

PIERRE CLASTRES
LA SOCIEDAD CONTRA EL

ESTAD

INTRODUCCIÓN A CARGO DE BELTRÁN ROCA MARTÍNEZ



virus editorial

XI. La sociedad contra el Estado

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado: este juicio exacto en sí mismo disimula, en realidad, una opinión, un juicio de valor que obstaculiza, por consiguiente, la posibilidad de constituir una antropología política como ciencia rigurosa. Lo que de hecho se enuncia es que las sociedades primitivas *carecen* de algo —el Estado— que, sin embargo, les *es necesario*, como a cualquier otra sociedad —por ejemplo, la nuestra—. Por lo tanto, *estas sociedades están incompletas*. No son, en absoluto, auténticas sociedades —no están civilizadas—, *subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una carencia* —carencia de Estado— que intentarán colmar, pero siempre en vano.

Más o menos confusamente es esto lo que refieren las crónicas de los viajeros o los trabajos de los investigadores: es imposible pensar una sociedad sin Estado, siendo éste el destino de toda sociedad. Se muestra en este proceso un anclaje etnocéntrico, tanto más sólido cuanto que es, por lo común, inconsciente. La referencia inmediata y espontánea, es, si no lo más conocido, al menos lo más familiar. *Cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizado como la fe del creyente, la certeza de que la sociedad es para el Estado*. ¿Cómo podemos, entonces, concebir la existencia misma de las sociedades primitivas, sino como especies ignoradas por la historia universal, como supervivientes anacrónicos de un estadio lejano superado en todas partes desde hace mucho tiempo? Reconocemos en esto la otra cara del etnocentris-

mo, la convicción complementaria de que la historia tiene un sentido único, que toda sociedad está condenada a incorporarse a esta historia y a recorrer las etapas que, desde lo salvaje, conducen a la civilización. «Todos los pueblos civilizados han sido salvajes», escribe Raynal; pero la constatación de una evolución evidente no fundamenta, en absoluto, una doctrina que, vinculando arbitrariamente el estado de civilización a la civilización del Estado, señala a este último como elemento necesario asignado a toda sociedad. Podemos, entonces, preguntarnos qué es lo que ha detenido en su lugar a los últimos pueblos todavía salvajes.

Detrás de las formulaciones modernas, el viejo evolucionismo sigue, de hecho, intacto. Más sutil por disimularse en el lenguaje de la antropología y no ya en el de la filosofía, aflora, sin embargo, al nivel de las categorías que se pretenden científicas. Ya hemos advertido que, casi siempre, las sociedades arcaicas son calificadas negativamente, bajo las especies con carencias: sociedades sin Estado, sociedades sin escritura, sociedades sin historia. Un orden similar se sigue para la calificación de estas sociedades en el plano económico: sociedades con economía de subsistencia. Si con ello se quiere señalar que las sociedades primitivas ignoran la economía de mercado donde se venden los productos excedentes, no se dice así nada, es una simple constatación de una carencia más, y siempre con referencia a nuestro propio mundo: estas sociedades que carecen de Estado, de escritura, de historia, carecen igualmente de mercado; pero el buen sentido objetaría: ¿de qué serviría el mercado si no existe excedente? Ahora bien, la idea de economía de subsistencia revela en sí misma la afirmación implícita de que, si las sociedades primitivas no producen excedentes es porque son incapaces, ya que están completamente ocupadas en producir el mínimo necesario para su supervivencia. Imagen antigua, pero siempre eficaz, de la miseria de los salvajes. Y con el fin de explicar esta incapacidad de las sociedades primitivas para salir

del estancamiento de vivir al día, de esta alienación permanente en la búsqueda de alimentos, se invoca su escaso equipamiento técnico, su inferioridad tecnológica.

¿Qué hay en realidad detrás de esto? Si por técnica se entiende el conjunto de procedimientos de que se dotan los hombres, no para asegurarse el dominio absoluto de la naturaleza (esto sólo vale para nuestro mundo y su demencial proyecto cartesiano del cual apenas comenzamos a calibrar sus consecuencias ecológicas), sino para asegurarse un dominio del medio natural adaptado y relativo a sus necesidades, entonces no se puede hablar en absoluto de inferioridad técnica de las sociedades primitivas, ya que éstas demuestran una capacidad de satisfacer sus necesidades al menos igual a aquella de la que se enorgullece la sociedad industrial y técnica. Es decir, que todo grupo humano llega, por fuerza, a ejercer el mínimo de dominio necesario sobre el medio que ocupa. Hasta ahora, no se conoce ninguna sociedad que se estableciera, salvo que fuera obligada por una agresión exterior, en un espacio natural imposible de dominar: o bien desaparece, o bien cambia de territorio. Lo que sorprende de los esquimales o de los australianos es precisamente la riqueza, la imaginación y la finura de su actividad técnica, la potencia de invención y de eficacia que demuestra el instrumental utilizado por estos pueblos. Basta darse un paseo por los museos etnográficos: el rigor en la fabricación de los instrumentos de la vida cotidiana hace de cada modesta herramienta casi una obra de arte. No existe, pues, jerarquía en el campo de la técnica, no hay tecnología superior e inferior; un equipamiento tecnológico sólo se puede calibrar por su capacidad de satisfacer, en un medio dado, las necesidades de la sociedad. Y, desde ese punto de vista, no parece en absoluto que las sociedades primitivas se mostraran incapaces de dotarse de los medios para alcanzar este objetivo. Esta potencia de innovación técnica de la que dan prueba las sociedades primitivas, se despliega, desde luego, en el tiempo. Nada se da de una vez, siempre hay detrás el paciente

trabajo de observación y búsqueda y la larga sucesión de ensayos, errores, fracasos y éxitos. Los prehistoriadores nos describen la cantidad de milenios que necesitaron los hombres del paleolítico para sustituir el tosco bifaz del principio por las admirables puntas del solutrense. Desde otro punto de vista, se observa que el descubrimiento de la agricultura y la domesticación de las plantas son prácticamente contemporáneos en América y en el Viejo Mundo. Y es obligado constatar que los amerindios no les van a la zaga, más bien al contrario, en el arte de seleccionar y diferenciar las múltiples variedades de plantas útiles.

Detengámonos un momento en el interés funesto que condujo a los indios a desear los instrumentos metálicos. Este hecho, en efecto, se relaciona directamente con la cuestión de la economía en las sociedades primitivas, pero de ninguna manera de la forma en que podría creerse. Estas sociedades estarían, se dice, condenadas a la economía de subsistencia a causa de su inferioridad tecnológica. Este argumento, como acabamos de ver, no se funda ni en el derecho ni en los hechos. *Ni en el derecho*, ya que no hay escala abstracta con que medir las «intensidades» tecnológicas: el equipamiento técnico de una sociedad no es comparable *directamente* al de una sociedad diferente, y no sirve de nada oponer el fusil al arco. *Ni en los hechos*, ya que la arqueología, la etnografía, la botánica, etc., nos demuestran precisamente el poder de rentabilidad y de eficacia de las tecnologías salvajes. Así pues, si las sociedades primitivas descansan sobre una economía de subsistencia, no es por carencia de un conocimiento técnico. El verdadero problema está allí: ¿es realmente la economía de estas sociedades una economía de subsistencia? Si se le da un sentido a las palabras, si por economía de subsistencia no entendemos solamente economía sin mercado y sin excedente —lo que sería simplemente una banalidad, la pura constatación de la diferencia—, entonces se afirma que este tipo de economía permite solamente subsistir a la sociedad a la que sirve de base,

se afirma que esta sociedad moviliza permanentemente la totalidad de sus fuerzas productivas con el fin de proporcionar a sus miembros el mínimo necesario para la subsistencia.

