

## CAPÍTULO PRIMERO

### MANDO, MITO E IDEOLOGÍA

I. Introducción .....	15
II. El mando y la antigüedad prehistórica .....	16
1. Las edades del hombre .....	19
III. Mito, religión e ideología .....	29
IV. Cohesión y racionalidad .....	34
V. Lo social y la idea de orden .....	37
1. Enfoque psicológico .....	39
2. La idea de poder y Estado .....	42

# CAPÍTULO PRIMERO

## MANDO, MITO E IDEOLOGÍA

**SUMARIO:** I. *Introducción.* II. *El mando y la antigüedad prehistórica.* 1. *Las edades del hombre.* III. *Mito, religión e ideología.* IV. *Cohesión y racionalidad.* V. *Lo social y la idea de orden.* 1 *Enfoque psicológico.* 2. *La idea de poder y estado.*

### I. INTRODUCCIÓN

Acerca del estudio de las formaciones comunitarias y sociales más antiguas y de las posibles manifestaciones de poder o mando en ellas contenidas, Carlos Alonso del Real<sup>1</sup> hace, en su conocido trabajo, un argumentado resumen de lo que con él podríamos llamar “las más antiguas formas de mando”. Bien cierto es que en el campo de la reconstrucción histórica de este fenómeno, es extraordinario el cúmulo de problemas que ha ocasionado —por confusión— la llamada prehistoria especulativa; para evitar elaboraciones que incurran en dicho error se hace necesario determinar un método que *combine* las diversas fuentes y rastros de carácter antropológico e histórico y que limite cualquier posible salida a la imaginación fantástica de las hipótesis de contenido más ideológico que científico. Quiere esto indicar que antes de cualquier formulación ideológica y valorativa, generalmente guiada por el interés de verse apoyada en datos materiales y así aparecer con relativa importancia científica, es necesario *partir* de la pura descripción y de la simple observación empírica sin que esto impida, dentro de dicho marco, adelantar hipótesis concluyentes a la par del análisis empírico.

Aquellas manifestaciones físicas y culturales que denoten cualquier forma de mando o de desigualdad política, sin pretender comprobar

<sup>1</sup> Real, Carlos A. del, “Las más antiguas formas de mando”, *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, núm. 101, septiembre-octubre de 1958.

alguna afirmación teórica previa sino sencillamente su observación inmediata, serán tenidas en cuenta en este trabajo. Es deber avanzar con espíritu desprevenido pero atento, pues el terreno está salpicado de dificultades prácticas que sólo en este mismo campo podrán resolverse.

## II. EL MANDO Y LA ANTIGUEDAD PREHISTÓRICA

Por lo mismo, en primer término, se procede a preguntar qué tipo de rastro arqueológico deja el mando, qué indicios encontramos en las culturas de mayor desarrollo de la antigüedad que nos faciliten elaboraciones conceptuales precisas, empero, aquí como en el anterior aspecto, o sea el puramente arqueológico, el riesgo es también amplio. Del Real sostiene que:

evidentemente, los “horizontes” protohistóricos o paleontográficos, esto es, aquellas culturas relativamente primitivas que coexistieron con altas culturas y fueron observadas y descritas desde éstas, nos dan también informaciones muy valiosas, así como el recuerdo que, por ejemplo, en forma de *mito* han conservado de sus propios orígenes las mismas altas culturas.<sup>2</sup>

Desde las más antiguas formaciones estatales, principalmente los de los Estados despóticos orientales, por los propósitos militares y económicos, de suyo en ellos insito, se procuró obtener información sobre las condiciones y los recursos económicos, políticos y militares de las potencias vecinas y de las comunidades que podrían quedar bajo su influjo o, dado el caso, bajo su sometimiento. No son informes que puedan tenerse como “científicos” y ni siquiera es posible encontrar descripciones detalladas o aproximadamente reales en ellos; el mismo carácter predominantemente religioso y despótico de los Estados orientales hace imposible un rigor proporcionalmente aproximativo a la realidad científica. Sólo por excepción es posible hallar el debido cuidado en la elaboración de estas observaciones y lo descrito en ellas no puede ser utilizado ampliamente.<sup>3</sup>

Lo más confiable, pues, son los materiales arqueológicos que de las más antiguas agrupaciones humanas puedan encontrarse, como utensilios, habitaciones, pinturas, etcétera. Este material, claro, es siempre variado y

<sup>2</sup> Idem, p. 59.

<sup>3</sup> “Únicamente el Estado burocrático chino reunió y archivó cuidadosamente, desde las épocas antiguas, todas las informaciones acerca de los pueblos extranjeros que se encontraban dentro de su territorio o en sus confines, con objeto de ofrecer a sus funcionarios las bases para la administración y las relaciones diplomáticas”, Dittmer, Kunz, *Etnología general. Formas y evolución de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

su forma y contenido las más de las veces no puede revelar dato distinto que el propio de la técnica alcanzada y desarrollada para la elaboración de piezas similares. Este material también, en algunos casos, conduce al estudio de creaciones relacionadas con el carácter y nivel propio de la manera de ser organizacional del grupo, más, en principio, no pocas veces está de ellas ausente el rastro social o comunitario de la creación y no pasan de ser resultado de simples acciones individuales, si acaso de “todo” el grupo, pero para nada manifiestan, en los estados más “primitivos”, el modo de ser organizativo general de la comunidad. Así, por ejemplo, es dable encontrar grandes obras de arte como pinturas y grabados que sólo contienen figuras aisladas de animales o de fenómenos naturales, incluso, de acciones humanas relacionadas con ellos, pero que en nada manifiestan los vínculos generales del grupo o los de su organización “jerárquica”. Es, cuando menos, el arte y las creaciones míticas en él reproducidas, por muy primitiva que sea la cultura que los crea, manifestación de la presencia en el hombre de la conciencia de universalidad de su existencia y de la elemental y única idea de identidad de su vida con la realidad circundante, que incluye a la naturaleza, y de cooperación con los hombres. No encontramos, en efecto, en las más elementales “primitivas” o “antiguas” creaciones míticas y artísticas señales que indiquen formas de autoridad, superioridad o mando *político*, lo que es ya significativo de su ausencia histórica. Lo que sí señalan éstas, son actos de cooperación y sociabilidad.

También se encuentran decorados particulares en artefactos de uso habitual o especial, sin que en ellos sea dable detectar mínimos detalles que reflejen formas de jerarquía social o cuando menos de acciones estructuradas, diferenciadas o siquiera segmentarias del grupo. La “idea del arte” en general necesariamente refleja los caracteres dominantes en el grupo respecto de su organización; puede, en algunos casos, y los que hay son de por sí excepcionales, en los estadios primitivos del desarrollo histórico, brindarnos testimonios de alguna forma de diferenciación social o de la existencia de formas de mando; por ejemplo, los bastones de autoridad o piezas especialmente elaboradas con mayor simbología, son ya un primer indicio al respecto y ellos sólo aparecen en niveles como los correspondientes al neolítico superior.

Los restos de poblados también pueden servir de indicio para dichos propósitos; la forma y los materiales de construcción con los que eran dotadas unas habitaciones, lo mismo que los sepulcros, son reiterada afirmación de posibles diferencias al interior del grupo. Al respecto Del Real sostiene que:

sabemos por el testimonio de las más antiguas Altas Culturas, como el Egipto protodinástico, y de los pueblos etnográficos, por ejemplo los polinesios, que la posesión de un

tipo determinado de sepulcros, y a veces simplemente la posesión de cualquier clase de sepulcro, es un signo claro de jerarquización.<sup>4</sup>

También, en este tipo de rastro, se encuentra que sólo aparecen formaciones claras de jerarquía social al final del paleolítico superior y a inicios del intermedio y variable periodo mesolítico.

El significado que puedan tener la orientación, el tamaño, la forma, los adornos e incluso los objetos contenidos en las sepulturas, puede indicarnos la existencia, tanto de un mayor o especial reconocimiento dentro del grupo como la evidencia de la conformación de clases o la de autoridades e influencias personales con carácter de superioridad grupal, o simplemente el incipiente desarrollo de creencias míticas y afirmaciones ontológicas relacionadas con la muerte y su apreciación, las más de las veces *inexplicada*. De su experiencia científica al respecto, del Real nos dice:

. . . la notoria diferencia de tamaño, orientación, construcción más cuidada y mayor riqueza de ajuar. . . de una de las sepulturas excavadas por nosotros en la necrópolis de la península de Morrazo, como no nos permite —dada la pequeña comunidad de la que forma parte— suponer clases, nos hace suponer un jefe.<sup>5</sup>

El problema que suscita esta circunstancia debe, pues, relacionarse con otros datos y rastros más precisos, como serían el tipo de actividad económica general del grupo y la forma de vida que ésta impuso; según se desprende del análisis de Del Real, este grupo que trabajó pertenece a formaciones económicas pastoriles del neolítico inferior que abarca restos patriarcales de autoridad y propiedad hereditaria de rebaños, muy propia de su razón desigual de ser.

Las construcciones de casas más grandes, sus adornos o la posición dentro del poblado nos puede indicar, en cierta medida, la presencia ya de consejos, autoridades plurales o de *órdenes superiores* al interior del grupo, más, esto es ya una tarea que supone la existencia de relaciones económicas específicas como son las que permite u ocasiona el sedentarismo, como por ejemplo, las labores agrícolas y de pastoreo intensivo.

La arqueología puede mostrar cómo el *trabajo* y las creaciones espirituales han hecho al hombre el *ser humano* que conocemos. El hombre puede ser definido por la capacidad para producir y usar utensilios, pero, quiere ésto decir que los *hombres* sólo aparecen en cuanto tales cuando la coordinación de sus ojos, manos y cerebro les permitió aprovechar y modificar el medio ambiente y hacer utensilios conforme a un conjunto repeti-

<sup>4</sup> Real, *op. cit.*, p. 60.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

do de hábitos. Esto sólo se logra por la reiteración cotidiana del esfuerzo y *trabajo social*, que asegura al hombre la continuidad, el aprovechamiento y la transmisión de sus habilidades. Empero, este proceso ocupó desde siempre largos períodos de gestación, y muchos pueblos permanecen más tiempo que otros en niveles de desarrollo precario de los utensilios y de las técnicas de producción y transformación de elementos físicos. Por este hecho es que no son propiamente confiables las ideas y los mitos que puedan elaborar civilizaciones desarrolladas, tanto sobre su pasado origen, como sobre otras sociedades contemporáneas suyas de bajo nivel de desarrollo material, pues, siempre habrían de afirmar, así aparece en las narraciones míticas e históricas de las primeras altas culturas, la impresión de estancamiento o incapacidad natural propia de “bárbaros”.

Esta relación entre las culturas de alto desarrollo y las consideradas “primitivas” supone, pues, procesos de reelaboración, interpretación y asimilación de ideas o modelos organizativos que conducen a desdibujar la real condición histórica de los antepasados a deformar la de los extraños.

