
Funciones, formas y figuras del poder político

Maurice Godelier

École des Hautes Études en Sciences Sociales, París

■ INTRODUCCIÓN

En vez de presentarles el balance de la investigación sobre antropología política o económica en los procesos de formación del estado, voy a tratar de presentarles algunos modelos de sociedades sin jefe, otros con jefaturas, así como algunas formas de estado, estudiadas por determinados antropólogos, por ejemplo, en Polinesia y en el África precolonial. Prefiero desarrollar temas acerca de lo político y de los diferentes modelos de organización del poder que me parecen importantes porque el diálogo entre arqueólogos, prehistoriadores y antropólogos es, a menudo, un intercambio de modelos, o de hechos reducidos a modelos, plausibles en esquemas de evolución; pero quiero hacer, previamente, algunas observaciones epistemológicas. Me gustaría recordar que si la historia esclarece los hechos al proporcionar perspectivas espaciales y temporales de larga duración, es necesario, además, explicar la historia, descubrir en qué condiciones socioeconómicas aparecen nuevas estructuras, es decir, poner en marcha una teoría de la aparición de estas estructuras, teoría que estará al servicio tanto de la antropología como de la historia.

La historia es, para mí, inseparable del concepto de evolución porque todo no es posible en todo momento para toda la sociedad: para una sociedad de aborígenes australianos era y es imposible engendrar sin más una sociedad industrial dotada de estructuras políticas modernas. Eso significa que hay que franquear etapas. Tanto si se es evolucionista como si no, la historia es, también, evolución. Si hay sociedades que pueden evitar pasar por determinadas etapas, es porque otras han pasado por ellas. Así que los atajos históricos son fenómenos que acontecen a posteriori de desarrollos originales, por préstamo o por difusión. Pero, en todos los casos, hace falta la transición, el paso bajo la forma de transformaciones de estructuras y de mentalidades.

Habría que preguntarse, a continuación, si existen fenómenos de regresión o si determinados procesos son irreversibles. ¿Existen algunos aspectos de lo real que sean reversibles?

Esta es la cuestión planteada por Leach cuando estudiaba a los Katchin y tenía ante sí dos formas de organización del poder en la misma sociedad y se preguntaba si una de ellas no sería una forma regresiva de la otra. En fin, lo que es muy importante para los antropólogos, y pienso

que para los historiadores, es el hecho de que las sociedades tienen siempre sus particularidades, con sus historias, siempre singulares, a pesar de la reproducción de procesos parecidos en todas ellas. La aparición de las jefaturas se reproduce en épocas diferentes y en sociedades que no tienen ningún contacto entre sí. Ello significa, por tanto, que hay algo en la lógica social que conduce a ese resultado. Esa era la posición de Tylor, fundador de la antropología con Morgan. Tylor decía que se debe priorizar el estudio de los fenómenos que aparecen en sociedades que no tienen ningún contacto porque muestran procesos sociológicos y antropológicos profundos.

Añadiré una objeción que normalmente no se hace. Hay millares de sociedades humanas, millares de sistemas de parentesco, pero se trata de variantes de seis únicos sistemas. No hay más de seis tipos de sistemas de parentesco en el mundo. Los sistemas europeos, franceses, alemanes, ingleses, por ejemplo, son variantes de un tipo de sistema llamado esquimal. No existen infinitas formas sociológicas sino variaciones múltiples de algunos tipos y existen relaciones de transformaciones entre esos tipos. En Europa el sistema de parentesco latino era un sistema de tipo sudanés que se transformó en la Edad Media en sistema cognativo de tipo esquimal. Los latinos de la antigüedad tenían un sistema de parentesco del mismo tipo que los sudaneses de hoy, cuya estructura es comparable a la del sistema chino. En los demás sitios las relaciones de parentesco se organizan según los principios de descendencia patri-, matri-, bilineales o no lineales. El sistema de parentesco francés es un sistema no lineal, cognativo, en el que la herencia del nombre se hace, sin embargo, a menudo, a través de los hombres. En nuestra jerga decimos que se trata de un sistema cognativo de tipo esquimal con un sesgo patrilineal. Es importante recordar estas cosas porque los trabajos de los historiadores acumulan otras variantes, otras variedades, y, aunque no estemos obsesionados por la tipología, no se puede progresar más que tipificando.

La cuestión planteada en esta conferencia es doble. Por una parte, qué condiciones son necesarias para la aparición de las jefaturas y cuál es su naturaleza y, por otra parte, qué condiciones son necesarias para la aparición de las formaciones estatales y cuál es su naturaleza, todo ello en contraposición con las sociedades sin jefaturas y sin estado, llamadas igualitarias. Las sociedades igualitarias se

clasifican por los antropólogos, en líneas generales, en sociedades Big Man (y los efectos de tal concepto son a veces devastadores entre los arqueólogos) y, en segundo lugar, en sociedades Great Man, con *Grandes Hombres*, aunque hay también sociedades mixtas en las que se combina la existencia de Big Men acumulando e intercambiando riquezas y adquiriendo poder por esta vía y de Great Men, que ejercen funciones más o menos heredadas. La existencia de una aristocracia tribal, para ser significativa, debe ejercer funciones hereditarias.

Lo que caracteriza la jefatura es la existencia de una aristocracia tribal. En este caso el concepto de tribu es necesario pero, al mismo tiempo, no es suficiente porque hay sociedades tribales igualitarias, sociedades tribales con jefaturas y toda una serie de formas de estado que se asientan sobre bases tribales. Ahí aparecen los diferentes casos que se construyen sobre bases tribales antes que la tribu como forma de organización desaparezca.