Observamos aquí un prejuicio tenaz, curiosamente coextensivo a la idea contradictoria y no menos corriente de que el salvaje es holgazán. Si en nuestro lenguaje popular decimos «trabajar como un negro», en América del Sur por el contrario se dice «holgazán como un indio». Entonces, una de dos: o bien el hombre de las sociedades primitivas, americanas y otras vive en economía de subsistencia y pasa la mayor parte del tiempo en busca de alimento; o bien no vive en economía de subsistencia y puede permitirse ocios prolongados fumando en su hamaca. Es lo que sorprendió, sin ambigüedad, a los primeros observadores europeos de los indios del Brasil. Grande fue su reprobación al constatar que muchachos llenos de salud preferían emperifollarse como mujeres, con plumas y pinturas, en lugar de sudar en sus huertos. Gente, pues, que ignoraba deliberadamente que hay que ganarse el pan con el sudor de la frente. Eso era demasiado y apenas duró: rápidamente se puso a los indios a trabajar y murieron por ello. Efectivamente, *parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero plantea que la auténtica sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar.*

Los indios, en efecto, dedicaban muy poco tiempo a lo que se llama trabajo, y sin embargo no morían de hambre. Las crónicas de la época son unánimes al describir la hermosa apariencia de los adultos, la buena salud de los numerosos niños y la abundancia y variedad de los recursos alimenticios. Por consiguiente, *la economía de subsistencia, que era la propia de las tribus indias, no implicaba en absoluto la búsqueda angustiada, a tiempo completo, de alimento. Una economía de subsistencia es, pues, compatible, con una considerable limitación del tiempo dedicado a las actividades productivas.*

Ése es el caso de las tribus sudamericanas de agricultores, como los tupí-guaraníes por ejemplo, cuya holgazanería irritaba tanto a los franceses y portugueses. La vida económica de estos indios se fundaba principalmente en la agricultura y accesoriamente en la caza, la pesca y la recolección. Un mismo huerto era utilizado de cuatro a seis años consecutivos y después era abandonado a causa del agotamiento del suelo, o más probablemente por la invasión del espacio despejado por una vegetación parasitaria de difícil erradicación. El trabajo más importante, efectuado por los hombres, consistía en desbrozar la superficie necesaria con hacha de piedra y fuego. Esta tarea, realizada al final de la estación de las lluvias, movilizaba a los hombres durante uno o dos meses. Casi todo el resto del proceso agrícola —plantar, escardar, cosechar— estaba a cargo de las mujeres, de acuerdo con la división sexual del trabajo. El resultado es esta feliz conclusión: ¡los hombres, es decir, la mitad de la población, trabajaban alrededor de dos meses cada cuatro años! En cuanto al resto del tiempo, lo dedicaban a ocupaciones experimentadas como placer y no como esfuerzo: caza, pesca, fiestas y bebida; y, en fin, a satisfacer su apasionante gusto por la guerra.

Ahora bien, estos datos cuantitativos, cualitativos e impresionistas encuentran una brillante confirmación en recientes investigaciones, algunas aún en curso, de carácter rigurosamente demostrativo, ya que miden el tiempo del trabajo en las sociedades con economía de subsistencia. Ya se trate de cazadores nómadas del desierto del Kalahari o de agricultores sedentarios amerindios, las cifras obtenidas revelan una media del tiempo cotidiano de trabajo inferior a cuatro horas diarias. J. Lizot, instalado desde hace varios años entre los indios yanomami del Amazonas venezolano, ha establecido cronométricamente que *el tiempo medio consagrado cada día al trabajo por los adultos, comprendidas todas las actividades, apenas supera las tres horas*. Por nuestra parte, no hemos realizado mediciones análogas entre los guayaquíes, cazadores

nómadas de la selva paraguaya; pero podemos asegurar que estos indios, hombres y mujeres, pasaban por lo menos la mitad del día en una ociosidad casi completa, porque la caza y la recolección se realizaban entre las 6 y las 11 de la mañana aproximadamente, y no todos los días. Es probable que estudios similares, llevados a cabo en las últimas poblaciones primitivas, desembocarían en resultados parecidos, teniendo en cuenta las diferencias ecológicas.

Por lo tanto, estamos muy lejos del miserabilismo que envuelve a la idea de economía de subsistencia. No sólo el hombre de las sociedades primitivas no está en absoluto obligado a esa existencia animal que sería la búsqueda permanente para asegurar la supervivencia; sino que incluso este resultado —y más allá de él— se obtiene al precio de un tiempo de actividad notablemente corto. Esto significa que *las sociedades primitivas disponen, si lo desean, de todo el tiempo necesario para aumentar la producción de bienes materiales*. Con toda razón podría preguntarse: ¿por qué los hombres de estas sociedades querían trabajar y producir más, dado que tres o cuatro horas de tranquila actividad cotidiana bastan para asegurar las necesidades del grupo? ¿Para qué les serviría? ¿Para qué servirían los excedentes así acumulados? ¿Cuál sería su destino? Siempre es por la fuerza que los hombres trabajan más allá de sus necesidades, y precisamente esa fuerza está ausente del mundo primitivo, la ausencia de esta fuerza externa define incluso la naturaleza de las sociedades primitivas. Podemos desde ahora admitir, para calificar la organización económica de esas sociedades, la expresión de economía de subsistencia, ya que a partir de este momento entenderemos que no implica la necesidad de una carencia, de una incapacidad, inherentes a este tipo de sociedad y a su tecnología, sino, por el contrario, el *rechazo de un exceso inútil, la voluntad de amoldar la actividad productiva a la satisfacción de las necesidades*. Y nada más. Especialmente si tenemos en cuenta, para aproximarnos mejor a la realidad, que hay efectivamente producción de ex-

cedente en las sociedades primitivas: la cantidad de plantas cultivadas (mandioca, maíz, tabaco, algodón, etc.) supera siempre lo que se necesita para el consumo del grupo, y ese suplemento de producción está incluido, por supuesto, en el tiempo normal de trabajo. Ese excedente, obtenido sin trabajo adicional, es consumido, gastado, con fines propiamente políticos, con ocasión de las fiestas, invitaciones, visitas de extranjeros, etc. La ventaja de un hacha metálica sobre un hacha de piedra es demasiado evidente para que nos detengamos en ello; se puede realizar con la primera tal vez diez veces más trabajo en el mismo tiempo que con la segunda; o bien realizar el mismo trabajo en un tiempo diez veces menor. Y cuando los indios descubrieron la superioridad productiva de las hachas de los hombres blancos, las quisieron, no para producir más en igual tiempo, sino para producir tanto como antes en un tiempo diez veces menor. Lo que se produjo fue exactamente lo contrario, ya que con las hachas metálicas irrumpieron en el mundo primitivo indio la violencia, la fuerza y el poder que ejercieron sobre los salvajes los civilizados recién llegados.

Las sociedades primitivas son, como describe J. Lizot a propósito de los yanomami, sociedades de rechazo del trabajo: «El desprecio de los yanomami por el trabajo y su desinterés por un progreso tecnológico autónomo es un hecho»¹. Primeras sociedades del ocio, primeras sociedades de la abundancia, según la justa y desenfadada expresión de M. Sahlins.

