

SEGUNDA PARTE - INFLUENCIAS

<i>Planteamiento del problema</i>	71
Capítulo V. La política y lo sagrado	73
Capítulo VI. Política y parentesco	89
1. <i>Familia y autoridad</i>	89
2. <i>Sistemas segmentarios e igualitarios</i>	92
3. <i>Sistemas jerárquicos</i>	97
Capítulo VII. Política y base material	107
1. <i>La base material</i>	107
2. <i>Ecología, economía y política</i>	112
3. <i>Big Man y jefe</i>	117
4. <i>Principados y economía</i>	120
5. <i>Coerción y derecho</i>	124
6. <i>Puntos de vista marxistas</i>	125

SEGUNDA PARTE

INFLUENCIAS

Planteamiento del problema

La política no se desenvuelve con independencia del resto de la cultura. De varias maneras la actuación, la organización y el pensamiento político se encuentran ligados a otros aspectos. Es quizás exagerado decir que en una cultura todo esté relacionado con todo. E. E. Evans-Pritchard observa, con razón, en una de sus últimas publicaciones¹ que la interconexión de todo con todo ha sido formulada frecuentemente, sin embargo nunca demostrada. Aun así, en relación con el fenómeno de la política puede demostrarse, empero, que ésta se sirve de aspectos no políticos -es decir: aspectos de la cultura en los que el punto de gravedad o la finalidad no son políticos- y *viceversa*, la política influye en toda clase de aspectos no políticos. Como ejemplo tomemos un evento reciente: en Italia, hace poco, la posición del gobierno fue puesta en peligro por un *referendum* sobre la ley de divorcio. Los electores católicos fueron colocados bajo el impacto de enérgicos argumentos religiosos -ajenos del camino político del gobierno- para que votaran contra. En este caso claramente se ha utilizado la religión para influir en la actuación y pensamiento políticos.

No todos los aspectos de una cultura juegan un papel igualmente importante en la política. Por ejemplo, la opinión común sobre la pintura tendrá poca importancia para la política, cuando menos en Holanda. Desde el gobierno central en La Haya no se dan instrucciones a los pintores holandeses. Sin embargo, este ejemplo no tiene validez general. En la Unión Soviética el gobierno limita claramente: “la expresión hiperindividual de impresiones hiperindividuales”.

No es nuestra intención, en esta investigación, analizar todos los elementos de la cultura conectados con la política. Hablaremos sólo de algunos de estos elementos, los más obvios, concretamente de los siguientes:

- i el papel de lo sagrado en la política;
- ii el papel del sistema de parentesco en la política; y
- iii la importancia de la base material en la política.

Esencialmente estas distinciones son analíticas: las influencias son recíprocas y varias veces veremos que se tratará de una actuación recíproca entre todos los factores a un mismo tiempo.

¹ Aparecido en “Times Literary Supplement”, August 1973.

CAPÍTULO V

LA POLÍTICA Y LO SAGRADO

En este capítulo hablaremos de algunos fenómenos en los que ciertos conceptos que pertenecen al campo de lo sagrado o de la religión influyen en la actuación y en el pensamiento políticos. Al respecto tomaremos como punto de partida el concepto de religión que formula J. van Baal:

La religión comprende todas las ideas implícitas y explícitas aceptadas como verdaderas, que se refieren a una realidad que no podemos comprobar empíricamente.¹

De este modo, una multiplicidad de fenómenos se encuentran reducidas a un solo denominador, incluyendo varios fenómenos que, de acuerdo con otras definiciones, quizás deberían clasificarse como superstición o magia.

Entre los autores que dan una importancia central a la relación entre política y religión encontramos a Luc de Heusch. En efecto, en varias investigaciones ha analizado estos aspectos. Según él lo sagrado es:

Un elemento de la estructura misma del poder; de cualquier poder.²

Aunque, desde luego, lo sagrado en relación con el poder se manifiesta en formas distintas. Aun en la actualidad el concepto de *Estado* sigue teniendo algo de metafísico. Luc de Heusch sostiene, al respecto, la idea de que el Estado es algo aparte, algo que da legitimidad a sus funcionarios. La fórmula “en nombre de la ley” tiene un poder místico al igual que la fórmula *Ordnung muss sein* (debe haber orden).

En pequeñas hordas una jefatura (*chiefdom*) realmente sagrada no puede llegar a existir. El grupo es muy reducido y la gente vive en un con-

¹*Symbols for Communication*, Assen, Holanda, Van Gorcum, 1971, p. 3.

²*Le pouvoir et le sacré*, Bruselas, Centre d'Etudes des Religions, 1962, p. 16.

tacto demasiado íntimo.³ Este modo de ver encuentra cierto apoyo en las consideraciones sobre la jefatura en grupos de indios de la región del Amazonas, que encontramos en C. Lévi-Strauss,⁴ A. R. Holmberg⁵ y A. Leeds.⁶ Gertrud Dole al respecto señala el papel importante del brujo entre los kuikuru, que viven en circunstancias iguales a los bororo o siriono.⁷

Sin embargo, de acuerdo con de Heusch, cuando los grupos crecen y, particularmente, cuando pasan a la agricultura, la importancia de lo sagrado para legitimar el comportamiento político aumenta. El jefe del linaje se convierte en mediador entre el grupo y los antepasados. Aún más, en esta función llega inclusive a fundamentar su posición. De Heusch indica que las actividades sagradas del jefe garantizan, en primer lugar, la continuidad del grupo. El *status* sagrado de su propia persona aún juega un reducido papel.

El desarrollo extremo de este principio se encuentra en el caso del príncipe sagrado. El príncipe se coloca fuera del orden humano; la posición especial de tales príncipes se manifiesta en toda clase de reglas particulares: lucha ritual para la sucesión, la muerte dada a un príncipe cuando sus fuerzas disminuyen y el derecho del príncipe a matrimonios incestuosos. Esta última afirmación se basó en un estudio que Luc de Heusch dedica a este tema.⁸ Un análisis de sus argumentos en relación con el incesto, empero, provoca dudas sobre lo fidedigno de esta afirmación. Dice pues, de Heusch que en Dahomey se da una relación institucionalizada de incesto entre el príncipe y su media hermana.⁹ El control de los datos a que se refiere el autor, demuestra, empero, que en este principado existe preci-

³Cfr., *Ibid.*, p. 18.

⁴Cfr. *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe*, en *Comparative Political Systems*, cit., pp. 45-62; *Idem*, *Tristes tropiques*, cit.

⁵*Nomads of the Long Bow*, Mentor Books, 1969.

⁶*Ecological Determinants of Chieftainship among the Yaruro Indians of Venezuela*, en *Environment and Cultural Behavior*, cit., pp. 377-394.

⁷*Anarchy without Chaos: Alternatives to Political Authority among the Kuikuru*, en *Political Anthropology*, ed. por M. J. Swartz, V. W. Turner y A. Tuden, cit., pp. 73-88.

⁸*Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, cit.

⁹Cfr., *Ibid.*, pp. 130 y ss.

samente, la preferencia para desposar mujeres que no sean miembros de la familia real.¹⁰

En cuanto a Buganda, de Heusch tiene argumentos más fuertes.¹¹ Efectivamente, el príncipe ceremonialmente pasa una noche con la *lubuga*, la princesa oficial que, al mismo tiempo, es su hermana por ambas líneas. Después sigue viviendo en forma separada. La *lubuga*, en tal caso, puede tener amantes, pero no debe tener descendencia.¹² Antes de concluir lo anterior como *uso típico* del príncipe, debe observarse el hecho de que *cualquier* sucesor de alguna posición oficial en Buganda debe pasar por una ceremonia de inauguración con una de sus hermanas. Ésta es luego conocida como “la esposa de su hermano”. Sin embargo no tiene relaciones sexuales con él. En la mayoría de los casos, incluso, está casada.

De la descripción que hace J. Beattie de los *bunyoro* resulta que aunque exista una relación especial entre el príncipe y un miembro femenino de su familia, ésta no debe considerarse como relación incestuosa.¹³ Lo mismo vale para el príncipe de los *tio*; no conocemos al respecto casos de matrimonios incestuosos.¹⁴ Lo único que puede decirse es que los síntomas de incesto institucionalizado de príncipes en África, al sur del Sahara, no son muy convincentes. Es una lástima que Luc de Heusch, en cuanto a sus datos antropológicos, se haya limitado a África: los príncipes del imperio Inca hubieran proporcionado mejores ejemplos de incestos reales.¹⁵

De Heusch dedica todavía algunas consideraciones interesantes sobre el carácter del príncipe-mago. Considera a los príncipes de la región lacustre África oriental, como característicos de este tipo. En este caso, la fuerza y el vigor juvenil ocupan un lugar central. Al respecto hay un contraste con grupos menos evolucionados, donde precisamente la edad y la experiencia tienen mucha importancia.

En el contexto del príncipe-mago encontramos, también, la necesi-

¹⁰Cfr., Claessen, H. J. M. *Van vorsten en volken*, cit., p. 76.

¹¹*Essais sur le symbolisme de l'incest royal en Afrique*, cit., pp. 81 y ss.

¹²Cfr., Claessen, H. J. M. *Van vorsten en volken*, cit., p. 109.

¹³*The Nyoro State*, cit., p. 102.

¹⁴Cfr., Vansina, J. *The Tio Kingdom of the Middle Congo 1880-1892*, Londres, IAI, 1973.

¹⁵Cfr., Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., pp. 152 y ss.

dad de matarlo cuando sus fuerzas vitales disminuyen (ejemplos al respecto se encuentran en J. G. Frazer¹⁶ y D. Westermann.¹⁷

Cuando el príncipe mago se convierte en príncipe sacerdote o inclusive en príncipe dios, la motivación de matarlo cambia. Ahora se presenta el elemento de sumisión a la voluntad de los dioses.¹⁸ Al respecto se sigue tomando como base la vieja dicotomía de religión y magia, contraste que ya no resulta relevante de acuerdo con la definición de van Baal, mencionada al comienzo de este capítulo. Por tanto, debemos preguntarnos si la oposición entre príncipe-mago y príncipe-sacerdote debiera revisarse.

Paralelamente se presenta la cuestión de si el material etnográfico apoya realmente la idea del asesinato del rey. Matar a un príncipe en virtud de consideraciones religiosas (o, si se quiere, mágicas) es algo que no encontramos ni en Dahomey, ni en Buganda pero tampoco encontramos este fenómeno entre los bunyoro,²⁰ ni en Ruanda²¹ ni, tampoco, entre los tío.²² El estudio de Evans-Pritchard sobre los shilluk²³ tampoco presenta pruebas de un asesinato ritual del rey.²⁴ Lo que sí es interesante es que en varias partes de Africa los lugartenientes de los príncipes son matados ritualmente. En Dahomey es un niño que, vestido con ropa del príncipe, es enterrado vivo; y en Buganda, durante la ceremonia de inauguración, un hijo del sacerdote Nankere es matado.²⁵

¹⁶*The Golden Bough*. Abridged Edition, Londres, MacMillan, 1956. Existe traducción al español, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica.

¹⁷*Geschichte Afrikas. Staatenbildung südlich der Sahara*, cit.

¹⁸Heusch, Luc, de. *Le pouvoir et le Sacré*, cit., p. 40.

¹⁹Cfr., Claessen, H. J. M. *Van vorsten en volken*, cit.

²⁰Cfr., Beattie, J. *The Nyoro State*, cit.

²¹Cfr., Maquet, J. J., *The Premise of Inequality in Ruanda*, cit.

²²Vansina, J. *The Tio Kingdom of the Middle Congo. 1880-1892*, cit.

²³*The Divine Kingship of the Shilluk of the Milotic Sudan*, Cambridge, Cambridge University Press 1948.

²⁴Cfr., Riad, M. *The Divine Kingship of the Shilluk and Its Origin*, en "Archiv für Völkerkunde" 14, 1959, pp. 141-273.

²⁵Cfr., Claessen, H. J. M. *Van vorsten en volken*, cit., pp. 66 y 107.

Si lo anterior puede considerarse asesinato de un príncipe continúa siendo una pregunta abierta en el libro reciente de G. Balandier.²⁶ Se dedica mucha atención a las relaciones entre lo religioso y la política. Exatamente como Luc de Heusch, Balandier basa sus consideraciones, casi en su totalidad, en materiales africanos y también en estos estudios encontramos algunas afirmaciones que serían difíciles de comprobar, comenzando con los mismos principios:

La relación que tiene el poder con lo sagrado corresponde a la relación que, según Durkheim, existe entre totem y clan en Australia. Esta relación se encuentra esencialmente cargada de elementos sagrados puesto que cada comunidad asocia su propio orden con otro orden que la sobrepasa y en el caso de las comunidades tradicionales, se amplía hasta el cosmos. El poder es sacralizado, ya que toda comunidad busca afirmar su deseo de eternidad y teme regresar al caos como logro de su propia muerte.²⁷

Aunque lo anterior suena profundo y bello, la cita provoca dudas. Por ejemplo: la relación entre los australianos y sus totems, mencionada por Balandier, ¿corresponde a esta clase? Durkheim, al que Balandier debe este pensamiento, supone que el orden social ha sido elevado por los australianos al rango de una especie de religión, pero ¿podemos atribuir a esta concepción australiana validez universal? ¿Qué acaso todas las comunidades relacionan realmente su orden social con otro sobrenatural? Para varias comunidades occidentales, o del oriente de Europa, esta idea es de escaso realismo. La misma actitud escéptica debe aplicarse a la afirmación de que toda comunidad requiere eternidad. El propio Hitler no exigió más que mil años para su *Reich*.

Cuando se interpreta el punto de partida de Balandier en forma menos extremista, llega a ser más aceptable. Efectivamente, en varias comunidades se da una relación entre orden político y un orden sobrenatural (o extranatural), pero inclusive aún esta misma afirmación, es peligroso generalizarla. En diversos principados africanos, por ejemplo, la muerte del príncipe trae consigo grandes problemas. El príncipe representa autoridad y orden: si muere, estos dos elementos desaparecen. Aparece una fase de anarquía ritual y sólo al momento de designarse un sucesor, el orden y la tranquilidad regresan. En el caso de Dahomey como también en el de Buganda, esta anarquía ritual ha sido documentada extensamente y tam-

²⁶ Balandier, G. *Political Anthropology*, cit.

²⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 101.

bién en el antiguo Egipto pueden señalarse situaciones de crisis en un mismo sentido.²⁸

Sin embargo, haciendo un análisis comparativo en principados no africanos, entonces resulta inmediatamente que en Estados de Polinesia, como Tonga y Tahití, encontramos grandes rituales de luto, pero, de ningún modo, hallamos elementos que amenacen el derecho y el orden. También en el imperio americano de los incas encontramos tormentosos ritos de luto, pero no se pone en peligro el orden cósmico.²⁹ Estas diferencias llaman la atención, especialmente por el alto grado de coincidencia que existe en estos cinco Estados en el ámbito de lo sagrado.

Es quizás más fértil estudiar de qué modo se establece la relación entre lo sobrenatural y lo mundano en diversos campos de la cultura. Esto puede hacerse con base en una comparación del concepto de *mahano* de los bunyoro y el concepto de *mana* de Melanesia y Polinesia. J. Beattie, en varios estudios, analiza el concepto de *mahano*.³⁰ Se trata de una especie de fuerza espiritual que se atribuye a diversos objetos o situaciones que son extraños e inspiran temor. Esta fuerza puede ser peligrosa y requiere ciertos ritos para restablecer el curso normal de los acontecimientos. Este *mahano* se relaciona sobre todo con el príncipe. De manera que cuando él delega facultades políticas a los jefes, al mismo tiempo transmite algo de su propia fuerza ritual. Esto convierte la transmisión de facultades políticas, de una simple cuestión administrativa, en un acontecimiento ritual.³¹ Esta transmisión se expresaba por el hecho de beber leche de determinadas vacas. En la actualidad el príncipe entrega unos granos de café tostado a un jefe; éste besa la mano del príncipe y expresa con esto que reconoce al príncipe como su señor. En *The Nyoro State* J. Beattie añade a esta descripción algunas observaciones: *mahano* no se limita a situaciones políticas; se encuentra en diversas situaciones. Pero siempre esta fuerza queda circundada por un ambiente de peligro.³² Por la transmisión de esta fuer-

²⁸ Cfr., Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., pp. 71 y ss., 93, 107, 132 y 139; Janseen, J. J. *The Early State in Ancient Egypt*, en *The Early State*, cit., pp. 213-234.

²⁹ Cfr., Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., pp. 13, 39, y 150.

³⁰ Bunyoro, *An African Kingdom*, Nueva York, Holt Rinehart, Winston, 1960 y *The Nyoro State*, cit.

³¹ Cfr., Beattie, J. *Bunyoro. An African Kingdom*, cit., p. 24.

³² *Op.*, cit., p. 118.

za en el caso de nombramientos, todos los funcionarios, altos y bajos, quedan ligados al príncipe. El desempeño de funciones públicas queda indisolublemente ligado a esta fuerza espiritual.³³ Mientras más alto es el funcionario más importante será su *status* ritual.³⁴ La constitución de 1955 ha terminado con esta situación.

