



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

La política salvaje

Una arqueología de la accidentalidad del Estado

Jordi A. López Lillo



Tesis

**Doctorales**

[www.eltallerdigital.com](http://www.eltallerdigital.com)

UNIVERSIDAD de ALICANTE



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

Dpto. de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua  
Filología Griega y Filología Latina  
Facultad de Filosofía y Letras

# La política salvaje

Una arqueología de la accidentalidad del Estado



**Jordi A. López Lillo**

Tesis presentada para aspirar al grado de doctor por la Universidad de Alicante  
(mención de doctor internacional)  
Programa de Doctorado en Filosofía y Letras, línea de investigación en Arqueología

Bajo la dirección de

**Sonia Gutiérrez Lloret**

Catedrática de Universidad

e

**Ignasi Grau Mira**

Profesor titular de Universidad

Investigación financiada por el Gobierno de España y la Diputación Provincial de Alicante



*Per al meu pare, qui recorde  
que em va dir –literalment–:  
«la Termodinàmica és anterior, fins i tot,  
a la Filosofia».*



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



# Preámbulo

La parte fundamental de este trabajo se desarrolló en el marco de una beca del *Subprograma de ayudas para la Formación de Personal Investigador* (BES-2010-036978) del desaparecido Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España –más tarde integrado, como Secretaría de Estado, en el de Economía y Competitividad–, vinculada al proyecto «Lectura arqueológica del uso social del espacio: Análisis transversal de la protohistoria al medievo en el Mediterráneo occidental» (HAR2009-11441) que dirigió Sonia Gutiérrez Lloret desde la Universidad de Alicante. Durante ese tiempo fui beneficiario de otras ayudas complementarias obtenidas en concurso público, que permitieron llevar la investigación más allá; concretamente a la Escuela de Arqueología de la Universidad de Oxford y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, en Buenos Aires, dentro del dicho subprograma (EEBB-I-12-03864 y EEBB-I-13-06866), así como a la Universidad Nacional de Córdoba, dentro del programa *Becas Iberoamérica: Jóvenes Profesores e Investigadores* de Santander Universidades-Banco Santander S. A., por el proyecto «Arqueologías de la domesticidad: Metodologías analíticas, tradiciones interpretativas y problemáticas socioculturales entre los Andes y el Mediterráneo». Los últimos meses de redacción fueron financiados, a su vez, gracias a las *Ayudas a la investigación: Modalidad tesis doctorales en Ciencias Sociales y Humanidades* concedidas por el Instituto Alicantino de Cultura «Juan Gil-Albert» de la Diputación Provincial de Alicante.

Sólo con eso va ya una buena parte de memoria y de agradecimiento a quienes me han acompañado de acá para allá y, de una u otra manera, han estado presentes; todo el tiempo o bien, a veces, unos años, o unos meses, entre que trataba de poner orden en las ideas de un tipo de trabajo que acaba siendo –como ellos y ellas– parte de lo que es uno. Y están entonces siempre –ellas y ellos–, entre los pliegues, las señas y los rastros de estas páginas que siguen.

Son muchos, y sería injusto limitarme solamente a anotar algunos nombres; que es una forma de decir que estas cosas tienen más gracia cuando compartes, al menos, un espacio como

para encontrarse y celebrar los recuerdos. De todas maneras no me caben los años en lo poquito que quisiera dedicar aquí a las confesiones, y hay otros lugares mejores: pasando la tarde en la playa de la Almadrava o los días con la gente de mi barrio –y una chica que dice que no, que ella es de Carolinas Altas–. En las laderas del Tossal de Manises, leyendo cuentos. O en el bar verde, donde la foto de esos toneleros de Irlanda que en verdad eran –casi seguro– figurantes malagueños. Un fin de semana cerca de Bicorp. Varios años en los seminarios, laboratorios y pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras. En sus aulas. En la cafetería de Ciencias, tramando el SPA, o mucho antes, en los céspedes de aquí y allá. En los bares de la ruta. En las placitas de Alacant.

Una soviética y dos cañas; y una más; a medias; la última.

En València. Y en y entre la Confederación, pero sobre todo fuera de ella. Y también en las casas que me han abierto sus entresemana en Barcelona, Madrid, Milano, Mérida, Salamanca y Vitoria; en Córdoba; en Buenos Aires; en La Paz. Ahora, también en Sevilla. Por las sendas del Tafí y también por las de Anfama, las noches que escuchábamos a George Harrison. En el antiguo laboratorio del Pabellón Argentina y sus almuerzos juntos. En un barecito de una esquina del barrio porteño de Palermo donde puedes pasarte las mañanas nubladas leyendo, llenando de notas a lápiz los márgenes de las páginas, que es algo que me enseñó a hacer ella –como poner paréntesis– más o menos a la vez que le prometía no morirme sin conocer antes la ciudad donde nació.