Si el proyecto de instituir una antropología económica de las sociedades primitivas como disciplina autónoma tiene algún sentido, éste no puede ser el resultado de la simple consideración de la vida económica de estas sociedades, porque entonces nos limitaríamos a una etnología de la descripción,

¹ J. Lizot, «Economie ou société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens», *Journal de la société des américanistes*, 60, 1971, pp. 137-175.

a la descripción de una dimensión *no autónoma* de la vida social primitiva. La idea de una antropología económica aparece fundamentada más bien cuando esa dimensión del «hecho social total» se constituye como esfera autónoma; cuando desaparece el rechazo del trabajo, cuando el sentido del ocio es sustituido por el gusto de la acumulación, en una palabra, cuando se evidencia en el cuerpo social esa fuerza externa que evocábamos más arriba, esa fuerza sin la cual los salvajes no renunciarían al ocio y que destruye la sociedad en tanto que sociedad primitiva; esa fuerza es el poder para obligar, la capacidad de coerción, es el poder político. Pero tan pronto como la antropología deja de ser económica, pierde de algún modo su objeto en el mismo instante en que cree tomarlo, la economía se convierte en política.

Para el hombre de las sociedades primitivas, la actividad de producción está estrictamente medida, delimitada por las necesidades que tiene que satisfacer, considerando que se trata esencialmente de necesidades energéticas: la producción es utilizada para la reconstitución del stock de energía gastada. En otros términos, es la vida como naturaleza quien funda y determina —salvo en el caso de los bienes consumidos socialmente durante las fiestas— la cantidad de tiempo dedicado a reproducirla. Es decir, que una vez que se ha asegurado la satisfacción global de las necesidades energéticas, nada podría incitar a las sociedades primitivas a desear producir más, es decir, a alienar su tiempo en un trabajo sin objeto, cuando ese tiempo está disponible para el ocio, el juego, la guerra o la fiesta. ¿En qué condiciones puede transformarse esa relación del hombre primitivo con la actividad de producción? ¿En qué condiciones se plantea esa actividad un objetivo diferente al de la satisfacción de las necesidades energéticas? Se trata en este caso de plantear el problema del origen del trabajo como trabajo alienado.

En la sociedad primitiva, sociedad en esencia igualitaria, los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circula-

ción de los productos de esa actividad; sólo actúan para sí mismos, incluso cuando la ley del intercambio de bienes mediatiza la relación directa del hombre con su producto. Por consiguiente, todo se trastorna cuando la actividad de producción se desvía de su objetivo inicial, cuando, en lugar de producir sólo para sí mismo, el hombre primitivo produce también para los demás, *sin intercambio ni reciprocidad*. Es entonces cuando se puede hablar de trabajo: cuando la regla igualitaria de intercambio deja de constituir el «código civil» de la sociedad, cuando la actividad de producción tiende a satisfacer las necesidades de los demás, cuando la regla del intercambio es sustituida por el miedo a la deuda. Es en este punto donde se inscribe la diferencia entre el salvaje amazónico y el indio del imperio inca. El primero sólo produce para vivir, mientras que el segundo trabaja, además, para hacer vivir a los demás, a los que no trabajan, a los amos que le dicen: tienes que pagar lo que nos debes, es necesario que nos reembolses eternamente tu deuda.

Cuando en la sociedad primitiva lo económico se señala como campo autónomo y definido, cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto, esta sociedad ya no es primitiva, se ha convertido en sociedad dividida en dominantes y dominados, en señores y súbditos, ha dejado de ejercer lo que está destinado a aniquilarla: el poder y el respeto al poder. La división más grandiosa de la sociedad, la que funda todas las demás, incluida sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y sometidos a esa fuerza. La relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser económica, la alienación es política, el poder está antes que el trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases.

Inacabada, incompleta, con carencias: desde luego no es de este modo como se revela la naturaleza de las sociedades primitivas. Ella se impone más bien por su carácter positivo, por su capacidad de dominio del medio natural y del proyecto social, como libre voluntad de no dejar salir fuera de su ser nada que pueda alterarla, corromperla y disolverla. Se trata de expresar con firmeza esto: las sociedades primitivas no son embriones retrasados de sociedades posteriores, cuerpos sociales de desarrollo «normal», interrumpido por alguna extraña enfermedad; no se encuentran en el punto de partida de una lógica histórica que conduce directamente al objetivo previamente determinado, conocido solamente a posteriori, nuestro propio sistema social. (Si la historia es esta lógica, ¿cómo pueden existir todavía sociedades primitivas?) Todo esto se traduce, en el plano de la vida económica, en el rechazo de las sociedades primitivas a dejarse engullir por el trabajo y la producción, por la decisión de limitar los stocks a las necesidades sociopolíticas, por la imposibilidad intrínseca de la competencia —¿de qué serviría en una sociedad primitiva ser rico entre los pobres?—, en una palabra, en la prohibición, no formulada y sin embargo expresada, de la desigualdad.

¿Qué hace que en una sociedad primitiva la economía no sea política? Como vemos, se debe a que la economía no funciona allí de manera autónoma. Se podría decir que en este sentido las sociedades primitivas son sociedades sin economía por rechazo de la economía. ¿Pero debemos también determinar como ausencia el ser de lo político en estas sociedades? ¿Hay que admitir que, ya que se trata de sociedades «sin ley ni rey», carecen del campo de lo político? ¿Y no caeríamos así en el clásico camino trillado de un etnocentrismo en el que la carencia marca a todos los niveles las sociedades diferentes?

Planteemos pues el problema de lo político en las sociedades primitivas. No se trata simplemente de un problema «interesante», de un tema reservado solamente a la reflexión de los especialistas, ya que la etnología se despliega en ese cam-

po con las dimensiones de una teoría general (a construir) de la sociedad y de la historia. La diversidad extrema de los tipos de organización social, la abundancia de sociedades diferentes, en el tiempo y en el espacio, no impiden sin embargo la posibilidad de un orden en lo discontinuo, la posibilidad de una reducción de esa infinita multiplicidad de diferencias. Reducción cuantitativa, ya que *la historia sólo nos ofrece, de hecho, dos tipos de sociedades absolutamente irreductibles la una a la otra, dos macroclases que reúnen en sí a sociedades que tienen algo fundamental en común, más allá de sus diferencias. Por una parte, están las sociedades primitivas o sociedades sin Estado y, por la otra, las sociedades con Estado.* Es la presencia o ausencia del aparato de Estado (susceptible de tomar múltiples formas) lo que asigna a toda sociedad su lugar lógico, lo que traza una línea de irreversible discontinuidad entre las sociedades. *La aparición del Estado ha efectuado la gran división tipológica entre salvajes y civilizados, ha inscrito la imborrable ruptura más allá de la cual todo cambia,* ya que el Tiempo se vuelve Historia. Se ha observado a menudo, con razón, en el movimiento de la historia mundial dos aceleraciones decisivas de su ritmo. El motor de la primera fue lo que se denomina la revolución neolítica (domesticación de los animales, agricultura, descubrimiento de las artes del telar y de la cerámica, sedentarismo consecutivo de los grupos humanos, etc.). Vivimos aún, y cada vez más (si es que se puede decir así), en la prolongación de la segunda aceleración, la revolución industrial del siglo XIX.

