autor, porque sabemos muy bien que este lenguaje es el mismo que utiliza la antropología. Tratamos de acceder a lo que podríamos denominar la arqueología de este lenguaje y del saber que cree abrirse camino, y nosotros nos preguntamos: ¿qué es lo que este lenguaje dice exactamente y a partir de qué lugar dice lo que dice?

Hemos constatado que la idea de economía de subsistencia quisiera ser un juicio de hecho, pero encierra al mismo tiempo un juicio de valor sobre las sociedades así calificadas: evaluación que destruye de inmediato la objetividad a la cual pretende sujetarse. El mismo prejuicio —porque en definitiva se trata de eso— pervierte y condena al fracaso el esfuerzo por juzgar el poder político en esas mismas sociedades; ya que el modelo al cual se hace referencia y la unidad que lo mide están constituidos *de antemano* por la idea de poder tal como lo ha desarrollado y conformado la civilización occidental. Nuestra cultura, desde sus orígenes, piensa el poder político en términos de relaciones jerarquizadas y autoritarias de mando-obediencia. Toda forma, real o posible, de poder es por consiguiente reductible a esta relación privilegiada que expresa a priori su esencia. Si no es posible llevar a cabo esta reducción es que nos encontramos en el otro lado de lo político: la ausencia de relación mando-obediencia acarrea ipso facto la carencia de poder político. De ese modo no sólo existen sociedades sin Estado, sino incluso sociedades sin poder. Hace ya tiempo que se habrá reconocido al adversario siempre activo, el obstáculo presente siempre en la investigación antropológica: el *etnocentrismo* que mediatiza cualquier punto de vista sobre las diferencias para *identificarlas* y, por último, abolirlas. Existe una especie de ritual etnológico que consiste en denunciar con energía los riesgos de esta actitud; la intención es loable, pero esto no siempre impide que los etnólogos caigan en ella, más o menos tranquilamente o con más o menos inconsciencia. En efecto, como subraya con mu-

⁷ Las cursivas son nuestras.

cha razón Lapierre, el etnocentrismo es la actitud más difundida del mundo, porque toda cultura es, podríamos decir que por definición, etnocéntrica, en su relación narcisista consigo misma. No obstante, entre el etnocentrismo occidental y su homólogo «primitivo» existe una considerable diferencia: el salvaje de no importa qué tribu india o australiana estima que su cultura es superior a todas las demás sin preocuparse de elaborar sobre ellas un discurso científico, mientras que la etnología desea situarse directamente en el plano de la universalidad, sin darse cuenta de que permanece, en muchos sentidos, sólidamente instalada en su particularidad, y de que su pseudodiscurso científico se degrada rápidamente en auténtica ideología. (Esto reduce a sus justas proporciones ciertas afirmaciones irónicas sobre la civilización occidental como el único lugar capaz de producir etnólogos.) Decidir que ciertas culturas están desprovistas de poder político porque no ofrecen nada parecido a lo que presenta la nuestra, no es una proposición científica, más bien revela, a fin de cuentas, una cierta pobreza del concepto.

El etnocentrismo no es, pues, un mero obstáculo a la reflexión, y sus implicaciones conllevan más consecuencias de las que podría creerse. No puede dejar subsistir las diferencias por sí mismas en su neutralidad, sino que desea comprenderlas como diferencias determinadas a partir de lo que le es más familiar, el poder tal como ha sido ensayado y pensado en la cultura occidental. El evolucionismo, viejo compañero del etnocentrismo, no está muy lejos. En este plano el procedimiento es doble: primeramente, censar las sociedades según la mayor o menor proximidad de su tipo de poder con el nuestro; seguidamente, afirmar explícitamente (como antaño) o implícitamente (como ahora) una *continuidad* entre todas esas diferentes formas de poder. Al haber abandonado por ingenuas, según la expresión de Lowie, las doctrinas de Morgan o Engels, la antropología ya no puede (al menos en cuanto a la cuestión de lo político) expresarse en términos