Fue precisamente el gran Heinrich Schliemann quien demostró, entre otras cosas, que la principal dificultad para el estudio de los poblados antiguos radica en la superposición continua de construcciones, o en lo que se llama “estratificación de ciudades”. En el transcurso del tiempo, una cultura puede levantar sobre los cimientos construidos por sus antepasados sus propias habitaciones y centros religiosos o políticos; lo mismo puede ocurrir por civilizaciones que encuentran abandonadas o que conquistan poblados de otras culturas, levantando sobre ellos la nueva disposición de sus centros, dejando así rastros que bien fácilmente inducen a errores de no ser por el desarrollo actual de técnicas que permiten medir con “exactitud” la edad de los utensilios y de los rastros de sustancias químicas, para diferenciar, así, lo que pudo pertenecer a una u otra formación social en el transcurso de las sucesivas estratificaciones.

## 1. Las edades del hombre

Debemos precisar, si en algo es posible, lo que la antropología física ha dado en llamar *la edad del hombre*. Los hombres prehistóricos, con seguridad, tuvieron que adaptarse continuamente a los ambientes que se sucedieron por las variaciones climáticas y geográficas que sufrió la Tierra durante el pleistoceno medio y superior (100,000 a 10,000 años antes de nuestra era). El ambiente, el clima que rodeaban a los grupos humanos cambiaban constantemente; el último gran glaciar terminó sólo hace unos 10,000 años y, en el entretanto, se sucedieron largos periodos de venida y retiro de los hielos, por lo mismo, los grupos de hombres debieron haber modificado sus usos y costumbres, así como su territorio en busca de plantas y

animales de los que dependía su alimento. Al respecto R.J. Braidwood indica que:

. . .lo único que sabemos con seguridad acerca del hombre es que sus adaptaciones en los distintos ambientes —y a los cambios ambientales—, a través de su larga prehistoria, se han producido gradualmente y han sido factibles por los artefactos que el hombre mismo ha hecho y la manera en que los hombres han actuado como grupos sociales. Lo que nosotros llamamos *evolución cultural* ha reemplazado gradualmente a la *evolución biológica* en tanto característica distintiva de los hombres a través de su larga prehistoria.<sup>6</sup>

Como veremos en el transcurso de estos primeros capítulos, es cierto que la actividad económica de las primitivas comunidades no puede considerarse como de miseria y de simple subsistencia; lo que ocurre es que no pudo ser, por miles de años, una economía de competencia y de reglas particulares o parciales, sino generales; es sólo una economía de reciprocidad, intercambio, sin acumulación, sin expropiación, es una economía libre y no política. El *factor* trabajo se “ejecuta” en relación con los demás factores (producción-intercambio) conforme la necesidad del grupo y, por lo mismo, principios como la utilidad, el goce individual, no están separados de todos los demás vínculos sociales; el trabajo, pues, es una actividad social y no un bien particular.

El largo periodo de la historia de la humanidad que precedió al desarrollo de la producción agrícola ha sido llamado *paleolítico* o periodo de la piedra antigua; el que le sucede se denominó de la piedra nueva o *neolítico*, que supone, en principio, el dominio de las técnicas agrícolas y la práctica de la domesticación de animales.

Este sistema de clasificación es hoy susceptible de variados reparos y reservas; a él se han agregado otros sistemas de clasificación tipológica por técnicas y artes de cronología; así, el paleolítico ha sido dividido en paleolítico inferior, medio y superior; por parte de las técnicas detectadas en la elaboración de utensilios y construcción de habitaciones, el paleolítico inferior ha sido subdividido en adbevillense, achelense, clactoniense y levalloisiense; el paleolítico superior (hace unos 30,000 años) es dividido en aurignacense, gravetiense, castelperroniense, solutrense y magdalenense; son en consecuencia muchas las variaciones clasificatorias que al respecto encontraremos. Entre el paso del paleolítico al neolítico se ha encontrado

<sup>6</sup> Braindwood, Robert John, *El hombre prehistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 29.

un periodo (mesolítico) que significa el paulatino aprendizaje y difusión de cultivo del trigo y de la cría de bovinos y caprinos.<sup>7</sup>

De todas maneras (es un dato aproximado) los primeros *hombres* que habitaron el planeta lo hicieron hace cerca de 500,000 años, y se piensa que pertenecieron a él los tipos humanos *preneardentaloides*; asimismo se cree que para la época ya se había, pues, extinguido el tipo homínido australopiteco. Para este periodo ya es posible hablar de la existencia del *hombre* y de la utilización de lanzas, de la construcción de “habitaciones” temporales y de la práctica aprovechamiento del fuego. Este periodo se denominó *paleolítico inferior*, abarca los periodos interglaciares I y II, así como los glacio-pluviales I-II y va hasta 100,000 años antes de nuestra era. Son pues, 400,000 años que transcurren desde finales del pleistoceno inferior hasta finales del pleistoceno medio. De los australopitecos se duda sobre si constituyen o no antepasados *directos* del *homo-sapiens*, empero un buen número de expertos los consideran bastante lejos de la línea evolutiva del *pithecanthropus* u hombre de Java.<sup>8</sup> Los datos arqueológicos sobre este tipo de hombres, que vivieron el periodo más largo de toda la humanidad, no son en lo mínimo destacados y relevantes para concluir alguna hipótesis sobre su organización social. En primer lugar señalamos que no existen esas descripciones escritas que tanto animaron fantasiosas afirmaciones ulteriores sobre los posteriores hombres “primitivos” o bárbaros, se

<sup>7</sup> Al respecto puede verse la observación que hace Braidwood y de la cual apuntamos lo siguiente: “por mi parte, me niego a usar estas palabras, aunque suenen muy eruditas. Han significado cosas demasiado diferentes a demasiadas personas diferentes y han tendido a ocultar maneras de pensar bastante confusas. . . Considero el primer gran grupo de materiales arqueológicos, de los cuales podemos deducir solamente un tipo de cultura de ‘recolección de alimentos’, como la *etapa de recolección de alimentos*. Digo ‘etapa’ en vez de ‘edad’ ya que aún no ha terminado por completo”, *op. cit.*, pp. 148-149.

<sup>8</sup> Creemos necesario, al respecto, apuntar este resumen de la opinión de Braidwood: “. . . las pruebas sobre la evolución humana parecen dividirse en tres etapas:

1) Una etapa australopiteco-hábil, que se remonta a más de un millón de años, con algunas variedades de formas y con toscas herramientas de piedra asociadas, cuando menos, con algunas de ellas. El que los australopitecos pertenecieran o no a una línea directa es todavía un tema en el que no se ha llegado a un completo acuerdo.

2) Una etapa humana temprana (*Homoerectus*), que se inicia por lo menos con los hombres de Java, Oldoway chelense y Pekín, quizá hace medio millón de años y que dura hasta los hallazgos de Heidelberg, Ternafine y Vertesszöllös. Esta etapa duró hasta hace cerca de cien mil años.

3) A continuación llegaron, primero, los tipos *praesapiens*, como los de Swanscombe, Steinheim y Fontéchevade; después, los de Neanderthal y sus contemporáneos menos especializados. Hace cerca de 40,000 años empezaron a producirse las primeras huellas de esqueletos completamente modernos de Europa, a los que parecen haberse anticipado los tipos premodernos, tales como los de Skhul en el sudoeste de Asia. La tendencia actual consiste en reunir toda esta etapa bajo el nombre de *Homo sapiens*.

Parece haber una probabilidad creciente de que los seres de la primera etapa serán aceptados como ‘hombres’. No cabe duda de que la segunda y tercera etapas estamos tratando con seres humanos capaces de hacer utensilios”, *op. cit.*, pp. 54-55.



han encontrado algunos utensilios, habitaciones y tumbas, empero, lo que se puede saber de estas culturas es muy poco y, (con optimismo se reconoce) es desarticulado y bien reducido lo que se puede concluir; la mayor parte de los restos se ha perdido quizá para siempre por fuerza de los gigantescos y *frecuentes* cambios térmicos, geográficos y ambientales que produjeron las glaciaciones y los periodos pluviales que arrastraron, destruyeron, sepultaron y revolvieron los utensilios que tanto podían haber revelado.

Así pues, para este gran periodo de la prehistoria no se encuentran rastros arqueológicos, y tampoco configuraciones paleo y etnográficas que sirvan para determinar la *forma* de ser social del hombre más primitivo. Ocurre con los utensilios de los hombres más primitivos, que no son hallados sino en depósitos de grava, en mezclas que no pueden llevarse a clasificaciones propias. Por lo mismo, Del Real sostiene que, como simple hipótesis, si no se quiere caer en arbitrariedades “debemos contentarnos con decir que no es inverosímil que hubiese ‘sociedades sin mando’ o ‘mandos ocasionales e informales’ ”.<sup>9</sup> Sólo se han encontrado utensilios de piedra muy antigua, pero es casi imposible determinar si éstos eran utilizados con otros más y de qué manera servían a algún *modo de producción* y de vinculación social económica.

No existen para este periodo rastros de cultivo ni de producción agrícola, y para muchos antropólogos incluso la palabra “caza” resulta una exagerada apreciación; son más bien simples acciones de “recolección de restos, de todas formas, es claro que ya para este periodo los hombres se dedican a la producción de utensilios como *eolitos* o *dawn stones*”,<sup>10</sup> artefactos de piedra o guijarros del tipo *pebble tools*, como lascas o instrumentos bifásicos.

El periodo que sucede a estos primeros 400,000 años es el comprendido por el *paleolítico medio* y abarca las fases I y II del último glacial (*würm*) (también llamada época glaciopluvial IV, o periodo interglacial III), va de los últimos 100,000 a 35,000 años antes de nuestra era. Los tipos humanos encontrados en este periodo son ya el neardentaloide y el protosapiens, siendo aproximadamente 70,000 años los que cubren este periodo y en el que es posible encontrar construcciones incipientemente elaboradas de lugares aptos para ritos a más de que es posible detectar la presencia de pequeñas sepulturas al interior mismo de las cavernas a cuya entrada se habitaba. La actividad básica en este gran periodo también fue la de la elaboración de utensilios de piedra o pedernal que serían emplea-

<sup>9</sup> Real, *op. cit.*, p. 64.

<sup>10</sup> *Cfr.*, Braidwood, *op. cit.*, pp. 57 y ss.; además, Brodrick, Alan Houghton, *El hombre prehistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 83 y ss.

dos en cortar, hacer tajos o para romper y picar materiales como huesos, etcétera. Las técnicas utilizadas en este periodo por los tipos humanos neardentales son la levalloisiense, musterense y acheutense. También encuéntrase en este periodo trabajos sobre huesos para la elaboración de otros utensilios como raspadores y cinceles.

La primitiva horda era completamente una “familia” que reproducía en sí misma los contenidos de toda la comunidad, y todos los individuos a su vez estaban determinados por este sentido de unidad y reproducción absoluta, pues no había ni otras formas ni otros contenidos.

La idea que se tiene sobre la organización de esta comunidad es la de que “probablemente los hombres vivían en pequeños grupos, ya que muy pocas veces la caza o la recolección proveen de comida suficiente a grupos grandes. Es posible que estos grupos contaran con una especie de líder o “jefe”.<sup>11</sup> Del Real afirma que los grupos humanos propios de este periodo se pueden encontrar organizados de diversos modos, así:<sup>12</sup>

- a) grupos pequeños, con organización familiar del tipo nuclear, *sin autoridad o mando propiamente dicho*;
- b) grupos plurifamiliares o de familia ampliada o gran familia, de los cuales se ignora si hubo alguna “laxa autoridad *sine potestate*”;
- c) pequeños grupos organizados eventualmente con fines específicos (como cacería) que podrían haber contado con “*mandos ocasionales o informales basados más bien en la aptitud personal*”, y
- d) grupos que llaman la atención por cierto culto ritual al oso. Los lugares donde se han encontrado cráneos *ordenados* de este animal, permiten pensar en que quizá hubiesen existido por su dedicación económica grupos que atienden especiales actividades transversales y que contaban con sus correspondientes órdenes internas y no generales.