Evidentemente no hay duda de que la ruptura neolítica trastornó las condiciones de existencia material de los pueblos anteriormente paleolíticos. ¿Fue esta transformación tan fundamental como para afectar tan profundamente el ser de las sociedades? ¿Se puede hablar de un funcionamiento diferente de los sistemas sociales según sean preneolíticos o postneolíticos? La experiencia etnográfica indica más bien lo contrario. El paso del nomadismo al sedentarismo sería la

más rica consecuencia de la revolución neolítica en la medida en que, gracias a la concentración de una población estabilizada, propició la formación de ciudades y, más allá de ello, de aparatos de Estado. Pero afirmando esto se decide que todo «complejo» tecnocultural desprovisto de agricultura está necesariamente condenado al nomadismo, lo cual es etnográficamente inexacto: una economía de caza, pesca y recolección no exige necesariamente un modo de vida nómada. Esto lo confirman muchos ejemplos, tanto en América como en otros lugares: la ausencia de agricultura es compatible con la vida sedentaria. Lo que haría suponer de paso que si ciertos pueblos no han adquirido la agricultura, en circunstancias en que ella era ecológicamente posible, no es por incapacidad, retraso tecnológico o inferioridad cultural, sino simplemente porque no la necesitaban.

La historia postcolombina de América presenta el caso de poblaciones de agricultores sedentarios que, bajo el efecto de una revolución técnica (conquista del caballo y, accesorariamente, de las armas de fuego), eligieron abandonar la agricultura para dedicarse casi exclusivamente a la caza, cuyo rendimiento era multiplicado por la movilidad diez veces mayor que les proporcionaba el caballo. Desde el momento en que se volvieron ecuestres, las tribus de las praderas en América del Norte o las del Chaco en América del Sur intensificaron y extendieron sus desplazamientos; pero estamos bien lejos del nomadismo en el que se incluye generalmente a las bandas de cazadores-recolectores (como los guayaquís del Paraguay), y para los grupos en cuestión el abandono de la agricultura no se tradujo en la dispersión demográfica ni en la transformación de la organización social anterior.

¿Qué nos enseña este paso de un gran número de sociedades de la caza a la agricultura, y el paso inverso de algunas otras de la agricultura a la caza? Que parece realizarse sin cambiar nada en la naturaleza de la sociedad; que ésta permanece idéntica a sí misma cuando se transforman solamente

sus condiciones de existencia material; que si la revolución neolítica afectó y sin duda facilitó considerablemente la vida material de los grupos humanos de entonces, esto no implica necesariamente un vuelco del orden social. En otros términos, y en lo que concierne a las sociedades primitivas, el cambio en el plano de lo que el marxismo llama la infraestructura económica, no determina en absoluto su reflejo corolario, la superestructura política, ya que ésta aparece independiente de su base material. El continente americano ilustra claramente la autonomía respectiva de la economía y de la sociedad. Grupos de cazadores-pescadores-recolectores, nómadas o no, presentan las mismas propiedades sociopolíticas que sus vecinos agricultores sedentarios: «infraestructuras» diferentes, «superestructura» idéntica. Inversamente, las sociedades mesoamericanas —sociedades imperiales, sociedades con Estado— eran tributarias de una agricultura que, aunque más intensiva que en otras partes, no dejaba de permanecer, desde el punto de vista técnico, muy cerca de las tribus «salvajes» de la selva tropical: «infraestructura» idéntica, «superestructuras» diferentes, ya que en un caso se trata de sociedades sin Estado y en el otro, de Estados consumados.

Es la ruptura política, pues, la que es decisiva, y no el cambio económico. La verdadera revolución en la protohistoria de la humanidad no es la del neolítico, ya que ella puede muy bien dejar intacta la antigua organización social, es la revolución política, es esa aparición misteriosa, irreversible, mortal para las sociedades primitivas que conocemos con el nombre de Estado. Y si se quiere conservar los conceptos marxistas de infraestructura y de superestructura, habría entonces tal vez que reconocer que la infraestructura es lo político y la superestructura lo económico. El único vuelco estructural, abismal, que puede transformar la sociedad primitiva destruyéndola como tal, es el que hace surgir en su seno, o del exterior, aquello cuya misma ausencia define esta sociedad: la autoridad de la jerarquía, la relación de poder, el sometimien-

to de los hombres, el Estado. No tendría sentido buscar su origen en una hipotética modificación de las relaciones de producción en la sociedad primitiva, modificación que al dividir poco a poco la sociedad entre ricos y pobres, explotadores y explotados, conduciría mecánicamente a la instauración de un órgano de ejercicio del poder de los primeros sobre los segundos, a la aparición del Estado.

Esta modificación de la base económica es imposible, ni siquiera de manera hipotética. Para que en una sociedad dada el régimen de producción se transforme en el sentido de una mayor intensidad de trabajo con vistas a una producción mayor de bienes, es necesario que los hombres de esta sociedad deseen esta transformación de su tipo de vida tradicional o que, no deseándola, se vean forzados a ello por la violencia exterior. En el segundo caso, nada surge de la misma sociedad, que padece la agresión de una fuerza externa en beneficio de la cual va a modificarse el régimen de producción: trabajar y producir más para satisfacer las necesidades de los nuevos dueños del poder. La opresión política determina, apela y permite la explotación. Pero la evocación de tal «escenario» no sirve de nada, ya que plantea un origen exterior, contingente, inmediato de la violencia del Estado, y no la lenta realización de las condiciones internas, socioeconómicas, de su aparición.

Se dice que el Estado es el instrumento que permite a la clase dominante ejercer su dominación violenta sobre las clases dominadas. Aceptémoslo. Para que haya aparición del Estado es necesario pues que haya con anterioridad división de la sociedad en clases sociales antagonistas, vinculadas entre ellas por relaciones de explotación. Así pues, la estructura de la sociedad —la división en clases— debería preceder al surgimiento de la máquina estatal. Observemos de pasada la fragilidad de esta concepción puramente instrumental del Estado. Si la sociedad está organizada por opresores capaces de explotar a los oprimidos, quiere decir que esta capacidad de imponer la alienación se sostiene en el uso de una fuerza, es

decir, en lo que funda la sustancia misma del Estado, «monopolio de la violencia física legítima». ¿A qué necesidad respondería desde ese momento la existencia de un Estado ya que su esencia —la violencia— es immanente a la división de la sociedad, ya que en este sentido está dado de antemano en la opresión que ejerce un grupo social sobre los demás? Solo sería el órgano inútil de una función llevada a cabo antes y en todas partes.

