

LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO

Pierre Clastres

Capítulo XI: La sociedad contra el estado

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor que grava de inicio la posibilidad de constituir una antropología política en tanto que ciencia rigurosa. Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están privadas de algo -el Estado- que les es, como a toda otra sociedad -la nuestra por ejemplo-, necesario. Estas sociedades son pues incompletas. No son totalmente verdaderas sociedades -no son civilizadas-, subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una carencia -carencia del Estado- que intentarían, siempre en vano, llenar. Más o menos confusamente es lo que dicen las crónicas de los viajeros o los trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado, el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido cuanto que es a menudo inconsciente. La referencia inmediata, espontánea, es, si no lo más conocido, en todo caso lo más familiar. Cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, la certitud de que la sociedad es para el Estado. ¿Cómo concebir entonces la existencia misma de las sociedades primitivas, sino como especies relegadas de la historia universal, como sobrevivencias anacrónicas de un estadio remoto en todas partes superado desde hace tiempo? Se puede reconocer aquí la otra cara del egocentrismo, la convicción complementaria de que la historia tiene un sentido único, que toda sociedad está condenada a emprender esa historia y a recorrer las etapas que conducen de la barbarie a la civilización. "Todos los pueblos civilizados han sido salvajes", afirma Raynal. Pero la constatación de una evolución evidente no funda necesariamente una doctrina que, ligando arbitrariamente el estado de civilización a la civilización del Estado, designa a esto último como término necesario asignado a toda sociedad. Podemos entonces preguntarnos sobre lo que ha retenido aún en su lugar a los últimos pueblos todavía salvajes.

Detrás de las modernas formulaciones el viejo evolucionismo permanece de hecho intacto. Siendo más sutil para disimularse en el lenguaje de la antropología y ya no en el de la filosofía, aflora sin embargo a nivel de las categorías que se pretenden científicas. Nos hemos dado cuenta de que casi siempre las so-

ciedades arcaicas se determinan negativamente, en función de las carencias: sociedades sin Estado, sociedades sin escritura, sociedades sin historia. Aparece en el mismo orden la determinación de estas sociedades en el plano económico: sociedades con economía de subsistencia. Si se quiere expresar con ello que las sociedades primitivas ignoran la economía de mercado en donde se da salida a los excedentes producidos, nada se dice estrictamente, nos contentamos con destacar una carencia más, y siempre con referencia a nuestro mundo: esas sociedades que son sin Estado, sin escritura, sin historia, son del mismo modo sin mercado. Pero el buen sentido podría objetar: ¿para qué mercado si no hay excedente? Ahora bien, la idea de economía de subsistencia contiene la afirmación implícita de que, si las sociedades primitivas no producen excedentes es porque son incapaces, por estar ocupadas en producir el mínimo necesario a la supervivencia, a la subsistencia. Antigua imagen, siempre eficaz, de la miseria de los salvajes. Y con el fin de explicar esta incapacidad de las sociedades primitivas de evadirse de la inercia cotidiana, de esta alienación permanente de la búsqueda del alimento, se invoca el subequipamiento técnico, la inferioridad tecnológica.

¿Qué hay de ello en realidad? Si se entiende por técnica el conjunto de los procedimientos de los que se dotan los hombres, no para asegurar el dominio absoluto de la naturaleza (esto sólo es válido para nuestro mundo y su demente proyecto cartesiano cuyas consecuencias ecológicas recién comenzamos a medir) sino para asegurarse un dominio del medio natural adaptado a y en relación con sus necesidades, entonces no podemos en absoluto hablar de la inferioridad técnica de las sociedades primitivas: ellas demuestran una capacidad de satisfacer sus necesidades por lo menos igual a la que enorgullece a la sociedad industrial o técnica. Es decir que todo grupo humano llega, por la fuerza, a ejercer el mínimo necesario de dominación sobre el medio que ocupa. No se conoce hasta ahora ninguna sociedad que se haya establecido, salvo por presión y violencia externa, en un espacio natural imposible de dominar: o desaparece o cambia de territorio. Lo que sorprende en los esquimales o entre los australianos, es justamente la riqueza, la imaginación y la finura de la actividad técnica, la potencialidad de invención y de eficacia