Del Real sostiene al efecto que “no nos atrevemos a decir nada sobre si dentro de la familia habría o no autoridad y cuál. Tampoco nada de si habrá algún género de mandos vitalicios —lo que no nos parece poco probable— o hereditario —lo que ya nos parece imposible—”.<sup>13</sup>

El tercer estadio que estudiamos es el *paleolítico superior*, que cubre las últimas fases de la cuarta glaciación e implica el definitivo retroceso del glacial *würn*; se encuentran los tres principales tipos de *homo sapiens*: Cromagnon, Grimaldi y Chancelade. Es característico de este periodo el surgimiento de una gran cantidad de procedimientos industriales como el perurgordicense, auriñociense, solutrense, magdaleniense, termina con el inicio

<sup>11</sup> Braidwood, *op. cit.*, p. 98.

<sup>12</sup> Real, *op. cit.*, p. 64.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 64-65.

del periodo mesolítico y abasca cerca de veinte mil años que van desde los últimos 35,000 a 10,000. En este periodo se encuentran cuevas habitadas o utilizadas ya como santuarios, y las primeras expresiones artísticas de la historia de la humanidad. Es propio ya de este periodo el desarrollo de la caza; la recolección se intensifica, aparecen trabajos laminados y la fabricación de arpones, flechas y agujas; es muy destacado el ritmo creativo en la pintura y es a este periodo que pertenecen las grandes cavernas decoradas.

Para este periodo tampoco es posible afirmar la existencia de mando especializado; la familia es en éste vista de diversas maneras, pues, para unos se ha supuesto la existencia de líneas de *autoridad* matriarcal y para otros la línea patriarcal. No es posible determinar aquí la existencia sino de alguna vaga y difusa autoridad. Se han encontrado también formaciones plurifamiliares principalmente en campamentos estivales o temporarios, de los cuales Del Real dice que:

. . .no sabemos cómo se regirían. No es improbable la combinación de "autoridades" individuales de tipo mágico, religioso, sapiencial, magistral —digamos "chamanes" y otros corporativos (supongamos: los ancianos o los "padres", o las "madres"). Pero no es fácil saber en qué proporción o con qué funciones tampoco excluye un germen de andriarado, es decir, mando de los "jóvenes cazadores vigorosos", según Schmidt.<sup>14</sup>

Estas poblaciones de cazadores pudieron disfrutar de abundante material para sus actividades, pues es cierta la cantidad extraordinaria de animales tanto en la vegetación de pradera abierta como en la de tundra que se desarrolló en la época. En el paleolítico superior, es cuando se incrementan las obras de pintura, grabado y talla, sus creaciones son monumentales.

La siguiente etapa es la denominada *mesolítica*; como señalábamos atrás, los habitantes de Europa en el periodo paleolítico superior fueron exclusivamente cazadores y recolectores; al cambiar paulatinamente el clima y la geografía por la retirada del hielo, la modificación en los hábitos, costumbres y técnicas económicas es paulatina; el fin del periodo paleolítico significa el fin del pleistoceno y el comienzo del nuevo gran periodo llamado holoceno, el hielo se retira y los árboles cubren paulatinamente los antiguos espacios sin vegetación. Así es que se explica que casi todas las culturas mesolíticas tienen evidentes manifestaciones de procedimientos propios del paleolítico superior, aun cuando surgen nuevos instrumentos como "las canoas monóxilas ahuecadas".<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>15</sup> Brodrick, *op. cit.*, p. 372.

De otra parte, también surgen técnicas propias de labores textiles; la cacería se transforma en actividad más elaborada, introduce la acción de animales como el perro domesticado y ésto es ya significativo de los progresos económicos; además se conoce la utilización de instrumentos de piedra más pequeños que los que se aprovecharon durante el paleolítico superior, así que es ya propio el uso de instrumentos para aprovechar la madera en tallas y como combustible. La configuración general de la geografía europea comienza a tener la forma que hoy conocemos. Es el mesolítico un periodo que comienza aproximadamente hace unos 100,000 años, y no es difícil encontrar pueblos que subsisten aún hoy viviendo de las técnicas y recursos propios de éste. Se han encontrado durante este periodo la precaria construcción de algunas chozas semienterradas y se ha podido establecer, además, la construcción de campamentos de caza. Se sabe que para este periodo las pequeñas comunidades ya trabajaban las pieles y las utilizaban como vestido. Se conocen del mesolítico más frecuentes entierros que contienen mayor cantidad de adornos y ornamentos e incluso se encuentran ofrendas ya dispuestas con elaborada intencionalidad *ritual*. El trabajo de pequeños instrumentos, como puntas finas de laminados (microlitos), demuestra ya avances en la industria; se producen puntas de flecha, triángulos y otras figuras que debían ir fijadas en mangos de madera, o colocadas en pedazos de hueso. También se desarrolla en consecuencia, la labor sobre la madera; empero, de cualquier manera, no es posible hablar de cambios fundamentales en las formas generales de vida de los hombres durante el mesolítico, pues se seguían practicando las mismas “industrias” de caza y pesca y recolección que se cumplieron durante el paleolítico superior.

Según la opinión de Del Real, la fase del mesolítico se “presenta orientada en dos direcciones divergentes: hay una línea ‘deculturada’, ‘empobrecida’, ‘regresiva’, en la que la cultura material es más pobre y tosca, vive menos gente y peor, desaparece el arte, etcétera”.<sup>16</sup> Para esta línea se piensa en sociedades “eclipsadas”, sin mando, sin formas articuladas de organización social, sin autoridad permanente, sólo algunas formas de dirección ocasional e informal, empero con nexos sociales bastante fuertes que aseguran durante todo el periodo su supervivencia.

Por otra parte, Del Real<sup>17</sup> señala la existencia de una línea “progresiva” en la que se desarrollan todas las actividades de producción de utensilios y de instrumentos que reseñamos anteriormente, y que presenta estructuras sociales articuladas de la siguiente forma:

a) Grupos tribales o plurifamiliares que basan sus vínculos en la vecindad o comunidad territorial y/o en vínculos parentales; es el comienzo

<sup>16</sup> Real, *op. cit.*, p. 66.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

de las primeras formaciones tribales y de la ampliación de los vínculos parentales por fórmulas ficticias. De todas formas, la organización familiar se prolonga como núcleo aglutinante de la formación social y de ella comienzan a desprenderse los órdenes transversales, aun cuando orgánicas, de cazadores, pescadores, recolectores que en vez de negar la importancia de la familia lo que hacen es fortalecer su carácter de núcleo fundamentador de cohesión. Parece, pues, que el mando al interior de las familias no difiere en nada del que se reconoce para la que describimos en el periodo anterior, es decir, alguna autoridad moral sin potestad. Las “órdenes transversales” presentan, en razón de las actividades que cubrirán, una gran variedad de formas de *autoridad sin supremacía*: autoridades ocasionales e informales; inicial formalización del mando de tipo colectivo y heroico; tampoco es posible reconocer la existencia de formas de mando o autoridad con carácter hereditario ni vitalicio y tal vez ni siquiera continuada o permanente.

Es la “tribu” la forma que resume el estadio de organización de los vínculos plurifamiliares; Del Real inquiera al respecto:

¿Qué forma de mando existiría para la “tribu”? Ateniéndonos a las más verosímiles reducciones etnográficas, no pensamos apenas en jefaturas únicas y unipersonales —menos aún vitalicias, mucho menos hereditarias— sino en diversas jefaturas especializadas, por ejemplo, un “jefe de pesca”, etcétera, y organismos colectivos, sobre todo dos: “el consejo de ancianos” o de “padres” (eventualmente madres”, como veremos en los iroqueses) y asamblea andriarcal de cazadores y, si hay ya entonces guerra, guerreros.<sup>18</sup>

b) Los grupos plurifamiliares simples, o sea aquellos que no alcanzan a formar tribus sino clanes o *gens* de parientes o vecinos que suponen un nivel bastante *desarrollado* de articulaciones, empero no muestran formas de mando y a lo sumo desarrollan relativas formas de *autoridad* como la de los ancianos o la de jóvenes fuertes y vigorosos.

El siguiente periodo en que puede dividirse este estudio es el del neolítico, que presupone la primera gran revolución económica y los dos primeros modelos generales de actividad productiva, aunque en la realidad no aparezcan como formas exclusivas y excluyentes de actividad económica: a) La agricultura. b) El pastoreo.

La idea de la determinación de estas dos formas generales de producción obedece más a necesidades metodológicas, pues la economía del neolítico se funda generalmente sobre actos de explotación *mixta* del cam-

<sup>18</sup> *Idem*, p. 67.

po. Lo que sí se puede señalar aquí es el comienzo de la formación de aldeas, las primeras reuniones estables de rebaños y las primeras siembras de granos. El comienzo del neolítico ha sido fijado en el año 7,000 a.C., aun cuando, como señalamos arriba, estas fechas no son más que datos aproximados y no pueden predicarse como ciertas para todas las regiones en donde ocurren los fenómenos que venimos viendo sino que son sólo las abundantes y grandes similitudes generales entre las comunidades y sus actividades económicas las que nos permiten hacer estas clasificaciones.

Se constituye, con la formación del periodo neolítico, el primer nexo permanente del hombre con la tierra, pues las formas de posesión que se presentan en los anteriores periodos (caza-recolección) no pasaban de ser vagos y precarios vínculos que en nada sujetaban por sí mismos a los hombres entre sí. Es sabido que las investigaciones antropológicas han tenido que afrontar los problemas que el conocimiento de las formas de propiedad que éstos y los anteriores estadios suscitan; las inferencias son producto más del conocimiento de las formas de propiedad de los actuales "primitivos" agricultores y de las que se comienzan a describir con la invención de la escritura.

Este periodo, por otra parte, conlleva un paulatino fortalecimiento de las actividades económicas de la familia y del clan; por lo tanto es necesario que algún vínculo *nuevo* haya servido para que esto fuese así; encontramos que las formas de distribución de la tierra en este proceso de agrarización de las sociedades hizo

muy probable que los campos arables pertenecieron a la comunidad aldeana y fueran trabajados comunalmente o asignados para cultivos a clanes o familias individuales. En el caso de que prevaleciera la segunda costumbre, cabe que se hiciera cada año una nueva adjudicación de los campos o que las posesiones de una misma familia estuvieran muy dispersas, a fin de que no resultara una distribución injusta de tierras mejores. . . se ha dicho antes que la tierra podía ser asignada al clan o a la familia y la distinción es importante. Hay buenas razones para suponer que la familia o grupo genealógicamente emparentado fue fortalecido a costa del clan por el paso a la agricultura.<sup>19</sup>

El cambio fue radical, los hábitos y costumbres se transforman necesariamente y el hombre cesa de perseguir animales y de movilizarse con todas sus creaciones, a lo sumo va de un campamento a otro y a construir su vivienda con carácter permanente y ya guarda el alimento ya en pie (reba-

<sup>19</sup> Hawkes, Jacquetta, "Prehistoria", *Historia de la humanidad*, tomo I, *Prehistoria*, Barcelona, Editorial Planeta, 1977, pp. 224-225.