Vincular la aparición de la máquina estatal con la transformación de la estructura social conduce solamente a llevar más atrás el problema de esta aparición. Porque entonces habría que preguntarse por qué se produce, en el seno de una sociedad primitiva, es decir de una sociedad no dividida, la nueva repartición de los hombres en dominantes y dominados. ¿Cuál es el motor de esta grandiosa transformación que culminaría con la instalación del Estado? Su surgimiento sancionaría la legitimidad de una propiedad privada aparecida previamente, el Estado sería el representante y el protector de los propietarios. Muy bien. ¿Pero por qué tendría que aparecer la propiedad privada en un tipo de sociedad que ignora, porque la rechaza, la propiedad? ¿Por qué algunos quisieron proclamar un día: *esto es mío*, y cómo los demás dejaron establecerse así el germen de lo que la sociedad primitiva ignora: la autoridad, la opresión, el Estado? Lo que se sabe actualmente de las sociedades primitivas ya no permite buscar en el plano de lo económico el origen de lo político. No es en ese suelo donde arraiga el árbol genealógico del Estado. Nada hay en el funcionamiento económico de una sociedad primitiva, de una sociedad sin Estado, nada que permita la introducción de la diferencia entre más ricos y más pobres, ya que nadie experimenta el barroco deseo de hacer, poseer, parecer más que su vecino. La capacidad de satisfacer las necesidades materiales, igual para todos, y el intercambio de los bienes y servicios, que impide constantemente la acumulación privada de los bienes, hacen simplemente imposible el surgimiento de

tal deseo, deseo de posesión que es de hecho deseo de poder. La sociedad primitiva, primera sociedad de la abundancia, no deja ningún resquicio al deseo de sobreabundancia.

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque el Estado es imposible allí. Y sin embargo todos los pueblos civilizados han sido primeramente salvajes: ¿qué hizo que el Estado dejara de ser imposible? ¿Por qué los pueblos dejaron de ser salvajes? ¿Qué enorme acontecimiento, qué revolución dejó surgir la figura del déspota, del que manda a aquellos que obedecen? ¿De dónde viene el poder político? Misterio, tal vez provisional, del origen. Si parece imposible aún determinar las condiciones de aparición del Estado, se pueden precisar por el contrario las condiciones de su no aparición, y los textos que aquí han sido reunidos intentan delimitar el espacio de lo político en las sociedades sin Estado. Sin fe, sin ley y sin rey: lo que Occidente decía en el siglo XVI de los indios puede extenderse sin dificultad a toda sociedad primitiva. Puede incluso ser el criterio de distinción: una sociedad es primitiva si le falta el rey, como fuente legítima de la ley, es decir la máquina estatal. Inversamente, toda sociedad no primitiva es una sociedad con Estado: poco importa el régimen socioeconómico en vigor. Es por esto que se puede agrupar en una sola clase a los grandes despotismos arcaicos —reyes, emperadores de China o de los Andes, faraones—, a las monarquías más recientes —el Estado soy yo— o a los sistemas sociales contemporáneos, bien sea el capitalismo liberal, como en Europa occidental, o bien el de Estado, como en otras partes...

No hay pues un rey en la tribu, sino un jefe que no es un jefe de Estado. ¿Qué significa eso? Simplemente que **el jefe no dispone de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción, de ningún medio para dar una orden**. El jefe no es un comandante, la gente de la tribu no tiene ningún deber de obediencia. **El espacio de la jefatura no es el lugar del poder, y la figura** (muy mal denominada) del «jefe» salvaje no prefie-

gura en nada a la de un futuro déspota. Ciertamente no es de la jefatura primitiva de donde puede deducirse el aparato estatal en general.

¿En qué aspecto el jefe de la tribu no prefigura el jefe de Estado? ¿Por qué tal anticipación del Estado es imposible en el mundo de los salvajes? Esa discontinuidad radical —que hace impensable un desarrollo progresivo del liderazgo primitivo a la máquina estatal— se funda naturalmente en esa relación de exclusión que sitúa el poder político en el exterior de la jefatura. De lo que se trata es de pensar en un jefe sin poder y una institución, la jefatura, ajena a su esencia, la autoridad. Las funciones del jefe, tal como han sido analizadas con anterioridad, muestran que no se trata de funciones de autoridad. Encargado esencialmente de resolver los conflictos que puedan surgir entre individuos, familias, linajes, etc., el jefe sólo dispone, para restablecer el orden y la concordia, del prestigio que le reconoce la sociedad. Pero prestigio no significa poder, desde luego, y los medios que posee el jefe para cumplir su tarea de pacificador se limitan al exclusivo uso de la palabra; pero ni siquiera al mediar entre partes opuestas puede permitirse tomar partido por uno u otro, pues el jefe no es un juez; sólo puede intentar, armado únicamente con su elocuencia, persuadir a la gente de que debe calmarse, renunciar a las injurias, imitar a los antepasados, quienes siempre vivieron en el buen entendimiento. Empresa de éxito nunca seguro, apuesta siempre incierta, porque la palabra del jefe no tiene fuerza de ley. Si el esfuerzo de persuadir fracasa, el conflicto puede resolverse por la violencia y el prestigio del jefe puede muy bien desaparecer, ya que ha demostrado su impotencia para realizar lo que se espera de él.

¿En qué se apoya la tribu para considerar que un hombre es digno de ser jefe? En resumidas cuentas, sólo en su competencia «técnica»: dotes oratorias, pericia como cazador, capacidad de coordinar las actividades guerreras, ofensivas o defensivas. Y de ninguna manera deja la sociedad al jefe pasar

más allá de ese límite técnico, nunca deja convertirse una superioridad técnica en autoridad política. El jefe está al servicio de la sociedad, es la sociedad misma —auténtico lugar del poder— la que ejerce como tal su autoridad sobre el jefe. Es por esto que es imposible para el jefe invertir esa relación en su provecho, poner a la sociedad a su propio servicio, ejercer sobre la tribu lo que se llama el poder: jamás la sociedad primitiva tolerará que su jefe se transforme en déspota.

La tribu somete al jefe de algún modo a una estricta vigilancia, prisionero de un espacio del que no le deja salir. ¿Pero acaso tiene deseos de salir? ¿Puede pasar que un jefe desee ser jefe?, ¿que quiera sustituir el servicio y el interés del grupo por la realización de su propio deseo?, ¿que la satisfacción de su interés personal se anteponga a la sumisión al proyecto colectivo? En virtud del estrecho control al que la sociedad somete —por su naturaleza de sociedad primitiva y no, por supuesto, por una preocupación consciente y deliberada de vigilancia—, como todo lo demás, la práctica del líder, escasos son los jefes en situación de transgredir la ley de la sociedad primitiva: *no eres más que los demás*. Escasos, por cierto, pero no inexistentes, ocurre a veces que un jefe quiera *hacer de jefe*, y no por cálculo maquiavélico, sino más bien porque en definitiva no tiene alternativa, no puede hacer otra cosa. Expliquémonos. Por regla general, un jefe no intenta (ni siquiera lo piensa) subvertir la relación normal (conforme a las normas) que mantiene con su grupo, subversión que, de servidor de la tribu, lo convertiría en amo de la misma. El gran cacique Alaykín, jefe de guerra de una tribu abipona del Chaco argentino, definió perfectamente esa relación normal en la respuesta que dio a un oficial español, quien quería convencerle para que arrastrara a su tribu a una guerra no deseada: «Por una costumbre recibida de sus antepasados, los abipones hacen todo a su gusto y no al de su cacique. Yo les dirijo, pero no podría perjudicar a ninguno de los míos sin perjudicarme yo mismo; si yo utilizara las órdenes o la fuerza con mis com-

pañeros, ellos me volverían pronto la espalda. Prefiero ser amado que temido por ellos». Y no lo dudemos, la mayoría de los jefes indios habrían tenido el mismo discurso.