que demuestra el instrumental utilizado por estos pueblos. Basta, por lo demás, con pasearse por los museos etnográficos: el rigor de fabricación de los instrumentos de la vida cotidiana casi hace de cada modesta herramienta una obra de arte. No hay, pues, jerarquía en el campo de la técnica, no hay tecnología superior ni inferior; no puede medirse un equipamiento tecnológico sino por la capacidad de satisfacer, en un medio dado, las necesidades de la sociedad. Y desde este punto de vista no parece en absoluto que las sociedades primitivas se hayan mostrado incapaces de darse los medios para realizar este fin. Esta potencialidad de innovación técnica de que hacen gala las sociedades primitivas se despliega, ciertamente, en el tiempo. Nada se da de entrada, siempre está el trabajo paciente de observación y de búsqueda, la larga sucesión de intentos, errores, fracasos y éxitos. Los estudiosos de la prehistoria nos enseñan el número de milenios que necesitó el hombre paleolítico para substituir los toscos "bifaces" del comienzo por las admirables láminas del solutré. Desde otro punto de vista, se observa que el descubrimiento de la agricultura y de la domesticación de las plantas son casi contemporáneos en América y en el Viejo Mundo. Y es necesario constatar que los amerindios no le van a la zaga, muy por el contrario, en el arte de seleccionar y diferenciar múltiples variedades de plantas útiles.

Detengámonos un instante en el interés funesto que llevó a los Indios a querer instrumentos metálicos. Tiene directamente que ver con la cuestión de la economía en las sociedades primitivas, pero no de la manera que podría creerse. Se dice que estas sociedades estarían condenadas a la economía de subsistencia a causa de la inferioridad tecnológica. Este argumento no es de hecho ni de derecho, como acabamos de ver. Ni de 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 de hecho, ya que la arqueología, la etnografía, la botánica, etc., nos demuestran precisamente el poder de rentabilidad y de eficacia de las tecnologías salvajes. Si las sociedades primitivas, pues, 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 perogrullada la pura constatación de la diferencia, en ese caso se afirma que este tipo de economía permite solamente subsistir a la sociedad que funda, se afirma que esta sociedad moviliza permanentemente la tota-

lidad de sus fuerzas productivas con el fin de proporcionar a sus miembros el mínimo necesario para la subsistencia.

Encontramos aquí un prejuicio tenaz, curiosamente coextensivo a la idea contradictoria y no menos corriente de que el salvaje es perezoso. 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 mayoría del tiempo en busca del alimento; o bien no vive en economía de subsistencia y puede pues permitirse ocios prolongados fumando en su hamaca. Es lo que sorprendió, sin ambigüedad, a los primeros observadores europeos de los Indios de Brasil. Grande era su reprobación cuando constataban que los mocetones llenos de salud preferían emperifollarse como mujeres con plumas y pinturas en lugar de transpirar en sus huertos. Gente, pues, que ignoraba deliberadamente que hay que ganar el pan con el sudor de su frente. Era demasiado y eso no duró: rápidamente se puso a los indios a trabajar y murieron a causa de ello. Efectivamente, parecen ser dos los axiomas que guían la marcha de la civilización occidental desde sus comienzos: el primero plantea que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar.

Los Indios, en efecto, sólo dedicaban 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, la abundancia y la variedad de los recursos alimenticios. En consecuencia, la economía de subsistencia, que era la propia de las tribus indias no implicaba en absoluto la búsqueda angustiada, a tiempo completo, del alimento. Una economía de subsistencia es, pues, compatible con una considerable limitación del tiempo dedicado a las actividades productivas. Es el caso de las tribus sudamericanas de agricultores, como los tupí-guaraníes por ejemplo, cuya holgazanería irritaba tanto a los franceses y a los 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. Después se le abandonaba, a causa del agotamiento del suelo, o más posiblemente de la invasión del espacio despejado por una vegetación parasitaria difícil de eliminar. El trabajo mayor, 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 du-

rante uno o dos meses. Casi todo el resto del proceso agrícola -plantar, desyerbar, cosechar- estaba a cargo de las mujeres, de acuerdo con la división sexual del trabajo. El resultado es esta graciosa conclusión: los hombres, es decir, la mitad de la población, trabajaban alrededor de dos meses cada cuatro años! En cuanto al resto del tiempo, ellos lo dedicaban a ocupaciones que experimentaban no como esfuerzo sino como placer: caza, pesca, fiestas y bebida; en satisfacer en fin su apasionante gusto por la guerra.