sociológicos. Pero como, por otra parte, la tentación de continuar pensando según el mismo esquema es demasiado fuerte, se recurre a metáforas *biológicas*. De donde surge el vocabulario señalado más arriba: embrionario, naciente, poco desarrollado, etc. Hace apenas medio siglo, el modelo perfecto que todas las culturas intentaban alcanzar, a través de la historia, era el del adulto occidental sano de espíritu e instruido (quizá doctor en ciencias físicas). Sin duda, esto también se piensa en la actualidad, pero en todo caso ya no se manifiesta. Sin embargo, aunque el lenguaje haya cambiado, el discurso sigue siendo el mismo. Porque, ¿qué significa un poder embrionario, sino aquello que podría y debería *desarrollarse* hasta la edad adulta? ¿Y cuál es esa edad adulta de la que se descubre, aquí y allá, las primicias embrionarias? Desde luego es el poder al cual la etnología está acostumbrada, el de la cultura que produce a los etnólogos, Occidente. ¿Y por qué estos fetos culturales del poder están destinados a perecer?, ¿por qué razones las sociedades que los conciben abortan regularmente? Esta debilidad congénita tiene su origen en su arcaísmo, en su subdesarrollo, en aquello que todavía no las equipara a Occidente. Siguiendo este razonamiento, las sociedades arcaicas serían ajolotes sociológicos incapaces de acceder, sin ayuda externa, a la edad adulta normal.

El biologismo de la expresión no es evidentemente más que la máscara furtiva de la vieja convicción occidental, compartida a menudo por la etnología o al menos por muchos de sus estudiosos, de que la historia tiene un sentido único, que las sociedades sin poder son la imagen de lo que nosotros ya no somos y que nuestra cultura es para ellos la imagen de lo que es necesario ser. Y no solamente nuestro sistema de poder está considerado como el mejor, sino que se llega incluso a atribuir a las sociedades arcaicas una certeza análoga. Porque decir que «ningún pueblo nilótico pudo elevarse al nivel de organización política centralizada de los grandes reinos bantúes» o que «la sociedad lobi no pudo dotarse de una or-

ganización política», significa, en cierto sentido, reconocer en estos pueblos el esfuerzo por dotarse de *auténtico* poder político. ¿Qué sentido tendría afirmar que los indios sioux no llegaron a conseguir lo que los aztecas alcanzaron, o que los bororo fueron incapaces de elevarse al nivel político de los incas? La arqueología del lenguaje antropológico nos conduciría, sin tener que escarbar demasiado en un suelo en definitiva bastante delgado, a poner al descubierto un secreto parentesco entre la ideología y la etnología, destinada ésta, si no se toman precauciones, a moverse en la misma ciénaga fangosa que la sociología y la psicología.

¿Es posible una antropología política? Podríamos ponerlo en duda, considerando el flujo cada vez mayor de literatura consagrada al problema del poder. Lo que más sorprende es la constatación de la gradual disolución de lo político que, al no descubrirlo allá dónde se le esperaba, se cree haberlo descubierto en todos los niveles de las sociedades arcaicas. Desde ese momento, todo cabe en el campo de lo político, todos los subgrupos y unidades (grupos de parentesco, escalas de edad, unidades de producción, etc.) que constituyen una sociedad se invisten, deliberadamente y sin justificación, de una significación política, la cual acaba por cubrir todo el espacio de lo social y perder por consiguiente su especificidad. Porque si lo político está en todas partes, no está en ninguna. Podríamos incluso preguntarnos si lo que se busca no es precisamente decir lo *siguiente*: que las sociedades arcaicas no son auténticas sociedades, dado que no son sociedades políticas. En resumen, estaríamos autorizados a decretar que el poder político es impensable, porque se le aniquila en el acto mismo de aprehenderlo. No obstante, nada impide suponer que la etnología sólo se plantea aquellos problemas que puede resolver. Por tanto, es necesario preguntarse: ¿en qué condiciones es pensable el poder político? Si la antropología se estanca, es que se encuentra en un callejón sin salida y se impone, por lo tanto, cambiar de rumbo. El camino por el que se ha extravia-