ños) o en granos. Las primeras aldeas se desarrollan paulatinamente y la diversificación de actividades al interior de la comunidad permite aumentar el bienestar general de los integrantes; se puede, ya con este desarrollo, pescar, cazar, cultivar y producir utensilios que sirviesen para la agricultura y la disposición material del hogar (alfarería, tejidos, primeras artesanías).

También se desarrollan las primeras construcciones de “templos” dedicadas al culto y al correspondiente ritual en torno a los dioses. De todas formas, y aun cuando este periodo supone un espacio más o menos largo de duración, “éste no es el periodo más espectacular de la arqueología. . . No existen tumbas reales, ni escrituras, en fin, nada que pueda llamar la atención de museos normales”.<sup>20</sup> Lo que no quiere decir que la economía propia de estas comunidades hubiese sido una economía miserable y de precario bienestar, todo lo contrario, el número de habitantes de las aldeas aumentó de forma acelerada y la producción de alimentos, aunque precaria y simple, fue eficaz fuente de unidad y cohesión social.

Este periodo no comienza en todas partes al mismo tiempo y; puede decirse al respecto que en Europa comenzó entre hace 7,500 y 6,500 años. El desarrollo de los utensilios para la agricultura requiere en este periodo de lentos avances, por lo mismo, las formas de trabajar la tierra y obtener los productos también supone un proceso de modificaciones paulatino y prolongado.

Del Real sostiene la existencia de dos modelos organizativos de las comunidades que adquieren sus caracteres del tipo de producción dominante:

a) Una línea matriarcal correspondiente a sociedades con predominante tendencia hacia la *agricultura*, conformadas por instituciones matrilineales o matrilocales. Para este tipo de sociedad se reconoce la existencia de aldeas “democráticas” en el sentido de ser conformadas por la agrupación de familias ampliadas, también matrilineales y exogámicas. Teóricamente no admite esta configuración la existencia de potestad individual ni de mando personal, se reconoce sí la existencia de asambleas y consejos con eventuales y ocasionales delegaciones de autoridad, reforzadas por la presencia ya desarrollada de fuertes vínculos religiosos y mágicos. La existencia de este tipo de sociedades supone el reconocimiento de la generalización de modelos de autoridad como la que expresa la llamada ginecocracia; aunque es cierta la *autoridad* que sin ser potestad ejerce la madre al interior de la familia.

b) Por otra parte se admite la existencia de sociedades en las que el tipo de producción predominante es el *pastoreo*; su organización supone un proceso de nuclearización paulatina de la familia, en cuyo interior do-

<sup>20</sup> Braidwood, *op. cit.*, p. 185.

mina la forma de autoridad patriarcal. Del Real sostiene al respecto que es éste el origen primero de las “dinastías” y los “señoríos”.<sup>21</sup>

La familia, pues, en estas sociedades aparece fortalecida y en los casos de formaciones tribales o de confederaciones tribales; la *autoridad* es predominantemente *colegiada* por la integración de consejos de jefes de familias combinada con algunas formas de caudillaje.

Comienza por esta época la primera forma de jerarquización social que traduce, en el nivel superestructural, en las también primeras formas de propiedad individualizada de los bienes materiales fundamentales de la producción; dibujándose de esta manera las primeras potestades al interior del grupo, se logra que surja y se fortalezca la tendencia vitalicia y hereditaria del mando. A su vez, la autoridad patriarcal y gerontocrática resume toda suerte de creencias y valores mágicos, religiosos, sagrados que existen en las comunidades de recolectores y cazadores de manera difusa e impersonal.

Creemos que en la “comunidad primitiva”, no afirmada en la asignación desigual de bienes o tareas de labor, existe a la par de la conciencia de la necesidad de pertenencia a la asociación, un cosustancial estado de autoconciencia, de sacralidad universalizadora (no necesariamente trascendental), respecto de la naturaleza y sus fenómenos y del comportamiento tanto individual como colectivo. La figura del patriarca o de los consejos de cabezas de familia *reproduce* esta idea y contribuye, al lado de las desigualdades económicas generalizadas, al orden que se inicia con la formación del mando político.

### III. MITO, RELIGIÓN E IDEOLOGÍA

Las ramas especializadas de las ciencias sociales traen consigo específicos enfoques que, en un esfuerzo *omnicomprensivo*, permiten formular postulados y tesis sobre la política de gran fuerza transformadora. La ciencia política avanzada cada día con los múltiples aportes que recibe, constituyéndose en la receptora final de todos éstos y comprometiéndose en la tarea de articularlos y aprovecharlos con mayor amplitud y eficacia que cualquiera otra disciplina científica, aun cuando no sea nuevo el propósito de buscar en las formas más antiguas de sociedad, la explicación de las primeras causas del orden político.

De estos estudios sobre lo político, podemos señalar como más destacados e importantes, por sus nuevos desarrollos a los de la antropología y la *economía políticas* (no sólo las descriptivas, sino también las de trabajo

<sup>21</sup> Real, *op. cit.*, p. 68.



de campo); en éstos, son de recibo y análisis una gran variedad de instituciones de carácter público existentes en las comunidades primitivas y, por ello, consideramos que, para los efectos de trabajo como éste, hoy se exige mayor atención a los enfoques antropológicos que la que con frecuencia se les ha dado. Procúrase en estos esfuerzos constituir ramas de la ciencia que adquieren relativa independencia por la dedicación específica a un objeto particular del conocimiento, y lográndose, además, una provechosa síntesis que por lo especializada permite ser incorporada a las tradicionales formas del conocimiento político. Este procedimiento facilita, al mismo tiempo, el vincular y combinar, para su utilización sistemática, no sólo los métodos y las técnicas tradicionales de investigación, sino procedimientos novedosos que le brindan mayor rigor y objetividad al análisis político. Se reciben así, entre otros, los aportes de la etnología, la etnografía y la sociología política que le están dando a las ciencias sociales en general permanentes datos no conocidos anteriormente.

La antropología política pretende cumplir con nuevos retos y exigencias, en consecuencia, relaciona la política y lo político con *todas* las formas organizativas de la comunidad primitiva, utiliza instrumentos despreciados por la teórica tradicional de lo público, e incluye como trabajos propios el estudio de todas las instituciones por medio de las cuales los grupos o las comunidades logran lo que llamamos *finés* públicos, comunes o comunitarios.<sup>22</sup> Con la acertada definición de Tamayo podemos anotar algunas observaciones en torno a la antropología política: Es una rama especializada de la antropología general que tiene como objeto el conocimiento del hecho político en cualquiera de sus manifestaciones sociales, esto —y aquí radica su mayor aporte— conduce a someter por una parte la fascinada actitud de la mayoría de los politólogos respecto del Estado y reducirlo a su verdadera condición histórica.

El estudio de los fenómenos políticos conduce al entendimiento de la vida misma de las sociedades, y así ha *descubierto* la antropología política formas previas de organización pública que no son el Estado, o sea, ha permitido el surgimiento de conceptos como el que ha dado en denominarse el *early state*.<sup>23</sup> El marco que crea las investigaciones de la antropología

<sup>22</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, "Estudio preliminar", en: Claessen, Henri J. M., *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas (una visión panorámica)*, México, UNAM, 1974, p. XII.

<sup>23</sup> "El punto de partida es la idea de que el Estado constituye un tipo determinado de organización socio-política que, en un momento dado y como consecuencia de la coincidencia de varios factores, ha visto la luz. El *Early State*, es la fase inicial del Estado no industrializado, pre-capitalista, y es definido de la manera siguiente: Una organización centralizada, socio-política para regular las relaciones sociales en una sociedad compleja y estratificada, dividida cuando menos con dos (y frecuentemente tres) estratos sociales (o clases sociales emergentes): los gobernantes y los gobernados. Estas relaciones son caracterizadas por el predominio político de los primeros y la obligación tributaria de los segundos y se encuentran legitimadas por una ideología común, dentro de la cual la reciprocidad es el principio fundamental". Claessen, *op. cit.*, p. 49.

política, efectivamente debe afrontar críticas de diversa índole. En primer lugar, se afirma que es posible que su objeto (lo político) no pueda ser delimitado con exactitud, no sólo por que muchos autores, entre ellos F. J. Teggart, consideran al fenómeno político como algo excepcional y que, precisamente, al contrario, todos los pueblos conocidos tuvieron o tienen organizaciones sociales que se fundamentan en elementos de *distinta* naturaleza de la política, sino porque se reclama a ésta ciencia el no haber podido caracterizar los aspectos, las facetas, las estructuras y la dinámica de lo político y diferenciarlos de otras y determinadas manifestaciones de la existencia social. De esta manera, para la antropología política, *la política es parte de la cultura* de una comunidad y, en dicho sentido, se ha permitido elaborar, con base en los estudios de las sociedades primitivas o poco desarrolladas existentes en la actualidad, tipologías políticas las cuales relaciona con mucha coherencia, pero debiendo afrontar las críticas señaladas de las que daremos cuenta a lo largo de este trabajo.

El texto de Godelier (*Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*), el de Georges Balandier (*Antropología política*), y el de Henri J. M. Claessen (*Antropología política-estudio de las comunidades políticas*), citadas más arriba, son ejemplos muy recientes de ese trabajo transformador. En los campos de la antropología política como en el de la antropología económica encontraremos extraordinarias sistematizaciones. Al respecto, dice Claessen,<sup>24</sup> que desde tiempos remotos, mucho antes de que se considerara a la antropología política como una ciencia, varios autores como Herodoto o Platón, Tácito y Julio César, Marco Polo, Montaigne, mostraron interés por el estudio riguroso de los pueblos primitivos dándole a este objeto particular sentido; más sólo hasta mediados del siglo XIX es cuando puede afirmarse que la antropología política encuentra con mayor claridad su objeto. Depurada ya de la fantasía y la imaginación libre, la antropología política puede “delimitar el campo” de su estudio y sistematizar con rigor los fenómenos políticos de las más antiguas o primitivas culturas.

Varios antropólogos políticos encuentran que Aristóteles es iniciador del estudio del hombre como ser político y por la misma causa se señala a la *Política* dentro del conjunto de obras fundamentales en este campo. Además, estas ciencias procuran la búsqueda de las formas de expresión de las actividades políticas en los procesos, estructuras y representaciones culturales de las antiguas sociedades, y de las más primitivas y arcaicas que hoy se pueden encontrar.