Ahora bien, estos datos masivos, cualitativos, impresionistas encuentran una evidente confirmación en recientes investigaciones, algunas en realización aún, de carácter rigurosamente demostrativo, ya que miden el tiempo del trabajo en las sociedades de economía de subsistencia. Se trate de cazadores nómadas del desierto de Kalahari o de agricultores sedentarios amerindios, las cifras obtenidas revelan una repartición media del tiempo cotidiano de trabajo inferior a cuatro horas por día. J. Lizot, instalado desde hace varios años entre los Indios yanomamí del Amazonas venezolano, ha establecido cronométricamente que el tiempo medio consagrado cada día al trabajo por los adultos, considerando todas las actividades, supera apenas las tres horas. Nosotros mismos no hemos realizado mediciones análogas entre los guayakí, cazadores nómadas de la selva paraguaya. Pero podemos asegurar que estos Indios, hombres y mujeres, pasaban por lo menos la mitad del día en un ocio casi completo, ya que la caza y la recolección se situaba 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 llegaran a resultados parecidos, considerando las diferencias ecológicas.

Estamos así bien lejos del miserabilismo que envuelve la idea de economía de subsistencia. No sólo el hombre de las sociedades primitivas no está en absoluto constreñido a esa existencia animal que sería la búsqueda permanente para asegurar la supervivencia, sino que 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 acrecentar 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 el destino de ellos? Siempre es por la fuerza que los hombres trabajan más allá de sus necesidades. Precisamente esa fuerza está ausente del

mundo primitivo, la ausencia de esta fuerza externa define incluso la naturaleza de las sociedades primitivas. Podemos de ahí en adelante admitir, para calificar la organización económica de esas sociedades, la expresión de economía de subsistencia, desde el momento en que se entiende por ella no 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 concertar la actividad productiva con la satisfacción de las necesidades. Y nada más. Tanto más que, para aproximarse mejor a la realidad, hay efectivamente producción de excedente en las sociedades primitivas: la cantidad de plantas cultivadas producidas (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 sobretrabajo, es consumido, gastado, con fines propiamente políticos, durante 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 ella; se puede realizar con la primera tal vez diez veces más de 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 más corto. Lo que se produjo fue exactamente lo contrario, ya que con las hachas metálicas irrumpieron en el mundo primitivo indio la violencia, la fuerza, el poder que ejercieron sobre los Salvajes los civilizados recién llegados.

Las sociedades primitivas son, como describe J. Lizot a propósito de los yanomamí, sociedades de rechazo del trabajo: "El desprecio de los yanomamí por el trabajo y su desinterés por un progreso tecnológico autónomo es un hecho." (1) (1) J. Lizot, "Economie ou société? Quelques thèmes á propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens", *Journal de la société des américanistes*, 9, 1973, p. 137-175. Primeras sociedades de la recreación, primeras sociedades de la abundancia, según la justa y alegre expresión de M. Sahlins. Si el proyecto de constituir una antropología económica de las sociedades primitivas como disciplina autónoma tiene un sentido, éste no puede ser el resultado de la simple consideración de la vida económica de estas sociedades: nos quedamos en una etnología de la descripción, en 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 al sentido del ocio le substituye 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 de forzar, la capacidad de coerción, es el poder político. Pero entonces la antropología deja de ser económica, pierde de algún modo su objeto en el mismo instante en que cree tomarlo, la economía se vuelve política. Para el hombre de las sociedades primitivas la actividad de producción es exactamente medida, delimitada por las necesidades a satisfacer, considerando que se trata esencialmente de necesidades energéticas: la producción es empleada para la reconstitución del stock de energía gastada. En otros términos, es la vida como naturaleza quien -salvo en el caso de los bienes consumidos socialmente durante las fiestas- funda y determina la cantidad de tiempo dedicado a reproducirla. Es decir, que una vez que se ha asegurado la satisfacción global de las necesidades energéticas, nada podía incitar a las sociedades primitivas a querer producir más, es decir, a alienar su tiempo en un trabajo sin destino, 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 asigna esa actividad un objetivo diferente 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 igualitaria por esencia, los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circulación de los productos de esa actividad: sólo actúan para sí mismos, cuando incluso la ley de intercambio de bienes mediatiza la relación directa del hombre con su producto. En consecuencia, todo se transforma 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 y sin 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 a la regla del intercambio la substituye el terror de la deuda. Es allí entonces 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: hay que pagar lo que nos debes, tienes que reembolsar eternamente tu deuda. Cuando lo económico en la sociedad primitiva se deja señalar como campo autó-

no 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 vuelto sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y, ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder. La mayor división 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 economista la alienación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases.