Hay que mencionar también la diferencia entre etnia y tribu. Hay grandes sociedades, como el Imperio Inca, que son poli-étnicas, poli-tribales y estatales; las grandes sociedades estatales africanas también son poli-étnicas, poli-tribales y estatales; en la antigüedad las grandes sociedades imperiales son poli-étnicas, poli-tribales, estatales y urbanas, etc. Una aristocracia tribal concentra en sus manos ciertas funciones esenciales para la reproducción de la sociedad como un todo y es importante ver que, en las diversas lógicas sociales, en las diversas prácticas políticas, lo que está en el núcleo central de lo político es el hecho de poder tener la representación del Todo como Todo, de la sociedad como totalidad, y de actuar sobre el Todo como Todo arbitrando entre los intereses privados y particulares. Una aristocracia tribal hereditaria que concentra determinadas funciones esenciales para la reproducción de la sociedad como un todo, puede, en consecuencia, ejercer la violencia tanto en el interior como en el exterior de esa sociedad. En una sociedad de las llamadas igualitarias ninguno de los grupos que la componen tiene el derecho de ejercer, por sí solo, la violencia sobre los otros grupos, excepción hecha de la relación entre hombres y mujeres.

Eso es la igualdad. No hay “campesinos” entre los primitivos. Todo hombre tiene armas; cualquier hombre es a la vez guerrero, agricultor, cazador, etc. Un labrador no es un “campesino”. Un campesino es un hombre sometido. Un “primitivo” es un ser libre de su persona que es, entre otras cosas, guerrero, cazador, etc. Así pues no hay monopolio de la violencia en las sociedades igualitarias porque la violencia no está concentrada sino que es compartida.

No hay una diferencia de fondo entre la jefatura hereditaria y el estado. Hay una diferencia de escala que comporta una serie de transformaciones; eso es lo que muestra el hermoso libro de John Mura *The economy of the Inca state* o el de Evans-Pritchard y Meyer Fortes *African political systems*. El estado es una especie de super-jefatura que se apoya en una administración, ejerce el mismo poder en todos los lugares del territorio y delega una parte de ese poder en los empleados de esa administración. En el estado se produce la misma concentración

de poder que en la jefatura hereditaria, pero con un trabajo de territorialización que implica la aparición de una administración la cual asume funciones que, en una jefatura, desempeñan directamente los clanes, es decir, los grupos que componen la organización tribal. Con el estado hay una transformación cualitativa, que es un cambio de escala ya que, al comienzo, las funciones religiosas, militares, etc, evidentes y concentradas, son las mismas que había anteriormente. Desde este punto de vista, jefatura y estado corresponden a cambios de escala que suponen estructuras nuevas que continúan, no obstante, estando al servicio de las mismas funciones, concentradas en manos de una fracción de la sociedad. Sin embargo parece que con la aparición del estado la aristocracia de las jefaturas queda totalmente al margen de la producción directa de bienes. En las jefaturas polinesias estudiadas por Raymond Firth el clan del jefe tiene el monopolio de las funciones rituales pero el jefe continúa trabajando, parcialmente, en sus jardines. Ya no puede transportar cargas, por ejemplo, porque sería indigno de él. No puede bajar la cabeza delante de otro, sino que los demás tienen que bajarla delante de él; así pues, los vínculos con la vida productiva no han desaparecido en este caso. Con el estado aparecen estructuras de castas, de clase, hay sacerdotes y militares totalmente aislados de la producción y hace falta que otros produzcan para que ellos sobrevivan y aseguren el cumplimiento de sus funciones.

Las formas de estado son múltiples. Existen estados basados en una división de castas, como en la India, en donde los brahmanes tienen el monopolio de los ritos, los guerreros, el monopolio de la guerra, y el resto de la población está dividido en subcastas, barberos, comerciantes, etc., a los que se añaden, finalmente, los que no tienen casta. La división del poder está muy clara: el estado está controlado por dos castas que asumen la función sacrificial -relación con los dioses- y la función militar -el monopolio de la violencia-. En otros tiempos, gracias al sistema “jajmani” -era un sistema de pago y redistribución de una especie de renta territorial- los campesinos producían para todos, comprendidos los barberos y los sastres, que recibían en especie una determinada cantidad de productos agrícolas que les permitían vivir, a cambio de tejidos o de servicios prestados como, por ejemplo, afeitarse a otros. En un sistema ideológico, al clasificar las actividades de las personas que lo componen siguiendo una jerarquía de mayor a menor pureza, afeitarse es un acto impuro, luego hay que hacerse afeitarse por otro, y así consecutivamente. El más puro es el brahmán que viste de algodón blanco y está en contacto con los dioses. El rajá, jefe de estado, es el único que puede participar en el rito de los brahmanes y derramar, al mismo tiempo, sangre humana. Sólo él reúne en sí las funciones del sacrificio y de la guerra. Así se ve la necesidad de organizar la economía de tal forma que las condiciones materiales para el ejercicio de las funciones ritual, militar y demás estén previstas. Hacen falta almacenes, vías de comunicación... Hacen falta muchas cosas para que un estado exista y para que grupos humanos, por separado, ejerzan diferentes funciones. Es necesario que las condiciones materiales de subsistencia de los grupos que no producen estén asegu-

radas y que las distinciones que diferencian a los grupos sean visibles. La categoría divina de los príncipes, por ejemplo, se manifiesta en sus vestimentas, joyas y objetos preciados. Ello exige un artesanado de lujo, objetos exóticos, un comercio de larga distancia, para señalar esta distinción. Por otra parte están las condiciones materiales para el ejercicio de las funciones religiosas, los templos, las esculturas; para las funciones militares; para mantener las vías, la producción, los arsenales, las guarniciones militares.

Los Incas, por ejemplo, trasladaban a miles de soldados de una determinada etnia con sus familias a colonias militares que, a partir de ese momento, producían sus propios suministros en tierras conquistadas y garantizaban el control político y militar de las tribus autóctonas conquistadas. Es un caso de puesta en marcha de una economía y de una ocupación del territorio simultáneamente. En las sociedades más igualitarias, el guerrero no tiene los mismos signos de ostentación que el chamán y en las sociedades sin escritura, la lectura de las diferencias de estatus se realiza sobre los signos visibles en el cuerpo, luego es evidente que la lectura precede a la escritura.