La antropología política aspira a constituirse en el medio más adecuado para el estudio de las instituciones y procesos que expresan y manifiestan

<sup>24</sup> *Idem*, p. 11.

tan la existencia del gobierno político. Tamayo, en su *estudio preliminar* a la versión española de la obra de Claessen, sostiene que:

los antecedentes de la antropología política pueden remontarse hasta la antigüedad clásica. . . bajo el nombre de *politeia*, los antiguos conocían una colección de tratados de Aristóteles que describían las instituciones políticas de un gran número de *poleis* tanto griegos como bárbaros. . . Herodoto estaba completamente consciente de la variedad e inconsistencia de las *politeias* de las diferentes comunidades. En sus *Historias* hace una comparación de las características de diferentes tipos de gobierno. Así, los hombres fueron forzados a plantearse el problema de la 'verdadera' naturaleza de la comunidad política.<sup>25</sup>

La temática extensa desarrollada por esta ciencia puede resumirse en las siguientes relaciones:

- a) La política y lo sagrado, sus fundamentaciones; el poder y las estrategias funcionales del poder; lo sagrado, la religión y el poder político.
- b) La política y el parentesco; los linajes y su dinámica, la familia y los nexos de autoridad, la segmentación, la jerarquización, los sistemas igualitarios.
- c) La economía, la ecología y el poder.
- d) Estratificación social, los órdenes sociales, la subordinación, el grupo, la amistad, el avasallamiento y el patronaje.

A partir de Max Weber y con los desarrollos de la antropología política, ha quedado claro que el Estado es sólo una de las manifestaciones *históricas* de las relaciones que existen en lo político; por lo mismo, no es ya frecuente la "confusión" del análisis político en torno a las relaciones de lo político con el Estado, ni con la misma teoría general del Estado. Confundir la vida política de la sociedad con el marco general que existe en el Estado moderno es ya poco frecuente.

Lo que bien demuestra la antropología política es que antes del surgimiento del Estado hubo vida política muy intensa, y que éste en sí mismo no la agota; lo que sí es difícil encontrar (es el primer problema de ésta) es la delimitación del objeto, por el exceso en el que se puede incurrir al pretender que toda manifestación de vida colectiva y cultural supone y exige la presencia de la política. Se ha llegado así a asimilar lo cultural con lo político y esto, en el punto del auscultamiento de las causas, es ya problemático.

<sup>25</sup> Tamayo y Salmoran, "Estudio preliminar". en: Claessen, *op. cit.*, p. XII.

No es, pues, el Estado todo lo político ni lo político puede ser todo lo social, ¿cuál la causa de lo uno y cuál el contenido de ambos? El Estado no es una expresión social originaria y “primitiva”, ni toda sociedad ha regulado su vida *ni gobernado* su existencia, ni determinado su defensa con la ayuda o con el instrumento del Estado.

Kelsen contribuye positivamente a resolver esta problemática cuando plantea su reducción jurídico-conceptual, por la que se comprendería en adelante la definición del Estado como el conjunto ordenado y sistemático de normas jurídicas vigentes. Es una extraordinaria aportación a la ciencia jurídica la de Kelsen, empero, tal reducción metodológica evita el cuestionamiento del fenómeno político por excelencia a partir de los siglos XV y XVI; por lo mismo, es necesario en este punto dejar en claro que el logro histórico del Estado, en cualquiera de sus formas, no es producto de las valoraciones racionales de la sociedad, ni mucho menos expresión trascendente de la misma. Sólo es el Estado un producto histórico de la sociedad cuando ésta ha llegado a determinado grado de desarrollo y disolución; no existe sino cuando la diferencia entre sociedad y sociedad civil queda planteada y se hace necesaria la existencia de la primera potencia ideológica e instrumental sobre los hombres, que permanentemente asegure y mantenga la unidad política.

La preocupación por la naturaleza de las relaciones de poder y gobierno en las sociedades no es reciente, y el método de auscultar la vida de los grupos y organismos sociales más antiguos, como vemos, es utilizado desde las primeras manifestaciones de esta inquietud. Empero, la antropología política se ha visto sometida a frecuentes confrontaciones y reparos, como los que señalamos. Es propósito de la antropología política elaborar un método general que permita clasificar y comparar los diversos tipos de sociedades por la forma como se gobiernan. De esta manera se afirma que Montesquieu es el precursor moderno de este tipo de análisis.

Montesquieu cuando elabora la noción de *despotismo oriental* (sugiriendo un tipo ideal en el sentido que le imparte Max Weber), cuando clasifica aparte a las sociedades que dicha noción define y pone en evidencia unas tradiciones políticas diferentes de las de Europa, se sitúa entre los primeros fundadores de la antropología política.<sup>26</sup>

Con respecto a la diversidad de formas y a la complejidad con que se manifiestan los *sistemas de parentesco*, así como el extenso y prolongado inventario de *tipos de propiedad* en las sociedades primitivas, conocidas a través de los estudios que se inician con Morgan, indicamos que estos te-

<sup>26</sup> Balandier, Georges, *Antropología política*, Barcelona, Península, 1976, p. 9.

mas se hacen materias propias de ramas muy especializadas del conocimiento que no pueden ser reseñadas en este trabajo.

#### IV. COHESIÓN Y RACIONALIDAD

Ernst Cassirer sostiene respecto del mito, que las estructuras generales del pensamiento humano son homogéneas y que, por tanto, es posible encontrar puntos de contacto entre nuestras mentes y las míticas o “prelógicas”. Esta tesis, desarrollada en su obra *El mito del Estado*, pretende determinar los niveles de correspondencia entre lo que él llama “nuestra forma lógica de pensamiento y las formas del pensamiento mítico primitivo”.<sup>27</sup>

El hombre primitivo “enclaustrado” en su grupo familiar, con plena y natural libertad de movimiento que disfruta exclusivamente con sus iguales, y que además, no articula ni lengua ni herramientas distintas de las que la inmediatez natural y sus creaciones instrumentales le proporcionan, no puede ser un pensador dialéctico ni discursivo en el sentido aristotélico del término, pero claro es que la sorpresa no a pocos aborda cuando vemos que la mente de ese hombre clasifica, ordena, divide y reúne con sentido las cosas que lo rodean; es pues propio que el mito, en cuanto creación originaria, corresponda a narraciones sobre el *origen de las cosas*; relate o describa cómo ocurren los *cambios* de una cosa a otra, cómo existe el *orden y el movimiento* por contraposición al caos y al desorden. Esto es ya demostrativo del apercibimiento de lo naturalmente extraño, de lo distinto, y afirmación de lo propio, de lo *interior* del hombre.

El mito es en efecto el relato antiguo que se difunde y transmite por tradición, referido a las acciones *sobrenaturales de personajes y fenómenos*, vinculados, casi exclusivamente, con el *origen* de la naturaleza (el mundo y sus fenómenos) el de los hombres y, con las relaciones en que viven ambos. A nuestro juicio, la manifestación que se formula a través del mito tiene que ver con la específica visión del mundo del pueblo que lo crea y transmite; lo que expresa por su forma (la más de las veces simbólica) y por su contenido, es el conjunto de vínculos entre el hombre y el mundo que éste puede conocer.

El mito como creación existe y surge de lo *real* del hombre, pues expresa los dos planos de una misma *existencia humana cierta*; al tiempo que es la expresión de la *unidad* de dicha existencia en lo externo y lo interno, es, en su real origen, manifestación *histórica* de lo humano; es el mito también fuente de historia y de *razones* para el culto religioso, y con Cassirer,

<sup>27</sup> Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, pp. 21-22.

compartimos la tesis según la cual la religión y el culto no son la causa de la elaboración mitológica, sino al contrario, es la religión ejercicio *útil*, dramatizado y repetido de las creaciones y creencias míticas, las que, además, hacen referencia casi por lo general a la acción o la dinámica y al movimiento de los fenómenos, tanto que seguramente el fundamento del mito está relacionado con la existencia de seres que asemejan a los hombres que los crean.

Es claro para el investigador de estos temas, como por ejemplo para W. Schmidt, que entre más elemental y menos desarrollada sea una formación cultural (cazadores, recolectores) es más "precaria" la creación de mitos funcionales; es más, el grado de desarrollo del mito sólo alcanza en estos pueblos niveles limitados y simples, sus dioses no logran plena forma ni sustancia corpórea y sus vínculos son reducidos a las elementales relaciones entre el fenómeno y su causa inmediata, sin participación de intermediarios, y no corresponde a estas elaboraciones la presencia de ideas complejas sobre los vínculos entre la realidad y su expresión apenas comprensible.

De cualquier manera, ha quedado claro que el mito y su elaboración, en las comunidades primitivas es la primera expresión de la relación racional entre la capacidad de conciencia e inteligente aprehensión del mundo por el hombre, su desarrollo, y los aspectos del conocimiento de la realidad con los que se tiene contacto.

No deja de ser claro el punto de vista sociológico al respecto y, el que pueda el mito explicarse el origen de ciertas religiones o que sea el inicio de algún modo de pensar filosófico o prefilosófico, o que pueda ser visto como fundamento para la creación poética y literaria de toda la humanidad y que, además, pueda pensarse como si fuese expresión de los estados subconscientes de lo colectivo, es siempre manifestación de la capacidad racional del hombre desde sus primeros instantes y, por otra parte, es significado de cohesión social y de unidad colectiva.

Es, *primer función* del mito, difundir los nexos de lo social y, así servirá para asegurar *posteriormente* las formas de unidad y cohesión política a través de su inserción en la estructura ideológica correspondiente al poder político.

En su origen, la creación mítica es sólo expresión reiterada de relaciones *racionales* entre el hombre, la naturaleza y los demás hombres en dinámica, crítica y reiterada relación; de ser forma de natural cohesión puede, como en efecto ocurre, servir de aparato ideal de unidad política. Como señalábamos arriba, el ejercicio reiterado y dramático del mito conduce a formas colectivas de expresión de cohesión y unidad, en principio naturales y, luego las encontraremos como manifestaciones articuladas y artificiales de lo social.

La religión o la reiterada sacralización de la razón primitiva no es consecuencia necesaria ni de la existencia, ni de la forma o del contenido del mito, sino sólo de su reiterada y tal vez *provechosa* práctica. Así pues, la creación del mito no tiene en sí misma ni la forma ni el contenido religioso trascendente y funcional que exige la ideología de la estructura social; es ésta la que le impone o le atribuye factores de dependencia orgánica y provechosa en sus relaciones estructurales y en sus vínculos con la actividad política de la colectividad.

Es, en primer lugar y ante todo, el mito, un hecho social y humano de reflexión ordenadora de la vida colectiva; no surge, pues, en las sociedades primitivas al lado del rito sacralizador, y no necesariamente ha de desarrollarse hacia la actividad religiosa; es fruto de la connatural capacidad intuitiva y creadora del espíritu humano y sólo es una de sus formas.

Para Chatelet el problema que venimos tratando plantea el fenómeno de la diferencia entre los mitos y la ideología, la que para él tiene el siguiente significado:

La ideología tomada incluso en un sentido amplio, implica la constitución, la existencia de un poder central y permanente de división, un orden político que ordena y que legisla para la colectividad; la ideología presupone algo como un Estado. Ella es un efecto desfasado, deformado, arreglado, muy a menudo, de este poder. La ideología se adueña de buen grado de las coordenadas legendarias y del fondo imaginario de la sociedad, ella construye mitologías. Pero éstas, según parece, podrían ser confundidas con los mitos. . . que mantienen la unidad de la comunidad sin por ello instaurar un centro político. El pensamiento y las representaciones de estas sociedades sin Estado no están incluidas en el proyecto de una historia de las ideologías, porque precisamente su naturaleza y su lugar son *otros*; y ello pese a que las ideologías se ocupasen de ellas para integrarlas en sus configuraciones.<sup>28</sup>

Es así como nosotros también con Chatelet entendemos el fenómeno de los mitos y su creación y su primera y original función. No es en su origen el mito una regla de conducta, sólo procura expresar de alguna manera la explicación del porqué y del cómo las cosas son lo que son. El mito, pues, no se entiende como descripción abstracta, típica o general de lo que se *debe hacer*, sólo propone lo que es o tiene que ser.