Estado incompleto, carencia, falta: ciertamente no es de este modo como se revela la naturaleza de las sociedades primitivas. Se impone mucho más como positividad, como dominación del medio natural y dominación del proyecto social, como libre voluntad de no dejar salir fuera de su ser nada que pudiese alterarlo, corromperlo y disolverlo. Se trata de afirmar fuertemente esto: las sociedades primitivas no son embriones retrasados de sociedades posteriores, cuerpos sociales de desarrollo "normal", interrumpido por alguna rara enfermedad, no se encuentran en el punto de partida de una lógica histórica que conduce directamente al término inscrito por anticipado, 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, por el rechazo de las sociedades primitivas a dejarse anegar por el trabajo y la producción, por la decisión de limitar los stocks a las necesidades socio-políticas, por la imposibilidad intrínseca de la competencia -¿de qué serviría en una sociedad primitiva ser rico entre los pobres?- en una palabra, por la prohibición, no formulada y sin embargo dicha, de la desigualdad. ¿Qué hace en una sociedad primitiva que la economía no sea política? Como vemos, se debe a que la economía no funciona allí de modo autónomo. Se podría decir que en este sentido las sociedades primitivas son sociedades sin economía por rechazo a la economía. Pero ¿debemos también determinar como ausente el ser de lo político en estas sociedades? ¿Hay que admitir que, ya que se trata de sociedades "sin ley ni rey", el campo de lo político les hace falta? ¿Y no caeríamos así en el trillado camino clásico de un etnocentrismo en el que la carencia marca a todos los niveles a las sociedades diferentes?

Plantéese pues el problema de lo político en las sociedades primitivas. No se trata simplemente de un

problema "interesante", de un tema reservado a la reflexión de los puros especialistas, ya que la etnología se despliega allí en 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 disimiles, 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 masiva, ya que la historia sólo nos ofrece, el hecho, dos tipos de sociedades absolutamente irreductibles uno al otro, dos macroclases que reúnen individualmente 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 de aparato del 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 del primero fue lo que se llama la revolución neolítica (domesticación de los animales, agricultura, descubrimiento de las artes del tejido y de la cerámica, sedentarización consecutiva de los grupos humanos, etc.) Vivimos aún y cada vez más, 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 en su mayor profundidad el ser de las sociedades? ¿Se puede hablar de un funcionamiento diferente de los sistemas sociales según sean preneolíticos o post-neolíticos? La experiencia etnográfica indica más bien lo contrario. El paso del nomadismo a la sedentarización sería la más rica consecuencia de la revolución neolítica en la medida en que gracias a la concentración de una población estabilizada ha permitido la formación de ciudades y más allá de ello, de aparatos del Estado. Pero afirmando esto se decide que todo "completo" tecnocultural desprovisto de agricultura está necesariamente condenado al nomadismo. Lo que etnográficamente es inexacto: una economía de caza, pesca y recolección no exige necesariamente un modo de vida nómada. Esto lo confirman muchos ejemplos, tan 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, retardo tecnológico, inferioridad cultural, sino simplemente porque no la necesitaban.

La historia post-colombina de América presenta el caso de poblaciones de agricultores sedentarios que, bajo el efecto de una revolución técnica (conquista del caballo y, accesoriamente, 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 los Llanos 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 (tales como los guayakís del Paraguay) y para los grupos en cuestión el abandono de la agricultura no se ha traducido en la dispersión demográfica ni en la transformación de la organización social anterior.