Sin embargo hay excepciones, casi todas vinculadas a la guerra. Se sabe, en efecto, que la preparación y la conducción de una expedición militar son las únicas circunstancias en que el jefe puede ejercer un mínimo de autoridad, fundada solamente, repitámoslo, en su competencia técnica de guerrero. Una vez terminado este acontecimiento, y sea cual fuere el resultado del combate, el jefe de guerra vuelve a ser un jefe sin poder, y en ningún caso el prestigio debido a la victoria se transforma en autoridad. Todo se juega precisamente en esta separación mantenida por la sociedad entre poder y prestigio, entre la gloria de un guerrero vencedor y el mando que se le prohíbe ejercer. La fuente más apta para apagar la sed de prestigio de un guerrero es la guerra. Al mismo tiempo, un jefe cuyo prestigio está vinculado a la guerra no puede conservarlo y reforzarlo más que en la guerra: es una especie de huida obligada hacia adelante que le impulsa a organizar incasantes expediciones guerreras de las que cuenta recoger los beneficios (simbólicos) inherentes a la victoria. Mientras su deseo de guerra se corresponda con la voluntad general de la tribu, en especial de los jóvenes, para quienes la guerra es también el principal medio de adquirir prestigio; mientras la voluntad del jefe no exceda la de la sociedad, las relaciones habituales entre la segunda y el primero se mantendrán sin cambios. Pero el riesgo de que el deseo del jefe se imponga al deseo de la sociedad, de que aquél vaya más allá de lo que debe, saliendo del estricto límite asignado a su función, tal riesgo es permanente. A veces el jefe acepta correrlo, intenta imponer a la tribu su proyecto individual, intenta sustituir el interés colectivo por su interés personal. Invertiendo la relación normal que determina al líder como medio al servicio de un fin socialmente definido, intenta hacer de la sociedad el medio de realizar un fin puramente privado: *la tribu al servi-*

cio del jefe y no el jefe al servicio de la tribu. Si «eso funcionara», tendríamos entonces ahí el lugar de nacimiento del poder político, como constreñimiento y violencia, habríamos descubierto su primera encarnación, la figura mínima del Estado. Pero eso no funciona nunca.

En el hermoso relato de los veinte años que pasó entre los yanomami², Elena Valero habla largamente de su primer marido, el líder guerrero Fusiwe. Su historia ilustra perfectamente el destino de la jefatura salvaje cuando es conducido, por la fuerza de las cosas, a transgredir la ley de la sociedad primitiva que, auténtico lugar del poder, rehúsa deshacerse de él, rehúsa delegarlo. Fusiwe es pues reconocido como «jefe» por su tribu gracias al prestigio que ha adquirido como organizador y conductor de incursiones victoriosas contra los grupos enemigos. Por consiguiente, dirige guerras deseadas por su tribu, pone al servicio de su grupo su competencia técnica de hombre de guerra, su valentía, su dinamismo, es el instrumento eficaz de su sociedad. Pero la desgracia del guerrero salvaje consiste en que el prestigio adquirido en la guerra se pierde rápidamente si no se renuevan constantemente sus fuentes. La tribu, para quien el jefe sólo es el instrumento apto para realizar su voluntad, olvida fácilmente las victorias pasadas del jefe. Para él, nada se adquiere de manera definitiva, y si quiere devolver a la gente la memoria tan fácilmente perdida de su prestigio y su gloria, no lo logrará exaltando sus hazañas del pasado, sino suscitando la ocasión de nuevos hechos de armas. Un guerrero no puede elegir: está condenado a desear la guerra. Es exactamente aquí donde se encuentra el límite del consenso que le reconoce como jefe. Si su deseo de guerra coincide con el deseo de guerra de la sociedad, ésta continúa siguiéndole. Pero si el deseo de guerra del jefe intenta imponerse a una sociedad animada por el deseo de paz

2 E. Biocca, *Yanoma, Plon*, 1969. (Existe versión en castellano: *Los yanomas: el último paraíso*, Barcelona, Ferma, 1967 [N. del T].)

—efectivamente, ninguna sociedad desea hacer *siempre* la guerra—, entonces la relación entre el jefe y la tribu se invierte; el líder intenta utilizar a la sociedad como instrumento de su objetivo individual, como medio para su fin personal. Ahora bien, no lo olvidemos, el jefe primitivo es un jefe sin poder: ¿cómo podría imponer la ley de su deseo a una sociedad que la rechaza? Es a la vez prisionero de su deseo de prestigio y de su impotencia para realizarlo. ¿Qué puede suceder entonces? El guerrero está condenado a la soledad, a ese combate dudoso que sólo le conduce a la muerte. Ese fue el destino del guerrero sudamericano Fusiwe. Por haber querido imponer a los suyos una guerra que no deseaban, se vio abandonado por su tribu. No le quedaba más que llevar adelante esa guerra solo, y murió acribillado a flechazos. La muerte es el destino del guerrero, porque la sociedad primitiva es tal que *no deja sustituir el deseo de prestigio por la voluntad de poder*. En otras palabras, el jefe, en las sociedades primitivas, como posibilidad de voluntad de poder, está de antemano condenado a muerte. El poder político separado es imposible en la sociedad primitiva, no hay lugar, no hay vacío que pueda llenar el Estado.

La historia de otro líder indio, infinitamente más célebre que el oscuro guerrero amazónico, pues se trata del famoso jefe apache Gerónimo, es menos trágica en su conclusión, pero muy similar en su desarrollo. La lectura de sus *Memorias*³, aunque fueron recogidas con bastante banalidad, se revela muy instructiva. Gerónimo no era sino un joven guerrero como los demás, cuando los soldados mexicanos atacaron el campamento de su tribu, masacrando a mujeres y niños. La familia de Gerónimo fue exterminada por completo. Las diversas tribus apaches se aliaron para vengarse de los asesinos, y Gerónimo

³ *Mémoires de Gerónimo*, Maspero, 1972. (Recientemente traducido íntegramente al castellano con el título: *Soy apache*, Sevilla, Mono Azul Editora, 2008 [N. del T.].)

fue el encargado de conducir el combate. Éxito completo de los apaches, que aniquilaron la guarnición mexicana. El prestigio guerrero de Gerónimo, principal artífice de la victoria, fue inmenso. Y a partir de este momento las cosas cambian, algo le sucede a Gerónimo, algo pasa; porque si para los apaches, contentos de una victoria que satisfacía plenamente su deseo de venganza, la cuestión estaba de algún modo liquidada, Gerónimo lo entendía de otra manera: quiso continuar vengándose de los mexicanos, estimando insuficiente la derrota sangrienta impuesta a los soldados. Pero, desde luego, no puede atacar solo los pueblos mexicanos. Así pues, intenta convencer a los suyos para volver a realizar otra expedición. En vano. La sociedad apache, una vez alcanzado el objetivo colectivo —la venganza— aspiraba al reposo. El objetivo de Gerónimo es pues un proyecto individual para cuya realización quiere arrastrar a la tribu. Quiere hacer de la tribu el instrumento de su deseo, habiendo sido anteriormente, gracias a su competencia de guerrero, el instrumento de su tribu. Por supuesto, los apaches nunca quisieron seguir a Gerónimo, del mismo modo que los yanomami rehusaron seguir a Fusiwe. Como máximo, el jefe apache conseguía (a veces al precio de embustes) convencer a algunos jóvenes, ávidos de gloria y de botín. Para una de esas expediciones, el ejército de Gerónimo, heroico e irrisorio, ¡se componía de dos hombres! Los apaches, que habían aceptado el liderazgo de Gerónimo por su habilidad como combatiente, le volvían sistemáticamente la espalda cuando descaba emprender su guerra personal. Gerónimo, el último gran jefe de guerra norteamericano, pasó treinta años de su vida queriendo «hacer de jefe», y no lo logró...