El concepto de *mana* ha sido introducido en Europa por R. H. Codrington. En la concepción melanesiana y polinesiana el *mana* juega un papel muy importante. Es una fuerza o una influencia sobrenatural.³⁵ Todo lo que esté fuera de lo normal, de lo común y corriente, tiene *mana*. Puede encontrarse ligada a personas pero, también, a objetos, y su presencia resulta de efectos que sólo pueden obtenerse mediante la influencia de *mana* (!). Codrington afirma, enfáticamente, que se puede decir de una persona que “tiene *mana*” pero no que “es *mana*”. La influencia de un jefe sobre sus súbditos se deriva de la idea de que tiene *mana*; es por ello que llegó a ser jefe.³⁶ Este curioso razonamiento es expresado varias veces por Codrington.³⁷ Es necesario el éxito para demostrar que uno tiene *mana*, y sin *mana* no se puede tener éxito. De esta manera los hechos demuestran que los espíritus o los dioses apoyan a determinadas personas: esto legitima su posición social y política. Aunque se deriva de las consideraciones del propio Codrington, cabe remarcar claramente que el concepto de *mana* tiene un amplio panorama de variantes en Melanesia y Polinesia.

No sólo en grandes líneas los términos de *mahano* y de *mana* coinciden. También en detalles de la práctica política encontramos numerosas coincidencias. La idea de que *mahano* pueda ser peligroso se encuentra también en *mana*.³⁸ Al igual que *mahano*, *mana* se relaciona, también, con el príncipe. Tanto en Tahití como en Tonga sólo el príncipe puede

³³Cfr., *Ibid.*, p. 119.

³⁴Cfr., *Ibid.*, p. 239.

³⁵*The Melanesians*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1891, p. 118.

³⁶Cfr., *Ibid.*, p. 119.

³⁷Cfr., *Ibid.*, pp. 52, 103 y 191.

³⁸Cfr., Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., pp. 16 y ss. y 35 y ss.; *idem.*, *Enige gegevens over taboes en voorschriften rond Tahitische vorsten* en “Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Völkercunde”, 118, 1962. pp. 433-453; *idem.*, *Early State in Tahiti*, en *The Early State*, cit., pp. 441-468.

neutralizar las consecuencias peligrosas o malignas de *mana*.³⁹ Mientras que en Bunyoro la delegación del poder transmite *mahano*, en Polinesia *mana* se transmite por sucesión. El grado de parentesco que un notable guarda con el príncipe determina el grado de su *mana*. Esta diferencia deriva del carácter sucesorio que pueda tener la fuerza espiritual. ¿Estamos quizá en presencia del carácter hereditario o no hereditario de la función? Por otra parte, tanto en Bunyoro como en Polinesia es la posición del príncipe la que otorga a todos los demás funcionarios su validez.⁴⁰

Surge ahora la cuestión de saber si la comparación que acabamos de formular es suficiente para hacer aceptable la gran coincidencia entre ambos conceptos. Podemos señalar que los medios ambientes de ambas regiones culturales son bastante diferentes (desde el punto de vista social, pero, también, físico); también debemos subrayar las diferencias en lengua, raza, tecnología militar y diversos otros factores. Frente a estos argumentos, empero, debemos recordar que la comparación no tiene por meta encontrar una identidad entre las culturas en cuestión sino sólo indicar la existencia de coincidencias entre dos conceptos. La comparación intercultural es esencialmente una comparación entre algunos aspectos y los fenómenos que no entran en esta comparación no se niegan sino que sólo juegan un papel subordinado para los fines de la comparación. No es este el lugar para consideraciones más amplias respecto de la comparación intercultural: podemos hacer referencia a la literatura especializada.⁴¹

Otra cuestión interesante es saber cómo deviene sagrado el sucesor de un príncipe sagrado. En cuanto a los principados de Polinesia la respuesta no es difícil: el hijo mayor del príncipe automáticamente *hereda* las relaciones con los antepasados (divinos). En la práctica el asunto es menos sencillo. ¿Cómo se reglamenta el *status* del príncipe heredero? En Tahití el príncipe abdica en el momento en que nace su hijo y, así, el carácter sa-

³⁹ Cfr., Claessen, H. J. M. *Van vorsten en volken*, cit., pp. 21 y 26.

⁴⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 44; Steiner, F. *Taboo*, Londres, Cohen and West 1956. pp. 37 y ss; Claessen, H. J. M., *The Early State: A Structural Approach en The Early State*, cit., pp. 533-596.

⁴¹ Cfr., Köbben, A. J. F. *Comparativist and No-comparativist in Anthropology en A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, cit., pp. 581-596; Nadel, S. F., *The Foundation of Social Anthropology*, 5a. ed. Londres Cohen and West, 1969. Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*, 5a. ed. Londres, Hutchinson, 1968, pp. 420 y ss.

grado pasa inmediatamente a este niño⁴² -el príncipe gobierna como regente-. En las islas Tonga el hijo del *Tui Tonga* recibe su capacidad sagrada plena a la muerte del padre. El hecho de que sean preferentes en la sucesión, los hermanos del difunto cuando el heredero es aún muy joven muestra que las normas respectivas pueden responder, también, a necesidades prácticas, pero, entonces, son ideológicamente muy complicadas.⁴³

En los principados africanos la adquisición del *status* sagrado es habitualmente una cuestión que requiere grandes ritos. En Buganda, por ejemplo, antes de la muerte del príncipe no hay ninguna indicación sobre cuál de entre sus numerosos hijos será el sucesor. Todos los hijos, en teoría, tienen un mismo *status* no sagrado. Cuando se muere el príncipe gran número de notables selecciona entre estos hijos a un sucesor quien, con su hermana, debe pasar por gran cantidad de ritos con el fin de convertirse en príncipe sagrado.⁴⁴

Parte de estos ritos se llevan a cabo en la colina Budo, donde el nuevo príncipe, entre otros actos, debe tomar en la mano el cráneo y el cordón umbilical del fetiche Budo y luego, sentado en un lugar elevado, repetir las palabras que le dicta el sacerdote: "soy el príncipe de Buganda". Sólo después de estos sucesos en la colina Budo existe legítimo sucesor, pero aún se llevan a cabo varios ritos que tienen como finalidad fortalecer la imagen sagrada del príncipe y asegurarle larga vida.

En el imperio de los incas también existieron normas complejas para que el príncipe heredero llegara a ser sucesor.⁴⁵

La mera promoción de uno de los hijos del príncipe a príncipe heredero es ya todo un acontecimiento. Al lado de las consideraciones sagradas, las políticas también juegan un papel muy importante: el éxito práctico de la sucesión debe estar asegurado. Cuando el príncipe inca muere el príncipe heredero debe sucederlo. Toda clase de ritos contribuyen para que no sólo políticamente sino, también, ideológicamente sea aceptado. Debe ayunar, algún tiempo no debe tener contacto con mujeres, su pelo es cortado, se realizan ofrendas, son matados animales y la boda con la futura reina se lleva a cabo. Finalmente, el alto sacerdote coloca la cinta de oro

⁴²Cfr., Claessen, H. J. M. *Enige gegevens over taboes en voorschriften rond Tahitische vorsten*, cit., *Idem*, *Early State in Tahiti en The Early State*, cit.

⁴³*Idem.*, *Van vorsten en volken*, cit., p. 39.

⁴⁴Cfr., *Ibid.*, pp. 105-107.

⁴⁵Cfr., *Ibid.*, pp. 149 y ss.

en la cabeza del joven príncipe y éste presta un solemne juramento de reinar de acuerdo con las tradiciones. Desde este momento él es plenamente el *sapa inca*, el señor de los incas.

Hasta ahora hemos hablado sobre todo de relaciones entre lo sobrenatural y los reyes sagrados. Pero, también en otros tipos de líderes políticos encontramos esta clase de relación. Goldman explica que desde los más antiguos sistemas políticos de Polinesia los jefes deben dar a su posición una legitimación sagrada. Aquí aún no se trata de príncipes son sólo *incipientes jefes*. Sin embargo, también en estas figuras la base del doble liderazgo: político-religioso se encuentra en su ascendencia. Son considerados descendientes en línea recta de los fundadores divinos de los linajes. En tal virtud son ellos quienes tienen mejores relaciones con los poderes sobrenaturales.⁴⁶

Esta idea se encuentra también en Africa en los sistemas de linaje segmentario. Middleton ha analizado esta relación entre los lugbara en Uganda. El resultado de sus investigaciones es resumido por Balandier de la manera siguiente:

Middleton muestra que las estructuras rituales y la estructura del poder se encuentran íntimamente relacionadas y sus dinámicas respectivas se corresponden. En esta comunidad de linaje, el culto de los ancestros constituye la base del poder; los ancianos (y los preeminentes) utilizan este poder con el fin de contener las reivindicaciones de independencia de los jóvenes; los conflictos entre las generaciones (diferenciadas por estatutos desiguales) se expresan sobre todo en "términos místicos y rituales". Los *patrilineajes* de los lugbara son determinados genealógica y ritualmente: son grupos de ascendencia común y, al mismo tiempo, conjunto de "gentes asociados al espíritu de los antepasados". Los más notables, situados a la cabeza de los linajes, justifican su poder y sus privilegios por tener acceso a los altares de los ancestros, como por su posición genealógica, a tal punto, que el hombre que tenga "la capacidad de invocar eficazmente a los ancestros será aceptado como el verdadero anciano del linaje."⁴⁷

De hecho, según Balandier, podemos distinguir dos aspectos de la legitimación sagrada:

- i La legitimación del orden existente; y
- ii La legitimación de los ambiciosos que quieren progresar.

En este último caso interviene claramente la capacidad de manipular

⁴⁶Goldman, I., *Ancient Polynesian Society*, cit.

⁴⁷Balandier, G. *Political Anthropology*, cit., p. 117.

fórmulas y de invocar a los espíritus. Estas características fueron mencionadas por B. Malinowski como factores determinantes para la posición de jefe en las islas Trobriand.⁴⁸ La línea que liga a los notables con sus antepasados sagrados se ha convertido, así, en la base de la desigualdad política y social. Con lo anterior no queremos decir que esto explique todos los problemas de la desigualdad social; pero sí señalamos con ello un importante componente de este fenómeno. En el capítulo VIII analizaremos más detalladamente esta problemática.

Las ideas sobre las relaciones entre el hombre y los poderes sobrenaturales son frecuentemente expresadas en mitos. Tales mitos se encuentran por todas partes, también en las sociedades cristianas. Schramm menciona toda una serie de mitos que explican la posición sagrada de los príncipes franceses en la Edad Media.⁴⁹ Por ejemplo, era habitual que tales príncipes, después de su unción y coronación en Reims, fueran al pueblito de Saint Marcouf donde debían colocar la mano sobre enfermos de tuberculosis de la piel con el fin de curarlos.⁵⁰

Se les atribuía esta facultad ya que el aceite utilizado para su unción había sido traído desde el cielo por una paloma.⁵¹ Por tanto, el príncipe disponía de facultades sobrehumanas. De acuerdo con esta creencia, Tolkien en su *In de band van de ring. (Fraternidad del anillo)*, pudo decir que las manos del rey son las manos del que cura.

Aunque apenas podemos considerar como cristiano a Clovis, príncipe que en 490 ayudó al ascenso de la dinastía merovingia, durante su carrera aprovechó varias veces la ayuda sobrenatural. Gregorio de Tours (540-594) nos cuenta a este respecto unos ejemplos llamativos. Obtuvo su victoria sobre los alemanes en 469 porque prometió convertirse al cristianismo, en una campaña contra el rey Alarico un venado milagroso le mostró el lugar por donde atravesar el río; en otra ocasión, una columna de fuego, procedente de la Iglesia de San Hilario, le señaló el camino y, en fin, la mano de Dios destroza las murallas de la ciudad de Angulema. Así la relación entre

⁴⁸ Malinowski, B. *Crime and Custom in Savage Society*, cit.

⁴⁹ Schramm, P. E. *Mythos des Königtums*, en *De Monarchie*, Ponencia presentada en el Congreso de Historia de Nijmegen, Amsterdam, Polak en van Genneep, 1966, pp. 21-36.

⁵⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 22; Teunis, H. B. *The Early State in France*, en *The Early State*, cit., pp. 235-256.

⁵¹ Cfr., Schramm, P. E. *Mythos des Königtums*, cit., p. 23.

Clovis y lo sobrenatural resulta ser excesivamente sólida.⁵² Los escritos de Gregorio de Tours, al lado de algunos hechos históricos, nos ofrecen una imagen fascinante de las ideas de su tiempo acerca del reinado.

MacIver califica tales ideas detrás de la estructura política como "el mito de la convivencia". Es la ideología, el *mito*, lo que lleva a los creyentes a aceptar al dominador y a su yugo y a aceptar, también, las reglas básicas del juego.⁵³ Esto hace posible el funcionamiento flexible del aparato administrativo.⁵⁴ Esto legitima las reglas de juego de que nos habla F. G. Bailey; conduce hacia el *consensual power* de que nos hablan M. J. Swartz, V. W. Turner y A. Tuden. Esto significa que el hombre no obedece, sin más, o por rutina, a las reglas o a la autoridad, como opina aún R. Redfield.⁵⁵ Cuando menos se necesita de la fuerza compulsiva de una ideología. Los líderes de grupos políticos se dan cuenta del valor de tales mitos. Resueltamente se empeñan en la extensión y fortalecimiento de los mismos. Es frecuente que ciertos funcionarios especiales estén encargados de esta tarea. Se crean genealogías, se embellecen historias fantásticas, los trovadores deben cantar las alabanzas del príncipe y de sus antepasados y, en fin, se hace un intento por combinar las historias existentes en un solo marco: en un marco oficial. En el imperio de los incas, y también en Dahomey, se pueden encontrar claros ejemplos de esta política.⁵⁶ Interesante es el hecho que, después de lo anterior ya no es sorprendente, de que cuando las circunstancias cambian se desarrollan nuevas versiones adaptadas de los mitos.⁵⁷

Lo anterior no significa, sin embargo, que los *poderosos* pueden dar órdenes, sin más, a los *fabricantes de mitos*. La historia abunda en ejemplos de luchas por el poder entre príncipes y sacerdotes. Esta lucha se ma-

⁵²Davis, C. T. *The Eagle, the Crescent and the Cross. Sources of Medieval History*, Nueva York, Appleton Century Crofts, 1967, vol. I, pp. 71-81.

⁵³Cfr., MacIver, R. M. *The Web of Government*, Nueva York, Free Press, 1965.

⁵⁴Cfr., Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., pp. 739 y ss.

⁵⁵Cfr., *The Primitive World and Its Transformations*, Penguin Books, 1968.

⁵⁶Cfr., Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., p. 321; Vansina, J. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, cit., p. 166.

⁵⁷Cfr., Jomelin de Jong, P. E. *The Dynastic Myth of Negri Sembilan en Myth and Symbol in South-east Asia*, ed. por Simmonds, E., 1971.

nifiesta en Tahití con la matanza o el exilio de importantes sacerdotes;⁵⁸ en las islas de Melanesia encontramos tensión entre los jefes políticos, los *orokau*, y los “amos de la tierra”, los *kavu*. Estas tensiones, en gran medida, originan la dinámica de estas sociedades.⁵⁹ En cuanto a Europa occidental basta con referirnos a la guerra de las investiduras o a la residencia forzada de los papas en Avignon.

El hecho de que los líderes políticos tengan clara conciencia de su posición sagrada, no implica, necesariamente, que también se empeñen en aceptar plenamente las consecuencias religiosas de su posición. Al contrario, en muchos casos intentan transferir lo más posible estas cargas y obligaciones a otros. El más alto príncipe sagrado en Tahití, como ya hemos mencionado, abdica inmediatamente después del nacimiento de un hijo y le transmite todos los derechos y -sobre todo- todas las obligaciones; el padre gobierna en calidad de regente, sin encontrarse impedido por tabúes y diversos preceptos.⁶⁰ Tanto en Dahomey como en Buganda, funcionarios especiales se encargan de gran cantidad de tareas religiosas del príncipe; especialmente de las tareas desagradables como ayunar, rezar, vigilar o vivir en aislamiento. El imperio de los incas nos da otro ejemplo: un pariente cercano del *sapa inca*, como sumo sacerdote se encarga de las molestias religiosas. La razón de esta delegación es probablemente el deseo del príncipe de tener las manos libres para sus tareas administrativas. Solamente el *Tui Tonga*, el príncipe de las islas Tonga, ha delegado a un primer ministro hereditario (como antes el emperador del Japón) la tarea, en aquel entonces muy arriesgada, de gobernar el país, guardando para sí mismo las tareas religiosas.⁶¹

En las casas reales de la Europa occidental contemporánea, ya no encontramos muchos recuerdos de su origen sagrado. Algunas fórmulas, sin embargo, quedan todavía: “nosotros, Juliana, reina de los Países Bajos por la gracia de Dios . . .”. Por otra parte, también las ideas sobre Lenin o Mao Tse Tung no carecen de rasgos místicos, pero, en general, podemos observar una clara *desmitologización* del liderazgo, especialmente de la mo-

⁵⁸ Cfr., Claessen, H. J. M. *Van vorsten en volken*, cit., pp. 22 y ss.

⁵⁹ Guiart, J. *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1963.

⁶⁰ Cfr., Claessen, H. J. M. *Enige gegevens over Taboes en voorschriften rond Thaitische vorsten*, cit. pp. 433-453; *Idem.*, *Early State in Tahiti*, en *The Early State*, cit., pp. 441-468.

⁶¹ Cfr., Claessen, H. J. M. *Van vorsten en volken*, cit., pp. 222 y ss.

narquía. En cuanto a Europa occidental uno podría sentirse inclinado a atribuir lo anterior, en primer lugar, a la introducción del cristianismo. Sin embargo, de los escritos de Gregorio de Tours y del análisis de P. E. Schramm,⁶² resulta, como ya vimos, que mediante trucos teológicos tanto los merovingios como los carolingios lograron mantenerse sagrados. Es más bien la evolución hacia un modo de pensar más racional lo que provocó esta evolución.