■ LAS FUNCIONES DE LO POLÍTICO

La comparación de jefatura y estado, que son formas de organización del poder, exige una definición del poder político. Propongo la siguiente: el poder político está ligado al ejercicio de funciones que parecen condicionar, para la gente, la reproducción de la sociedad como un todo, en el marco de un territorio determinado. Una sociedad no existe en el vacío sino en el cosmos y los hombres tienen la pretensión de poder intervenir en las fuerzas cósmicas. En consecuencia, aquellos que tengan que ejercer funciones que aparentemente posibilitan la reproducción de una sociedad como una totalidad social en el cosmos, tendrán un poder político-religioso (aunque somos nosotros los que hacemos la distinción entre lo político y lo religioso). En segundo lugar, el poder político da a determinados individuos y agrupaciones capacidad para representar a la totalidad como tal. El príncipe es el que representa a todos, en el interior y frente al exterior. En tercer lugar, tener poder político es tener capacidad de arbitrio. Entre los grupos que componen una sociedad, los clanes y las mismas tribus, hace falta un lugar en donde los intereses de cada grupo puedan estar **representados**, confrontados y arbitrados en nombre del todo (un arbitraje entre los clanes, en nombre de la tribu, o entre las tribus en nombre del imperio). La política interviene para que los conflictos entre los sectores, las partes, no pongan en entredicho la reproducción del todo como todo. En cuarto lugar lo político pretende siempre tener el derecho de ejercer la fuerza y la violencia, primordialmente contra los miembros de la sociedad y no solamente contra los enemigos. Siempre hace falta una legitimidad para ejercer la violencia. Finalmente, todo poder político está articulado en muchas otras formas de poder, doméstico, de los clanes, etc. De este modo, analizar un poder político es también analizar la articulación de toda una serie de poderes que

actúan a la vez en diferentes parcelas, siempre que uno de sus elementos sea el poder político.

■ LAS SOCIEDADES LLAMADAS IGUALITARIAS

Veamos algunos modelos de sociedades igualitarias, unas de tipo Big Man (ya que ustedes utilizan un vocabulario heredado de Douglas Oliver y de Marshall Sahlins) y otras de tipo Great Man; después hablaré de dos modelos de jefaturas y de uno o dos modelos de estado, analizados brevemente como muestras sociológicas. Tomemos una sociedad llamada igualitaria (no por los especialistas en la edad del hierro sino por los paleolitistas que son los que buscan con los antropólogos datos sobre los cazadores-recolectores) como los Mbuti, una sociedad de cazadores de la selva del Zaire. Viven en bandas sobre territorios delimitados en la gran selva ecuatorial, pero la composición de las bandas cambia con frecuencia porque las familias pasan de una banda a otra. En el centro de ese territorio hay una tierra de nadie donde se supone que vive la diosa del bosque. La selva es a la vez para los Mbuti la amante, el padre que da los animales, la madre que da el agua, la frescura. Es a la vez una realidad material y una realidad ideal y espiritual. Está totalmente prohibido apropiarse de esta tierra de nadie en donde no se puede cazar. Los cazadores saben lo importantes que son las reservas para mantener la caza. Así pues en las prácticas simbólicas de los Mbuti hay intereses materiales aunque no están representados de una manera directa. Cada banda vive en un campamento en cuyo centro hay un fuego común y sagrado. Si en el momento de tomar la palabra uno se sitúa cerca de este fuego central, es que va a hablar en nombre del interés general; si permanece cerca de su propio fuego, es que va a hablar de problemas particulares, personales o familiares. El fuego central se compone de la reunión de brasas de los fuegos particulares. Es la fusión de todos los fuegos. Los misioneros pensaban que los pigmeos no sabían encender el fuego porque cada uno se llevaba una brasa de este fuego central cada vez que desplazaba su campamento. Creían tener ante sí seres paleolíticos pues no habían comprendido que los Mbuti se imponían la conservación de un fuego que no se tenía que extinguir. Lo que es importante en este ejemplo es que lo político tiene lugar cuando se está de pie cerca del fuego común, que es la suma de todos los fuegos particulares. Ese fuego es la comunidad, es la vida, y es en él en donde se habla para exponer y arbitrar los conflictos que amenazan la vida de la comunidad.

En los ritos de pubertad de las muchachas, por ejemplo, los Mbuti dedican mucho tiempo a la caza para cobrar más piezas. La colaboración entre todos los miembros de la banda es más intensa; cada tarde se reparte la caza, se consume y la noche transcurre entre cantos y danzas. Se dejan de lado o se olvidan los problemas individuales y el grupo se reencuentra en unión consigo mismo y con la selva. Como los Mbuti no hacen sacrificios a la selva (sólo le dan algunas ofrendas), consumen toda la caza que han cobrado. El trabajo suplementario para la celebración de

estos ritos que duran, a veces, varias semanas, les beneficia, pues, a ellos mismos; este trabajo extra (y su producto, la caza) no es trabajo invertido en otros; no es un trabajo suplementario. Sin embargo lo que ocurre cuando aparecen y se desarrollan las jefaturas y estados es que el trabajo extra se convierte en trabajo suplementario a favor de los que ni cazan, ni pescan, ni practican la agricultura, porque son sacerdotes, militares, hombres políticos especializados. Entre los Mbuti no hay especialización, todos los hombres son cazadores, todas las mujeres hacen las cosechas y, cuando se presenta un trabajo suplementario, es para acumular los medios para celebrar fiestas de amistad de la banda y de su unión con la selva. En esta sociedad sin sacerdotes, sin jefe, determinados personajes tienen más autoridad que otros -los grandes cazadores, las mujeres de edad, etc.- pero su autoridad no les da derecho al mando sobre los otros y, todavía menos, a ejercer la violencia sobre los demás. No obstante, se utiliza a veces la fuerza contra los individuos cuyas acciones amenazan el interés común. Por ejemplo, puesto que los Mbuti cazan habitualmente juntos poniendo sus trampas individuales unas al lado de otras, mientras mujeres y niños levantan la caza, si alguien esconde una trampa por delante de las trampas colectivas para cazar más y es descubierto, se le desnuda, se le retiran las armas y se le arroja al bosque. A partir de ese momento es la diosa de la selva la que le castigará (no los humanos) ya que corre el riesgo de morir de hambre o de ser víctima de una bestia salvaje. En las sociedades con jefatura, por el contrario, son los jefes los que castigan a los hombres en nombre de los dioses. En ello hay grandes transformaciones sociológicas.