do es el más fácil, aquel que se puede tomar ciegamente, el que indica nuestro propio mundo cultural, no en tanto que se despliega en lo universal, sino porque se revela tan particular como ningún otro. La condición sería la de renunciar, *ascéticamente* diríamos, a la concepción *exótica* del mundo arcaico, concepción que, en última instancia, determina mayoritariamente el discurso pretendidamente científico sobre ese mundo. En este caso, la condición sería tomar por fin *en serio* al hombre de las sociedades primitivas, en todos sus aspectos y dimensiones, incluyendo el ángulo de lo político, incluso, y sobre todo, si éste se realiza en las sociedades arcaicas como negación de lo que es en el mundo occidental. Es preciso aceptar la idea de que negación no significa la nada y que cuando el espejo no nos muestre nuestra imagen, no es prueba de que ahí no haya nada observable. Mucho más simplemente: de la misma manera que nuestra cultura ha acabado por reconocer que el hombre primitivo no es un niño, sino, individualmente, un adulto, del mismo modo progresará un tanto si acaba reconociéndole una equivalente madurez colectiva.

Los pueblos sin escritura no son, pues, menos adultos que las sociedades ilustradas. Su historia es tan profunda como la nuestra y, a menos que se sea racista, no existe ninguna razón para juzgarlos incapaces de reflexionar sobre su propia experiencia y de proponer para sus problemas las soluciones adecuadas. Ésta es la razón por la que no podríamos contentarnos con enunciar que en las sociedades donde no se observa la relación mando-obediencia (es decir, en las sociedades sin poder político) la vida del grupo, como proyecto colectivo, se mantiene mediante el sesgo del *control social inmediato*, rápidamente calificado de *apolítico*. ¿Qué entendemos en concreto por esto? ¿Cuál es el referente *político* que permite, por oposición, hablar de *apolítico*? Pero si justamente no existe política, porque se trata de sociedades sin poder, ¿cómo podemos hablar de *apolítico*? O bien la política está presente, incluso en esas sociedades, o bien la expresión de control so-

cial inmediato apolítico es en sí misma contradictoria y de cualquier manera tautológica; en efecto, ¿qué nos enseña de las sociedades a las cuales se aplica? ¿Y qué rigor posee la explicación de Lowie, por ejemplo, según el cual en las sociedades sin poder político hay «un poder no oficial de la opinión pública»? Si todo es político, nada lo es decíamos; pero, ¿si existe lo apolítico en algún lugar, es que en otro existe lo político! En el límite, una sociedad apolítica ni siquiera tendría un lugar en la esfera de la cultura, sino que debería ser colocada entre las sociedades animales, reguladas por las relaciones naturales de dominación-sumisión.

Quizá nos encontremos aquí ante el obstáculo a la reflexión clásica sobre el poder: es imposible pensar lo apolítico sin lo político, el control social inmediato sin la mediación, en una palabra, *la sociedad sin el poder*. El obstáculo epistemológico, que la «politología» no ha sabido superar hasta el presente, hemos creído detectarlo en el etnocentrismo cultural del pensamiento occidental, ligado asimismo a una visión exótica de las sociedades no occidentales. Si nos obstinamos en reflexionar sobre el poder a partir de la certeza de que su auténtica forma se encuentra realizada en nuestra cultura, si persistimos en hacer de esta forma la medida de todas las demás, incluso su *télos*, entonces, con toda seguridad, se renuncia a la coherencia del discurso y se deja que la ciencia se degrade en opinión. La ciencia del hombre tal vez no sea necesaria. Pero, desde el momento en que se desea constituir-la y articular el discurso etnológico, conviene mostrar un poco de respeto a las culturas arcaicas y preguntarse sobre la validez de categorías como la de economía de subsistencia o la de control social inmediato. Si no llevamos a cabo este trabajo crítico, nos exponemos en un primer momento a dejar escapar la realidad sociológica y seguidamente a desvirtuar la misma descripción empírica, acabando de este modo, según las sociedades o según la fantasía de los observadores, por encontrar lo político en todas partes o en ninguna.