H. B. Teunis describe cómo este desarrollo se ha llevado a cabo en el caso de los reyes franceses.⁶³ En su opinión el cambio tuvo lugar en un periodo entre 1150 y 1250, cuando Felipe II Augusto resuelve de manera definitiva los conflictos con su principal vasallo, Juan sin Tierra de Inglaterra. Basándose en una decisión de un tribunal francés, priva a su vasallo infiel de sus bienes en Francia. Los bienes en cuestión, ahora libres, no fueron dados en feudo de nuevo sino se juntaron a los dominios de la corona. Así, de golpe, se reestableció el prestigio de una monarquía que desde los tiempos de Carlo Magno había perdido progresivamente su autoridad. La posición del príncipe ya no dependía de la fidelidad cambiante de sus grandes vasallos: ya no es un *primus inter pares* sino que, desde ahora, es, de lejos, el señor más poderoso del país.

Sin embargo, hay otros aspectos. La visión sobre la posición del príncipe ha también cambiado. Ya no es importante el hecho de que desempeñe su papel en nombre de Dios.⁶⁴ Ahora se nota la tendencia de analizar la posición del príncipe desde el punto de vista del derecho público. Ya no es sólo la cúspide de la pirámide feudal, sino que es el rey, es más que los otros.⁶⁵ M. Bloch explica cómo desde mediados del siglo XI crece la necesidad de paz y cómo se incrementa la población y la prosperidad, al mismo tiempo se reanima el comercio y las ciudades comienzan a jugar un papel importante. Esta evolución produce la necesidad de una autoridad que mantenga esta serie de mejoramientos.⁶⁶ El centro de esta fuerza llega a ser el rey. En los acontecimientos alrededor de Juan sin Tierra la figura del

⁶²*Mythos des Königtums*, cit.

⁶³Cfr., *Crisis. Studie over structuur- en normverandering in het Frankrijk van 1150-1250*, cit.

⁶⁴Cfr., *Ibid.*, p. 8.

⁶⁵Cfr., *Ibid.*, p. 10; *Idem*, *The Early State in France*, en *The Early State*, cit., pp. 235-256.

⁶⁶Cfr., *Feudal Society*, cit.

rey francés se cristaliza.⁶⁷ En las crónicas contemporáneas podemos encontrar la relación de esta evolución de ideas. La situación de Felipe II Augusto después de la batalla de Bouvines, en la que derrota a Juan sin Tierra, encuentra, definitivamente su fundamento, en su predominio político-económico. Esto no quiere decir, desde luego, que aspectos sagrados como la unción y la coronación en Reims pierdan inmediatamente su significado. Todavía un siglo después se necesitó de un líder carismático -en este caso: Jeanne d'Arc- para dar una nueva oportunidad a la corona, entonces en crisis.⁶⁸ Después de esta recaída continuó la secularización de la corona. En 1531 aparece *Il Principe* de Niccolo Macchiavelli, en que recomienda al príncipe hacer cualquier cosa para promover el interés del Estado. En *Il Principe*, a pesar del título, no encontramos al príncipe en primer plano: el lugar central es ocupado por el Estado. Luis XIV intentará poner un puente por encima de este abismo, identificándose con el Estado, pero se encuentra al final de un desarrollo. Algunos años antes de su orgullosa formulación: "*l'état c'est moi*", había muerto en Inglaterra un rey por manos del verdugo. Y unos años después Luis XVI sufriría la misma suerte.

En la época actual, la legitimación religiosa -cuando menos en las sociedades industrializadas- ya no juega papel alguno. Inclusive "el hijo del Dios del Sol" ha comunicado a su pueblo japonés que él no reclama ya una ascendencia divina. Sin embargo, se mantiene básicamente "el mito básico de la convivencia". Los dioses de nuestra época llevan otros nombres, se llaman *democracia o liberalismo, maoísmo o socialismo*. En fin, el hombre no vive sólo de pan; y se busca siempre la legitimidad, es decir, gobernar de acuerdo con valores y normas emocionales del grupo.

La relación entre la política y lo sagrado ha resultado ser muy importante. Los líderes derivan de ella su legitimación y los súbditos, persuadidos por el "mito de la convivencia", obedecen.

No todos los líderes tienen un mismo grado de poder sagrado, pero casi siempre encontramos que la posición de un líder se basa, entre otros factores, en sus relaciones con lo sobrenatural. Tanto los ancianos de Lugbara como el príncipe sagrado de Bunyoro manejan estas relaciones como última línea de defensa. Puede haber gran variedad en el modo en

⁶⁷Cfr., Teunis, H. B., *Crisis. Studie over structuur- en normverandering in het Frankrijk van 1150-1250*, cit., p. 13.

⁶⁸Cfr., Calmette, J. *Jeanne d'Arc*, Paris, Preses Universitaires de France 1950. En cuanto a líderes carismáticos véase: Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., pp. 832 y ss.

que se crea el carácter sagrado de los líderes, pero conceptos como *mana* y *mahano* muestran gran coincidencia.

Cuando una sociedad se estructura más y más de acuerdo con la razón, la ideología tradicional llega a ser cada vez menos utilizable como fuerza de cohesión. Sin embargo, tenemos la impresión de que están formándose nuevos métodos de convivencia que están absorbiendo el viejo papel de lo sagrado. Es como si el hombre no pudiera vivir sin algún mito.

CAPÍTULO VI

POLÍTICA Y PARENTESCO

1 Familia y autoridad

En uno de los diarios holandeses hace poco encontramos un artículo sobre el presidente francés Giscard d'Estaing. Se decía que había sido un buen estudiante que realizó, luego, una magnífica carrera. El artículo nos comunica también que:

En su vida privada encontramos en aquellos años el mismo impecable ambiente. Valéry Giscard d'Estaing *miembro de una familia* que controla unas veinte grandes empresas desposa a Anne Aymonde de Brantés, nieta de Schneider, el emperador del acero en Francia. Nadie duda de las capacidades intelectuales y la energía de Giscard, pero el hecho de que estas cualidades se combinen con las mejores tarjetas de visita que puedan imaginarse en la Francia de la gran burguesía, resulta ser, también, para muchos electores comunes y corrientes, una combinación *irresistible*.¹

Esta combinación no es una garantía definitiva; los franceses también tienen sensibilidad hacia líderes carismáticos como vimos en el caso de Jeanne d'Arc o de Charles de Gaulle, pero en el caso de Giscard el analista político tuvo razón. Giscard efectivamente fue presidente. Desde luego, no es fácil indicar hasta qué grado las buenas relaciones de familia efectivamente jugaron un papel en esta elección. Pero sí podemos aceptar como cierto que este factor tuvo su influencia. Ascendencia y familia aún en sociedades que se consideran racionales, juegan un papel no insignificante, muchas industrias, muchos bancos, son dominados por determinadas familias. Ahí se acumulan influencias, conocimientos, poder, relaciones y tradiciones. Este es el caso en Francia, pero también en Estados Unidos o en Holanda.

Eric Wolf presenta un primer análisis antropológico del significado de la familia en la compleja sociedad occidental. En la actualidad es menos

¹ "Volkskrant", 4 de mayo 1974. Las cursivas son del autor.

importante que en el pasado, pero en varias regiones de Europa el grupo de familia sigue teniendo gran importancia.² Este autor distingue dos tipos. El primero es el *grupo local de ascendencia común* de tres o cuatro generaciones que juega un rol importante sobre todo cuando la forma de subsistencia

requiere del control -dentro de una unidad económica- de cierto número de bases ecológicas.³

Wolf basa esta afirmación en su análisis de los Alpes austriacos. Pero esta misma estructura se encuentra también fuera de Europa.

El significado que tales estructuras llegan a tener en la vida política, puede ser demostrado por la estructura política de Samoa, tal y como es descrita por M. Ember.⁴ Aquí se presenta la situación siguiente: los miembros de los grupos de parientes se encuentran dispersos en la isla. Sólo una parte se mantiene en la aldea de origen. Cada individuo está ligado tanto por ascendencia como por matrimonio con varios de estos grupos. La tendencia es la de establecerse en el grupo donde se tienen las mejores perspectivas de recibir un pedazo de tierra. Un miembro del grupo de parientes es designado jefe. Aunque nominalmente hablando representa a todo el grupo, sólo se apoya en el segmento local. En el consejo de la aldea asisten varios de estos jefes. El más importante no es sino un *primus inter pares*: sus colegas tienen más o menos la misma importancia. La falta de tierras obliga a un segmento que crece demasiado a expulsar, en un momento dado, a determinados miembros.

La situación en esta isla grande y fértil coincide bastante con la que encontramos en los atolones pobres y pequeños. P. Ottino⁵ ofrece un análisis muy sólido de la estructura de la familia en Rangiroa, uno de los atolones del archipiélago Tuamotu. También aquí el parentesco domina toda la vida económica y social. Un núcleo fijo de parientes que habitan el mismo lugar, fortalecido mediante el matrimonio y la adopción, posee los de-

²Kinship, Friendship and Patron Client Relations, en *Social Anthropology of Complex Societies*, cit., p. 1-22.

³Ibid, p. 3.

⁴Political Authority and the Structure of Kinship in Aboriginal Samoa, en "American Anthropologist", 69, 1962, pp. 964-971.

⁵Ottino, P. Rangiroa, parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien, Paris, Cuyas, 1972.

rechos sobre la tierra y tratan de conservarlas hasta donde sea posible en manos del grupo local. El vínculo local resulta ser más fuerte que el grado de parentesco.

El segundo tipo que distingue Eric Wolf es el *grupo de parentesco unilineal corporativo*, mucho más extenso. Este grupo habitualmente, se encuentra disperso en un territorio más amplio. Wolf opina que en sociedades complejas el significado de este tipo de parentesco reside, a su vez, en el significado del grupo en cuanto al mantenimiento de la posición de la tierra o en la necesidad de apoyo recíproco. Esto se presenta, por ejemplo, cuando la autoridad delega el cobro de los impuestos a los administradores locales. Wolf al respecto piensa en el *mir*, la comunidad rural rusa del siglo XIX.

Entre las ventajas de los grupos unilineales, Wolf menciona⁶ la reducción drástica del número de los herederos potenciales y al de aquellos que pueden reclamar ayuda, mientras que, paralelamente, se restringe seriamente las posibilidades del individuo para formar coaliciones con “extranjeros”. Ahí donde la autoridad ha asumido varias tareas que antes correspondían a la familia, tales como la protección, la impartición de justicia, el cuidado de los ancianos, -fenómeno que observamos en las sociedades industriales-, las familias se limitan a ejercer influencia o detentar tierras. Ahí donde la autoridad falta o no existe confianza en la autoridad, la familia es inmediatamente mucho más importante.

Los estudios de A. Blok sobre Sicilia demuestran esto en forma clara.⁷ El núcleo de numerosas coaliciones en esta isla consisten en miembros de familia: hermanos, cuñados, primos. Esto vale específicamente para las coaliciones de los *genuardo* y *adorno*, descritas en detalle. La banda de *grisafi*, en cambio, no está basada en ligas de familia.⁸ Además de la ayuda de familiares, muchos sicilianos cuentan con el apoyo de sus protectores (patrones y mediadores, comisionistas). En muchos aspectos esta imagen concuerda con la de Europa occidental durante el medievo. M. Bloch explica claramente que en aquella época la familia era de gran importancia como factor de poder. Los nobles calculaban su “poder” en “vasallos y familiares” y los burgueses de las ciudades confiaban en sus fuertes murallas y en sus parientes. La venganza de la sangre juega un importante papel y es

⁶Kinship, Friendship and Patron Client Relation, en *Social Anthropology of Complex Societies*, cit., p. 5.

⁷Coalition in Sicilian Peasant Society, cit., pp. 151-166; Idem, *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960*, Nueva York, Harper, 1975.

⁸Blok, A. *Coalition in Sicilian Peasant Society*, cit., pp. 58 y ss.

sólo con grandes dificultades que los gobiernos centrales que están evolucionando, logran paulatinamente restringirla.⁹ La indemnización por delitos de sangre es pagada por la familia del culpable a la familia de la víctima.¹⁰

Lo anterior de ningún modo significa que dentro de las familias encontremos siempre gran armonía. Pleitos, traición, y asesinatos entre hermanos son el tema de muchas *chansons de gestes*. Sólo durante el siglo XIII, según Bloch, comienza a disminuir la enorme influencia de la familia.

2 Sistemas segmentarios e igualitarios

Entre los sistemas políticos más conocidos, en los cuales la ideología del parentesco juega un papel decisivo, encontramos el *sistema segmentario de linaje*, al que hemos hecho una breve referencia en los capítulos II y III. Tanto E. E. Evans-Pritchard en *The Nuer*,¹¹ como Middleton y Tait en *Tribes without Rulers*,¹² analizan detalladamente las características de estos sistemas. Estos últimos llaman la atención sobre el hecho de que existen también otros sistemas políticos no-centralizados en Africa.¹³ Sin embargo, su estudio se limita al análisis de

los grupos locales que encuentran su cohesión en ascendencia unilineal o en la creencia en tal ascendencia y donde las relaciones recíprocas son caracterizadas por una situación de oposición segmentaria.¹⁴

Estos grupos tienen un carácter corporativo, lo que, como ya dijimos, ha provocado cierta crítica.¹⁵

Toda clase de relaciones sociales, por tanto, también las políticas, se

⁹ *Feudal Society*, cit., cap. IX y X.

¹⁰ Cfr., Boissvain, J. *Friends of Friends*, cit., p. 203.

¹¹ *Op.*, cit.

¹² *Op.*, cit.

¹³ Cfr., *Ibid.*, p. 3.

¹⁴ *Ibid.*, p. 2.

¹⁵ Cfr., Blok, A. *Coalition in Sicilian Peasant Society*, cit., pp. 161-166; Brown, D. *Corporation and Social Classification*, cit., pp. 29-52.

expresan en estos sistemas segmentarios de linaje mediante relaciones de parentesco. Esto vale no sólo para las relaciones matrimoniales, de afinidad y de propiedad, sino, también, para las relaciones entre los grupos locales. Middleton y Tait dicen:

Este concepto puede ser utilizado para describir formas de actuación colectiva y para valorar tales formas, como son, por ejemplo, ayuda recíproca y protección, responsabilidad compartida por el precio que hay que pagar por la novia o por la indemnización por delitos de sangre, ayuda en caso de venganza o de guerra, el arreglo de los matrimonios y el cumplimiento de los deberes para con los muertos.¹⁶

En cuanto al sistema político explican que:

donde no existe una autoridad política centralizada para toda la comunidad, las relaciones políticas externas entre los grupos locales son expresadas en términos de parentesco.¹⁷

Como característica fundamental de este sistema se ha mencionado la oposición segmentaria: fenómeno en el que los grupos, en ciertas circunstancias, colaboran y, en otras, son adversarios. (Véase esquema número 1).

Este fenómeno, importante sobre todo para la estructura política, es también expresado en términos de parentesco.

En situaciones normales existen entre los diversos grupos locales un equilibrio de poder, mantenido mediante la competencia. Las actividades sociales se desarrollan en diversos dominios de colaboración: económico, social, y administrativo. Consecuencia de lo anterior es que, determinadas circunstancias, ciertos grupos colaboran. En todos estos dominios, los grupos que colaboran se enfrentan a combinaciones de otros grupos a los que tienen como adversarios. Así resulta que segmentos que, en ciertas circunstancias, son prácticamente autónomos, en otras circunstancias, forman parte de unidades más amplias, donde se encuentran colaborando con anteriores adversarios. Dentro de las unidades más amplias, por tanto, se puede hablar de oposición complementaria.¹⁸

Los sistemas donde tales cambios son frecuentes, se prestan difícilmente al análisis del método estructural-funcionalista. Middleton y Tait

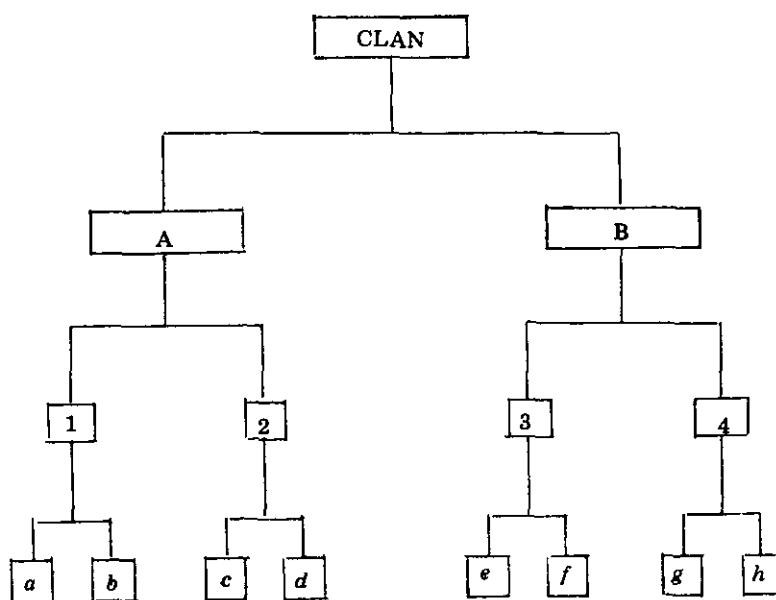
¹⁶*Tribes without Rulers, cit.*, p. 6.