Veamos ahora las sociedades tipo Great Man, como los Baruya de Nueva Guinea con los que he trabajado mucho tiempo. Esta sociedad está compuesta de quince clanes de los que ocho están formados por invasores y siete son autóctonos. El poder político aparece entre ellos cuando se organiza una fuerza colectiva de dominio de los hombres sobre las mujeres; es, pues, en principio, una relación colectiva e individual entre los dos sexos. El poder de los hombres se construye y se legitima a través de ceremonias y de las prácticas de iniciación de los varones. A la edad de 9 años se les separa por la fuerza de su madre y del mundo de las mujeres para ir a vivir durante más de diez años en la casa de los iniciados. Cada tres años acceden a un nuevo estadio que es un nuevo grado en la jerarquía de estatus y de sabiduría. La sociedad baruya se reúne cada tres años para estas ceremonias y se autorrepresenta como un todo. Se construye una gran mansión ceremonial para albergar a todos los iniciados, antiguos y recientes, durante un mes, que será quemada al finalizar las ceremonias. (Imaginen que en vez de una casa de madera y cañas hubiera un templo construido con cantería. Imaginen las condiciones materiales, sociales, ideales, que serían necesarias para semejante transformación). Los Baruya denominan a este edificio el “cuerpo” de los Baruya del cual cada hueso (poste) está representado por un iniciado y está cubierto por una piel (el cañizo) proporcionado por las mujeres. En esta mansión, en este cuerpo, vivirán los iniciados y los maestros de iniciación, hombres

que poseen los objetos sagrados, llenos de poder y necesarios para convertir a los jóvenes en hombres.

Pero volvamos al segundo tipo de sociedad “igualitaria” previamente mencionado. A la sociedad Big Man tal y como se da en Nueva Guinea. Un Big Man no saca su poder de haber heredado un objeto sagrado sino de su capacidad para acumular riquezas que sabe utilizar, como dones y contra-dones, para reunir en torno a sí a un grupo de gentes que se convierten en sus aliados y le siguen, le apoyan en sus empresas siempre que la recompensa por este servicio no sea olvidada ni aplazada indefinidamente. A diferencia de las sociedades tipo Great Man, aquí la riqueza condiciona el acceso al poder que el Big Man ejerce no sólo en el interior de su grupo local sino también mucho más allá de éste, a nivel de toda una región, sobre toda un área y sobre las rutas que unen a unas tribus con otras (amigas o enemigas) de una misma red de intercambios rituales competitivos, porque un Big Man no es el mejor por dar más a los suyos sino por lo que da de más a aquellos que no son los suyos. Es “como un jefe” en el sentido de que su nombre y su prestigio son conocidos y reconocidos mucho más allá de las fronteras de su clan y de su tribu, sobre un territorio multitribal sobre el que, sin embargo, a diferencia del jefe, no tiene poder directo más que sobre su grupo nativo y sobre el de sus “socios y clientes”, que pertenecen a otros clanes.

■ DON Y CONTRA-DON

Para que aparezca semejante personaje hacen falta condiciones sociológicas, es decir, históricas, específicas. Hace falta que la acumulación de riqueza y su distribución en los intercambios de dones y contra-dones de carácter agonístico otorgue al individuo que triunfa (provisionalmente) y a su grupo una autoridad y un estatus reconocidos por todos; al menos por todos aquellos que, a nivel general, estaban implicados en este tipo de competición (cf. el Te de los Enga y la Moka de los Melpa, dos de los grandes grupos tribales del interior de Nueva Guinea). Este estatus puede ser “fluido”, como en Nueva Guinea, o “solidificado”, materializado en un título, como en las sociedades potlatch de la costa noroeste de Norteamérica, los Kwakiutl, los Tlingit, etc., en cuyo caso una parte de las titulaciones y del estatus correspondientes a un determinado número de posiciones de una jerarquía político-religiosa reconocida por todos los clanes de una misma tribu y todas las tribus de una misma región, son accesible a través de una victoria en una competición basada en la superior acumulación y redistribución de riquezas materiales. Entre los Baruya no sirve para nada acumular riquezas para “comprar” un objeto sagrado; éste no está en venta y sería absurdo darlo o separarse de él. Entre los Kwakiutl una parte del terreno de lo político está conectada a la riqueza y a la rivalidad en los dones; pero advirtamos -cosa que no hizo Mauss y que sus comentaristas han olvidado- que tampoco los objetos de cobre más hermosos o los más antiguos se incluían en el potlatch por parte de los Kwakiutl, porque se consideraba que eran sagrados, dones de los dioses y de los espíritus, y que estaban asociados a los títulos de mayor prestigio que, por ello, se

mantenían al margen del potlatch, de la misma manera que entre los Baruya los objetos sagrados estaban asociados a los Grandes Hombres, maestros de iniciación y maestros de los chamanes.

En el caso de los Baruya la práctica del don y del contra-don se da bajo la forma de intercambio de hermanas entre dos hombres, véase entre dos linajes, pero no se trata de un intercambio agonístico: no se dan dos hermanas por una esposa. Los intercambios son simétricos y equilibrados, Mauss había hecho de esta categoría de dones el punto de partida de una evolución que conducía al potlatch -que es agonístico-, pero no analizó el funcionamiento ni la lógica de este tipo de don. En el intercambio de hermanas la deuda- contraída al recibir una esposa no queda anulada por la donación de una hermana, sino que las deudas se equilibran. Al final del intercambio cada parte es, a la vez, superior a la otra en tanto que donante e inferior, en tanto que receptor. Los estatus de cada linaje son, así, equivalentes. A nivel de la sociedad global, esta práctica conduce a una repartición relativamente igual de los recursos: cada uno(a) encontrará esposo(a). En el potlatch, por el contrario, al final de dones y contra-dones, una parte habrá ganado aunque su victoria sea provisional ya que los clanes y los jefes rivales se esforzarán en acumular más para invertir la situación, anular su deuda y situar al vencedor en situación de deudor. En las sociedades tipo Great Man las deudas no se anulan sino que se extinguen lentamente en el transcurso del tiempo y de las generaciones. En las sociedades con potlatch las deudas se anulan y ello incita a hacer nuevos dones, cada vez más grandes y más hermosos, para poner a los otros en la posición de deudores. La falta de comprensión de las diferencias entre dones agonísticos y no agonísticos, entre dos lógicas de una deuda, sumió a los etnólogos partidarios de Mauss y de su *Ensayo sobre el don* en una enorme confusión puesto que no vieron que existen objetos que no se pueden ni dar ni vender porque deben ser guardados. Así que, desde la perspectiva teórica, no vieron que toda la vida social no se reduce -como afirmaba Lévy-Strauss- a intercambios y que para que haya intercambios hace falta que existan cosas que no se intercambian y que permiten, por su inmovilidad, que otras cosas circulen.