Tanto para Malinowski como para Jung, el contenido de los relatos

<sup>28</sup> Chatelet, François, "El Estado, la historia, la escritura, politeísmo, monoteísmo". *Historia de las ideologías*, Bilbao, Zero, 1978, t. I, p. 20.

míticos de los pueblos primitivos está instituido por *realidades*, por experiencias vividas y experiencias *reales* de los pueblos primitivos; este tema es materia de la especialización temática correspondiente y por lo mismo sólo dejamos enunciado su planteamiento.<sup>29</sup> Para Malinowski, los mitos en cuanto *realidad* expresan los modelos de instituciones sociales existentes en la configuración social dada y, por lo mismo, aunque hagan referencia a creaciones más imaginarias que reales, las manifestaciones que contienen los mitos coinciden con las realidades tanto sociales como culturales del grupo. Para Jung, los mitos son manifestación de realidades psicológicas que expresan el conjunto arquetípico del inconsciente colectivo y éste sólo expresión simbólica del inconsciente síquico dramatizado con la proyección de hacerse consciente. En consecuencia, para Jung, el fenómeno mitológico es causalmente visto como expresión sicogenética del inconsciente colectivo natural y no culturalmente determinado.

Creemos de otra parte, y en relación con la ideología, que ésta expresa la *idea* de poder, lo que no quiere decir que necesariamente sea un producto planeado, deliberado o creado específicamente por el centro de impulsión del mismo. La afirmación ideológica recibe en su estructuración múltiples factores y fuerzas que la conforman y la integran; el mito y la creencia mítica de los pueblos es uno de ellos. Son plurales las actividades que regulan e informan a la estructura ideológica y, aunque los factores son múltiples, como el pasado histórico, los recursos naturales, la geografía, las victorias y derrotas, las costumbres, el lenguaje, la simbología, etcétera, el poder político es siempre uno y permanente.

La ideología legitima la existencia no del poder sino de la autoridad jerárquica que se desprende funcionalmente del poder político, y aquí es donde encontramos la *utilidad* y el favor del mito. Se atribuye en sus inicios a la autoridad de los rasgos y atributos de los seres míticos y sus funciones son adscritas al centro de coerción permanente; las formas ideológicas difunden los vínculos entre el mito y el orden social y hace que la autoridad se revista de atributos que pueden aparecer como originarios.

## V. LO SOCIAL Y LA IDEA DE ORDEN

Es posible encontrar en los estadios “primitivos” de la humanidad la rudimentaria y no explícita capacidad de análisis y síntesis, de separación

<sup>29</sup> Cfr., Turner, Víctor W., “Mito y símbolo”, *Enciclopedia internacional de ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, 1975, tomo 7, pp. 150-154; Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion, and other Essays*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1948, pp. 1-71; Jung, Carl G., *Psychological Reflections: An Antology of Writings*, New York, Harper, 1953.



o discernimiento y asociación o unificación que permiten señalar a Cassirer, citando a Sir J. G. Frazer:

todos los ritos mágicos son aplicaciones erróneas (yo diría hipertrofiadas) de una u otra de las dos grandes leyes fundamentales del pensamiento, a saber, la asociación de ideas por semejanza y la asociación de ideas por contigüidad en el espacio y en el tiempo. . . Los principios de asociación son excelentes en sí mismos, y en verdad absolutamente esenciales para el funcionamiento de la mente humana. Legítimamente aplicados, conducen a la ciencia, ilegítimamente aplicados conducen a la magia, la hermana bastarda de la ciencia.<sup>30</sup>

Las representaciones de la naturaleza, el mito que “explica” los hechos naturales, el sentido ontológico y ontogenético que, desde siempre, acusa las razones últimas de la existencia, los espíritus que dan la vida y la muerte, son analizados también con maestría por Marx y Engels; es así que para ellos

el bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo, la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida y, por tanto de unos hombres con otros y frente a la naturaleza, se refleja de un modo ideal en las relaciones naturales y populares de los antiguos.<sup>31</sup>

Se destaca de la anterior cita el papel que juega la economía en este proceso. Si no se aproxima el hombre a la naturaleza, de tal manera que empiece a dominarla efectivamente, ésta representará un orden y tomará un curso misterioso y, en la práctica, además, superior al hombre mismo, y, es lo que sucede en las épocas primitivas de la humanidad; la naturaleza habrá de tomar también conciencia, es la primera y lógica manifestación coherente con la que aparece incomprensible. En sus inicios el hombre no puede conocer la naturaleza más allá que por su propia existencia material, no puede más que hacer analogía de y con su propia existencia.

El hombre atribuye a la naturaleza voluntad y cognición, la transforma en sujeto con todas las cualidades de éstos, hasta el punto de otorgarle la capacidad de dar forma, destino y fin a las cosas. El orden y desarrollo de los fenómenos es dado por seres con vida independiente a los mismos fenómenos y al hombre; la eficacia con que funciona este orden ideal fundamenta el mundo de las creencias y, por lo mismo, cuanto más efectiva

<sup>30</sup> Cassirer, *op. cit.*, p. 14; *cfr.*, Frazer, Sir James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

<sup>31</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico, *La ideología alemana*, Bogotá, Editorial Arca de Noé, 1975.

sea dicha práctica con más frecuencia se recurre a ella; a través de lo imaginario lo real cobra coherencia en los individuos.

Si la secuencia está constituida por la relación entre el hombre y las fuerzas incontenibles de la naturaleza, o si es primero el lenguaje y sus estructuras polinómicas y sinonímicas, su ambigüedad propia (dadas las diversas funciones y propiedades de las cosas a referenciar), y luego el culto a los antepasados, para concluir en la adoración de la naturaleza individualizada, es asunto que, a su tiempo, corresponderá resolver a la antropología, la sociología y demás ciencias que en afortunado propósito de especialización permiten cada día irradiar con la lente de la objetividad luces de verdad sobre el origen y las razones últimas del comportamiento humano.

### 1. Enfoque psicológico

Con Freud se inicia el estudio del carácter psicológico del mito, es decir, de su relación con el fenómeno emotivo, y particularmente con su aspecto patológico. En los artículos contenidos en la obra *Tótem y tabú*, Freud<sup>32</sup> dentro de las limitaciones objetivas que ofrece el tema, y con cierto método especulativo e hipotético, debe reconocer la imposibilidad científica de encontrar el origen causal del sistema totémico y del tabú. En consecuencia, para él no había más que hacer que vincular la problemática general de las emociones que, según su tesis, tiene fundamento en el horror al incesto, con las formulaciones míticas, rituales y religiosas.

En la cúspide de, o sobre cada familia, habrá de colocarse un tótem que haga imperativo el respeto a la especie animal que representa, es decir, que indique el deber de contención sobre la integridad de todos los animales que a dicha especie pertenezcan, que además prohíba el contacto sexual con mujeres pertenecientes al mismo tótem y, por lo mismo, que contenga el acceso sobre iguales. Pero como ocurre con la mayoría de las declaraciones de los psicoanalistas, el grado de verdad de sus fórmulas no admite prueba externa, no pudiendo en consecuencia salir del terreno subjetivo.

Las formas religiosas o dramáticas que adquieren los valores o credos que sobre la realidad y la existencia se formulan las comunidades también constituyen un factor dominante en la historia de la cohesión social; para el marxismo estos elementos también son explicables materialmente, así, es entonces la religión “representación espontánea e ilusoria del mundo, pero una representación de tal naturaleza que por su propio contenido, desde el interior de sí misma exige y funda una práctica que le corresponde”.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Freud, Sigmund, *Totem y tabú*, Buenos Aires, El Ateneo, s.f.

<sup>33</sup> Marx y Engels, *op. cit.*

La religión es consecuencia de esas representaciones fantásticas de la naturaleza, permite su conocimiento y "facilita" su explicación en cuanto organiza y fundamenta el orden de las cosas; la mitología que es la primera forma que asume, es un medio de acción sobre la naturaleza, constituye una práctica y, por lo mismo estos seres imaginarios y fantásticos adquieren realidad, facilitan además el uso de herramientas que abren automáticamente las puertas de su *encanto*.

La magia, los ritos, el sacrificio, la adoración, constituyen y manifiestan la llave extraordinaria, estos seres que pueden oír, ver, dar vida o quitarla, poner y disponer del clima, de la luz y la oscuridad, del día y la noche, de la abundancia y la escasez, de un parto feliz o de la muerte temprana, requieren de práctica (rito); lo contrario, el descuido y la desatención engendran el "desorden" y el curso de las cosas no podrían menos que arrollar, con fuerza incontenible. Esto cohesiona indudablemente a las sociedades por poco desarrolladas que sean.

Es pues, natural que los ritos que facilitan dicho acceso se practiquen, debiendo hacerlo todos, ninguno escapa de esta regla y quien lo haga estará por fuera del grupo o será su enemigo; este mismo papel sigue jugando lo sagrado en *todas* las sociedades sólo que, por fuerza de la desigualdad expropiatoria de la relación política, cumple la función de ungir al poder político de legitimidad y en algunos eventos de atribuirle *dones* y facultades que no puede por sí mismo poseer. Es, pues, lo sagrado una entre tantas otras igualmente eficaces, estructuras ideales (sólo en principio) que puede permitir el surgimiento de un estado imaginario de representaciones cuyo contenido no es otro que la imposición de la desigualdad y, trae por consecuencia, la aceptación de la dominación.

Las primeras y naturales desigualdades en el seno de la sociedad primitiva, es decir, aquellas entre el hombre y la mujer (padre-madre) entre los mayores y los menores (padres-hijos) y entre los viejos y los jóvenes, permanecen por mucho tiempo estables, a su destrucción, o mejor, a la pérdida de su importancia y al desempeño fundado de funciones políticas contribuye la religión.

La vida material de las primeras sociedades poco desarrolladas, esto y las formas de *desigualdad* natural que en éstas aparecen, contribuyen a su reproducción, son parte de su sostén vital y así mantienen el sentido también natural y consciente de cooperación. Con el desarrollo de las desigualdades económicas y su consecuente política de dominación: el poder político, éstas siguen existiendo, pero ya contribuyen necesariamente a reproducir la expropiación y a imponer los estados ideales de la forma colectiva desigual de articulación política.

La religión, la mitología, en última instancia, la ideología corren parejas con las relaciones del hombre y la naturaleza; sufren las consecuencias

de la evolución de la relación del hombre con ésta y de los hombres entre sí, y a la inversa esta relación recibe el influjo de aquélla.

*La afinidad de credo* de producir sociabilidad e integración cosmogónica engendra lealtad: la unidad tribal se acrecenta por virtud del miedo, y, el oficio religioso hace de la cohesión natural algo más que sociabilidad.