¹⁷*Ibidem.*

¹⁸*Cfr., Ibidem.*

ESQUEMA NUMERO 1

SISTEMA SEGMENTARIO DE LINEAGE



Explicación:

En caso de un conflicto entre *b* y *c*, *a* y *b* se juntan en 1 y *c* y *d* en 2. En caso de un conflicto por ejemplo, entre *d* y *e*, entonces *a*, *b*, *c*, y *d*, se juntan en A y, correlativamente *e*, *f*, *g* y *h* se juntan en B. En cambio conflictos entre, *a* y *b*, o bien, entre *g* y *h*, se resuelven dentro de estos grupúsculos.

han reconocido este problema y señalan la paradójica situación de que en tal sistema inestable, aún se puede hablar de sistema. Esto los obliga a aceptar que debe haber factores estabilizantes y de cohesión: de otra manera sería imposible hablar de un sistema.¹⁹ Estos autores tratan de localizar dichos factores haciendo la suma de todas las fuerzas que ligan y la de todas las fuerzas que repelen y contrastar una suma con la otra. Como principal fuerza de cohesión consideran finalmente el linaje de tres o más generaciones que colabora con otros linajes o los contraría. Como principal fuerza repulsiva mencionan la dispersión de los linajes en diversos grupos locales. En su análisis nos percatamos que el parentesco, la ascendencia y el linaje son los pilares en que se funda el sistema.

Después de lo anterior, la afirmación de M. D. Sahlins en el sentido de que los sistemas segmentarios de linaje son políticamente subdesarrollados, no puede asombrarnos. La vida diaria se desarrolla en los grupos locales. Las superestructuras por encima de los linajes a veces juegan un papel; pero apenas podemos considerarlos como unidades coherentes. Se trata más bien de alianzas flojas, basadas en ideología de parentesco.²⁰ Lo anterior en cierto sentido, está en contradicción con un artículo anterior de Sahlins,²¹ en el cual describe algunos clanes segmentarios, los tiv y los nuer, los que gracias a su mejor capacidad de colaboración, se habían convertido en eficaces máquinas de conquista.

Si Middleton y Tait todavía tuvieron éxito en su intento de indicar un sistema, J. van Velsen, en sus intentos de analizar la vida política de los tonga de Malawi, no lo tuvo.²² Es que más o menos matrilineal, los tonga, tienen una organización social y política extremadamente diluida. Para van Velsen casi no era posible determinar el *status* exacto del hombre y la mujer, que vivían juntos. Tampoco era claro quién era el jefe en determinada aldea, ni por qué razón. Cuando era claro que había un jefe de aldea, a menudo resultaba que éste tenía muy poca influencia. Casi no había ceremonia o ritos, de los cuales van Velsen pudiera obtener indicaciones acerca del *status* o de la posición. Finalmente logró, a pesar de todo, alcanzar cierta perspectiva por el hecho de aplicar el “análisis situacional” -que

¹⁹Cfr., *Ibid.*, p. 25

²⁰*Tribesmen*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968, p. 50. Existe traducción española: *Las sociedades tribales*, Barcelona, Labor, 1972.

²¹*Segmentary Lineage: A Organization of Predatory Expansion*, cit., pp. 322-345.

²²*The Politics of Kinship*, 2a. ed. Manchester, Manchester University Press, 1971.

otros han llamado el *extended case method*.²³

Es característico entre los tongas que el poder y la autoridad se encuentren dispersos. No están ligados a determinadas aldeas o a grupos ni, tampoco, a determinadas personas. Los grupos llevan una existencia muy fluctuante. Es mejor hablar de grupos temporales de presión *-action sets* en el sentido de Boissevain.²⁴

Estos grupos se ocupan más bien de la tarea de ejercer presión los unos sobre los otros, que fijarse en quiénes son los detentadores de la autoridad. La colaboración se alcanza en estas comunidades, sobre todo, a través de la construcción de una red de relaciones entre individuos y grupúsculos de familia. Grupos claramente estructurados de carácter local o de parentesco apenas juegan algún papel. En este contexto, el jefe es el más anciano del matrilineaje más antiguo de la aldea.²⁵

A pesar de su escasa importancia la posición de jefe de todos modos es buscada. En otro lugar, van Velsen dice que cada tonga se considera, con gusto, potencial jefe de la aldea.²⁶ Para realizar este ideal tendrá que crear su propia aldea, consecuentemente su matrilineaje será el más antiguo de aquel lugar. No quiere decir que esto traiga automáticamente consigo autoridad o poder, pero de todos modos coloca al aspirante en una posición más favorable frente a otros candidatos.²⁷

La negociación ocupa lugar central en la política de los tongas. La estructuración de una red, la manipulación de dotes todavía no liquidadas, escuchar pleitos y mediar en los litigios casi interminables, son tareas que exigen de los jefes grandes capacidades para la negociación. Uno de los factores que, según van Velsen explica esta débil posición, es que el jefe no se encuentra en condiciones para ocupar una posición privilegiada en relación con los medios de producción.²⁸ Tierras, agua, leña y materiales de construcción se encuentran en abundancia y no hay necesidad de actividades

²³Cfr., Velsen, J. van, *The Extended Case Method and Situational Analysis*, cit., pp. 129-149.

²⁴Cfr., *supra*, capítulo IV, inciso 2.

²⁵Cfr., *The Politics of Kinship*, cit., p. 282.

²⁶Cfr., *Ibid*, p. 272.

²⁷Cfr., *Ibid*, p. 292.

²⁸Cfr., *Ibidem*.

que requieran mucha mano de obra.²⁹ Con razón el estudio de van Velsen se llama *Politics of Kinship*.

3 Sistemas jerárquicos

En un artículo no muy reciente, pero que se quedó mucho tiempo en la sombra, Paul Kirchhoff³⁰ opone al grupo de parentesco igualitario, el grupo jerárquico. Marshall D. Sahlins llama a éste el *clan cónico*. La característica predominante de este clan cónico es que los segmentos y los individuos son arreglados jerárquicamente con base a su antigüedad genealógica.³¹ Es decir, por orden de nacimiento. Dentro de cada linaje, los individuos son colocados de acuerdo a la distancia que guardan con respecto al fundador del linaje, y los diversos linajes, a su vez, son colocados de acuerdo con la posición que tiene cada fundador de linaje en la genealogía del clan. La consecuencia de esta concepción es que cada individuo tiene su propio rango.

A esta estructura de parentesco se ligan múltiples e importantes consecuencias políticas. El significado de este tipo de parentesco, especialmente en Polinesia, ha sido analizado detalladamente en el capítulo IV. El *ramage* (ramificación) como, de acuerdo con R. Firth, se denomina habitualmente la forma polinesiana, no es fácil de definir. El principio de que son grupos unilaterales con “primogenitura” genealógica, ha sido formulado inmediatamente por este investigador.³² Marshall D. Sahlins va más allá y subraya el carácter no-exogámico y la influencia patrilineal: los miembros pueden casarse dentro del *ramage*, existiendo cierta preferencia por la línea paterna.³³ En ambos acercamientos no se habla de la posición de los parientes por línea materna y, precisamente, esta línea juega un papel muy importante. Irving Goldman cambia por esta razón el término unilineal en no-unilineal;³⁴ esto quiere decir que los miembros del grupo

²⁹Cfr., Leeds, A., *Ecological Determinants of Chieftainship among the Yaruro Indians of Venezuela*, cit., pp. 377-394.

³⁰*The Principles of Clanship in Human Society*, en *Readings in Anthropology* II, ed. por Fried, M. M., Nueva York, Crowell, 1968, pp. 370-381.

³¹*Tribesmen*, cit.

³²*We the Tikopia*, 2a. ed. Boston, Beacon, 1963, p. 3.

³³*Social Stratification in Polynesia*, cit., p. 140.

³⁴*Ancient Polynesian Society*, cit.

pueden calcular su grado de descendencia tanto por línea paterna como por línea materna. Esta formulación, según Service aún no es suficientemente exacta.³⁵ Service describe la situación de la manera siguiente:

La madre proporciona al niño a través de su matrimonio una relación especial, con su propia línea de ascendencia, en cuyo caso la línea de ascendencia del padre del niño puede ser descuidada en beneficio de la línea materna. En tal circunstancia se establece una relación con la línea patrilineal de la madre. Lo anterior significa que aquí se trata de derecho sucesorio, no de genealogía. Las líneas genealógicas del padre y de la madre siguen siendo ambas patrilineales o cogniticias o siguen conservando algún otro carácter que tenían originalmente.³⁶

Cuando tal transición hacia otra línea de ascendencia se presenta con frecuencia se podría utilizar el término de *ambilineal*. Service no formula objeciones contra éste término, a condición de que recordemos que éste únicamente se refiere al derecho sucesorio patrimonial o a cuestiones de sucesión de rangos sociales. Puesto que la ascendencia de cualquiera no puede ser ambilineal; ésta será patrilineal, matrilineal o bilateral.

En la práctica, este concepto polinesiano significa que a través de la línea paterna o a través de la línea materna (o de la abuela) uno puede formular una pretensión con respecto a un título o a una posesión. Un esquema de la línea genealógica y de las líneas de pretensión del príncipe de Tahití, Pomare II (1782-1821) ofrece una buena ilustración de tal estrategia. (Véase esquema número 2).

Pomare II puede referirse a toda una serie de pretensiones genealógicas impresionantes. Desciende de las familias reales de Taiarapu, Pare, Moorea y Raiatea. Por tanto, es hombre de gran importancia. Si nos limitamos a la ascendencia patrilineal, Pomare es un descendiente de la familia Pare. Todas las otras pretensiones le llegan a través de la línea patrilineal de una madre o de una abuela. Pomare da poca importancia a su ascendencia de jefes Tuamotu, que gozan de poco prestigio. Esta relación apenas mejora su rango social. Los portavoces de las demás familias reales en Tahití, competidoras de Pomare, no omiten oportunidad alguna para señalar que Pomare tiene estos antepasados. La relación con la importante familia de Raiatea es acentuada por Pomare II. Su vínculo con esa familia le viene a través de la esposa de su abuelo Teu. los príncipes de Raiatea son considerados como los miembros más antiguos -y por lo tanto más elevados- de todas estas familias. A lo anterior se añade que la religión

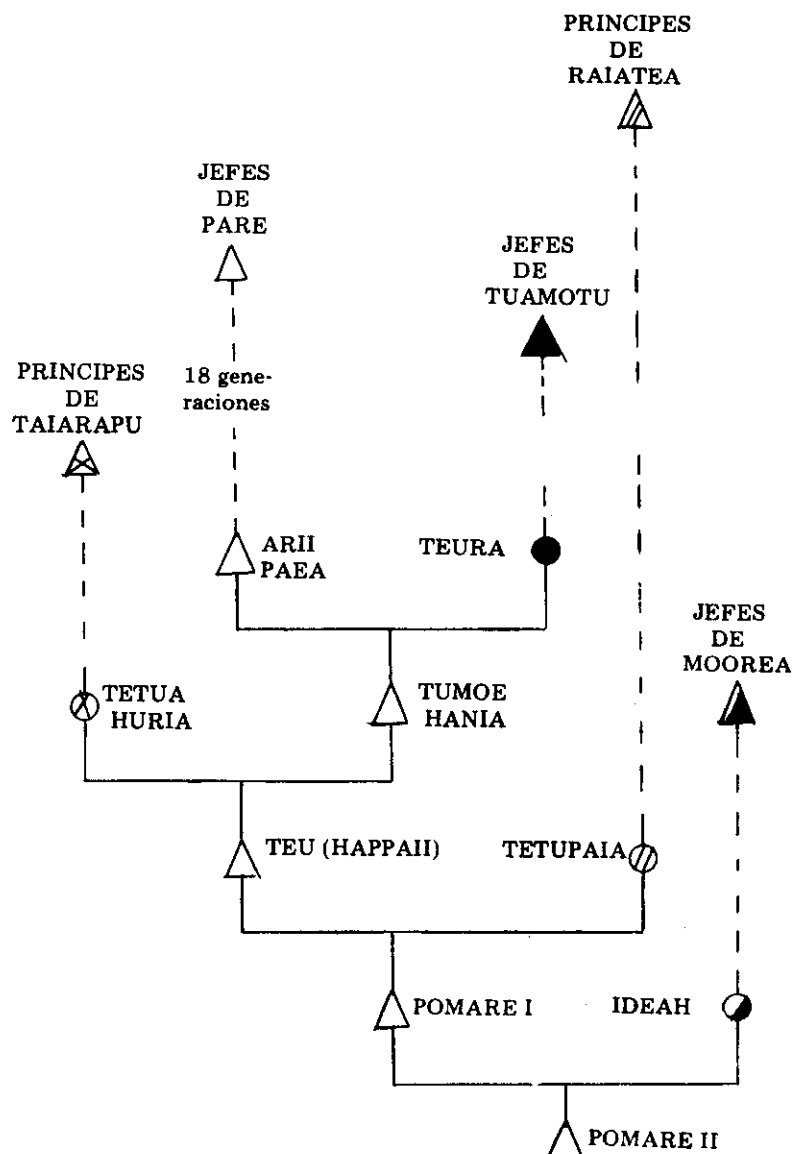
³⁵ *Primitive Social Organization, An Evolutionary Perspective*, cit.

³⁶ *Ibid.*, p. 154.

ESQUEMA NUMERO 2

GENEALOGIA DE POMARE II

(Simplificado. Fuente: C. W. Newbury) ³⁷



³⁷ Cfr., *Ibid*, Apéndice I.

Oro, que se extendió mucho en Tahití durante el siglo XVIII, también llegó ahí a través de los Raiateas.³⁸ En los últimos años de su régimen, Pomare II formula varias reclamaciones respecto de diversos territorios de Tahití; y logra colocarlos bajo su administración. Estas reclamaciones se basan, en gran parte, en las construcciones que para la sensibilidad polinesia son posibles en este sistema genealógico.

El hecho de que la línea patrilineal de la madre tenga gran importancia para la reclamación de derecho ha contribuido al gran papel que juegan en política las reinas en Tahití. De hecho, en tiempos de las visitas de Cook, Parea, la esposa de Amo, el Arit Rahi (príncipe) de Papara (en la costa meridional de la isla), gobierna en este pequeño reino. A su ambición, basada en sus antepasados, se atribuye la construcción del *Marae* (templo en Tahití). En este *Marae*, el hijo de Amo y Parea habría de recibir el vestido especial con el cinturón de plumas de oro.

Una coalición de príncipes tahitianos, empero, logran derrotar a los soldados de Papara y los sueños orgullosos de Parea no llegaron a ningún resultado.³⁹

La esposa de Pomare I, Ideah, es la principal consejera política de su marido. Ella juega también un papel muy independiente en la vida política. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la forma en que ella logra reprimir la rebelión de Pomare II contra su padre. El sacerdote de la religión Oro, Haamanemane es asesinado por instrucciones de ella y *Hau*, príncipe rebelde, privado de sus aliados principales, no le queda más remedio que una reconciliación con su padre.⁴⁰

También en la estructura política de las islas Tonga, resulta que las relaciones de parentesco juegan un papel muy importante. Al igual que en otras islas de Polinesia, los descendientes en línea directa del fundador (divino) de algún *ramage* son las personas llamadas a convertirse en príncipes sagrados.⁴¹ En el transcurso del siglo XV, cuando la dinastía ya está en poder desde hace algunos siglos, el vigésimo quinto *Tui Tonga* designa

³⁸Cfr., Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., p. 22.

³⁹Newbury, C. W., *The History of the Tahitian Mission 1799-1830*. Cit., *Introduction*.

⁴⁰Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., pp. 14 y ss.

⁴¹*Idem.*, *Circumstances under which Civil War Comes into Existence, en War, Its Causes and Correlates*, cit., pp. 559-571.

a un hermano jefe hereditario del gobierno y conserva, para sí mismo, los aspectos sagrados de su función. El jefe del gobierno recibe el título de *Hau* y se convierte en el fundador de la segunda familia más importante: la *Haa Takalaua*. A su vez, en el siglo XVII, el *Hau* nombra un hijo para que sea, en forma hereditaria, el sustituto del jefe del gobierno. Este hijo se convierte en *Hau* y, con lo anterior, en fundador de la tercera familia más importante.