De hecho, pienso que puedo demostrar que es necesaria la combinación y la reunión de dos condiciones para que se desarrollen sociedades con potlatch (con jerarquías materializadas en títulos, como en Nueva Guinea, o sin títulos, como en Norteamérica). Por una parte, que el matrimonio se produzca mediante el intercambio de riqueza (dote) por una mujer y no mediante el intercambio directo de mujeres y, por otra parte, que exista una competición en la acumulación de riquezas y en su redistribución bajo la forma de dones y contra-dones. Si esas condiciones sociológicas se producen, la sociedad pasa, poco a poco, a estar dominada por instituciones de tipo potlatch. Sin embargo, cuanto más centralizadas están las jefaturas y -si existe- el estado, más se apoyan en una burocracia y en grupos sociales especializados, queda menos espacio para el potlatch, es decir, para el cuestionamiento de las posiciones políticas de los individuos y de los grupos mediante la competición en la generosidad

interesada, en el don calculado. Por esa razón las sociedades con potlatch no tienen la extensión en el tiempo y en el espacio que les daba Mauss. Por otra parte hay que señalar que las competiciones de dones de este tipo movilizan dos clases de recursos: bienes de consumo (carnes, bebidas), que se distribuyen con prodigalidad en las fiestas, y objetos preciosos, valiosos, de procedencia local o adquiridos por comercio o trueque, ya que la apuesta de este tipo de intercambios se sitúa más allá de la producción de medios de subsistencia, si bien hacer gala de éstos, consumirlos en abundancia e incluso destruirlos con ostentación, forma parte de la competición. El reto está en la esfera de los bienes preciosos, conchas, cobres, etc., inútiles en la vida cotidiana, pero que, de hecho, pueden sustituir a los seres vivos, puesto que, fuera del potlatch, pueden ser intercambiados por esposas o en compensación por el asesinato de un enemigo. Los objetos preciosos son, en general, escasos y caros. Equivalen a un determinado número de cerdos, de pieles, etc., aunque su valor se deriva, en última instancia, de su carácter imaginario, de su sentido como sustitutos de la vida.

Annette Weiner ha demostrado en sus artículos y en su libro *Inalienable Possession* que siempre hay que guardar cuando se da, "keeping while giving", pero hay que ir hasta guardar para dar, "keeping in order to give" (ver mi libro *L'Énigme du don*, Fayard, París 1996). Es así como en el siglo XIX el oro que servía para medir el valor de las mercancías y garantizaba su circulación, no podía salir de los bancos; posibilitaba la circulación de una moneda sustitutoria, simbólica, el papel moneda y otros títulos fiduciarios, pero era conservado, en lo esencial, en los bancos. Sin ser un objeto sagrado, estaba investido de firmeza, era la riqueza inmutable, ajena a las fluctuaciones del mercado y de la historia.

■ OBJETOS SAGRADOS

Poseer un objeto sagrado es fundamental para detentar el poder. En Baruya este objeto se llama *Kwaimatrié*, de *kwala nyimatnia* = "hacer crecer a los hombres". Existen, por tanto, hombres con el poder de hacer crecer a los otros y a sí mismos (en el imaginario, por supuesto, pero el imaginario es fundamental: los núcleos del poder pertenecen fundamentalmente al imaginario). Abramos un objeto sagrado (si nos lo permiten, lo que es difícil, porque está absolutamente prohibido); dentro encontraremos un hueso de casuario, un hueso de águila (que es el ave del sol), el dios-sol, y una piedra negra que es el símbolo de Venus, la estrella que precede y sigue al sol. Para los Baruya, Venus es una mujer baruya que había sido sacrificada a la serpiente Pitón, dios de la lluvia y de las menstruaciones. La piedra negra contiene por tanto poderes femeninos. Así se descubre que los hombres baruya pretenden haberse apoderado de los poderes propios de las mujeres y haberlos incorporado a los suyos que son la guerra y la caza, poderes de muerte. Su poder consiste en la reunión de estos dos poderes. Un objeto sagrado no es bello ni tiene porqué serlo. Es sublime. Un objeto preciado es bello, pero un objeto sagrado puede ser cualquier cosa que los dioses hayan dado a los antepasados, un hueso, por ejemplo, en

el que los poderes divinos y ancestrales estén presentes. Es la distinción otorgada por los dioses a los antepasados de un clan, que lo detenta como un monopolio. Es una referencia de los dioses, de los espíritus, y cada clan puede (y debe) utilizar este objeto al servicio de toda la tribu, para que llueva, para garantizar la fertilidad de las mujeres, etc. Así que en estas sociedades igualitarias existe una profunda desigualdad entre los clanes dependiendo de que posean o no objetos sagrados que se guardan, no se dan. Lo que se da a los demás son los beneficios de su uso. Todos los representantes de los clanes invasores poseen objetos sagrados y, como por casualidad, los de los clanes autóctonos, no, así que no tienen acceso directo al sol. En esta sociedad existe una doble jerarquía política: entre los sexos y entre los clanes. Los maestros de iniciaciones son los que tienen más prestigio; su función es hereditaria pero no son aristócratas. De este modo, incluso en una sociedad en la que no hay aristocracia hereditaria, hay poderes hereditarios.