Si en principio la producción se ejecuta para garantizar la existencia, en este momento deja de ser sólo tal, ya se requiere algo más, pues, el rito exige gratificaciones en la medida de su resultado positivo. Ya no son solamente las fuerzas naturales las que unen a los hombres entre sí, se pasa pues, de las relaciones libres del hombre consigo mismo y con la naturaleza a otro tipo de vínculos: los que impone lo político; la sociedad se jerarquiza y el control que sobre sí misma ha ejercido cambia de lugar, forma y contenido. La estabilidad o permanencia del rito y la solidez que adquiere, hace que las comunidades o sociedades primitivas no sean ya sólo de naturaleza o subsistencia, sino que se coloquen en niveles de organización que se impone por lo político.

Ejemplo histórico de las primeras manifestaciones registradas en occidente de esta relación, es la “reforma” de Solón en el año 594 antes de nuestra era. La enseñanza del Arconte al pueblo ateniense, al proyectar la nueva constitución y al adoptar las figuras de la teogonía hesiódica de Dike, Bía y de la también hermana mitológica de éstas, Eunomia, como fórmula funcional para el orden y el equilibrio social, es la de que, así como los fenómenos de la naturaleza producen reacciones devastadoras que todo lo pueden acabar, un pueblo que no procure el equilibrio de sus fuerzas habrá de someterse a la “ruina” y la desgracia que impone la opresión. El orden social se logra a través de la ayuda de Dike y de Bía, las cuales aliadas y colaborando entre sí, logran la fuerza suficiente para contrarrestar los vicios de la desmesurada ambición de poder y dominio (*Pleonexía*), del vicio y la codicia (*philargyria*) y de la desproporcionada afección a los honores (*Hyperephanía*).<sup>34</sup>

Dike es la encarnación del derecho de los dioses para los hombres, es su figura y la imagen que difunde la idea del bien y la justicia. Bía es la encarnación de la potencia de la fuerza y la causalidad natural y el poder físico y material de los hombres. Dike requiere de Bía para imponer la justicia y someter a los portadores de la arbitraria e ilegítima fuerza que atenta contra el orden y la armonía (*Eunomia*). Bía es el instrumento y los medios, el poder y la legítima fuerza que permite el equilibrio. Al respecto Verdross nos señala que la tarea de Solón fue la de lograr imponer la *idea*, según la cual el derecho no puede existir sin el poder y, fundamentalmen-

<sup>34</sup> Cfr., Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, México, UNAM, 1983, p. 15.

te, que el derecho necesita estar dispuesto para imponerse por la fuerza ante los enemigos del orden justo y equilibrado. Dice Verdross:

... aclaró Solón que Dike no puede realizarse por sí misma y que necesita de Bía para poder hacer frente a las fuerzas ilegítimas. Dike y Bía, en consecuencia, están obligados a actuar conjuntamente si quieren restaurar el orden social quebrantado. Dike muestra al reformador la meta a la que debe dirigirse, en tanto Bía pone en sus manos los medios indispensables para alcanzar el fin.<sup>35</sup>

De esta forma se aprovecha el principal atributo de lo *sagrado*: no se puede comprobar empíricamente, permanece como la esfera de las ideas aceptadas de antemano por multiplicidad de factores como verdaderos. Las creaciones del espíritu dejan de ser atribución de lo social y se convierten en elementos del poder político, pasan a formar la estructura del poder y éste a su vez las debe reproducir; el poder político no es, pues, solamente la estructura o instancia investida del monopolio de Bía, de la fuerza, sino que es en sí mismo orden y efecto ideológico.

El efecto, entonces no es sólo *sagrado* sino ideológico; lo primero, es propio de los niveles primitivos del desarrollo histórico y hoy es necesario hablar de las categorías ideológicas aunque no desaparezcan en su integración los factores sacralizadores y religiosos. El poder y la autoridad requieren aparecer como la encarnación funcional del orden sagrado, o por lo menos supremo, de la regularidad que crea.

## 2. La idea de poder y Estado

El poder abarca dos tipos de relaciones bien distintas. El poder es, por una parte, la acumulación del conocimiento o comprensión de la organización del mundo exterior. Es el conocimiento de las formas básicas de la producción y es el llamado poder social. Por otra parte, el poder es político cuando es poder social concentrado en la organización pública que hoy llamamos Estado.<sup>36</sup>

El primer aspecto o relación que implica el poder político no presupone, según Neumann, la regulación o el *control directo* de los hombres, por cuanto que éstos no son su objeto y procura el control de la naturaleza exterior. La segunda relación que el poder suscita es aquella referida a la influencia sobre la dirección de Estado y sus manifestaciones y por esto presupone el dominio y control directo de los hombres.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>36</sup> *Cfr.*, Neumann, Franz, *El estado democrático y el Estado autoritario; ensayos sobre teoría política y legal*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 19.

Es innegable para Neumann este aspecto del poder, pues la razón o la capacidad de relacionar las experiencias así como el carácter de la relación estímulo-emociones, que en el hombre permanentemente se genera, nos debe conducir a entender qué papel juega la psicología en el análisis político; empero, no por esto es posible, a través del análisis que realiza la psicología, elaborar una teoría general del poder. A lo sumo el análisis psicólogo puede conducir a resultados individualistas o a algunas generalizaciones de carácter circunstancial. Más, es también un hecho incontrastable que, la psicología instrumental bien puede colocarse al servicio de una técnica de mando, y de su aplicación, pues, no son pocas las herramientas que brinda el psicoanálisis, ni pocos los eventos donde éstas contribuyen al mantenimiento y refuerzo de las relaciones de poder, especialmente cuando se refiere a las técnicas de control y manejo de masas.

La concepción de Freud y los enfoques psicólogos sobre el poder tienen una base esencialmente pesimista, originada por el concepto respecto de la naturaleza y las primeras instancias de la condición humana.

La naturaleza es en este enfoque, la que inicia todas las injusticias, pues dota desigualmente a los hombres tanto física como mentalmente, de tal manera que estas desigualdades, irremediablemente no se pueden modificar.

Es verdad incuestionable para Freud que antes de sentir amor y afección, el hombre es un ser que sufre una instintiva inclinación a la agresividad y, en consecuencia, no propone fórmula alguna respecto de la capacidad de raciocinio y solidaridad de los hombres en sus relaciones de masas o grupos, porque aquella tendencia agresiva y apropiatoria está presente desde el comienzo de todo lo humano.

La abolición de la propiedad y, en consecuencia, de lo que permita el surgimiento de actitudes adquisitivas en el hombre, no eliminaría el instinto agresivo del ser, sólo contribuiría a *disminuir* la actual forma de ser agresivo, por cuanto que esta tendencia aparece mucho antes de que el individuo y la sociedad o la especie estuviesen en condiciones de adquirir cosas.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> En un sentido distinto pueden verse algunas observaciones al respecto de Rozitchner, León, *Freud y el problema del poder*, México, Folio Ediciones, 1982, p. 18, del cual anotamos lo siguiente: "En Freud se trataría de explicar la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social. Si cada uno de nosotros ha sido constituido por el sistema de producción histórico, es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporeidad como adecuado al sistema para poder vivir y ser dentro de él. Muchas explicaciones que desarrolla Freud se basan en modelos de las instituciones sociales interiorizadas: la policía, los militares, la religión, la economía, la familia. Todo lo que vemos en acción afuera aparece y permite la construcción teórica de una organización subjetiva adentro, que determina nuestro modo de ser como réplica de la organización social".

Desde la cuna, según Freud, se encuentra el instinto agresivo; desde la primera infancia es comprobable el deseo de imponer la propia voluntad a la voluntad de otro, de someter a los propios propósitos los propósitos de otros. Esta condición señala el derrotero a todas las relaciones sociales y humanas, sólo por excepción las relaciones de amor entre la madre y el niño están desprovistas de dicho carácter.

Estímase por este enfoque que cualquier consideración optimista respecto de la naturaleza humana carece de razón oráctica e histórica; tacha, además, de unilateral y falsa la afirmación del carácter natural de la cohesión social desprovista de relaciones políticas y adscribe como consecuencia al poder la categoría de necesidad irremediable e inmediata en el hombre; considera que ninguna sociedad ha podido existir sin poder político y que éste es consustancial a la vida social y al hombre mismo. Por lo tanto, la solución edípica no es histórica sino natural, no es impuesta sino consustancial al ser.<sup>38</sup>

Es posible asimilar el concepto freudiano sobre el hombre social y político al pesimismo de Hobbes. Aun cuando en la tesis del autor del *Leviatán* encontremos que el contrato social evita la destrucción del hombre y de la sociedad, y éste se base en razones antropológicas y manifestaciones racionales, en el hombre y que, en las prédicas del padre del psicoanálisis, hallemos que por razones de necesidad inevitablemente psicológicas, nunca podrá el hombre vivir sin gobierno, la coincidencia radica en la visión pesimista, dantesca del hombre en comunidad.

Para Hobbes, cuando se acrecienta el peligro, el gran poder público acude en defensa de la sociedad y del contrato. Aquello que genera dicho peligro es la maldad natural, el egoísmo y las pasiones del hombre; éstas permanecen en él y lo único que controla las consecuencias del desbordamiento es el freno público agigantado: El Estado.

Kelsen acepta como exacta la versión de Freud sobre el origen de la autoridad primera entre los hombres, en efecto su opinión al respecto es la siguiente:

. . . De hecho, en la persona del abuelo ve la conciencia del niño la primera autoridad, el primer legislador, en una pala-

<sup>38</sup> Aquí traemos nuevamente las observaciones de Rozitchner, que coinciden con nuestro punto de vista en relación al carácter pesimista de la naturaleza humana para Freud, así: "Lo que el sistema hace es algo más simple: utiliza en su propio provecho esta primera salida infantil en falso para apoyar sobre ella el poder de sus instituciones. Esta primera formulación de Freud nos abre una nueva dimensión social: hasta qué punto las instituciones encuentran su afirmación y su inserción en la subjetividad comenzante del niño. Y será esta matriz incipiente, pero cuya configuración servirá de base a toda estructura despótica, aquella que en el adulto reencontrará, coincidiendo con lo más propio, el imperio de la familia, la escuela, el estado, la religión. Las formas objetivas de dominación encontrarán así su ratificación subjetiva, acuerdo 'inexplicable' que constituirá su bastión aparentemente inexpugnable, asiento del poder, como si la esencia del hombre solicitara, desde dentro de sí mismo el ejercicio de la dominación", *op. cit.*

bra, el portador del deber ser del orden social y así como más tarde el padre deviene símbolo de toda autoridad, pues el Dios al cual se reza, el héroe al cual se admira, el príncipe al cual se ama sólo aparecen como sustitutos del padre —y sólo en cuanto representantes del padre pueden suscitar estas autoridades en favor suyo, aquellos efectos anímicos que convierte a los hombres en niños sin voluntad propia (Freud)—, del mismo modo, mirando hacia otros, se convierte al padre en fundador de la sociedad y se hace de la familia la célula del Estado; u en este sentido, tal concepción es exacta.<sup>39</sup>

No admite Kelsen la propalada concepción política que pretende, apareciendo como científica, concebir como fundamento del Estado una estructuración jurídica general que reproduzca dicha “fundamentación”: sólo reconoce Kelsen que la familia y los vínculos psicológicos entre sus integrantes llevan en sí mismos el germen del orden social y, por lo tanto, el de la estabilidad conforme a la idea de normatividad y Estado.