En los campamentos de excavación del Negret y el Cabezo Pardo, y Montecchio y La Bolsa, y el Pucará de Finispatriæ. En todo lo que aprendí en el Puig d'Alcoi, el Clot de Galvany y la villa de Barberes Sud. Planificando la intervención en los hornos de lo Boligni. También lo que aprendí en Oxford; sobre todo, lo que aprendí sobre España. Y con todos y cada una, entre conversaciones, llamadas de teléfono y correos electrónicos. Las noches interminables. Los desayunos infinitos.

En las etnografías de la calle Tallers, casi al principio de todo.

Y con eso de los principios, sí que tengo una necesidad prácticamente material de nombrar aquí a Sonia y Natxo, porque ellos me enseñaron a conocer la arqueología primero literalmente y luego, además, su confianza hizo posible y me alentó a seguir buscándole esas otras arqueologías metafóricas que dan título a esta investigación. Como siempre, mil gracias.

A mi familia: mi madre y mi hermana y mi padre y sus compañeros, entre otras muchas cosas, por el sustento. A mis iaios, Paco y Carmen –*que la tierra les sea leve*–; mi tía, y mis tíos, mis primas y primos. A Hèctor y a Ada, que recién aprende a hablar.

Jordi A. López Lillo  
Alacant, julio de 2017

# Índice

INTRODUCCIÓN. <b>(Estado)→banda→tribu→jefatura→Estado</b>	<b>1</b>
1. Indisciplinados apuntes disciplinares	2
2. Un lenguaje común, o advertencia sobre las culturas humanas	9
3. Ordenar el discurso	14
PRIMERA PARTE. <b>Una arqueología del porqué económico</b>	
<b>Capítulo 1.</b> El «trabajo doméstico» desenfocado	<b>21</b>
1. La economía sexuada	25
2. <i>Gemeinschaft und Gesellschaft</i> en las Indias Orientales	32
3. ¿Hasta dónde alcanza la domesticidad?	44
<b>Capítulo 2.</b> Los campesinos y los antropólogos y Chayánov	<b>51</b>
1. Extrañas aves de Chicago (poder-entender)	52
2. Los cazadores <i>mbía</i> y la percepción de altercentralidad	64
3. Ockham y la <i>Ley de los rendimientos decrecientes</i>	78
4. Economía moral	84
5. $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$ contra $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$	96
6. Pareto sobre la lógica de Jourdain	106
<b>Capítulo 3.</b> <i>Oikonomía</i>	<b>115</b>
1. Al final todos somos o precampesinos, o campesinos, o bien postcampesinos	116
2. «Economía» es «economía doméstica»	124
3. <i>Marketization</i>	132
4. Crematística y dinosaurios emplumados	141
5. Un intermedio del poder	149
<b>Capítulo 4.</b> La Economía como política	<b>157</b>
1. El excedente en cuestión	162
2. La grandeza de Godelier	175
3. En torno a la <i>Teoría de la circunscripción</i> y el atasco del entorno	193
4. $1/_{(1/2)}$	214
5. Geometrías y lógicas operativas	221



<b>Capítulo 5.</b> Con todos, nosotros, los salvajes	<b>239</b>
1. ¿Qué compra el dinero de «los otros», por ejemplo entre los tiv?	241
2. Parientes o esclavos o huéspedes, o huéspedes	255
3. Poder-consumir	263
4. Semiosis del dinero	271
5. Una interrupción (en el espacio)	289
6. América, o el principio de sí	301
<b>SEGUNDA PARTE. Otra arqueología básica, o política</b>	
<b>Capítulo 6.</b> Bertrand Russell a propósito de los cazadores de cabezas	<b>315</b>
1. Digresión en torno a una depresión pandémica, o los nativos sin jefes	321
2. <i>Being mana</i>	331
3. <i>Finis operis et finis operantis</i>	340
<b>Capítulo 7.</b> Los cazadores de cabezas a propósito de la excepción	<b>345</b>
1. Una interrupción (en el tiempo)	345
2. La fama de Soga	353
3. <i>Get in cargo</i>	359
4. Los jefes políglotas	366
5. Hombres y hombres muertos y hombres rojos	373
6. Peligro de las excepciones	390
<b>Capítulo 8.</b> «Como si la sociedad dialogase consigo misma»	<b>399</b>
1. Weber inventa la Sociología	400
2. Una teoría de la historia en términos de praxeología dialógica	410
3. Bourdieu en el Collège de France	415
4. <i>Herrschaftstypen</i> , o imprecisiones de la «dominación»	423
<b>Capítulo 9.</b> Razón jurídica, o la anarquía ordenada	<b>443</b>
1. La desgracia de Kima'i	445
2. Poder-pronunciar	463
3. «Nunca nadie ha visto a Mumbo, en esto se parece a Serikali»	470
4. Agentes marginales, jueces y policías	478
<b>Capítulo 10.</b> La política salvaje	<b>491</b>
1. La «monarquía divina» de los shilluk, revisada	493
2. No poder-trascender	502
3. Catálogo de autoridades	513
4. ¿Por qué Octaviano es Augusto?	518
<b>CONCLUSIÓN. La humanidad en la perihistoria</b>	<b>531</b>
<b>APÉNDICE. Translations in partial fulfillment of PhD requirements</b>	<b>549</b>
<b>Introduction, and overview.</b> (State)→band→tribe→chiefdom→State	551
<b>Conclusion.</b> Humanity in perihistory	567
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>585</b>