¿Qué nos enseñan este movimiento del mayor número de sociedades de la caza a la agricultura, y el movimiento 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 ha afectado y sin duda facilitado considerablemente la vida material de los grupos humanos de entonces, no implica necesariamente un trastorno del orden social. En otros términos, y en lo que concierne a las sociedades primitivas, el cambio al nivel 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 socio-políticas que sus vecinos agricultores sedentarios: infraestructuras diferentes, "superestructura" idéntica. Inversamente, las sociedades meso-americanas -sociedades imperiales, sociedades con Estado- eran tributarias de una agricultura que, aunque más intensiva que en otras partes, no dejaba de situarse, 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, 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 trastorno estructural, abismal, que puede transformar la sociedad primitiva destruyéndola como tal, es el que hace surgir en su seno, o del exterior, aquel cuya misma ausencia define esta sociedad: la autoridad de la jerarquía, la relación de poder, el sometimiento 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. Más aún que hipotética, esta modificación de la base económica es imposible. Para que en una sociedad dada el régimen de la producción se transforme en el sentido de una mayor intensidad de trabajo en vistas a una producción acrecentada 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 amos del poder. La opresión política determina, llama, permite la explotación. Pero la evocación de tal "guión escénico" 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 de Estado es necesario pues que haya con anterioridad división de la sociedad en clases sociales antagonistas, ligadas entre ellas por relaciones de explotación. La estructura de la sociedad, entonces, -la división en clases- debería preceder al surgimiento de la máquina estatal. Observemos de paso la fragilidad de esta concepción puramente instrumental del Estado. Si la sociedad es 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 hace la substancia misma del Estado, "mo-

nopolio de la violencia física legítima". ¿A qué necesidad respondería desde ese momento la existencia de un Estado ya que su esencia -la violencia- es inmanente 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 cumplida antes y en otra parte.

Articular la aparición de la máquina estatal a la transformación de la estructura social conduce solamente a llevar más atrás el problema de esta aparición. Y hay que preguntarse entonces 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 transformación mayor 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 haber aparición de 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 al nivel de lo económico el origen de lo político. No es en ese suelo que se 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 lugar 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 ha hecho que el Estado haya dejado de ser imposible? ¿Por qué los pueblos dejaron de ser salvajes? ¿Qué enorme acontecimiento, qué revolución dejaron surgir la figura del Déspota, del que manda a aquellos que obedecen? ¿De dónde viene el poder político"! Misterio, tal vez provisorio, del origen.

Si aún parece imposible 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 ubicar el espacio de lo político en las sociedades sin Estado. Sin fe, sin ley 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 socio-económico 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, ya sea el capitalismo liberal, como en Europa occidental, ya 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 de dar un orden. El jefe no es un comandante, la gente de la tribu no tiene ningún deber de obediencia. El espacio del liderazgo no es el lugar del poder, y la figura (muy mal llamada) del "jefe" salvaje no prefigura en nada a la de un futuro déspota. Ciertamente no es del liderazgo primitivo de donde puede deducirse el aparato estatal en general.

¿En qué el jefe de la tribu no prefigura el jefe de Estado? ¿En qué tal anticipación del Estado es imposible en el mundo de los salvajes? Esa discontinuidad radical -que hace impensable un paso progresivo del liderazgo primitivo a la máquina estatal -se funda naturalmente en esa relación de exclusión que sitúa el poder político al exterior del liderazgo. Lo que se trata de pensar es un jefe sin poder y una institución -el liderazgo-, extraña a su esencia, la autoridad. Las funciones del jefe, tal como han sido analizadas más arriba, muestran que no se trata de funciones de autoridad. Encargado esencialmente de resolver los conflictos que pueden 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, por supuesto, y los medios que posee el jefe para cumplir su tarea de pacificador se limitan al exclusivo uso de la palabra: ni aún para ser arbitro entre partes opuestas, pues el jefe no es un juez, puede permitirse tomar partido por uno u otro; 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, pues 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 no sobrevivir a ello, ya que ha demostrado su impotencia para realizar lo que se espera de él. ¿En qué estima la tribu que un hombre es digno de ser jefe? Sólo en su competencia "técnica", al fin de cuentas: dones oratorios, pericia como cazador, capacidad de coordinar las actividades guerreras, ofensivas o defensivas. Y de ningún modo 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 -verdadero lugar del poder- que ejerce como tal su autoridad sobre el jefe. Es por esto que es imposible para el jefe invertir esa relación para 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, y éste es prisionero de un espacio del que ella no le deja salir. Pero; ¿tiene él deseos de salir de allí? ¿Sucede que un jefe desee ser jefe? ¿Que quiera substituir al servicio y al interés del grupo la realización de su propio deseo? ¿Que la satisfacción de un interés personal tome la delantera sobre la sumisión al proyecto colectivo? En virtud misma del estrecho control al que la sociedad somete (por su naturaleza de sociedad primitiva y no, por supuesto, por una preocupación consiente y deliberada de vigilancia), como todo el resto, 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 quiere hacer de jefe, y no por cálculo maquavélico sino más bien porque en definitiva no tiene alternativa, no puede hacer de otro modo. 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 ella. 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 quiso convencerlo de arrastrar su tribu a una guerra no deseada: "Por 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 compañeros, ellos me volverían pronto la espalda. Prefiero ser amado y no temido por ellos." Y no lo dudemos, la mayoría de los jefes indios habrían tenido el mismo discurso.