La propiedad esencial (es decir, que toca a la esencia) de la sociedad primitiva, es la de ejercer un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone; es la de prohibir la autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituyen; es la de mantener todos los movimientos internos, concientes e inconcientes, que alimentan la vida social, en los límites y en

la dirección deseada por la sociedad. La tribu manifiesta, entre otras cosas (y por la violencia si es necesario), su voluntad de preservar ese orden social primitivo, prohibiendo la emergencia de un poder político individual, central y separado. Sociedad a la que nada escapa, que no deja salir nada fuera de sí, ya que todas las salidas están cerradas. Sociedad que debería eternamente reproducirse, consiguiendo, sin que nada sustancial la afectase a través del tiempo.

Sin embargo, hay un ámbito que escapa al parecer, por lo menos en parte, al control de la sociedad; hay un «flujo», al que sólo parece poder imponer una «codificación» imperfecta: se trata del ámbito demográfico, ámbito regido por reglas culturales, pero también por leyes naturales, espacio donde se despliega una vida social arraigada a la vez en lo social y en lo biológico, lugar de una «máquina» que funciona quizá según un mecanismo propio y que, por consiguiente, se situaría fuera del alcance de la influencia social.

Sin pensar en sustituir un determinismo económico por un determinismo demográfico, en inscribir en las causas —el crecimiento demográfico— la necesidad de sus efectos —la transformación de la organización social—, es necesario comprobar, sin embargo, sobre todo en América, el peso sociológico de las cifras de población, la capacidad que posee el aumento de las densidades para trastornar —no decimos destruir— la sociedad primitiva. Es muy probable, en efecto, que una condición fundamental de existencia de la sociedad primitiva consista en la debilidad relativa de su dimensión demográfica. Las cosas pueden funcionar según el modelo primitivo sólo si la gente es poco numerosa. O en otras palabras, para que una sociedad sea primitiva, es necesario que sea pequeña en número. Y, de hecho, lo que se constata en el mundo de los salvajes es una extraordinaria división de las «naciones», tribus, sociedades en grupos locales que velan por conservar su autonomía en el seno del conjunto del que forman parte, aunque se concluyan alianzas provisionales con los veci-

nos «compatriotas», si las circunstancias —guerreras en particular— lo exigen. Esta atomización del universo tribal es ciertamente un medio eficaz de impedir la constitución de conjuntos sociopolíticos integradores de los grupos locales y, además, un medio de impedir el surgimiento del Estado, que es en su esencia unificador.

No obstante, es inquietante constatar que los tupí-guaraníes, en la época en que Europa los descubre, parecen alejarse sensiblemente del modelo primitivo habitual, y en dos puntos esenciales: *la tasa de densidad demográfica* de sus tribus o grupos locales supera claramente el de las poblaciones vecinas; por otra parte, *la dimensión de los grupos locales* no tiene parangón con la de las unidades sociopolíticas de la selva tropical. Evidentemente, las aldeas tupinambás, por ejemplo, que reunían a varios miles de habitantes, no eran ciudades; pero dejaban igualmente de pertenecer al horizonte «clásico» de la dimensión demográfica de las sociedades vecinas. Sobre ese fondo de expansión demográfica y de concentración de la población, se destaca —hecho igualmente no habitual en la América de los salvajes, si no en la de los imperios— la evidente tendencia de las jefaturas a adquirir un poder desconocido en otra parte. Los jefes tupí-guaraníes no eran ciertamente déspotas, pero ya no eran totalmente jefes sin poder. No es aquí el lugar para emprender la larga y compleja tarea de analizar la jefatura entre los tupí-guaraníes. Bástenos con indicar simplemente, en un extremo de la sociedad, si así puede decirse, el crecimiento demográfico y, en el otro, la lenta emergencia del poder político. Indudablemente no corresponde a la etnología (o por lo menos no solamente a ella) responder a la pregunta sobre las causas de la expansión demográfica en una sociedad primitiva. No obstante, le corresponde a esta disciplina la articulación de lo demográfico y de lo político, el análisis de la fuerza que ejerce lo primero sobre lo segundo por intermedio de lo sociológico.

No hemos dejado de proclamar, a lo largo de este texto, la imposibilidad interna del poder político separado en una sociedad primitiva, la imposibilidad de una génesis del Estado en el seno de una sociedad primitiva. Y he aquí que, al parecer, nosotros mismos evocamos, contradictoriamente, a los tupí-guaraníes como un caso de sociedad primitiva, en donde comenzaba a surgir lo que habría podido llegar a ser el Estado. Indudablemente se desarrollaba en esas sociedades un proceso, seguramente desde hacía mucho tiempo, de constitución de un liderazgo, cuyo poder político no era deseñable. Hasta el punto de que los cronistas franceses y portugueses de la época no dudan en atribuir a los grandes jefes de federaciones de tribus los títulos de «reyes de provincia» o «reyezuelos». Ese proceso de transformación profunda de la sociedad tupí-guaraní sufrió una brutal interrupción con la llegada de los europeos. ¿Quiere esto decir que si el descubrimiento del Nuevo Mundo hubiese sido diferido un siglo, por ejemplo, se habría impuesto una formación estatal a las tribus indias del litoral brasileño? Siempre es fácil y arriesgado reconstruir una historia hipotética que nada vendría a desmentir. Pero, en este caso, pensamos poder responder con firmeza con la negación; no es la llegada de los occidentales lo que cortó la posible emergencia del Estado entre los tupí-guaraníes, sino un sobresalto de la sociedad misma, en tanto que sociedad primitiva, un sobresalto, un levantamiento, dirigido de algún modo, si no explícitamente contra las jefaturas, al menos, por sus efectos, destructor del poder de los jefes. Queremos hablar de ese extraño fenómeno que, desde los últimos decenios del siglo XV, agitaba a las tribus tupí-guaraníes: la prédica encendida de ciertos hombres que, de grupo en grupo, llamaban a los indios a abandonar todo para lanzarse a la búsqueda de la Tierra sin Mal, el paraíso terrestre.

Jefatura y lenguaje están estrechamente vinculados en la sociedad primitiva, la palabra es el único poder otorgado al

jefe: más que ello incluso, la palabra es para él un deber. Pero hay otra palabra, otro discurso, articulado no por los jefes sino por esos hombres que en los siglos XV y XVI arrastraban detrás de ellos a los indios por millares en locas migraciones en busca de la patria de los dioses: es el discurso de los *karai*, es la palabra profética, palabra virulenta, eminentemente subversiva al llamar a los indios a emprender lo que puede muy bien reconocerse como la destrucción de la sociedad. La llamada de los profetas a abandonar la tierra mala, es decir, la sociedad tal como era, para acceder a la Tierra sin Mal, a la sociedad de la felicidad divina, implicaba la condena a muerte de la estructura de la sociedad y de su sistema de normas. Ahora bien, se imponía a esta sociedad, cada vez con mayor fuerza, la señal de la autoridad de los jefes, el peso de su nascente poder político. Tal vez entonces estemos en condiciones de decir que si los profetas, surgidos del corazón de la sociedad, proclamaban malo el mundo en que vivían los hombres, es porque descubrían la desgracia, el mal, en esa muerte lenta a que condenaba la emergencia del poder, a más o menos largo plazo, a la sociedad tupí-guaraní, como sociedad primitiva, como sociedad sin Estado. Impulsados por el sentimiento de que el antiguo mundo salvaje temblaba en sus cimientos, atormentados por el presentimiento de una catástrofe sociocósmica, los profetas decidieron que era preciso cambiar el mundo, que era preciso cambiar de mundo, abandonar el de los hombres y ganar el de los dioses.