Aunque de acuerdo con la teoría del sistema de *ramage*, todos los miembros de la primera familia deben tener un rango más elevado que todos los miembros de la segunda familia, en la práctica encontramos cierta confusión a este respecto. (Véase el esquema número tres). Importantes personajes de la segunda familia pueden ser más importantes que la mayoría de los miembros de la primera. Algo semejante puede decirse de la tercera familia. Esta situación explica que durante parte del siglo XVII y todo el siglo XVIII, las islas Tonga fueron gobernadas por una especie de triunvirato, dentro del cual no se definieron muy claramente las facultades. Uno puede hablar al respecto de un equilibrio *metaestable*, es decir un equilibrio que en caso de perturbación suficiente podría producir un derrumbe total de la estructura. Así, en una serie de sangrientas guerras civiles, el Estado tradicional de Tonga parece a fines del siglo XVIII.⁴²

Como si la situación, aquí descrita, no fuera suficientemente compleja, el panorama general se complica todavía más por algunas normas especiales sobre el parentesco. En la familia de los tongas, la posición de las hijas es superior a la de los hijos. Este rango tiene su repercusión en todas las relaciones de familia. Frente a los hermanos de la madre, los hijos pueden permitirse toda clase de libertades: este es el llamado derecho *fahu*. En cambio, la hermana del padre debe ser tratada con el mayor respeto.⁴³ Esta situación también se encuentra en la familia del *Tui Tonga*. Su hermana mayor es, en esencia, de rango más elevado que él. Ella tiene un título propio: *Tui Tonga Fefine* y su función tiene sobre todo un significado ritual. Mediante un rito especial al momento de la inauguración de un príncipe esta diferencia de rango, encuentra su compensación. Las hijas de esta mujer, más que sus hijos, tienen una posición muy fuerte de índole *fahu* frente al *Tui Tonga*; ya que este es el hermano de su madre. En este caso, el príncipe debe tratar a su sobrina mayor, la *Tamaha* con el mayor respeto. Cuando, después de todo lo anterior, tomamos en cuenta, aún, que muchas veces los *Tui Tongas* se casaron con hijas o hermanas de *Hau*, y el

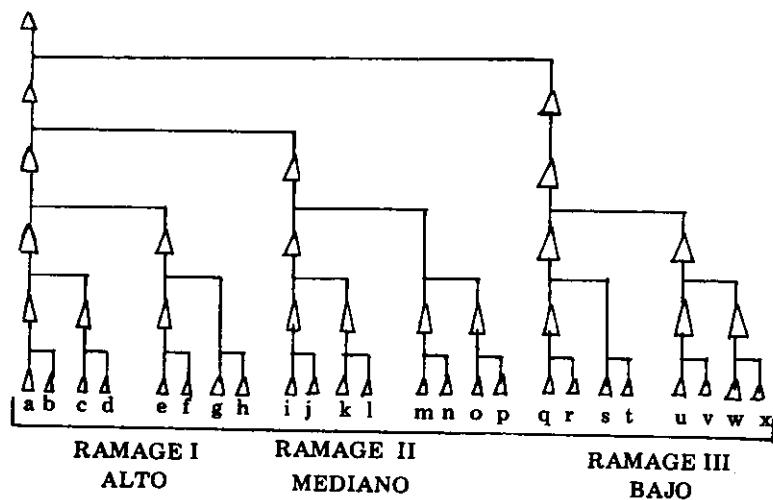
⁴² Cfr., *Ibidem*.

⁴³ Koch, G. *Südsee, gestern und heute*, Braunschweig, Limbach, Verlag, 1955.

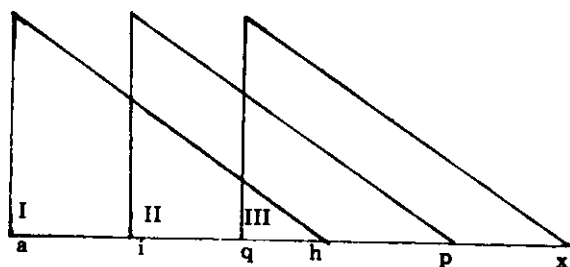
ESQUEMA NUMERO 3

ORGANIZACION DE RAMAJES EN POLYNESIA

(Según M. D. Sahlins⁴⁴)



En la práctica, la jerarquía debe dibujarse de la manera siguiente:



⁴⁴*Social Stratification in Polynesia, cit., p. 143.*

Hau, a veces se casa con una hermana del *Tui Tonga*, uno se explica, fácilmente, la confusión de derechos y deberes en la cúspide del aparato administrativo de los tongas.⁴⁵

Con razón Irving Goldman⁴⁶ sostiene la tesis de que la dinámica de las culturas de Polinesia encuentra su fundamento en la competencia de *status*. Se ligan grandes intereses políticos a la posición que uno ocupa dentro del árbol genealógico y mediante una manipulación hábil de la genealogía del lado materno se pueden añadir aspectos importantes a su *status*.

Las ligas de descendencia y de parentesco también juegan un importante papel en la mayoría de las monarquías: incluso en Europa occidental. En un artículo reciente, Patricia Fleming⁴⁷ analiza la política matrimonial de algunas monarquías protestantes en el siglo XIX. Resulta que existía la tendencia de hacer lo más fuerte posible las pretensiones a la sucesión: hubo a este respecto una política matrimonial consciente y la estructuración del árbol genealógico "correcto" era todo un arte. Únicamente los descendientes legítimos son tomados en cuenta, lo cual quiere decir que sólo cuentan las personas nacidas de un matrimonio oficial del rey y de la reina. Una línea genealógica biológicamente correcta tiene menos importancia: el príncipe puede tener amantes e hijos ilegítimos, pero ellos no juegan ningún papel. En cambio se observa severamente la fidelidad matrimonial de la esposa oficial. En fin, cada princesa puede repetir lo que una reina francesa parece haber dicho un día a su marido:

"yo, sin usted, puedo producir un delfín, usted, sin mí, únicamente un bastardo".

A pesar de la gran importancia que se otorgan (o quizá precisamente a causa de ella al carácter correcto de la genealogía en las monarquías europeas, a veces es necesario hacer movimientos un poco caprichosos y artificiales, como pueden demostrarse en la línea genealógica de la monarquía holandesa (Véase el esquema número cuatro).

Para mayor brevedad, este esquema se limita a la época posterior a Guillermo I. La Corona se transmite de padre a hijo, consecuentemente, es

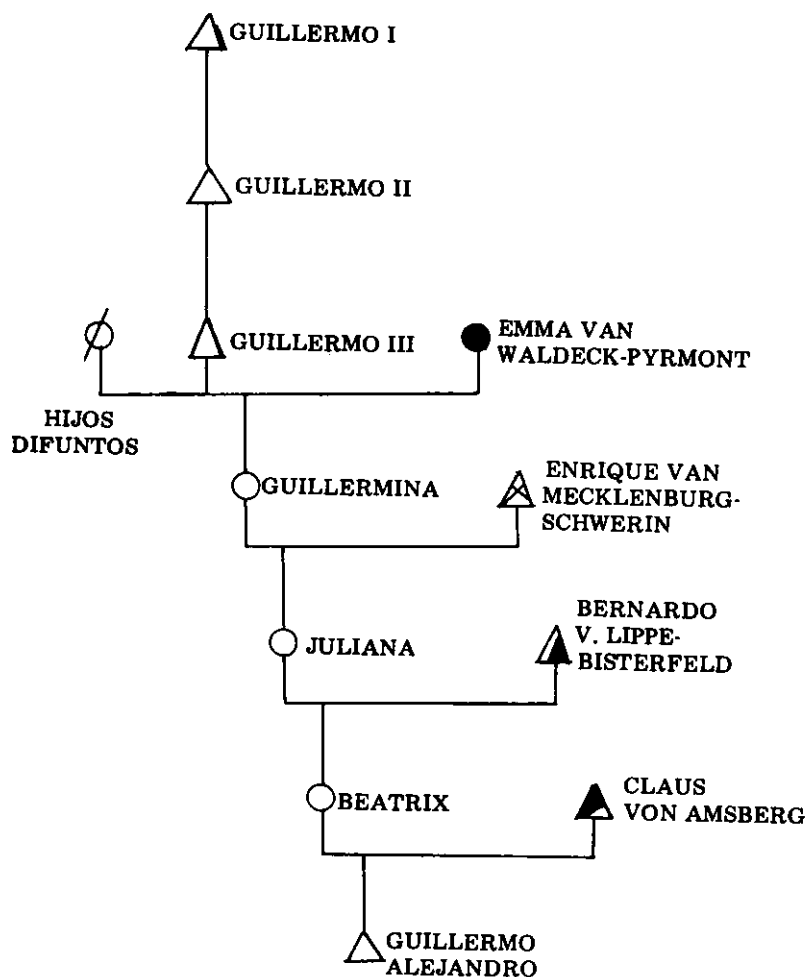
⁴⁵Cfr., Cook, J. *The Voyage of the Resolution and Discovery, 1776-1780*; Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., p. 41.

⁴⁶*Ancient Polynesian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

⁴⁷*The Politics of Marriage among Non-catholic European Royalty*, en "Current Anthropology", 14, 1973, pp. 231-250.

ESQUEMA NUMERO 4

DESCENDENCIA Y SUCESION EN LA FAMILIA REAL



patrilineal. Sucede, primeramente, Guillermo II y, luego Guillermo III. Los hijos del primer matrimonio de Guillermo III, mueren durante el reinado de éste sin descendencia. Guillermo III se casa más tarde, en segundas nupcias, con la duquesa Emma van Waldeck-Pyrmont. De esta unión nace una hija, Guillermina. Ella sucede y es coronada en 1898. De su matrimonio con el Duque Enrique van Mecklenburg-Schwerin nace una sola hija, Juliana. Ahora uno podría recurrir a un sistema sucesorio de Polinesia señalando que el *status* necesario podrá obtenerse a través de la línea patrilineal de la madre. Pero también podríamos decir que en este momento había nacido la necesidad de abandonar el principio sucesorio patrilineal y de recurrir al matrilineal. Formalmente se ha optado por la primera solución. Juliana sucede por vía patrilineal de la madre, y ahora es la reina. Cuando abdica, la persona indicada para sucederla de nuevo es una mujer: Beatrix. Ahora se trata de una sucesión matrilineal, a no ser que los juristas de la corona prefieran referirse a la línea patrilineal a partir de la madre de la madre. De acuerdo con la concepción polinesiana, lo anterior sería muy difícil. En un porvenir más remoto, la sucesión de Guillermo Alejandro a la abdicación de su madre Beatrix es difícil a la luz del sistema matrilineal. ¿Será necesario que recurra al argumento matrilineal a partir de su madre?

Al final de este capítulo es evidente que la política se aprovecha muchas veces de la familia y del parentesco. Los cuales juegan un papel importante en la Francia de Giscard d'Estaing de 1974 como en la de Carlos VII en 1428. El primero es elegido, entre otros factores, gracias a la posición de su familia; el segundo no se atrevió a luchar por su trono, entre otras causas en razón de la incertidumbre de su ascendencia. Se necesitaba una Jeanne d'Arc para convencerlo que, efectivamente, era el hijo de su real padre.⁴⁸

Las relaciones de parentesco también juegan un papel social en el mundo de los bandidos, analizado por A. Blok,⁴⁹ y domina las reclamaciones en cuanto a la influencia política en el mundo de los tongas en Malawi. Los príncipes de Polinesia manipulan los datos genealógicos para demostrar sus pretensiones sobre posiciones de poder y las casas monárquicas de Europa fundan aún su posición en el concepto de la descendencia.

⁴⁸ Cfr., Colmette, J. *Jeanne d'Arc*, cit.

⁴⁹ *Coalition in Sicilian Peasants Society*, cit., y *The Mafia of a Sicilian Village 1860-1960*, cit.

CAPÍTULO VII

POLÍTICA Y BASE MATERIAL

1 *La base material*

En los dos capítulos precedentes hemos analizado detalladamente en qué forma la política puede aprovechar ciertos aspectos del ambiente religioso y cómo las relaciones de parentesco no sólo pueden ser usadas para las relaciones políticas, sino también como formas de organización. En el presente capítulo estudiaremos cómo la política puede usar la base material: los medios de subsistencia, la tecnología, el modo de producción. Aunque a estas relaciones le hemos dado el último lugar en nuestra exposición, no queremos decir con esto que sean las menos importantes. Según varios investigadores, marxistas o no marxistas¹ son precisamente estas relaciones las más relevantes; M. Harris, por ejemplo, explica toda la evolución de la cultura -incluyendo, por tanto, los aspectos políticos- partiendo de la base material.² Este autor califica tal punto de partida como *materialismo cultural* y lo describe con las siguientes palabras:

Este principio parte de la consideración que tecnologías análogas, tienden a producir organizaciones de trabajo, también análogas, en cuanto a la producción como a la distribución, y que estas relaciones, a su vez, producen grupos sociales comparables, que justifican sus actividades, y las coordinan, con ayuda del sistema de valores y creencias relativamente concordantes.³

Harris se refiere para estas ideas, entre otras, a la obra de J. H. Steward, quien logró demostrar que ciertas evoluciones se repiten cuando coinciden los componentes principales de medio circundante y tecno-

¹Cfr., *infra*, inciso 6.

²*The Rise of Anthropological Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968.

³*Ibid*, p. 4.

gía.⁴

El punto de partida de los estudios de Steward se encuentra en la estructura de la *horda patrilineal* la cual encontramos en diversos lugares de la tierra. Sin embargo, no es posible encontrar contactos entre las diversas regiones en cuestión. Las concordancias que encontremos, en cuanto a la estructura social deben explicarse de otra manera. Steward formula la hipótesis de que no todos los aspectos de una cultura tienen la misma influencia en cuanto a la forma social que producen. El hecho de que los participantes en determinada cultura muestran preferencia por el uso de plumas rojas o canten en determinada escala, contribuyen menos a la determinación de los rasgos fundamentales de esta cultura que el modo de practicar la agricultura o la habilidad para elaborar objetos de metal. Con base en tales consideraciones, Steward distingue entre los aspectos *formativos* y los *secundarios*. Los formativos son aspectos de *base* o *constantes*, mientras que los fenómenos que otorgan a una cultura su forma o ambiente específicos, reciben el nombre de factores *secundarios* o *variables*.

En base al análisis de cierta cantidad de hordas patrilineales, Steward llega a la conclusión de que los aspectos básicos para esta cultura son:

- i Un modo de vida basado en la caza;
- ii utilización del hombre como principal medio de transporte;
- iii baja densidad de la población;
- iv prohibición de casarse con parientes cercanos.⁵

Mediante acción recíproca, estos cuatro factores producen la horda patrilineal. Steward explica esto de la manera siguiente: la dispersión de los animales, objeto de la caza, y las deficiencias del transporte hacen necesaria una gran dispersión de la población. La baja densidad de la población ocasiona que se requiera de poco contacto entre el grupo. Esto, añadido al carácter no migratorio de los animales de caza (como conejos) provoca en los grupos un sentimiento de propiedad sobre su territorio. Esto puede conducir a conflictos y generar la sensación de encontrarse amenazados por otros grupos.⁶ Así, la gente buscará la formación de alianzas.⁷

⁴*Theory of Culture Change*, Urbana University of Illinois Press, 1955.

⁵*Cfr.*, *Ibid*, p. 184.

⁶*Cfr.*, *Ibid*, p. 135 y ss.

⁷*Cfr.*, Bigelow, R. *The Down Warriors*, Boston, Little, Brown Cy., 1969.

Una de las formas naturales para construir tales alianzas se basa en el matrimonio con mujeres de otros grupos. Es posible que el deber de exogamia pueda explicarse así.

En la situación descrita, en que los hombres cazan en pequeños grupos las mujeres se establecen en el grupo de sus maridos. Esta forma de matrimonio se llama patrilocal. A la larga se desarrolla, sobre esta base, cierto privilegio para la línea paterna surgiendo el sistema del parentesco patrilineal.

En su comentario a la obra de Steward, E. R. Service⁸ propone que hablemos, mejor, del desarrollo de la horda patrilocal. El carácter patrilineal es una evolución ulterior. Por lo demás, está de acuerdo con las opiniones de Steward a este respecto.

Cada vez que coinciden los cuatro factores mencionados, surgirá, según Steward, la horda patrilocal. Con lo anterior se ha demostrado, por primera vez, el carácter repetitivo de ciertas evoluciones culturales.

En otro estudio: *Cultural Causality and Law*⁹ J. M. Steward investiga el surgimiento de Estados situados en regiones donde la irrigación juega un papel importante. También en este caso cree encontrar ciertas coincidencias en la evolución. Aunque en varios lugares este análisis tiene, más bien, carácter de hipótesis que de ley, se puede decir que, a este respecto, J. H. Steward ha realizado una labor de pionero.

Muchos de estos pensamientos pueden encontrarse en la obra del sinólogo e historiador Karl A. Wittfogel: *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*.¹⁰ Este libro trata del tipo estatal en que los déspotas ejercen su poder en gran número de aldeas, dentro de las cuales encontramos un espíritu colectivo, por ejemplo, en relación con la posesión de la tierra. En la terminología marxista se habla del *modo de producción asiático*.¹¹ Godelier dice:

⁸ Cfr., *The Hunters*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966. *Idem*, *Primitive Social Organization*, 2a. ed. Nueva York, Random House, 1971, p. 38.

⁹ En *Theory of Culture Change*, cit.

¹⁰ *Op.*, cit.

¹¹ Cfr., *infra*, inciso 6.

Para el individuo la posesión de la tierra se mueve sobre la doble liga de la comunidad local a la que pertenece y de la comunidad superior (el Estado) que ha llegado a ser el propietario.¹²

Wittfogel llama a este tipo de Estado *despotismo oriental*. Wittfogel vincula esta forma de producción y los déspotas con la presencia de grandes obras de irrigación. No es posible en este lugar seguir los análisis detallados de Wittfogel y hacer un comentario al respecto. Esto ya se ha hecho en otro lugar.¹³ A grandes rasgos la teoría de Wittfogel, sostiene que la necesidad de manejar grandes cantidades de agua conduce a una organización severa bajo dirección unipersonal. Una vez que ha comenzado esta evolución, ésta se perpetua inevitablemente hasta formar un Estado con líderes déspotas. Grandes cantidades de obreros son usados para extender y mantener las obras de irrigación y cada vez más la vida en esta clase de Estados encuentra una reglamentación detallada y un control central.