Sin embargo hay excepciones, casi todas ligadas con la guerra. Se sabe, efectivamente, 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 que han terminado las cosas, 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 consecutivo 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 más cabal fuente para apagar la sed de prestigio de un guerrero es la guerra. Al mismo tiempo, un jefe cuyo prestigio está ligado con la guerra no puede conservarlo y reforzarlo más que la guerra: es una especie de salida obligada hacia adelante que le empuja a organizar incesantes expediciones guerreras de las que cuenta retirar los beneficios (simbólicos) resultantes de la victoria. Mientras su deseo de guerra corresponde a 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 no cambian. Pero el peligro de que el deseo del jefe sobrepase el deseo de la sociedad, el riesgo de que él vaya más allá de lo que debe, saliendo del estricto límite asignado a su función, tal peligro es permanente. A veces el jefe acepta correrlo, intenta imponer a la tribu su proyecto individual, intenta substituir su interés personal al interés colectivo. 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 servicio 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 compulsión y violencia, se tendría 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 yanomamí

(2), Elena Valero habla largamente de su primer marido, el líder guerrero Fusiwe. Su historia ilustra perfectamente el destino del liderazgo salvaje cuando es llevado, por la fuerza de las cosas, a transgredir la ley de la sociedad primitiva que, verdadero 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. Dirige, en consecuencia, 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 rápido 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. Nada para él está ganado definitivamente, 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 guerreros. Un guerrero no puede elegir: está condenado a desear la guerra. Es exactamente por allí por donde pasa 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 -de hecho ninguna sociedad desea siempre hacer la guerra-, entonces, la relación entre el jefe y la tribu se invierte; el líder intenta utilizar 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 le rechaza? (2) E. Biocca, Yanoama, Plon, 1969.

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 solo esa guerra, y murió acribillado por las flechas. La muerte es el destino del guerrero, ya que la sociedad primitiva es tal que no deja substituir el deseo de prestigio la voluntad de poder. En otros términos, 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, el famoso jefe apache Jerónimo, es menos trágica en su conclusión, pero muy similar en su desarrollo. La lectura de sus Memorias (3) se revela muy instructiva, a pesar de haber sido recogidas bastante fútilmente. Jerónimo no era sino un joven guerrero como los demás, cuando los soldados mexicanos atacaron el campamento de su tribu e hicieron una masacre de mujeres y de niños, La familia de Jerónimo fue exterminada completamente. Las diversas tribus apaches hicieron alianza para vengarse de los asesinos,

y Jerónimo fue encargado de conducir el combate. Éxito completo de los apaches, que redujeron a la nada la guarnición mexicana. El prestigio guerrero de Jerónimo, principal artífice de la victoria, fue inmenso. Y a partir de este momento las cosas cambian, algo sucede en Jerónimo, algo pasa. Ya que si para los apaches, contentos de una victoria que satisface plenamente el deseo de venganza, la cuestión está de algún modo finiquitada, para Jerónimo la cuestión es distinta: quiere continuar vengándose de los mexicanos, estima insuficiente la derrota sangrienta impuesta a los soldados. Pero, por supuesto, no puede atacar solo los pueblos mexicanos. (3) Mémoires de Gerónimo, Maspero, 1972.