El ejemplo traído a colación más arriba de las sociedades indias de América creemos que ilustra perfectamente la imposibilidad que existe para hablar de las sociedades sin poder político. No es este el lugar para definir la carta de naturaleza de lo político en ese tipo de culturas. Nos limitaremos a rechazar la evidencia etnocentrista de que el límite del poder es la coerción, más allá o más acá de la cual no existiría nada; el poder existe de hecho (no sólo en América, sino en muchas otras culturas primitivas) totalmente separado de la violencia y ajeno a toda jerarquía; por consiguiente, todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas, aunque este sentido no sea inmediatamente descifrable y tengamos que aclarar el enigma de un poder «impotente». Esto nos lleva a decir:

1) No podemos repartir las sociedades en dos grupos: sociedades con poder y sociedades sin poder. Estimamos, por el contrario (en total acuerdo con los datos de la etnografía), que el poder político es *universal*, immanente a lo social (sin importar si éste está determinado por los «lazos de sangre» o por las clases sociales), pero que se ejerce, principalmente, de dos formas: poder coercitivo o poder no coercitivo.

2) El poder político como coerción (o como relación de mando-obediencia) no es *el* modelo del auténtico poder, sino simplemente un *caso particular*, una realización concreta del poder político en determinadas culturas, como la occidental (aunque, desde luego, no es la única). Por lo tanto, no existe ninguna razón científica que justifique privilegiar esta modalidad del poder para convertirla en el punto de referencia y el principio explicativo de otras modalidades diferentes.

3) Incluso en las sociedades en las que el poder político está ausente (por ejemplo, donde no existen jefes), *incluso en ese caso*, lo político está presente, incluso allí se plantean la cuestión del poder, pero no en el sentido engañoso que incitaría a querer poner de manifiesto una ausencia

imposible, sino, por el contrario, en el sentido de que, quizá misteriosamente, *algo existe en la ausencia*. Si el poder político no es una necesidad inherente a la naturaleza humana, es decir, para el hombre como ser natural (y en este caso Nietzsche se equivoca), en contrapartida sí que es una necesidad inherente a la vida social. Es posible pensar lo político sin la violencia, pero no se puede pensar lo social sin lo político; en otras palabras, no hay sociedades sin poder. Es por ello que, en cierto modo, podríamos retomar por nuestra cuenta la fórmula de B. de Jouvenel: «La autoridad se nos muestra como creadora de los vínculos sociales», y simultáneamente suscribir por completo la crítica que le hace Lapierre. Porque si, tal como pensamos, lo político se sitúa en el corazón mismo de lo social, no es ciertamente en el sentido en el que lo enfoca el señor de Jouvenel, para quien el campo de lo político se reduce en apariencia al «ascendiente personal» de los individuos más carismáticos. No se podría ser más ingenuamente (pero, ¿se trata en realidad de ingenuidad?) etnocentrista.