Nadie podrá negar que en los Estados a que Wittfogel dedica su atención estas características se presentan con claridad. El problema, empero, reside en la causalidad propuesta: donde hay obras de irrigación en gran escala allí encontraremos despotismo. Wittfogel añade cierta cantidad de condiciones adicionales de manera que, por ejemplo, la República de las provincias holandesas, en la que se luchó en gran escala contra el agua, puede quedarse fuera de esta figura. Sin embargo, esta añadidura de restricciones no resuelve el problema. Resulta que existen varios Estados con una organización estatal que coincide notablemente con los "verdaderos" despotismos orientales, pero donde no hay obras de irrigación y donde tampoco se trata de una imitación cultural. Es más, hay varias organizaciones estatales que corresponden tanto a las condiciones para el despotismo como a las condiciones en cuanto a la irrigación -como en los principados de Hawaii- en los cuales, a pesar de esto, no se pudo establecer una relación entre forma de Estado e irrigación.¹⁴ Lo anterior no significa que la relación que indica Wittfogel entre obras de irrigación y organizaciones políticas de despotismo sean incorrectas, sino que el despotismo no es causado, necesariamente, por obras de irrigación. Sin embargo, cuando una organización estatal comienza a ocuparse de la administración de obras de

¹²La notion de "mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés, cit., p. 64.

¹³Cfr., Claessen, H. J. M. *Despotism and Irrigation*, en "Bijdragen tot de Taal-, Land- en Völkerkunde", 129, 1973, pp. 70-85.

¹⁴Cfr., *Ibid*, pp. 79 y ss.

irrigación en gran escala existe la probabilidad de que tendencias existentes hacia el despotismo encuentren refuerzo, -como se observa claramente por los múltiples ejemplos presentados por Wittfogel-. W. P. Mitchell apunta también en esta dirección cuando observa que la visión de Wittfogel -aunque ligeramente modificada- es de gran importancia para comprender la esencia del despotismo.¹⁵ Bajo el estímulo de la obra de Wittfogel -o por las reacciones que originó- se han publicado, en los últimos años, numerosos estudios sobre las relaciones entre la irrigación y la política.¹⁶

De otra índole son las objeciones contra la equiparación que propone Wittfogel de la Unión Soviética con el despotismo oriental. Los ideólogos y eruditos soviéticos han formulado, sobre el particular, importantes objeciones. Un problema al respecto es que durante mucho tiempo en círculos soviéticos no se permitió la discusión sobre el *despotismo oriental* ni sobre el modo asiático de producción ligada a lo anterior.¹⁷

En los estudios que hemos mencionado hasta ahora el aspecto ecológico ocupa un lugar central. Es decir, encontramos como fundamental la idea de que la acción recíproca entre medio ambiente y cultura puede conducir a ciertas consecuencias político-estructurales. El término de acción recíproca, empero, indica que no debemos concebir unilateralmente la relación entre medio ambiente y cultura. Se trata de una relación tanto *pasiva* como *activa*. La *pasiva* se refiere a la adaptación al medio, la *activa* a la transformación de éste.

Cuando la aportación de la cultura es pequeña y la del medio ambiente grande, hay poca posibilidad para el hombre de liberarse de las restricciones implícitas en el medio ambiente. También es reducida la posibilidad de aprovechar las oportunidades que ofrezca el medio ambiente.¹⁸

¹⁵The *Hdraulic Hypothesis. A Reappraisal*, en "Current Anthropology", 14, 1973, pp. 532-535.

¹⁶Bacdayan, A. S. *Securing Water for Drying Rice Terraces*, en "Ethnology", 13, 1974, pp. 247-260; Dowling, T. E., y McGuire, G. *Irrigation's Impact on Society*, Tucson, University of Arizona Press, 1974; Hunt, E. y Hunt, R. C. *Irrigation, Conflict and Politics, en Irrigation's Impact on Society*, cit; Idem, *Canal Irrigation and Local Social Organization*, en "Current Anthropology" 17, 1976, pp. 389-411.

¹⁷Cfr., Pokora, T. y Skalník, P. *Beginning of the Discussion about the Asiatic mode of Production in the USSR and the Peoples Republic of China*, Eirene, 5, 1966, pp. 179-187; Tokei, F. *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise*, Neuwied y Berlín, Luchterhand 1969; Krader, L. *The Asiatic mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1975.

¹⁸Con respecto a la ecología véase Vayda, A. P. *Environment and Cultural Behavior*, Garden City, Nueva York, Natural History Press, 1969.

En íntima relación con la ecología encontramos la economía que, en parte, es consecuencia de ella. Con respecto a la antropología política se trata sobre todo del uso de *bienes escasos* como medio de poder. En las consideraciones siguientes los aspectos ecológicos y económicos, los unos a lado de los otros y en conexión mutua, juegan un importante papel.

2 Ecología, economía y política

Como punto de partida para las siguientes consideraciones podemos tomar el estudio de M. D. Sahlins sobre la estratificación social en Polinesia.¹⁹ Se puede definir la estratificación social como la clasificación de una basta población, basada en *status* y coordinados jerárquicamente. No es exactamente lo mismo que organización política, pero existe gran coincidencia entre las personas de altas capas de una estratificación social, y los que “ejercen poder y autoridad, o influyen en cuestiones en las que el interés público ocupa un lugar central”.

M. D. Sahlins se limita a Polinesia ya que este mundo insular hasta fines del siglo XVIII estuvo relativamente aislado; de manera que sin influencias de fuera, cierto número de variantes locales han podido desarrollarse dentro de un solo esquema cultural.

La relación entre la ecología de las islas y la estratificación social se encuentra en la *redistribución* de un eventual excedente. Después de presentar un panorama de la estratificación social en unas catorce islas M. D. Sahlins, de acuerdo con el grado de estratificación, las clasifica en cuatro grupos. Luego analiza el grado de productividad. Este último es relevante para la estratificación ya que sólo con la producción de un excedente ciertas personas pueden ser liberadas del deber de producir alimentos. Mientras más grande el excedente, el grupo de personas que se encuentran en capas sociales superiores será más amplio y más amplio será, también, el número de personas dedicadas a actividades administrativas, económicas o de artesanías.

Parte de la producción -el excedente en la teoría de Sahlins- es entregada a los líderes políticos, quienes, a su vez, redistribuyen una cuota de este excedente. Respecto a la productividad de estas islas en el siglo XVIII no disponemos de datos exactos, de manera que Sahlins tuvo que limitarse a estimaciones. Luego analiza la extensión de las redes de redistribución o sea: el grupo humano más amplio involucrado en ella. También a este respecto los datos se conocen sólo en parte de manera que debemos conten-

¹⁹*Social Stratification in Polynesia, cit.*

tarnos con una aproximación global. De la comparación resulta que el orden de productividad y la extensión de las redes de redistribución corresponden con el orden social en cuanto al grado de estratificación.

Finalmente analiza el autor los sistemas de parentesco en Polinesia y, también a este respecto, encuentra correlaciones con las clasificaciones que acabamos de mencionar. Todo esto lo conduce hacia la conclusión de que existe un vínculo íntimo entre la estratificación social y el excedente es decir entre la estratificación social y la capacidad de una población para producir más de lo que es indispensable para la propia subsistencia. Un estudio de L. Mason sobre la relación entre excedente y estratificación en Micronesia, confirma los resultados de Sahlins.²⁰

Aunque todo esto suena muy lógico y convincente, el esquema de M. D. Sahlins ha dado origen a mucha crítica. Se han formulado, con razón, objeciones contra la manera en que Sahlins selecciona a veces los datos o los interpreta, su forma de indicar el movimiento demográfico, los criterios que aplica o su sistema para determinar datos sobre productividad.²¹ Estas objeciones, empero, no afectan los fundamentos de la teoría.

Más grandes -y fundamentales- son los problemas que ha provocado el concepto de *excedente*. M. Orans reúne mucho de esta crítica y trata de interpretar de nuevo los datos de Sahlins.²² Para este autor es central la idea de que nadie produce sin más, un excedente -es decir; más de lo que es necesario-. Es menester que alguien la obligue a producir excedentes y esto supone alguna forma de desigualdad social; por tanto, pone la teoría de Sahlins al revés.

En un estudio posterior, Sahlins demuestra que una economía familiar efectivamente tiene la tendencia de producir sólo lo mínimo.²³ Sin embargo, no es tan absurdo pensar que alguien directamente produzca más de lo que necesite sin presencia de coerción. Por ejemplo, para cubrir el riesgo de que parte del cultivo se pierda, uno puede sembrar en demasía. También, como ocurre en las islas Trobriand, en base en consideraciones de honor y gloria uno puede producir más tubérculos (*yam's*) que los necesarios para el consumo. Marcel Maus llama la atención sobre lo ante-

²⁰Supramilial Authority and Economic Process in Micronesian Atolls, en *Peoples and Cultures of the Pacific*, ed. por Vayda, A. P. Garden City, Nueva York, Natural History Press, 1968, pp. 299-330.

²¹Haward, A. *Polynesian Stratification Revisited*, cit., pp. 811-823.

²²Orans, M. *Surplus*, en "Human Organization", 25, 1966, pp. 24-32.

²³Stone Age Economics, Chicago, Aldine, 1972.

rior.²⁴ Harris, sin embargo, también ve en esto una forma de cubrir riesgos, aunque sea de manera indirecta.²⁵

Después Orans intenta definir más claramente el concepto de excedente. Al respecto distingue entre el *producto neto*, es decir la producción total de alimentos con deducción de la cantidad que se necesita para volver a producir una cosecha semejante (la semilla necesaria para la siembra) y el *excedente subminimal*, o sea, el producto neto con deducción de las necesidades humanas mínimas. Aunque estos conceptos, a primera vista, parezcan ser muy utilizables, tienen sus inconvenientes. Por ejemplo, es prácticamente imposible señalar cuáles son las necesidades humanas mínimas. El estudio de E. Wolf sobre culturas campesinas demuestra claramente que el concepto de mínimo puede ser muy elástico.²⁶ El productor de alimentos, obligado a entregar tantos productos con el fin de guardar lo necesario para la siembra, a veces tiene que economizar seriamente sobre sus propias necesidades.

Orans intenta luego revisar la teoría de Sahlins con los conceptos que él ha elaborado. Según Orans poblaciones grandes tienen un excedente submínimo mayor que pequeñas poblaciones. Esto no se relaciona con el grado de estratificación, sino con la cantidad de productores. Por esta razón, una mayor cantidad de bienes queda a la disposición del jefe, para su redistribución. Este obtiene, por tanto mayores posibilidades, y así el tamaño de la población determina el grado de estratificación. Orans en esta teoría no aclara por qué los habitantes de las islas de las que habla Sahlins, en caso de encontrarse bajo el yugo de un sistema bien organizado de explotación,²⁷ no trabajarían más ni producirían más. Su sugerencia de que la cantidad de personas que encontramos en altos grados de estratificación sería escasa, no coincide con los hechos, cuando menos por lo que se refiere a Polinesia.²⁸ Además, justamente en los reinos más estratificados, hay gran necesidad de lacayos, correos, cortesanos, sacerdotes, etcétera.²⁹

²⁴*The Gift*, 2a. ed., Londres, Cohen and West, 1972.

²⁵*The Rise of Anthropological Theory*, cit.

²⁶*Peasants*, cit.

²⁷Véanse ejemplos en: Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit; Devenport, W. *The "Hawaiian Cultural Revolution"*, en "American Anthropologists", 71, 1969, p. 1-20.

²⁸Claessen, H. J. M., *op. ul.*, cit.

²⁹Cfr., Sahlins, M. D. *Stone Age Economics*, cit., p. 145.

Ellos pertenecen a menudo a las clases inferiores y no producen alimento.

Indudablemente que como quiera que se trate el concepto de excedente no se puede negar que siempre hay cierta cantidad de personas que comen alimento que no han producido. Es evidente que existe una *relación*, una *correlación*, entre la presencia de un excedente y la presencia de estratificación y especialización. Pero también es claro, después de los estudios que se han dedicado a esta cuestión, que no se trata de una simple relación de causa a efecto, Sahlins describe el problema de la manera siguiente:

Muy frecuentemente y de forma mecánica, los antropólogos atribuyen la aparición de una jefatura a la producción de un excedente.³⁰ Históricamente visto, empero, esta relación en todo caso es bilateral y en el funcionamiento de las sociedades primitivas se trata más bien de una relación causal inversa. El liderazgo produce una tendencia hacia un excedente en la producción económica. El desarrollo de rango y jefatura se evoluciona *pari-passu* con la evolución de las fuerzas políticas.³¹

¿Hasta qué grado estas consideraciones de Sahlins coinciden con las de otros investigadores? Anthony Leeds puntualiza en un estudio sobre los determinantes ecológicos de la jefatura de los indios yaruro en Venezuela, que precisamente las condiciones ecológicas hacen imposible, aquí, una ulterior evolución de la jefatura. Funda esta opinión en el hecho de que ni el carácter de la producción de alimentos, ni la índole de su ubicación, ni la división de trabajo, preparación de herramientas o la formación de existencias, requieren de la actividad de algún organizador. La única función para un jefe, en este grupo de indios, es la de contribuir a la toma de decisiones. Leeds concluye su artículo con la hipótesis de que una jefatura semejante, muy restringida, podrá encontrarse en todas las culturas análogas.³² La evolución a que se refiere Sahlins sólo se mantiene no adelanta. Muchos grupos sudamericanos de indios, en cuanto al desarrollo de su jefatura, coinciden en alto grado con el grupo de los yaruro. Tanto los jefes de los

³⁰Para ejemplos véase Sahlins, M. D. *Social Stratification in Polynesia*, cit.

³¹Sahlins, M. D., *Stone Age Economics*, cit., p. 140.

³²*Ecological Determinants of Chieftainship among the Yaruro Indians of Venezuela*, cit., pp. 377-384.

siriono,³³ como los de los caribes en el río Marowijne,³⁴ caben dentro de este marco. La influencia de los jefes de estos grupos es muy reducida. Gertrud Dole dice respecto del jefe de los kuikuru en el Brasil, que inclusive no tiene autoridad en cuestiones políticas, económicas o ceremoniales.³⁵ Uno se pregunta, desde luego, si en tal caso no surge un caos completo. Dole explica que el grupo ha desarrollado varios *mecanismos* para mantener cierto grado de orden a pesar de todo. Así, por ejemplo, personas no adaptadas, *desagradables*, pueden verse acusadas de brujería y serán marginadas. En casos extremos, inclusive, encontrarán la muerte. Esto, según ella, conduce a que todo mundo trate de ser *agradable*. Otra posibilidad consiste en que algún *Sjamaan*, en trance, acuse a alguien de robo. Toda persona se encontrará luego aislada. Muchas veces tales acusaciones coinciden con los conceptos de *agradable* o *desagradable*.³⁶

Lévi-Strauss también encuentra una jefatura de influencia mínima en el caso de los nambikwara.³⁷ Se pregunta por qué tales comunidades tienen a un jefe y llega a la conclusión de que lo tienen no por razones económicas o ecológicas sino psicológicas: Cuando existe un hombre con capacidades de líder, entonces un grupo de personas se reúne alrededor de él. Así, según la conclusión de Lévi-Strauss, el liderazgo no debe su existencia a las necesidades de un grupo, sino que, por el contrario, el grupo debe su existencia a la presencia, a la figura, del líder. La continuidad del liderazgo depende del prestigio y de las calidades del líder. Aquí Lévi-Strauss se acerca mucho a la idea de Sahlins: La distribución de alimentos o de herramientas fortalece enormemente la posición del líder. El desarrollo del liderazgo corre paralelo a la evolución de las fuerzas productivas. Producir el excedente (aunque pequeño) que se necesita para esto, es algo que llega a ser posible al líder por el hecho de que puede casarse con más de una mujer. El grupo de esta manera sacrifica un poco de la seguridad individual -para cada hombre una mujer- en cambio de la seguridad co-

³³Cfr., Holmberg, A. R., *Nomads of the Long Bow*, cit., 1969.

³⁴Kloos, P., *The Maroni River Caribs of Surinam*, Assen, Van Gorcum, 1971, pp. 170-187.

³⁵Cfr., *Anarchy without Chaos. Alternatives to Political Authority among the Kuikuru*, cit., pp. 73-88.

³⁶Cfr., *Ibidem*.

³⁷Cfr., *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe*, cit., pp. 45-62; *Idem.*, *Tristes Tropiques*, cit.

lectiva. Surge un pequeño déficit de mujeres, pero, por otra parte, hay un líder que se encarga del cuidado del grupo en su totalidad. La imagen que surge así se parece a la de un *big man*.

3 *Big Man y jefe*

El término *big man* procede de Melanesia y se refiere a figuras-líder que debe su prestigio y su séquito a la costumbre de distribuir.³⁸ En el caso del *big man* de Melanesia las cosas suceden en escala mayor que en la jungla a lo largo del Amazonas. El *big man* produce más, distribuye más y tiene más seguidores. El principio de su posición, empero, es siempre el mismo: el hombre que quiere ser líder debe producir, debe ser generoso y debe vincular personas a su imagen por el hecho de regalar cosas. Marcel Mauss ha hecho un profundo análisis del significado de los regalos:

Regalar significa demostrar tu superioridad; regalando muestras que eres más superior; eres el *magister*. Aceptar un regalo sin hacer un regalo en contraprestación, inclusive de más valor, significa que te subordinas: te conviertes en cliente, en súbdito. Te conviertes en *minister*.³⁹

Esta consecuencia despiadada no sólo se relaciona con una donación que sea producto de un verdadero cálculo; inclusive regalos bien intencionados (donativos para el desarrollo . . .) provocan esta clase de sentimientos.

Esta reciprocidad se encuentra también en las relaciones entre patrono y cliente, entre señor feudal y vasallo, entre líder y secuás. Frente a los derechos encontramos obligaciones. No sólo existe "*droit du seigneur*", sino también "*noblesse oblige*".⁴⁰ Las donaciones del señor a su vasallo se encuentran dentro de un marco general de reciprocidad, aunque no se exija una contraprestación inmediata, de todos modos se exige lealtad. Esta teoría política se encuentra también en los barrios pobres de las grandes ciudades occidentales (recordemos la carrera del padrino de Mario Puzo).