Intenta pues convencer a los suyos para volver a realizar otra expedición. En vano. La sociedad apache aspira al reposo una vez alcanzado el objetivo colectivo, la venganza. El propósito de Jerónimo es pues un objetivo 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 Jerónimo, del mismo modo que los yanomamí rehusaron seguir a Fusiwe. A lo más, el jefe apache lograba

(a veces al precio de mentiras) convencer a algunos jóvenes, ávidos de gloria y de botín. Para una de esas expediciones, el ejército de Jerónimo, heroico e irrisorio, ¿se componía de dos hombres! Los apaches, que habían aceptado el liderazgo de Jerónimo por su habilidad de combate, le volvían sistemáticamente la espalda, cuando quería llevar adelante su guerra personal. Jerónimo, 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, consientes e inconscientes, que alimentan la vida social, en los límites y en la dirección queridos 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, pues, que no deja salir nada fuera de sí, ya que todas las salidas están cerradas. Sociedad que debería eternamente reproducirse, en consecuencia, sin que nada substancial la afecte a través del tiempo. Hay sin embargo un campo que escapa al parecer, por lo menos en parte, al control de la sociedad; hay un "flujo", al que sólo parece imponer una "codificación" imperfecta: se trata del campo demográfico, campo

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 tal vez según un mecanismo propio, y que luego se sitúa fuera del alcance de la influencia social. Sin pensar en substituir a un determinismo económico un determinismo demográfico, en inscribir en las causas (el crecimiento demográfico) la necesidad de los efectos (la transformación de la organización social), es necesario comprobar, sin embargo, sobre todo en América, el peso sociológico del número de la 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 consiste en la debilidad relativa de su dimensión demográfica. Las cosas pueden funcionar según el modelo primitivo sólo si los habitantes son escasos. En otros términos, 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, a riesgo de concluir alianzas provisionarias con los vecinos "compatriotas", si las circunstancias -guerreras en especial- lo exigen. Esta atomización del universo tribal es ciertamente un medio eficaz de impedir la constitución de conjuntos sociopolíticos que integren los grupos locales, y más allá de ello, un medio de impedir el surgimiento del Estado, que es en su esencia unificador.

Ahora bien, es sorprendente constatar que en la época en que Europa los descubre, los tupí-guaraníes parecen alejarse sensiblemente del modelo primitivo habitual, y en dos puntos esenciales: el índice 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 común medida con la de las unidades socio-políticas de la Selva Tropical. Evidentemente, las aldeas tupi-nambás, por ejemplo, que reunían 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 los liderazgos a adquirir un poder desconocido en otra parte. Los jefes tupi-guaraníes no eran ciertamente déspotas, pero ya no eran totalmente jefes sin poder. No es aquí el lugar para emprender la larga y completa tarea de analizar el liderazgo entre los tupi-guaraníes. Bástenos con indicar, 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) contestar a la pregunta sobre las causas de la expansión demográfica en una sociedad primitiva. Tiene que ver, por el contrario, con esta disciplina la articulación de lo demográfico y de lo político, el análisis de la fuerza que ejerce el primero sobre el segundo, por intermedio de lo sociológico. Hemos proclamado a lo largo de este texto la imposibilidad interna del poder político separado en una sociedad primitiva, la imposibilidad de una génesis del Estado a partir del interior de una sociedad primitiva. Y he aquí que, pareciera, nosotros mismos evocamos, contradictoriamente, a los tupiguaraníes 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, desde hacía mucho tiempo seguramente, de constitución de un liderazgo, cuyo poder político no era despreciable. A tal punto 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 tupi-guaraní conoció una brutal interrupción con la llegada de los europeos. ¿Significa esto 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 por la negativa; no es la llegada de los occidentales lo que cortó la posible emergencia del Estado entre los tupi-guaraníes, sino un sobresalto de la sociedad misma, como sociedad primitiva, un sobresalto, un levantamiento, dirigido de algún modo, si no explícitamente contra los liderazgos, 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 tupi-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.

Liderazgo y lenguaje están intrínsecamente ligados en la sociedad primitiva, la palabra es el único poder otorgado al jefe: más que ello, 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 por llamar a los indios a emprender lo que bien puede designarse como la destrucción de la sociedad. El llamado 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, cada vez con mayor fuerza se imponían a esta sociedad la marca de la autoridad de los jefes, el peso de su nascente poder político. Tal vez podamos entonces decir que si los profetas, surgidos del corazón de la sociedad, proclamaban malo el mundo en que vivían los hombres, es porque ellos 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 tupi-guaraní, como sociedad primitiva, como sociedad sin Estado. Animados por el sentimiento de que el antiguo mundo salvaje temblaba en su fundamento, obsesionados por el presentimiento de una catástrofe socio-cósmica, 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 testimonian los textos "Profetas en la Jungla" y "Del uno sin lo múltiple". Los tres o cuatro mil Indios guaraní que subsisten miserablemente en los bosques de Paraguay gozan todavía de la riqueza incomparable que les ofrecen los karai. Estos 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 engeguedor de tanta luminosidad, nos dice que el lugar de nacimiento del Mal, la fuente de la desgracia, es el Uno.