Un objeto no es sagrado de por sí sino que se convierte en sagrado porque es retirado de la circulación, de los intercambios mercantiles y no mercantiles, de las esferas del mercado y del don. En Oceanía se encuentran conchas en los tesoros tribales y de los clanes que han sido pescadas y pulidas a cientos de kilómetros. La gente ni tan siquiera sabe de dónde proceden y piensa que las han fabricado los dioses y los espíritus y que sus antepasados las compraron a las tribus vecinas que, a su vez, las habían comprado a otros, y, así, consecutivamente. Ocurre, pues, que un objeto, en la actualidad sagrado, hubiera sido antes un objeto preciado con valor de cambio cuyo propietario (un colectivo o un particular) decidió quitar de la circulación; el objeto quedaría oculto en el tesoro del clan y participaría a partir de ese momento en los rituales de encuentro de sus miembros, en donde se manifiesta su identidad, su solidaridad y su continuidad. Lo que antes era una mercancía se ha convertido en un objeto sagrado con poderes y funciones simbólicos que son, sin embargo, condición y parte de funciones y estatus reales.

■ LAS JEFATURAS

Una jefatura es la concentración en unos pocos clanes de todos los objetos sagrados y de todas las funciones (de representación). Es una concentración de poderes que están dispersos en las sociedades igualitarias. La naturaleza de los poderes no cambia, pero sí su concentración. Haremos una comparación con el caso de los Baruya, recién descrito. Para que un niño baruya se convierta en un hombre tiene que pasar por cuatro estadios de iniciación. En cada estadio intervienen dos clanes diferentes porque son los que tienen los objetos sagrados y conocen las fórmulas que les dan derecho a dirigir los ritos de paso y les otorgan la debida responsabilidad a la vista de todos. Ocho clanes están involucrados, así, en total aunque el clan de los Baruya, el que ha dado el nombre a la tribu, interviene en el momento decisivo del paso al tercer estadio, cuando el muchacho, llegado a la adolescencia, pueda participar en la guerra y se “marque” a una joven para que sea su futura esposa. Por tanto, cada uno de los ocho clanes

posee una especie de monopolio sobre un tramo del proceso de iniciación necesario para la consecución de un hombre, pero ningún clan por sí mismo puede asegurar la culminación de este proceso de conversión de un joven en hombre, guerrero y marido. Es necesario que sus poderes se articulen, se unan y se sumen o se sucedan para que el chico se convierta en un hombre al cabo de diez años.

En una jefatura, por el contrario, no hay más que uno o dos clanes que concentran los poderes para que la sociedad se reproduzca y para actuar sobre las fuerzas que aseguran esta reproducción, exteriores a la humanidad. Es así como entre los indios Pawnee que vivían a orillas del Misuri con una economía compuesta por el cultivo del maíz en las tierras inundadas por las crecidas del río y de la caza mayor del bisonte cuando los rebaños migraban hacia el norte anualmente, el poder se lo repartían dos clanes. Uno poseía el objeto mágico al que se atribuía el poder de atraer cada año las aguas del río y los rebaños de bisontes. Pero este clan no podía hacer nada sin el otro que poseía el formulario ritual para liberar los poderes de los objetos. Se decía que si en una guerra el objeto mágico era destruido o capturado por el enemigo, la tribu se disgregaría, desaparecería como tal y sus miembros estarían condenados a perecer o a pedir asilo en las tribus vecinas.

En otros tipos de jefaturas, como en Polinesia, en donde no existen clanes sino grupos de personas que descienden, tanto por línea masculina como femenina, de una pareja de antepasados o de un par de hermanos de sexos opuesto, -(estos grupos cognativos se llaman demos, a diferencia de los clanes, que son grupos de parentesco engendrados unilinealmente por descendencia del padre o de la madre)-, el jefe pertenece al linaje más directamente unido a la pareja de antepasados, constituido por los primogénitos de los descendientes del primogénito de los hijos de los antepasados. Este es el linaje que posee las fórmulas rituales, que hereda las titulaciones, etc. En este caso la divisoria entre aristocracia y gente común no pasa por clanes sino por linajes que pertenecen a un mismo demos y están emparentados, por lo tanto. Además, en este caso, la existencia de una jefatura significa concentración de poderes en un sector de la sociedad que, en el fondo, tiene una especie de monopolio del acceso a los dioses, a los antepasados, a los espíritus que controlan el funcionamiento del universo y el destino de los hombres. Por esta razón, bajo mi punto de vista, no puede darse el nacimiento del estado, el paso de la jefatura al estado (politribal), sin que haya un desarrollo, una complejificación de los sistemas de creencias religiosas (un panteón) y de los ritos.

La arqueología parece confirmar esta hipótesis puesto que las antiguas civilizaciones de Mesoamérica, Mesopotamia y Mohenjo-Daro vieron desarrollarse los templos y los grandes centros de culto, los palacios y demás mansiones en donde residían los “príncipes” y sus séquitos, separados de los “sacerdotes”. La religión me parece haber constituido, de alguna manera, el “medio” en el que se produjeron activamente las legitimaciones necesarias para la formulación del estado que, de este modo, ayudó poderosamente a la cristalización de sus estructuras y, en suma, al paso de la jefatura al estado. Es posible que, por esta razón, en las guerras entre estados (entre ciudades-estado

en Mesopotamia) los vencedores se llevaran a su país a los dioses apresados de los vencidos o destruyeran sus representaciones.

Una segunda observación está en advertir que, mientras en las sociedades sin jefaturas y sin estado, cada clan y, en caso extremo, cada individuo, puede empezar libremente a procurarse objetos preciosos, armas o bienes de subsistencia, dirigiéndose a las tribus vecinas con las que se está en paz, en las jefaturas centralizadas y en los estados, la importación de armas, objetos preciosos, etc., tiende a estar controlada políticamente y su uso tiende a estar restringido a la aristocracia y a quienes sirven o representan al poder.