Palabra profética aún viva, tal como lo atestiguan los capítulos de este libro «Profetas en la Jungla» y «De lo Uno sin lo Múltiple». Los tres o cuatro mil indios guaraníes que subsisten miserablemente en las selvas de Paraguay gozan todavía de la riqueza incomparable que les ofrecen los *karai*. Éstos ya no son conductores de tribus como sus antepasados del siglo XVI, ya no hay más búsqueda posible de la Tierra sin Mal. Pero la falta de acción parece haber permitido una ebriedad del pensamiento, una profundización siempre más tensa de la

reflexión sobre la desgracia de la condición humana. Y este pensamiento salvaje, casi cegador de tanta luminosidad, nos dice que el lugar de nacimiento del Mal, la fuente de la desgracia, es lo Uno.

Quizás haya que continuar hablando sobre ello y preguntarse qué es lo que el sabio guaraní designa con el nombre de lo Uno. Los temas favoritos del pensamiento guaraní contemporáneo son los mismos que inquietaban, hace más de cuatro siglos, a los que ya se llamaba *karai*, profetas. ¿Por qué el mundo es malo? ¿Qué podemos hacer para escapar del mal? Son preguntas que a través de generaciones estos indios se plantean incesantemente: los *karai* de hoy se obstinan patéticamente en repetir el discurso de los profetas de antaño. Sabían, pues, que lo Uno es el mal, lo decían de aldea en aldea, y la multitud les seguía en busca del bien, en busca del no-Uno. Así pues, entre los tupí-guaraníes del tiempo del Descubrimiento tenemos, por una parte, una práctica —la emigración religiosa—, inexplicable si no observamos en ello el rechazo de la vía hacia donde la jefatura conducía a la sociedad, el rechazo del poder político separado, el rechazo del Estado; por otra, un discurso profético que identifica a lo Uno como la raíz del Mal y afirma la posibilidad de escapar. ¿En qué condiciones es posible pensar lo Uno? Es necesario que de algún modo su presencia, odiada o deseada, sea visible. Y es por esto que creemos poder desentrañar, bajo la ecuación metafísica que iguala el Mal a lo Uno, otra ecuación más secreta, y de orden político, que dice que lo Uno es el Estado. El profetismo tupí-guaraní es la tentativa heroica de una sociedad primitiva de abolir la desgracia en el rechazo radical de lo Uno como esencia universal del Estado. Esta lectura «política» de un pensamiento metafísico debería, entonces, incitar a plantear una pregunta, tal vez sacrílega: ¿no podríamos someter a una lectura similar toda metafísica de lo Uno? ¿Qué hay de lo Uno como Bien, como objeto preferencial que la metafísica occidental asigna, desde su nacimiento, al deseo

del hombre? Atengámonos a esta evidencia sorprendente: el pensamiento de los profetas salvajes y el de los griegos antiguos reflexionan sobre lo mismo, lo Uno; pero el indio Guaraní dice que lo Uno es el Mal, mientras que Heráclito dice que es el Bien. *¿En qué condiciones es posible pensar lo Uno como el Bien?*

Volvamos, para concluir, al mundo ejemplar de los tupí-guaraníes. Se trata de una sociedad primitiva que, atravesada y amenazada por la irresistible ascensión de los jefes, suscita en sí misma y libera fuerzas capaces —incluso al precio de un probable suicidio colectivo— de hacer fracasar la dinámica de la jefatura, de detener el movimiento que, tal vez, le habría llevado a transformar a los jefes en reyes portadores de ley. Por un lado, los jefes, por el otro y contra ellos, los profetas: éste es el cuadro, trazado en sus líneas esenciales, de la sociedad tupí-guaraní a fines del siglo XV. Y la «máquina» profética funcionaba perfectamente bien, ya que los *karai* eran capaces de arrastrar tras ellos masas sorprendentes de indios fanatizados, diríamos hoy, por la palabra de esos hombres, hasta el punto de acompañarlos hasta la muerte.

¿Qué quiere decir esto? Armados únicamente con su logos, los profetas podían determinar una «movilización» de los indios, podían realizar esta cosa imposible en la sociedad primitiva: unificar en la migración religiosa la diversidad múltiple de las tribus. ¡Llegaban a realizar, de una sola vez, el «programa» de los jefes! ¿Astucia de la historia? ¿Fatalidad que a pesar de todo destina a la propia sociedad primitiva a la dependencia? No lo sabemos. Pero, en todo caso, el acto insurreccional de los profetas contra los jefes confería a los primeros, por un extraño giro de las cosas, infinitamente más poder que el poseído por los segundos. Entonces hay que rectificar, quizá, la idea de la palabra como lo opuesto a la violencia. Si el jefe salvaje está en la obligación de transmitir una palabra *inocente*, la sociedad primitiva puede también, ciertamente en condiciones determinadas, ser proclive a escuchar otra pa-

labra, olvidando que esta palabra es pronunciada como un mandamiento: es la palabra profética. En el discurso de los profetas yace tal vez en germen el discurso del poder y, bajo los rasgos exaltados del conductor de hombres que expresa el deseo de los hombres, se disimula quizá la figura silenciosa del déspota.

Palabra profética, poder de esta palabra: ¿tendríamos ahí el lugar originario del poder, el comienzo del Estado en el Verbo? ¿Profetas conquistadores de almas antes de ser amos de los hombres? Quizá. Pero hasta en la profunda experiencia del profetismo (porque sin duda la sociedad tupí-guaraní había alcanzado, por razones demográficas u otras, los límites extremos que determinan a una sociedad como sociedad primitiva), lo que nos muestran los salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjuro de lo Uno, del Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia es, se afirma, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia, lo diremos al menos con igual grado de verdad, es la historia de su lucha contra el Estado.

Epílogo

Entrevista a Pierre Clastres¹

¿Sociedad sin Estado o sociedad contra el Estado?

Pregunta: ¿Qué es para ti la «antropología política»? ¿En qué punto te sitúas en el desarrollo actual de la etnología (en especial con relación al estructuralismo)?

Respuesta: Abordemos en primer lugar el estructuralismo. Yo no soy estructuralista, pero eso no quiere decir que tenga algo en contra del mismo, lo que sucede es que, como etnólogo, me ocupo de ámbitos que en mi opinión no se prestan a un análisis estructuralista; a aquellos que se ocupan del parentesco o de la mitología parece funcionarles este método, y Lévi-Strauss lo ha demostrado con rotundidad al analizar las estructuras elementales del parentesco o de la mitología. En este trabajo me ocupo, a grandes rasgos, de la etnología política, de la cuestión de la jefatura y del poder, y tengo la impresión de que en este campo no funciona el estructuralismo porque necesita de otro tipo de análisis. Una vez dicho esto, es muy probable que si trabajara en un *corpus* mitológico sería necesariamente estructuralista, porque no veo muy bien

¹ Entrevista publicada originalmente en el n.º 9 de la revista francesa *L'Anti-mythes* (1975).