Hay que decir tal vez más sobre ello, y preguntarse lo que el sabio guaraní designa con el nombre de el Uno. Los temas favoritos del pensamiento guaraní contemporáneo son los mismos que preocupaban, hace más de cuatro siglos, a los que ya se llamaban 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 ahora se obstinan patéticamente en repetir el discurso de los profetas de antaño. Ellos sabían, pues, que el Uno es el mal, ellos lo decían de aldea en aldea, y la multitud los seguía en busca del bien, en busca del no-Uno. Tenemos, pues, entre los tupi-guaraní del tiempo del Descubrimiento, por una parte, una práctica -la emigración religiosa-, inexplicable si no vemos allí el re-

chazo de la vía hacia donde el liderazgo conducía a la sociedad, el rechazo del poder político separado, el rechazo del Estado; por otra, un discurso profético que identifica al Uno como la raíz del Mal y afirma la posibilidad de escapar. ¿En qué condiciones es posible pensar el 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 al Uno, otra ecuación más secreta, y de orden político, que dice que el Uno es el Estado.

El profetismo tupi-guaraníes la tentativa heroica de una sociedad primitiva para abolir la desgracia en el rechazo radical del Uno como esencia universal del Estado. Esta lectura "política" de un pensamiento metafísico debería, entonces, incitar a plantear una pregunta, tal vez sacrilega: ¿no podríamos someter a una lectura similar toda metafísica del Uno? ¿Qué hay del Uno como Bien, como objeto preferencial que la metafísica occidental asigna, desde su aurora, al deseo del hombre? Atengámonos a esta evidencia sorprendente: el pensamiento de los profetas salvajes y el de los griegos antiguos piensan lo mismo el Uno; pero el Indio Guaraní dice que el Uno es el Mal, mientras que Heráclito dice que es el Bien. ¿En qué condiciones es posible pensar el Uno como el Bien?

Volvamos, para concluir, al mundo ejemplar de los tupiguaraníes. He aquí a una sociedad primitiva que, atravesada, amenazada por la irresistible ascensión de los jefes, suscita en sí misma y libera fuerzas capaces, incluso al precio de un cuasi-suicidio colectivo, de hacer fracasar la dinámica del liderazgo, de detener el movimiento que, tal vez, lo 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: este es el cuadro, trazado en sus líneas esenciales, de la sociedad tupi-guaraní a fines del siglo XV. Y la máquina profética funcionaba perfectamente bien, ya que los karaí 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 misma sociedad primitiva a la dependencia? No sabemos. Pero en todo caso el acto insurreccional de los profetas contra los jefes confería a los primeros, por una extraña vuelta 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 palabra, olvidando que esta palabra es dicha 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 dice el deseo de los hombres, se disimula tal vez la figura silenciosa del Déspota.

Palabra profética, poder de esta palabra: ¿tendríamos acaso allí el lugar originario del poder, el comienzo del Estado en el Verbo? ¿Profetas conquistadores de almas antes de ser amos de los hombres? Tal vez. Pero hasta en la extrema experiencia del profetismo (porque sin duda la sociedad tupi-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 conjuración del Uno, del Estado. La historia de los pueblos que tienen una historia es, se dice, la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin historia es, diremos por lo menos con igual grado de verdad, la historia de su lucha contra el Estado.

PIERRE CLASTRES
**LA SOCIEDAD
CONTRA
EL ESTADO**

MONTE AVILA
EDITORES

Título original: *La société contre l'Etat*

Traducción: AnaPizarro

- Les Editions de Minuit

- Monte Ávila Editores, C.A.

Caracas/Venezuela

Luís Porcel, editor

Avenida de Roma, 101

Barcelona-29

Portada: Juan Fresan

Impreso en España por ÍNDICE, Artes Gráficas,

Caspe, 116. Barcelona-13

ISBN: 84-85321-20-0

Dep.Leg.: B-38.300-78

Primera edición española: Noviembre de 1978