También querría llamar la atención acerca de un hecho sociológico importante. Parece que el desarrollo de jefaturas fuertemente centralizadas y de ciertas formas de estado va acompañado de un proceso de divinización del jefe supremo y de su linaje; del grupo o grupos de parentesco que "reinan" en la sociedad. De este modo, en el reino polinesio de Tonga, el linaje de Tu'i Tonga, que es el del rey, afirma ser el descendiente del dios supremo del panteón polinesio. Su antepasado, el primer Tu'i Tonga, sería hijo de este dios y de una mujer de noble origen; medio dios y medio hombre, este hijo habría querido visitar a su padre en el cielo pero sus hermanos, hijos plenamente divinos de su padre, al verlo tuvieron celos de su belleza, lo mataron y se lo comieron excepción hecha de la cabeza. Al descubrir el crimen, el padre obligó a sus hijos a vomitar el cuerpo de su hermano y, añadiéndole la cabeza, lo resucitó. Desde entonces Tu'i Tonga fue tan divino como sus hermanos ya que se había mezclado en sus cuerpos con su sustancia divina, pero superior a ellos al ser, al mismo tiempo, humano. Su doble esencia le hizo intermediario necesariamente entre los dioses, sus parientes celestes, y los hombres. Era él quien aseguraba la prosperidad y la protección de su reino mediante la celebración de ritos y sacrificios; para él eran (y son) las primicias anuales de las cosechas y la ofrenda de la fuerza de trabajo. Pero se pueden citar otros ejemplos de divinización de los jefes. Ese era el caso del faraón que no se suponía que fuera un hombre sino un dios vivo entre los hombres, hijo de Isis y de Osiris, producto de un incesto divino que cada faraón repetía desposándose con su hermana. Es, del mismo modo, el caso de Hawai y, también, el de Perú, donde los Inca, hijos del sol, se casaban con sus hermanastras.

Un hecho fundamental acompaña la formación de las jefaturas centralizadas y de los estados, pasando a ser esencial en su existencia, en su estructura. Es la transformación de las formas tradicionales de trabajo añadido destinadas a la celebración del ritual para asegurar la reproducción de la sociedad como un todo, en prestaciones (en el sentido de la obligación de poner la fuerza de trabajo al servicio de otro) y en tributos (es decir, la obligación de reservar una parte de los recursos obtenidos con el trabajo al servicio de otro). En resumen, la aparición de diversas formas de explotación de la mayoría de los sujetos por la minoría que los dirige que, como está completamente separada de cualquier forma de trabajo para la producción de medios de subsistencia y se consagra exclusivamente a

tareas religiosas, políticas, militares y administrativas, da lugar a la división en castas (e incluso en clases) que reúnen a ciertos grupos, con exclusión de otros, sin que las razones de ello tengan ya nada que ver con el parentesco. El hecho de que las clases dominantes "no trabajen" no significa que no controlen los procesos de producción, circulación y repartición de las condiciones materiales de la vida social (la tierra, los bienes de subsistencia, las armas, los objetos preciosos...).

Una de las condiciones del desarrollo del estado -no de su formación- es, en mi opinión, la aparición de grandes centros ceremoniales y residenciales para las castas y las minorías dirigentes. Son desarrollos que hicieron nacer las ciudades y que transformaron otras formas de asentamiento más antiguas en aldeas, en relación con las ciudades. En Hawai no existía una ciudad sino una serie de lugares ceremoniales, de templos, de estatuas de piedra o de madera, de monumentos, alrededor de los cuales residían los sacerdotes y los nobles. Pero en Mesopotamia, Mesoamérica, en el antiguo Perú, en África, aparecieron y se multiplicaron las ciudades y, poco a poco, se fueron distinguiendo radicalmente por sus actividades (comercio, artesanado especializado, etc.) y por sus modos de vida, del resto de la población. De todo ello dan testimonio la arqueología, la historia y la etnología.

■ OBSERVACIONES FINALES

Para terminar es importante volver sobre la noción de poder político para recordar que todo poder descansa sobre la combinación de dos elementos que, en proporciones distintas y hasta cierto punto, se oponen aunque sin excluirse nunca totalmente y que, en consecuencia, se completan en buena medida. Estos dos componentes del poder político son la violencia y el consentimiento; la violencia, ejercida como amenaza, real o potencial, por los grupos que dominan la sociedad y el consentimiento del resto de la sociedad para que los grupos que detentan el poder hagan uso de ella a condición de que su uso sea legítimo. No les sorprenderá que adelante la idea de que, de las dos fuerzas, la más consistente, a largo plazo, es el consentimiento de los dominados a su dominación. Pero ello exige varias condiciones: que los dominadores aparezcan como servidores, asegurando la prosperidad y la paz para todos, y, en definitiva, desempeñando un papel irremplazable en la reproducción de la sociedad y del lugar de ésta en el universo, en el conjunto de las fuerzas cósmicas. Para que un orden social no igualitario tenga posibilidades de durar mucho tiempo sin recurrir permanentemente a la violencia directa es necesario que estas representaciones sean compartidas por dominadores y dominados, aunque la amenaza de la violencia física esté siempre presente. Es una hipótesis que implica otras dos: que la dominación y, sobre todo, la explotación de los unos por los otros no puede aparecer como tal, sino como un juego de intercambios mutuos en el que, en extremo, son los dominadores los que pierden porque dan más (prosperidad, beneficios de los dioses...) de lo que reciben (trabajo, bienes de subsistencia, riquezas, faltas de respeto o de dedicación...) y que los dominados se piensan y viven en permanente deuda frente

a quienes les dirigen, con quienes tienen una deuda prácticamente inextinguible. Sólo así pueden, unos y otros, compartir las mismas representaciones. Es evidente que en toda sociedad se necesita un trabajo ingente del pensamiento para representar la realidad de las relaciones sociales, de tal manera que lo que esta realidad tiene de negativo en su estructura para los que la viven y la sufren, discurra en silencio o metamorfoseado, transfigurado en condición del bien común.