Introducción

# (Estado) → banda → tribu → jefatura → Estado

La mejor razón por la cual la monarquía es un gobierno fuerte es que es un gobierno inteligible. La mayoría de los humanos lo comprende, mientras comprende difícilmente cualquier otro. Se ha dicho con frecuencia que los humanos son gobernados por su imaginación; pero sería más cierto decir que son gobernados por la debilidad de su imaginación.

*La Constitución inglesa*  
**Walter Bagehot, 1867**

Lo que sigue es un programa de investigación de algo más de quinientas páginas.

Como todos los trabajos de este tipo, tiene su origen en una pregunta que sin embargo –confesémoslo ya– ni siquiera alcanzaremos a plantear en el cuerpo del texto. Fue la siguiente: teniendo en cuenta que el espacio que habitamos los humanos, o mejor, el espacio que construimos para poder habitar metafóricamente y literalmente, es un producto de la cultura que él mismo coadyuva a reproducir, ¿cómo interpretar a la vez la variabilidad y la reiteración de determinadas configuraciones materiales analizadas en la *longue durée* de la «historia social» que permite la disciplina arqueológica; por ejemplo en la cotidianeidad de las «situaciones domésticas»; y por ejemplo en el Mediterráneo occidental, entre que irrumpen y se colapsan el Estado romano o el Califato en las costas a día de hoy españolas?

Rápidamente, puede anotarse alguna bibliografía para estas cosas y, por supuesto, cabría muchísima más –para la premisa mayor (*vid. i. a.* Rapoport, 1969; 2000; Hillier y Hanson, 1984; Kent, 1993; Blanton, 1994; Preucel, 2010; Hodder, 2012), para una excelente actualización del debate más concreto, en castellano (Vaquer, 2007; Bermejo Tirado, 2009; 2014a), para el proyecto a partir del

cual echa a andar esta investigación (Gutiérrez Lloret y Grau Mira, 2013; Gutiérrez Lloret, 2012; Grau Mira, 2011; 2007)–.

La cuestión era que, una vez advertidas las limitaciones de una Arqueología de la domesticidad que con demasiada frecuencia ha tendido a contentarse con el relato más o menos folklorista de la «vida cotidiana», cuando no con interpretaciones naïf, cuajadas de apriorismos inadvertidos o sencillamente, a veces huyendo de esto último, con la mera descripción y clasificación crono-tipológica de las evidencias materiales en el marco de «horizontes culturales» inconexos (*vid.* López Lillo, 2013b), quedaba de manifiesto la necesidad de repensar las herramientas con que pensamos esa cuestión, o cualquiera, o la misma Arqueología; y esto nos obligaba a sacarla de sí ya desde un principio. Diríamos, pulsando ahora nuestra propia ingenuidad, que el efecto casi automático de enfocar lo más posible conceptos como «grupo doméstico» o «cotidianeidad» con miras a utilizarlos en el análisis transversal de las culturas, las sociedades y las historias de los grupos humanos resultó ser muy pronto su desenfocado, de manera tal que la única opción razonable para organizar lo aprendido resultó ser –igual de pronto– el dejar constancia del aprendizaje: lo recogido en las siguientes algo más de quinientas páginas tiene el carácter de un programa de investigación porque *responde sobre todo a la exploración de las condiciones en que podría empezar a contestarse esa pregunta que no plantearemos.*