Más adelante procuraremos desarrollar nuestra idea de los vínculos entre la familia, la cohesión social y el Estado, lo mismo que lo que opinamos sobre la concepción Kelseniana del Estado.

Para Freud no habrá posibilidad de establecimiento de relaciones sociales desprovistas de gobierno y poder. Los hombres requieren, necesitan, de la presencia del poder por su debilidad síquica y, por tanto, la protección y resguardo que genera el poder los hace siempre vivir bajo él. No importa que ésta cambie, que se destruya la organización, siempre el hombre lo reemplazará por otro para vivir bajo la seguridad que éste crea. Como señala R.V. Sampson “La sociedad política y el estatus del gobierno se explican en términos del deseo inconsciente (y en este sentido irracional) de la seguridad psíquica que proporciona el despotismo paternal”.<sup>40</sup>

En Hobbes se destaca la pasión del hombre por el poder y en él, ésta conduce a la beligerancia, a la lucha violenta de todos contra todos, a la guerra permanente por la gloria, el dominio y el ansia de mando. En el mismo sentido el poder es paz pactada. Chevalier lo resume de Hobbes así: “la naturaleza no ha puesto en el hombre el instinto de sociabilidad; el hombre no busca compañeros sino por interés, por necesidad; la sociedad política es el fruto artificial de un pacto voluntario, de un cálculo interesado”.<sup>41</sup> Más adelante tendremos oportunidad de ver en otras aristas el plan-

<sup>39</sup> Kelsen, Hans, *Teoría general del Estado*, México, Editora Nacional, 1957, p. 31.

<sup>40</sup> Sampson, R. V., *Igualdad y poder*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 37.

<sup>41</sup> Chevalier, Jean Jacques (ed.), *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días*, 7a. ed., Madrid, Aguilar, 1980, p. 56.



teamiento de Hobbes respecto del poder y la naturaleza social. Tenemos pues que, en consecuencia, el hombre es un contrincante del hombre, compite, recela, destruye al otro, por tanto el poder regula la violencia; es necesario el poder por la maldad natural del individuo.

Con el asesinato del padre, por el celo y aborrecimiento que crean sus coincidentes afectos en la madre, el hombre, según Freud, acepta las prohibiciones de la cultura (tabú del incesto) y la constricción de la autoridad externa. El hombre es un ser débil síquicamente por su naturaleza y la ausencia de su padre asesinado lo conduce a sufrir graves conflictos libidinosos.

Los desenfrenos sexuales promiscuos que acaecen por la ausencia de autoridad paterna lo conducen a la sustitución de dicha autoridad. Este representa una figura enemiga que hurta y arrebatada sus afectos, por lo mismo, lo destruye; el remordimiento por el parricidio y las consecuencias desastrosas del desenfreno incestuoso afectan su debilidad síquica, busca aliviar dichos conflictos síquicos y con sus hermanos reemplaza al padre creando la figura de la autoridad externa: *el poder político*.

Para Freud en consecuencia, por dicha debilidad, por las cargas libidinosas que, desenfrenadas, causan desorden emocional y familiar, siempre las relaciones sociales en las que se halla inmerso el hombre habrán de implicar un orden ajeno y superior a sus demandas. Siempre por el afán de seguridad el hombre requiere el poder, un poder que limite sus emociones, que esté por encima de sus pasiones y que además le sea ajeno.

La discusión más destacable es la que ocurre cuando se analiza la relación entre lo sagrado, la sociedad y la política en los estadios más primitivos como es el que aquí vemos. Podemos adelantar que, para nosotros, en estas sociedades, por muy arcaicas que se vean, siempre encontraremos ejemplos de *orden* y la aspiración humana de que todo, incluso la universalidad que apenas se percibe, estará sometida siempre a un orden; es más el reconocimiento natural de que los elementos de lo externo (el mundo y la sociedad) están sometidos a un orden armónico, que el deseo o la idea de que éste sea de una forma y otra.

Balandier al respecto señala:

En las sociedades llamadas arcaicas, los elementos del mundo y los diversos marcos sociales obedecen a los mismos modelos de clasificación. Su ordenamiento, que se considera sometido a las mismas leyes, se manifiesta de una forma dualista: expresa una bipartición del universo organizado (el cosmos) y de la sociedad, y se remonta a unos principios antitéticos y complementarios, cuya oposición y asociación son creadoras de un orden, de una totalidad viva.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Balandier, *op. cit.*, p. 125.

No todo *ordo rerum* supone la existencia de clases, estratificaciones o desigualdades sociales, por lo contrario, el orden primitivo es el de la natural convivencia y supervivencia humana y las relaciones del hombre con sus iguales está desprovista de factores de desorden y anarquía social. No puede pensarse en estos términos a las sociedades sin poder político y sin Estado a través de la idea de sociedades políticas, con poder y con Estado ni viceversa; lo que sí podemos deducir es la capacidad cohesional de todo lo social, sus primeros resultados lógicos (míticos) y los procesos permanentes de autodesarrollo.

La organización y el orden político no es el único momento racional y, el Estado sólo es, al igual que la religión, una de las formas racionales de lo humano. Lo que se resuelve a través de la ordenación lógica del universo es la primera y también universal contradicción humana: la de la existencia precaria y perecedera de lo humano frente al mundo externo “omnipotente e imperecedero”. Así es que, si se acepta la *necesidad del orden* expresado a través de las creaciones del espíritu, éste no es otro que el inmediato concepto existencial de vida social, reproduciendo la armonía del tiempo y del espacio reales.

Lo que se ordena al interior de la comunidad es el sentido de *cooperación* que precisamente se destaca desde el inicio de la *historia* del hombre y éste permanece hasta nuestros días aun cuando en un gradual proceso de disolución. Es, como veremos más adelante, el primer y único poder social de lo humano que comienza a desaparecer por la expropiación.

Lo colectivo, la cooperación y la sociabilidad existe en la conciencia humana desde sus inicios y las formas que lo expresan bien pueden pasar, como en efecto sucede, a respaldar, desarrollar y fortalecer la desigualdad y la dominación política cuando ésta irrumpe en la historia de las sociedades; ejemplo de ello es lo que ocurre con las relaciones entre la sociedad y lo sagrado.

Claessen sostiene sobre las relaciones con lo sagrado que, en principio, podía pensarse existían al interior de estas primeras y pequeñas comunidades humanas que:

En pequeñas hordas una Jefatura (*chiefdom*), realmente sagrada no puede llegar a existir. El grupo es muy reducido y la gente vive en contacto demasiado íntimo. Este modo de ser encuentra cierto apoyo en las consideraciones sobre jefatura en grupos indios de la región del Amazonas. . . Sin embargo, cuando los grupos crecen y particularmente, cuando pasan a la agricultura, la importancia de lo sagrado para legitimar el comportamiento político aumenta.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Claessen, *op. cit.*, pp. 73-74.

Este proceso habrá de cumplirse en estadios superiores del desarrollo económico e histórico de la humanidad, lo cual no nos limita para pensar en la existencia de formaciones *lógicas* o “prelógicas” sobre los fenómenos de la naturaleza que los hombres primitivos pudieron haber realizado desde sus inicios; se sacraliza la naturaleza y sus incomprensibles manifestaciones, prueba de ello es que al lado de los campamentos de errante recolección y caza se han hallado algunos lugares de sacrificio y la posibilidad de que hace aproximadamente 300,000 años estos hombres enterraran de alguna manera a sus muertos, confirma esas relaciones.<sup>44</sup> En consecuencia y siguiendo la tesis de Del Real, es posible señalar que si estas sociedades no dejaron rastro alguno de formas de autoridad, mando o supremacía o si no ha sido posible detectar alguna, es verosímil que haya habido ausencia total de desigualdad política o que no haya habido siquiera forma alguna de mando o poder político.

Aunque encontramos manifestaciones de orden, desarrollo y cooperación social como las que vemos a través de la acción económica recíproca y comunitaria y, en las primeras creaciones míticas en los estadios que hemos analizado, no por ello es posible afirmar la consustancial existencia del poder o mando políticos en todas las formaciones sociales, ni mucho menos la ahistoricidad de sus causas. Es, pues, el poder político, el orden político y el Estado, por una parte, manifestación histórica de la división de la sociedad y de la disolución gradual de los naturales factores de cohesión que, como veremos a lo largo de este trabajo, acompañan a todo grupo humano que mantenga relaciones de reproducción naturales.

Diferenciaremos pues, administración, gobierno y disciplinabilidad propias de todo orden social del fenómeno de la dominación política.

El poder político es la resultante funcional y dinámica de una amplia pluralidad de factores histórico sociales que sólo ocurren dados los fenómenos de interacción reproductiva; no es la simple expresión de la necesidad de orden, este es un componente natural de todo lo social, consiste el poder político, pues, en la estructuración no inmediata de la sociedad dividida y dispuesta en relaciones de subordinación, de mando y obediencia.

De lo visto deducimos que el orden social es, antes que necesidad, una realidad social natural ineludible que se expresa en las funciones de autorreproducción y de cohesión social presente en todas las formaciones sociales desprovistas de vínculos de desigualdad en la distribución de bienes socialmente útiles.

No todo orden, menos el que expresa los vínculos naturales de reciprocidad, solidaridad y sociabilidad requiere de dirección política. En conse-

<sup>44</sup> Cfr. Braidwood, *op. cit.*, p. 59.

cuencia, pretendemos analizar en adelante estos factores naturalmente vinculantes y socialmente cohesionales.

Por su definición, el poder político es siempre poder de dominio general sobre los hombres de una comunidad dada y sus rasgos estructurales son los de la real posibilidad de coacción general, global y articuladora de conductas, haciendo de su acción fuerza orientadora con la potencia suficiente de superar cualquier resistencia. Tampoco pretendemos a través de este trabajo asimilar lo político a lo estatal, aun cuando si entendemos lo estatal como síntesis no reductiva de lo político que se caracteriza por la *centralización e institucionalización funcional de los rasgos permanentes del poder político* como son la autoridad pública, la supremacía orgánica y estructurada de jefaturas, la coerción generalizada, el dominio permanente y la representación externa e interna de todas estas funciones.

El poder político supone la existencia de la sociedad desunida y, el orden que impone, si requiere y necesita de dirección política para obtener los medios de reunificación y control propios de dicho orden.

Hemos procurado con este capítulo introductorio simplemente señalar cómo es posible demostrar la historicidad del fenómeno político y su originaria relatividad; esto en cuanto que no está situado su origen en un tiempo o lugar dado ni puede obedecer la existencia del mismo a factores esencialistas. En adelante procuraremos referirnos a las formaciones sociales comunitarias con el término de "comunidad primitiva u originaria" y a las sociedades que permiten el surgimiento del poder político y de sus formas históricas como a las "sociedades políticas"; no nos ocuparemos del problema de determinar las agencias, los órganos y los instrumentos sobre los cuales recaen las funciones prácticas de todo poder político ni de éstas, aunque sí, trataremos de presentar el carácter con el que aparece la justificación de su actuar real.