La segunda hipótesis es que, sin que se trate de una paradoja, se puede, también, adelantar la idea de que el monopolio de las representaciones simbólicas de la reproducción de la vida, de la sociedad, del universo, precede a la aparición de las diversas maneras de monopolizar los medios materiales de reproducción de la existencia (por ejemplo, la tierra, la fuerza de trabajo...). Hemos visto cómo algunos clanes de los Baruya tienen el monopolio del uso de los objetos sagrados con los que construyen y legitiman la dominación de los hombres sobre las mujeres aunque, en su sociedad, ello no produce ningún efecto sobre la propiedad de la tierra o de otros medios de producción ni sobre el producto del trabajo de cada cual. La cuestión que se plantea, entonces, es saber en qué condiciones se encuentran asociados el monopolio de lo imaginario (para nosotros) y el desarrollo de desigualdades sociales en la apropiación por parte de unos pocos de las condiciones materiales de la existencia social. Aun cuando haya que tener reservas respecto a la idea de lo que el monopolio del imaginario haya podido engendrar, se puede afirmar, sin reservas, que acelera el desarrollo de la desigualdad material y social entre individuos y grupos y que contribuye a dar una forma a la desigualdad que la legitima. Es por ello que, sin que yo que me he inspirado mucho en Marx quiera ser provocador, enunciaré la idea de que el nacimiento de las castas y de las clases no puede ser sino un proceso que tenía que aparecer entre aquellos que lo vivían, es decir, lo promovían y lo sufrían como legítimo y normal, hasta cierto punto. En esta perspectiva la violencia no es ni puede ser la fuerza histórica última y “responsable” del nacimiento de las castas, de las clases y del estado.

La última observación se refiere a las relaciones entre tribu, etnia y estado. Partiré, de nuevo, de los Baruya de Nueva Guinea que son una tribu, lo que quiere decir, en este caso, un cierto número de clanes, de grupos de parentesco, que ocupan un territorio que reivindican como propio y que defienden con las armas en la mano, actuando de tal manera que al mismo tiempo que ellos se reproducen, reproducen su sociedad, la totalidad, a la que pertenecen, sometiéndose a valores, representaciones y principios de acción que les son comunes. Pero una tribu no es una etnia. Una etnia es un conjunto de grupos locales (tribus u otros) que se reconocen en un lejano origen común, hablan la misma lengua o lenguas emparentadas, o derivadas de una protolengua común, siguen en general los mismos principios de organización de la vida social y comparten normas y valores parecidos o divergentes, pero en el seno o a partir de un mismo sistema. Pertenecer a una misma etnia es reconocer que se comparte un mismo conjunto de realidades culturales o ideales. Aunque eso no

es suficiente para vivir. Hacen falta algo más, por lo menos que las realidades culturales e ideales actúen como componentes de un proceso de apropiación real de una parte de la naturaleza.

Esto es, precisamente, lo que hace la tribu, que es una sociedad real que vive de un territorio, de una parte de la naturaleza (heredada o conquistada) que reivindica como propia y está dispuesta a defender incluso con las armas. Es, así, una entidad política nacida de la unión de lo material y lo ideal de la vida social de la que gestiona su reproducción. Pertenecer a una etnia da una identidad cultural y lingüística, pero no da ni tierra, ni mujer, ni pan. Eso lo da la pertenencia a una tribu. En ella residen los retos más importantes de la vida social y esa es la razón por la que, en Nueva Guinea, tribus pertenecientes a una misma etnia que comparten la misma lengua y la misma cultura, entran constantemente en guerra.

Con la aparición de las primeras formas de estado la tribu pierde el poder político y, a menudo, desaparece como organización política porque ya no tiene una autonomía de acción. Las etnias subsisten como comunidades culturales y, a nivel local, permanecen o se desarrollan las comunidades campesinas, entre otras, con un poder local que no implica poder político sobre la región ni sobre otras comunidades vecinas del mismo tipo.

(Traducción: C. Aranegui Gascó)

■ BIBLIOGRAFÍA

Principales publicaciones de M. GODELIER:

- *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, París, 1966. Trads. al inglés, alemán, español, italiano y japonés.
- *Sur les sociétés précapitalistes*, Ed. Sociales, París, 1970. Trads. al español, italiano y portugués.
- *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*, ed. Mouton, París, 1972. Trad. al sueco.
- *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, París, 1972. Trads. al inglés, español, portugués, italiano, japonés, serbio-croata, griego y sueco.
- *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, París, 1982. Premio de la Academia Francesa. Trads. al inglés, alemán y español.
- *L'idéal et le matériel*, Fayard, París, 1984. Trads. al inglés, alemán, español e italiano.
- *Big Men and Great Men, personifications of power in Melanesia*, con M. Strathern, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- *Transitions et subordinations au Capitalisme*, ed. MSH, París, 1991.
- *Meurtre du pere, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, M. Godelier y J. Hassoun dirs., "Les Cahiers d'Arcanes", París, 1996.
- *L'Énigme du Don*, Fayard, París, 1996.
- *La production du corps*, M. Godelier y M. Panoff eds., Archives contemporaines, París, en prensa.
- *Le corps humain. Simplicité, Possédé, Cannibalisme*, M. Godelier y M. Panoff eds., Archives contemporaines, París, en prensa.

■ OTRAS PUBLICACIONES

- AAVV, 1991, Des ethnies aux nations en Asie Centrale, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 59-60.
- ANDERSON, B., 1983, *Imagined communities: reflections on the opinion and spread of nationalism*, Verso, New Left Books, Londres.
- BANKS, M., 1995, *Ethnicity: anthropological construction*, Routledge, Londres
- BARTH, F. (dir.), 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural differences*, Allen and Unwin, Londres.
- CLASTRES, P., 1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, París.
- DELANNO, G., TAGUIEFF, P.A. (dirs.), 1991, *Théorie du nationalisme, Nation, nationalité et ethnicité*, Kimé, París.
- GELLNER, E., 1983, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford.
- HOBSBAWM, E., RANGER, T. (eds.), 1992, *The invention of tradition*, Cambridge University Press & Canto ed.
- LEMONNIER, P., 1990, *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle Guinée*, ed. Maison des Sciences de l'Homme, París.
- MAUSS, M., 1983, Histoire et Ethnologie, *Annales ESC* 38, 6, 1217-1231.
- , 1991, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- WALTERS, M., 1995, *Globalisation*, Routledge, Londres-Nueva York.