³⁸Cfr., Codrington, R. H. *The Melanesians*, cit; Oliver, D. *A Salomon Island Society*, 2a. ed. Boston, Beacon Press, 1967; Sahlins, M. D. *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*, en "Comparatives Studies in Society and History", 5, 1963, pp. 322-345; Berndt, R. M. y Lawrence, P. (editores), *Politics in New Guinea: Traditional and in the Context of Change. Some Anthropological Perspectives*, Perth, University of Western Australia Press, 1971.

³⁹*The Gift*, cit.

⁴⁰Cfr., Sahlins, M. D. *Stone Age Economics*, cit.

El *big man* es el hombre que construye su *status* por el hecho de distribuir. Es un especialista en el arte de desarrollar redes de relaciones. Cuanto más grande sea la red, mayor será su prestigio y más amplio el grupo que cabe dentro de su influencia. Su posición, empero, es inestable. Su *status* se basa en regalar -y nadie puede hacer esto ilimitadamente-. De hecho uno encuentra una lucha perpetua entre los medios limitados y las tácticas posibles de su inversión. En cuanto el hombre fuerte sobregira su crédito se derrumba su posición. Transferir la posición a algún sucesor es algo que resulta difícil. Respaldar los mandatos mediante un poder eficaz a menudo resulta imposible. Los sucesores deberán comenzar desde el principio.

Aunque existe la tendencia en considerar al *big man* como un fenómeno típico de Melanesia, incluyendo, en caso necesario algunos líderes de indios sudamericanos, esto no es correcto. El *big man* es en esencia algo que encontramos en todo el planeta. En Africa podemos señalar a los campesinos de Tanzania que manipulan la tenencia de la tierra,⁴¹ y también los líderes de los *ila*, descritos por A. Tuden.⁴² En estos casos, jefes de familia ambiciosos construyen una posición de poder con ayuda de sus rebaños de ganado vacuno. El ganado lo ponen a la disposición de toda clase de personas y esperan a cambio una actitud de sumisión. Un sistema que se vuelve a encontrar entre los *tonga*, descritos por van Velsen, consiste en la estructuración de una posición de poder, con ayuda de reembolsos propuestos por anticipos de dotes.⁴³

A veces encontramos jerarquías que reposan, incluso, en una base, de *big men* bastante inestable.⁴⁴ A este respecto debemos recordar que la posición real de poder de estos jefes generalmente no es proporcional a sus pretensiones de prestigio. No debemos pensar que cualquier joven ambicioso tenga la misma posibilidad de convertirse en *big man*, el hombre que tenga la posición inicial más favorable, en caso de igualdad de talentos, llegará más lejos. Thoden van Velzen acentúa esta diferencia en cuanto a la

⁴¹Cfr., Van Hekken, P. M. y Thoden van Velzen, H. U. E., *Land Scarcity and Rural Inequality in Tanzania*, cit.

⁴²*Ila Property Relations and Political Processes*, cit., pp. 96-106.

⁴³*The Politics of Kinship*, cit.

⁴⁴Cfr., Guiart, J., *Structure de la Chefferie en Mélanésie du Sud*, cit; Sing Uberoi, J. P. *Politics of the Kula Ring*, cit.

posición inicial:⁴⁵ el hombre que disponga de tierras fértiles con suficiente agua llegará más lejos que aquél que sólo tiene tierras medio desérticas, a pesar de que su talento pueda ser mayor. El hombre que creció en una familia que ha producido regularmente *big men*, tiene una mejor posición inicial que el hombre que debe aprender la práctica política desde el principio.

El *big man* es un líder político de tipo muy especial. El, como tipo, se encuentra en un extremo de un *continuum*. El polo opuesto es el *chief*, el jefe. Este último no tiene necesidad de distribuir para estructurar una posición de prestigio. El goza de este prestigio en razón de su nacimiento. Pertenece a su posición. Su prestigio -cuando menos en teoría- es *ascribed*: atribuido. La posición de un jefe es hereditaria y la estratificación correspondiente es permanente.

Con lo anterior no queremos decir que un jefe no tenga obligaciones. Al igual el *big man*, constantemente distribuye. Si en el caso del *big man* podemos decir que ser generoso significa ser *big man*, en el caso de jefe podemos decir que ser jefe significa ser generoso. Es evidente que también un jefe próspero no puede distribuir ilimitadamente; faltarían medios, aun en el caso de que se haya casado con varias esposas que trabajan con dedicación sus jardines o el cultivo de sus huertos. La verdadera fuente de riqueza del jefe reside en las donaciones, los regalos que su gente le hace -eventualmente en forma de impuesto o tributos que pueda imponer-. Los bienes que le llegan en esta forma, no los conserva; son redistribuidos casi en la misma escala. Esto es el sistema de *redistribución* que ya hemos mencionado con anterioridad.

Es evidente que la oposición que se ha establecido entre el *big man* y el *chief* -oposición animada sobre todo por las publicaciones de Sahlins- pertenece esencialmente al campo de los tipos ideales. Se acentúan las diferencias y se deja un poco en la sombra las formas intermedias que pueden existir entre el jefe y el *big man*. De hecho, es difícil hablar de "el" *big man*. ¿Quién será? ¿El líder de los *situai* tal y como es descrito por D. Oliver?⁴⁶ ¿El líder que manipula con dinero en conchas entre los *tolai* de Nueva Britania?⁴⁷ ¿O aquéllos cazadores de *status* descritos por J.

⁴⁵Robinson *Crusoe and Friday: Strength and Weakness of the big man Paradigma*, en "Man", 8, 1973, pp. 592-612.

⁴⁶Cfr., *A Salomon Island Society*, cit.

⁴⁷Salisbury, R. F., *Politics and Shell-money Finance in New Britain*, en *Political Anthropology*, ed. por Swartz, J. M., Turner, V. W., y Tuden, A., cit., pp. 113-128

Guiart?⁴⁸ Y por lo que se refiere al jefe ¿quién será su modelo? M. D. Sahlins habla de “el” jefe en Polinesia,⁴⁹ ¿debemos pensar en los poco impresionantes jefes de Tikopia o en los príncipes sagrados de Hawái?

B. Lambert hace un análisis de las actividades económicas de un jefe en las islas Gilbert -por lo tanto uno de no muy alta clasificación-. Lambert llama la atención sobre el hecho de que los tributos que la población proporciona al jefe constituyen esencialmente una confirmación de su posición más que la base de la misma. Para esto se basa entre otras circunstancias en el hecho de que los presentes son de pequeña cuantía y se supone que el jefe debe volver a regalarlos inmediatamente. Sin embargo, es innegable que recibe tributos y que, por tanto, no hay necesidad de organizar el sistema de regalos, obsequiando primero. En cuanto a la cuantía y a la periodicidad de tales regalos el jefe de las islas Gilbert tiene poca influencia. Al lado de esta fuente de ingresos tiene todavía otros: lo que él mismo produce y lo que recibe de los miembros de su familia.⁵⁰

Es interesante averiguar el origen de estos dos tipos de líderes. En virtud de la gran similitud ecológica existente entre las islas de Melanesia y de Polinesia podemos excluir las causas materiales para explicar las diferencias. Por tanto, debemos buscar la explicación en factores culturales. Lo más natural sería buscar la causa de las diferencias en la estructura del parentesco. El *big man* se encuentra en sistemas *igualitarios* mientras que el jefe en sistemas *jerárquicos* de parentesco. A estos tipos ya hemos hecho referencia detallada en el capítulo anterior.

En el contexto debemos preguntar si el tipo *big man* puede encontrar su origen en el tipo *jefe*. Esto requeriría de todo un cambio esencial en la estructura del parentesco. Quizás debemos buscar a ambos antepasados del jefe entre líderes de familia que en vista de sus capacidades sagradas llegaron a tener influencia política. Se trata de una hipótesis que encuentra cierto grado de confirmación en las consideraciones de Irving Goldman sobre la evolución de los sistemas políticos de Polinesia.

4 Principados y economía

En la medida en que crecen las organizaciones políticas en compleji-

⁴⁸Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud, cit.

⁴⁹Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief. Political Types in Melanesia and Polynesia, cit., pp. 322-345.

⁵⁰The Economic Activities of a Gilbertese Chief, en Political Anthropology, ed. por Swartz, J.M., Turner, V. W., y Tuden, A., cit., pp. 155-172.

dad y en tamaño la economía se vuelve cada vez más importante para la administración.⁵¹ En cuanto a los principados de Polinesia todavía cabe hablar de una economía de redistribución. Ciertos rasgos, como la costumbre de ofrecer las primeras frutas, la falta de claridad de los deberes del príncipe y de los nobles y la circunstancia de que el pueblo formule exigencias considerables, son característicos. Es verdad que los príncipes de estos reinos pueden sustraer en gran escala, y con cierta arbitrariedad, bienes a sus súbditos; pero, por otra parte, deben redistribuir, también en gran escala.

Marshall D. Sahlins muestra en el caso de Hawái hasta qué grado esta última obligación contiene el germen de rebelión. Si el príncipe no compensa los tributos importantes mediante redistribución suficiente, los miembros del *ramage* -en última instancia, miembros de su familia- se rebelan contra él. El nuevo príncipe comienza sobre una tábula rasa y exige menos tributos de manera que en opinión de los rebeldes se ha regresado a los buenos tiempos.⁵² Se confirma así la teoría de M. Gluckman sobre la rebelión, de la que hemos hablado en el inciso primero del capítulo III. Esta situación lleva a Sahlins a afirmar que los príncipes de Hawái no pueden ser considerados como *auténticos* príncipes. Los *verdaderos* reyes se encuentran en un nivel tan superior al pueblo que estos deberes de redistribución apenas tienen importancia para ellos. Cuando un *auténtico* rey distribuye algo se trata de un favor por el cual el recipiendario debe ser agradecido.

A esto se refiere la transición en la situación de los reyes de Francia que H. B. Teunis estudia y que hemos mencionado en el capítulo V. Estudio que corresponde a los resultados encontrados en *The Early State*.⁵³ Hawái junto con Tahití y algunos otros Estados pertenecen a la categoría de *early states* de gestación. Francia, en cambio, pertenece a la categoría de los *early states* de transición.⁵⁴ Esta situación de la monarquía se da en

⁵¹Cfr., Schapera, I., *Government and Politics in Tribal Societies*, cit., pp. 219 y ss.

⁵²*Stone Age Economics*, cit., pp. 144 y ss.

⁵³Ed. por Claessen, H. J. M. y Skalník, P., La Haya, Mouton, 1978.

⁵⁴En la obra ulteriormente citada los autores clasifican los *early states* (organizaciones estatales que suceden la destrucción de las sociedades primitivas) en: "(1) *the inchoate early state*; (2) *the typical early state*; (3) *the transitorial early state* (Cfr., *The Early State: Theories and Hypotheses* en op., ul., cit., p. 22). Esta clasificación ha sido traducida como el *early state* de gestación, el típico y el de transición. (Cfr. Tama-

diversos reinos africanos. Sobre la *kabaka* de Buganda se ha dicho lo siguiente:

Cada acto del príncipe es considerado como una bendición por la cual merece gratitud; todo lo que da a sus súbditos es un regalo, inclusive si toma la forma de una flagelación o una multa.⁵⁵

Esta situación se encuentra también en Dahomey. Los múltiples y grandes *regalos* que son ofrecidos a los *akhosu* encuentran su compensación en unas miserables conchas de *kauri* o algunas otras bagatelas. La gratitud que se expresa por estos objetos de poco valor es desproporcionadamente grande. Por lo demás, el príncipe de Dahomey no depende de los regalos. El Estado dispone de una serie de fuentes de ingresos bien organizada: un sistema complejo de impuestos organizados en tal manera que comprenda a todos los habitantes del país; una administración de justicia que, como sanciones, aplica, en gran escala, multas y confiscaciones. Además existe la costumbre de que, al aceptar una herencia, uno debe pagar importantes impuestos sucesorios; retención del botín de múltiples guerras; existencia de pesados impuestos sobre mercancías de origen europeo en tránsito; ingresos obtenidos de diversas empresas estatales, que varían desde plantaciones hasta el comercio de esclavos. Jurídicamente hablando, para el rey de Dahomey no resulta difícil exigir estos derechos, tributos e impuestos: en el momento de ascender al trono “compra” su reino, sus súbditos, las tierras y todo lo que se encuentra en ellas contra el pago simbólico de unas conchas de *kauri*.⁵⁶

Todavía más compleja es la economía, por ejemplo, del imperio de los incas. Diversos autores -Sally Falk Moore,⁵⁷ John V. Murra⁵⁸ y

yo y Salmorán, R. *Comentario sobre The Early State: Theories and Hypotheses* de H. Claessen y P. Skalník, en “Boletín Mexicano de Derecho Comparado”, año XII, núm. 35; Sobre las diferentes posibilidades de clasificación del *early state*, Véase Khazanov, A. M. *Some Theoretical Problems of the Study of Early State*, en *The Early State*, cit., pp. 77-92. Un comentario a su teoría se encuentra en el trabajo de Tamayo y Salmorán, R. *La teoría de la formación del Estado de Anatolii M. Khazanov*, en “Boletín Mexicano de Derecho Comparado”, año XII, núm. 35, cit.

⁵⁵Speke, citado por Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., p. 101.

⁵⁶Cfr., Claessen, H. J. M., *op. ul., cit.*, pp. 92 y ss.

⁵⁷*Power and Property in Inca Peru*, cit.

⁵⁸*On Inca Political Structure*, en *Comparative Political Systems*, ed. por R. Cohen y Middleton, J., Garden City, Nueva York, Natural History Press, 1967, pp 339-354.

Richard P. Schaedel⁵⁹ han publicado excelentes estudios al respecto. De estos resulta la siguiente imagen: todos los impuestos son pagados en forma de trabajo. Para la gran mayoría de la población lo anterior significa que deben trabajar en las tierras del Inca o del templo. La tierra de una aldea es distribuida en tres partes. El producto de la primera parte es para el Inca, es decir para el Estado. El producto de la segunda parte es para el dios del sol o sea para el templo. El resto es para la población. Probablemente las partes destinadas al Inca y al sol eran modestas. De la misma manera se ha organizado la ganadería de la llama, con la diferencia de que aquí la mayor parte del rebaño corresponde al Inca. El producto de las tierras que corresponden al Inca y al dios del sol y de los rebaños que están destinados a ellos, son almacenados en depósitos que se encuentran a lo largo de todo el país. Aquí encontramos inmensa cantidad de alimentos, calzado, ropa y armas. Estas existencias son utilizadas para mantener a los ejércitos, para pagar a los jefes, para distribuir premios y para combatir las consecuencias de una mala cosecha. También se utilizan estas existencias para alimentar y vestir a todos los que trabajan para el Estado: los campesinos que trabajan la tierra del Inca, los trabajadores que construyen los caminos, los sirvientes de la corte y los correos que, a través de todo el imperio, transmiten las noticias. Además, las viudas, huérfanos, inválidos y enfermos reciben de los almacenes estatales alimentos y ropa.

Al lado de las obligaciones aquí mencionadas -que sólo afectan a personas casadas- hay otros impuestos que deben pagarse con trabajo. Estos consisten en servicios obligatorios, la llamada labor de *mita*. Aquí encontramos ramos como el servicio militar y el trabajo en las minas, la elaboración de determinados materiales u objetos, la presentación de servicios domésticos para la gente importante, la construcción de caminos y de palacios y el servicio de correo. Algunas tareas son desempeñadas específicamente por mujeres: hilar, tejer, y las labores domésticas. El desempeño del del trabajo de *mita* libera de cualquiera otra obligación durante el periodo en cuestión.

Finalmente también se puede requerir de jóvenes de ambos sexos una labor especial. Las muchachas pueden ser enviadas a “conventos solares” y reciben el título de “elegidas”. Ellas, después de entrenamiento, tienen la posibilidad de ser aceptadas en el harem de alguna persona importante. Pero la mayoría de ellas se quedan por mucho tiempo en tales conventos, donde pasan su tiempo hilando y tejiendo. Los muchachos requeridos son colocados en una forma de servicio social y pueden ser mandados a traba-

⁵⁹Early State of the Incas, en *The Early State*, cit., pp. 289-320.

jar en cualquier parte del imperio. En la mayoría de los casos se trata de trabajo de esclavos, pero algunos de estos muchachos pueden alcanzar puestos importantes, en cuyo caso hay algo de semejanza con los ministeriales, que hemos encontrado en el inciso 2 del capítulo IV.

Es interesante la cuestión de saber quién aprovecha finalmente todo este trabajo. Según Sally Falk Moore tanto de la producción agrícola como de la *mita* la mayor parte se queda dentro de la provincia de manera que sólo indirectamente aprovecha al Estado central. Ella calcula que en una provincia -que corresponde a una región de cuarenta mil habitantes-, la cantidad de trabajadores de *mita* corresponde más o menos a dos mil. Esto representa menos del cinco por ciento de la fuerza laboral potencial ya que los jóvenes solteros no figuran en este cálculo. De estos dos mil, aproximadamente cuatrocientos se encuentran al servicio de los jefes del imperio inca. El resto sirve de alcaldes en las aldeas. De manera análoga Sally Falk Moore muestra que los ejércitos “nacionales” de trabajadores que construyen los templos y las fortificaciones para el Estado y que se reclutan de los obreros tipo *mita*, se quedan por debajo de las cifras normales que corresponden a las provincias. Esencialmente, por tanto, la mayor parte del producto impositivo beneficia a los jefes locales e inclusive, a menudo a la población local.⁶⁰

5 Coerción y derecho

Es evidente que en estos reinos terrenales “el mito de la convivencia” debe ser acentuado enérgicamente para motivar a la población para soportar múltiples y pesadas cargas. Cuando el mito no resulta ser suficientemente fuerte como para producir *consensual power*, al jefe de un verdadero reino corresponde habitualmente un ejército bien organizado para respaldar sus órdenes mediante la fuerza. Tiene la capacidad de ejercer *coercive power*. No es siempre necesario que esta fuerza armada intervenga: su simple existencia es generalmente suficiente para producir obediencia.