Estas puntualizaciones nos proporcionan la perspectiva en la que situar la tesis de Lapierre, cuya exposición ocupa la parte cuarta del libro: «El poder político procede de la innovación social» (p. 529), y además: «El poder político se desarrolla con más energía en la medida en que la innovación social es más importante, su ritmo más intenso y su alcance más dilatado» (p. 621). La demostración, apoyada en numerosos ejemplos, nos parece rigurosa y convincente y sólo nos resta manifestar nuestro acuerdo con los análisis y las conclusiones del autor, con una salvedad, no obstante: el poder político que se trata aquí, el que procede de la innovación social, es el poder que nosotros denominamos coercitivo. Con esto queremos expresar que la tesis de Lapierre concierne a las sociedades en las que se observa la relación de mando-obediencia, pero no a las otras, ya que, por ejemplo, no se puede hablar

de las sociedades indias como sociedades en las que el poder político procede de la innovación social. En otras palabras, la innovación social es quizá el fundamento del poder político coercitivo, pero no lo es, desde luego, del poder no coercitivo. A menos que declaremos (lo cual es imposible) que no existe otro poder que el coercitivo. El alcance de la tesis de Lapierre está limitado a un determinado tipo de sociedad, a una modalidad particular del poder político, porque expresa implícitamente que allí donde no existe innovación social, tampoco hay poder político. Sin embargo, nos aporta una enseñanza interesante, a saber, que el poder político como coerción y violencia es la seña de identidad de las sociedades históricas, es decir, de las sociedades que llevan en sí el germen de la innovación, del cambio, de la historicidad. De este modo, podríamos disponer las diferentes sociedades alrededor de un eje nuevo: las sociedades con poder político no coercitivo son las sociedades sin historia, mientras que las sociedades con poder político coercitivo son las sociedades históricas. Disposición muy diferente de la que está en el centro de la reflexión actual sobre el poder, la cual identifica sociedades sin poder y sociedades sin historia.

Por lo tanto, la innovación es el fundamento de la coerción y no de lo político. De ello se desprende que el trabajo de Lapierre sólo lleva a cabo la mitad del programa, puesto que no ha respondido a la cuestión del fundamento del poder no coercitivo. Cuestión que se enuncia con mayor brevedad y de modo más virulento: ¿por qué existe poder político?, ¿por qué existe poder político en lugar de nada? No pretendemos responder a ello, hemos querido únicamente señalar por qué las respuestas anteriores no son satisfactorias, y en qué condiciones sería posible una respuesta acertada. Se trata en suma de definir la tarea de una antropología política general y no meramente regional, tarea que se detalla en dos grandes interrogantes:

1) ¿Qué es el poder político? Es decir, ¿qué es la sociedad?

2) ¿Cómo y por qué se pasa del poder político no coercitivo al poder político coercitivo? Es decir, ¿qué es la historia?

Nos limitaremos a constatar que Marx y Engels, a pasar de su gran cultura etnológica, nunca encaminaron su reflexión por esta vía, suponiendo incluso que hubieran formulado claramente la cuestión. Lapierre señala que «la verdad del marxismo es que no habría poder político si no hubiera conflicto entre las fuerzas sociales». Sin duda es una verdad, pero válida únicamente para las sociedades en las que las fuerzas sociales están en conflicto. Que sea imposible comprender el poder como violencia (y su forma última: el Estado centralizado) sin el conflicto social, es indiscutible. Pero, ¿qué sucede con las sociedades sin conflicto, aquellas en las que impera el «comunismo primitivo»? ¿Puede el marxismo rendir cuenta (en cuyo caso sería en efecto una teoría universal de la sociedad y de la historia y, por tanto, de la antropología) del paso de la no historia a la historicidad y de la no coerción a la violencia? ¿Cuál fue el primer motor del movimiento histórico? Quizá convendría buscarlo precisamente en lo que, en las sociedades arcaicas, se oculta a nuestra mirada, *en lo político mismo*. Entonces, sería necesario reconsiderar la idea de Durkheim (o darle la vuelta) para quien el poder político suponía la diferenciación social: ¿no sería así el poder político el que constituye la diferencia absoluta de la sociedad? ¿No tendríamos aquí la escisión radical en tanto que raíz de lo social, la ruptura inaugural de todo movimiento y de toda historia, el desdoblamiento original como matriz de todas las diferencias?

Se trata de una revolución copernicana, en el sentido de que, hasta ahora, y en ciertas condiciones, la etnología ha dejado que las culturas primitivas giraran alrededor de la civilización occidental, y diríamos que con un movimiento centrípeto. Que necesitamos un cambio radical de perspectiva

(sobre todo, porque es preciso enunciar, sobre las sociedades arcaicas, un discurso adecuado a su ser y no al nuestro), es lo que me parece que demuestra abundantemente la antropología política. Ésta tropieza con una limitación, pero no tanto por parte de las sociedades primitivas, sino por lo que arrastra en sí misma, la misma limitación de Occidente, del cual muestra la marca grabada sobre ella. Para escapar a la atracción de su tierra natal y elevarse a la auténtica libertad de pensamiento, para escapar de la evidencia natural donde continúa estancada la reflexión sobre el poder, debe efectuar la conversión «heliocéntrica»; con esto quizá mejore la comprensión del mundo de los otros y, al mismo tiempo, del nuestro. Por otra parte, la vía de su conversión le ha sido indicada por un pensamiento de nuestro tiempo que ha sabido tomar en serio el de los salvajes: la obra de Claude Lévi-Strauss nos prueba lo acertado de su proceder, por la amplitud (quizá todavía insospechada) de sus avances, y nos estimula a ir más lejos. Ha llegado la hora de cambiar de sol y de ponerse en marcha.

Lapierre da inicio a su trabajo denunciando, con razón, una pretensión común de las ciencias humanas, las cuales creen asegurar su estatus científico rompiendo cualquier lazo con lo que ellos llaman filosofía. Y, efectivamente, ninguna necesidad hay de tales referencias para describir las calabazas o los sistemas de parentesco. Pero, desde luego, se trata de otra cosa y es de temer que, bajo el nombre de filosofía, sea simplemente el mismo *pensamiento* el que se trate de eliminar. ¿Quiere esto decir que ciencia y pensamiento se excluyen mutuamente y que la ciencia se edifica a partir de la ausencia de pensamiento o incluso del antipensamiento? Las banalidades, unas veces tímidas y otras osadas, que profieren desde todas partes los militantes de la «ciencia» parecen caminar en ese sentido. Pero, en este caso, conviene observar a qué conduce esta vocación frenética del antipensamiento: bajo el manto de la «ciencia», de simplezas epigonales o empresas menos ingenuas, nos lleva directamente al oscurantismo.

Triste consideración que nos aparta de todo saber y de toda alegría: si es menos cansado bajar que subir, ¿no es menos cierto que el pensamiento se piensa con mayor honestidad a *contracorriente*?

Intercambio y poder: filosofía de la jefatura india¹

La teoría etnológica oscila entre dos ideas del poder político, opuestas y sin embargo complementarias. Según una de ellas, las sociedades primitivas están, en última instancia, desprovistas en su gran mayoría de toda forma real de organización política; la ausencia de un organismo aparente y efectivo del poder ha llevado a rechazar la función misma de ese poder en dichas sociedades, juzgadas desde entonces como estancadas en un estadio histórico prepolítico o anárquico. Para la otra, en cambio, una pequeña parte de las sociedades primitivas superó la anarquía primordial para acceder a un modo de ser del grupo, el único auténticamente humano: la institución política; pero entonces se observa que la «carencia» que caracterizaba a la inmensa mayoría de las sociedades, se convierte aquí en «exceso», pervirtiéndose la institución en despotismo y tiranía. Todo sucede como si las sociedades primitivas se encontraran emplazadas ante una disyuntiva: o bien la carencia de la institución y su horizonte anárquico, o bien el exceso de esta misma institución y su destino despótico. Pero esta disyuntiva es de hecho un dilema, porque, más acá o más allá de la auténtica condición política, siempre es esta última la que escapa al hombre primitivo. Y es precisamente en la certeza del fracaso casi fatal, al que ingenuamente la

¹ Estudio aparecido por primera vez en *L'Homme* II (1), 1962.