Los sistemas más elaborados y mejor logrados de legislación producen una mayor obediencia del pueblo a las órdenes desde arriba. El control sobre la conformidad a las leyes y reglamentos se mejora en la medida en que el Estado evoluciona. Esto puede demostrarse claramente mediante una comparación de la creación de leyes y de la administración de justicia en los principados de Tahití y Tonga y, por otra parte, en los reinos más evolucionados de Dahomey, Buganda y de los incas. En Tahití y Tonga el

⁶⁰*Power and Property in Inca Peru, cit.*, pp. 63 y ss.

príncipe sólo incidentalmente se ocupa de la administración de justicia. El sistema de las normas jurídicas es poco elaborado. Se castiga de manera bastante arbitraria. Declarar que una persona debe ser sacrificada es usado en Tahití con la misma frecuencia para eliminar personas no gratas al régimen como para castigar a los criminales.⁶¹ En Buganda la administración de justicia se ha vuelto sistema y aunque su aplicación no siempre es justa para una sensibilidad occidental, es muy sólida hablando en su conjunto. Todavía más clara es la administración de justicia y la creación de leyes en Dahomey. Esto no sólo resulta de la existencia de más leyes, de diversas categorías de jefes y de la posibilidad de apelar, sino, sobre todo, de la gran seguridad aun de noche en todo el país. Hasta en los rincones más alejados se cumple con las leyes y demás normas.⁶² El imperio de los incas a este respecto es aún más impresionante. Existen series elaboradas de leyes con castigos claramente determinados para casos de contraversión, los cuales son impuestos por jueces bien preparados.

También A. V. Wachuku demuestra el incremento de la complejidad de la ley y de los sistemas jurídicos. Al respecto hizo una comparación entre grupos de organización política divergente: pigmeos, nuer, kikuya y asjanti.⁶³ Resultó que en las sociedades pequeñas, las sanciones eran, sobre todo, de índole moral: en caso de comunidades en escala social más desarrollada encontramos sanciones *ad hoc* y, en verdaderos Estados, los castigos son institucionalizados.⁶⁴

Sobre la posición de la población misma los diversos sistemas tienen una gran influencia. Arbitrariedad e irregularidad son mayores en los pequeños estados de Polinesia; el orden y la seguridad jurídica se garantizan más en Dahomey y en el imperio de los incas.⁶⁵

6 Puntos de vista marxistas

Uno de los problemas de la ciencia marxista es que varios conceptos

⁶¹ Cfr., Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., pp. 24 y ss. y 52 y ss.

⁶² Cfr., *Ibid*, pp. 129 y ss, y 90 y ss.

⁶³ *Law and Negative Sanctions in Africa Societies*, en *Political Anthropology and the State of the Art*, cit., p. 243-274.

⁶⁴ Cfr., Claessen, H. J. M., *The Early State: A Structural Approach en The Early State*, cit., pp. 533-596; Tamayo y Salmorán, R. *Sobre el Sistema Jurídico y su Creación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, pp. 63-70.

⁶⁵ Cfr., Claessen, H. J. M., *Van vorsten en volken*, cit., pp. 286-307.

han sido colocados en el programa político de la Unión Soviética y son, así, canonizados; ya no pueden estar puestos a la crítica. Otros conceptos, por el contrario, se quedaron fuera de este programa; y esto implica que, cuando menos en la Unión Soviética, no pueden ser discutidos libremente. En este contexto debemos colocar mucho del trabajo de los antropólogos de detrás de la cortina de hierro.

Marx y Engels trabajaron sobre la base de lo que se sabía en su época y, como desde entonces no se ha parado la investigación científica, debemos buscar, a menudo con gran dificultad, las líneas de conexión entre las ideas de hoy y los textos "sagrados" del siglo XIX. Esto explica las referencias frecuentes a las obras, a menudo muy obscuras de la "patrística" marxista. Si Marx y Engels han hecho sugerencias, éstas son a menudo dudosas. El investigador (después de indicar que Marx en realidad ya lo había visto y pensado todo) puede continuar con su investigación contemporánea. E. Gellner ha escrito un importante artículo panorámico sobre la situación de la actual antropología soviética. Reconoce la situación que acabamos de señalar, pero indica también que, con estas restricciones, a menudo se han elaborado muy importantes estudios. Además, los antropólogos soviéticos tienen cierta ventaja por el hecho de que pueden lanzar sus ideas dentro de un marco generalmente aceptado.⁶⁶

Al lado de la ortodoxia voluminosa, también encontramos en la Unión Soviética una corriente modernista o crítica, que se opone a la costumbre de aceptar, sin más ni más, varias ideas del siglo pasado. La obra más importante de esta corriente (dentro de lo que se ha alcanzado a publicar) es una serie de artículos editados por Ludmilla V. Danilova, publicada en 1968, bajo el título *Problemi istorii dokapitalisticheskikh obshchestv*⁶⁷ (Problemas de la historia de las sociedades precapitalistas). El artículo más importante de esta serie es el de la misma Danilova. Con ayuda de abundante material demuestra que los antiguos esquemas evolucionistas necesitan revisión. Aunque el segundo tomo no pudo editarse, la publicación del primero implica una especie de reconocimiento tácito de la necesidad de hacer ciertas correcciones a la ciencia oficialmente autorizada.⁶⁸

⁶⁶*The Soviet and the Savage*, en "Current Anthropology," 16, 1975, pp. 595-617.

⁶⁷En *Soviet Anthropology and Archaeology*, 9, 1972, pp. 595-617.

⁶⁸Cfr., Pershits, A. *Ethnographic Reconstruction of the History of Primitive Society: Goals and Possibilities*, en *Ethnography and Related Sciences, Problems of the Contemporary World*, 49, Moscú, Akademia Nauka, 1977, pp. 39-54.

Varios investigadores han tomado, desde entonces, este camino (¿arriesgado?). A ellos pertenece, entre otros, el antropólogo-historiador Anatolii Khazanov.⁶⁹ Este autor concentra su atención en la transición de la comunidad sin clases hacia la sociedad de clases y defiende la idea de que este periodo debe haber sido muy largo. En su opinión, la desigualdad entre los hombres ha crecido lentamente.⁷⁰ Esta idea también se encuentra en Sofia Maretina.⁷¹

Entre las afirmaciones más importantes de Ludmilla V. Danilova encontramos la observación de que en las sociedades precapitalistas el papel que desempeña la economía es distinto al que encontramos en las sociedades capitalistas: las relaciones predominantes en todos los modos de producción no capitalistas son de carácter *no económico*. En la sociedad primitiva las relaciones de parentesco predominan en la vida social y en otros casos se trata de poder *político*. El predominio económico es algo que únicamente encontramos en el capitalismo.⁷²

Esta concepción tiene serias consecuencias para el modo de pensar marxista, consecuencias que hacen indispensable volver a analizar conceptos centrales como son “modo de producción”, “clase” y “Estado”. Entre los campos donde ha comenzado esta revalorización encontramos el del modo de producción asiático. Después de que K. A. Wittfogel en su *Oriental Despotism*⁷³ y Ludmilla V. Danilova le “echaron el guante”, muchos se han ocupado del análisis de este modo de producción. El estudio más importante al respecto es, sin duda, el de Lawrence Krader: *The Asiatic Mode of Production*⁷⁴ donde el autor hace un esfuerzo para construir una

⁶⁹De entre sus obras pueden señalarse: *Los grandes lignes de la formación des classes dans la société primitive* en “Problèmes théoriques de l’ethnographie”, Moscú, Akademia Nauk, 1971, pp. 66-75; “Military Democracy” and the Epoch of Class Formation en *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, ed. por Bromley, Yu. La Haya, Mouton, pp. 133-146; *Some Theoretical Problems of the Study of the Early State*, en *The Early State*, cit., pp. 77-92; *The Early State among the Scythians*; en *The Early State*, cit., pp. 425-439.

⁷⁰Para una introducción a las ideas de Anatolii M. Khazanov, véase: Tamayo y Salmorán R., *La teoría de la formación del Estado según Anatolii M. Khazanov*, cit.

⁷¹*The Kachari State. The Character of Early State-like Formations in the Hill Districts of North East India* en *The Early State*, cit., pp. 339-358.

⁷²Cfr., Gellner, E., *op. cit.*, p. 598.

⁷³Cfr., *supra*: inciso primero del presente capítulo.

⁷⁴*Op. cit.*

teoría hermética, con base en las menciones, bastante fragmentarias, que Marx da al respecto. De acuerdo con la opinión de este autor, las obras de irrigación, así como la presencia de gobernantes despóticos, tienen sólo una importancia secundaria; en el lugar central debemos colocar la oposición de clase entre las comunidades de aldeas de propiedad comunal, por una parte, y la organización estatal depositaria del poder político, ideológico y económico, por la otra.

El marxista estadounidense Eugene Ruyle publicó un estudio interesante en el cual propone abolir todo el concepto de modo de producción, sustituyéndolo por el nuevo concepto, más adecuado, según él, de *mode of exploitation* (modo de explotación).⁷⁵ Los modos de producción son demasiado estáticos, mecánicos y no hacen justicia al hombre que actúa, presentando graves deficiencias para una tipología evolucionista. Además existe la dificultad de analizar estas categorías en el caso de sociedades no occidentales. Presenta este autor un esquema con una decena de modos de explotación.⁷⁶ Aunque este acercamiento indudablemente presenta más flexibilidad que al antiguo sistema de modos de producción, se conserva el inconveniente de todos los esquemas evolucionistas: la realidad es más variada de lo que permite la extensión del esquema.

Mientras que algunos investigadores marxistas rechazan el concepto de modos de producción, otros realizan intentos por ampliar la lista. Así J. Suret-Canale presenta un modo "africano"⁷⁷ y E. Terray intenta introducir un concepto de modo de producción de linajes. Para ésto trata de aplicar el concepto de clase a las culturas africanas escogiendo a los abrones de Africa occidental. Distingue primero, con diferencias teóricas, entre diversos tipos posibles de relación de clase y luego decide que uno de estos tipos, el que separa a los productores de los poseedores de la producción, se presenta en el caso de los abrones. Este tipo de comunidad clasista se encuentra aquí en su forma más sencilla. No sólo los que no producen son mantenidos por el excedente sino -y ésto es lo importante- los que no producen disponen, además, del poder de prescribir a los otros lo que deben cederles. Por lo pronto, de acuerdo con la opinión de E. Terray hay

⁷⁵*Mode of Production and Mode of Exploitation: The Mechanical and Dialectical*, en "Dialectical Anthropology", 1, 1975, pp. 7-23.

⁷⁶*Cfr.*, *Ibid*, pp. 8 y ss.

⁷⁷*Schwarzafrica, Das europäische Buch, Band I, Berlín, 1966.*

una situación de explotación.⁷⁸

En este renglón predomina el modo de producción de linajes. En estas aldeas de campesinos la organización social es determinada sobre todo por los linajes matriliniales. Un gran papel en la producción es desempeñado por los ancianos, los jefes de los “ranchos” (donde viven las familias) y sus sucesores. Ellos organizan la producción en los campos colectivos y disponen de los productos. En su mayor parte los productos son consumidos por las familias o sirven como semilla para la siembra. Sin embargo, una pequeña parte es reservada para los ancianos, y esta parte es invertida por ellos en bienes de prestigio (joyas y telas). De estos bienes sólo los ancianos tienen la disposición. Por tanto, *Ego*, el joven que traba decididamente, en el transcurso del tiempo no recibirá como herencia las posesiones de su padre (posesiones para cuya adquisición él ha trabajado tan duramente). Estos bienes se traspasan a los *va-zu-zo*.⁷⁹ Por otra parte, *Ego* sí recibirá la herencia de su *mo-bro*. Por esta estructura, los hombres jóvenes no constituyen un grupo claramente determinado, con intereses propios (es decir, una clase *an sich*) mientras que su ubicación en la clase explotada no es más que temporal. Los antropólogos marxistas tienen ciertas dificultades para insertar la situación aquí descrita dentro del concepto de clase, especialmente B. O’Laughlin.⁸⁰

La tormenta provocada por la obra de K. A. Wittfogel no sólo ha influido en el estudio de los modos de producción. Condujo la investigación antropológica hacia una nueva visión sobre la evolución del Estado. También a este respecto se enfrentan la ortodoxia y el pensamiento de los autores novedosos. Para los ortodoxos, no existe duda: donde hay clases en antagonismo, el Estado está presente.⁸¹ El problema reside, empero, en el término *antagonismo*. Encontrar grupos con acceso desigual a los medios de subsistencia y con obligación de ceder un excedente a los líderes -característica frecuentemente mencionada para la existencia de clases- no significa automáticamente que tales grupos se encuentren realmente en antagonismo o que la organización política se haya desarrollado hasta tal grado

⁷⁸ *Classes and Class Consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman*, en *Marxist Analyses and Social Anthropology*, ed. por Bloch, M., Londres, Malaby Press, 1975, pp. 85-133.

⁷⁹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 110.

⁸⁰ *Marxist Approaches in Anthropology*, *cit.*, pp. 342 y ss.

⁸¹ *Cfr.*, Hindess, B. y Hirst, P. Q. *Precapitalist Modes of Production*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975; Semenov, Y. I., *On Northwest Coast Society*, en “Current Anthropology”, 15, 1974, p. 400.

que podemos hablar de un Estado. Inclusive los requisitos mínimos, como conciencia de clase, a menudo falta.⁸² Habitualmente se presenta un largo periodo entre el comienzo de la comunidad de clases y el surgimiento de una típica estructura antagonista. En la obra colectiva editada por Ludmilla V. Danilova⁸³ se confirma lo anterior. También el estudio de Anatolii M. Khazanov sobre la "democracia militar"⁸⁴ pone de manifiesto que se necesita un largo periodo para que las clases incipientes lleguen a ser clases totalmente antagonistas.

Varios eruditos soviéticos, en los últimos tiempos, han desarrollado términos como "reinos bárbaros", "reinos africanos" o "formaciones estatales".⁸⁵ Es dudoso que tales términos tengan sentido. De hecho son intentos para poder continuar dando prestigio a teorías anticuadas, mediante artificios terminológicos.⁸⁶

Las consideraciones que encontramos en este capítulo demuestran que la base material -la ecología, situación económica, técnica y los medios de subsistencia- tienen una influencia formativa sobre el sistema político y los acontecimientos políticos. Para ilustrar lo anterior hemos analizado el significado de las obras de irrigación en el surgimiento de reinos despóticamente gobernados, así como el significado del excedente para la existencia de una estratificación social. Hemos hablado del concepto de redistribución y, sobre la base de la conducta económica, hemos distinguido entre *big men* y jefes. Resultó que la exigencia de redistribución puede ser un interinato en la evolución de príncipe a rey. Del análisis resultó que el sistema económico de algunos reinos ya no se fundaba en regalos y redistribución, sino en impuestos y servicio obligatorio. También resultó que a medida en que los Estados se desarrollaron, los sistemas de creación de leyes y administración de justicia participaron en la evolución general, obteniendo un carácter más completo y pragmático.

⁸²Cfr., Terray, E. *Classes and Class Consciousness the Abron Kingdom of Gyaman*, cit.

⁸³*Problemi istorii dokapitalisticheskikh obshchestev*, cit., pp. 269-328.

⁸⁴*Op., cit.*

⁸⁵Cfr., Claessen, H. J. M. y Skalník, P. *The Early State: Theories and Hypotheses*, cit., pp. 3-29; Maretina, S. A. *The Kachari State: The Character of Early State-like Formations in the Hill Districts of North East India*, cit., pp. 269-328.

⁸⁶Cfr., Gellner, E. *The Soviet and the Savage*, cit., p. 599.

Con razón el antropólogo americano F. Hsu⁸⁷ nos advierte que no debemos acentuar excesivamente la importancia de la economía y esperar demasiado optimistamente la presentación de relaciones causales económicas. Las explicaciones dadas en el presente capítulo apuntan también en esta dirección. Hemos demostrado la existencia de correlaciones entre la evolución económica y la de los sistemas políticos. Correlación, pero no causalidad. Lo más que se puede decir es que la evolución económica sea una condición necesaria para el desarrollo político pero no una condición suficiente. A esta conclusión llegó en 1963 M. Ember,⁸⁸ conclusión que también resulta aceptable para el antropólogo marxista M. Godelier quien al respecto dice:

No se puede derivar mecánicamente de un sistema económico, un sistema político y tampoco debemos simplificar un sistema político hasta llegar a un simple esqueleto de funciones económicas. No olvidemos que un sistema político también cumple con otras funciones, por ejemplo, la función de proteger -funciones que no dependen de la economía.⁸⁹

⁸⁷*Prejudice in American Anthropology*, en "American Anthropologist", 75, 1973, pp. 1-19.

⁸⁸*The Relationship Between Economic and Political Development in Non-industrial Societies*, en "Ethnology", 2, 1963, p. 246.

⁸⁹*Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero, 1969, p. 203 y ss.