## 1. Indisciplinados apuntes disciplinares

Pierre Bourdieu evidenciaba esto mismo cuando empezaba a reflexionar escribiendo –con esa particular sinceridad del *trickster* en el desconcierto del trabalenguas, del juego de reflejos y destellos y repeticiones y deformaciones, al amparo nada menos que del *Finnegans Wake* de James Joyce– que «el progreso del conocimiento, en el caso de la ciencia social, supone un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento» y que «por eso exige obstinados retornos sobre los mismos objetos» (Bourdieu, 2008: 9). Y si citarlo aquí supone ya de algún modo una precoz declaración de intenciones, la oportunidad no podía presentarse mejor, teniendo en cuenta que el «objeto» que concita nuestra reflexión –el de la Arqueología de la domesticidad– no sólo es un objeto hartado frecuentado, sino que se desenfoca desplegándose en otros tantos objetos que lo son mucho más aun –la economía, el sustento, la familia, la riqueza, la sociedad, la política, el poder, etc.–; quizá porque, al fin y al cabo, cuando no es anticuarismo, la Arqueología solamente puede

concebirse seriamente ocupada en la paráfrasis de aquel objeto que Eric R. Wolf llamó «la gente sin Historia». La historia de la mayor parte de la experiencia humana.

Porque el estudio de las lógicas que se reproducen en el seno de las instituciones que en cada universo cultural se significan con lo doméstico –o que nosotros, arqueólogos, historiadores, antropólogos, sociólogos, podemos reconocer y significar como tal; y esto supone otra declaración precoz– únicamente cobran *su* sentido en el estudio del entramado total de relaciones sociales a través del cual indefectiblemente se verifican.

El principio antropológico de esta investigación era más o menos obvio, siendo así. A fin de cuentas, las dificultades a la hora de interpretar lo que se ha calificado de «aspectos blandos» de la cultura, a partir de unos cuantos restos materiales conservados y recuperados siempre fragmentariamente (Mingote Calderón, en Gutiérrez Lloret, 2001: 126-128), constituyen un lugar común cuya paliación en el recurso a la «densidad» de otras aproximaciones disciplinares en absoluto se agota en los experimentos de la Etnoarqueología, sino que adquiere tintes fundacionales –podría sostenerse– incluso más allá del ánimo científico del «Archaeology as Anthropology» de Lewis R. Binford (1962 para la primera edición) y el *four fields approach* estadounidense. En esta línea, mucho más recientemente, Chris Gosden (1999: 10, 22 y ss.) incidía sobre la raíz común que liga ambas disciplinas en la empresa colonial; no tanto porque el descubrimiento europeo de «los otros» fuera a proporcionar en lo sucesivo la base para analogías específicas como porque ese descubrimiento, la existencia de humanos que vivían de forma verdaderamente diferente a «nosotros», inauguraba la posibilidad de concebir con idéntica verdad otras formas otras. La Prehistoria se «inventa» entonces, entre la confusión o la fusión de *eventos históricos* y *ficciones lógicas* que proyecta la imagen del salvaje como «primitivo», y no es fortuito que de aquí se nutran, asimismo, Las Luces de Europa: los caníbales de Michel de Montaigne; Denis Diderot arengando a los hotentotes contra los agentes del imperio; aquel famoso «en el principio, todo el mundo fue América» de John Locke.

Desde luego, es un hecho incontrovertible el que «no hay razones para probar que la muestra etnográfica sea omnicompreensiva respecto a las formas de organización social, económica y política», como escribían Vicente Lull Santiago y Rafael Micó Pérez desde la Universidad Autónoma de Barcelona (2011: 226); pero de aquí a inferir que «asumir los modelos etnohistóricos constituye una confesión implícita de incompetencia por parte de la Arqueología», resultando que ésta «apenas ha desarrollado un cuerpo teórico y metodológico propio», hay un trecho mucho más difícil de salvar. Sobre todo cuando lo que media son unos instrumentos de análisis –en este caso, los de una versión particular de materialismo marxiano– batidos en la experiencia sociocultural unívoca de esa tradición

européa que se iluminaba los tres últimos siglos de su historia –donde, entre otras cosas, una vez fosilizadas aquellas primeras imaginaciones de los salvajes en la matriz mitológica de la naturaleza y el orden del universo en que se fundan nuestras sociedades, *raramente se ha actualizado con sinceridad comprensiva lo que vamos conociendo del comportamiento de nuestra especie*. Y hete aquí, oculta a plena vista, la única razón del todo indispensable: *la unidad de la especie humana*–. Téngase en cuenta que incluso en este contexto histórico nuestro,

el estudio antropológico de las sociedades complejas se justifica sobre todo por el hecho de que dichas sociedades no están tan organizadas ni tan estructuradas como sus portavoces quieren a veces hacernos creer [...]. El sistema institucional de poderes económicos y políticos coexiste o se coordina con diversos tipos de estructuras no institucionales, intersticiales, suplementarias o paralelas a él [...]. A veces estos grupos se adhieren a la estructura institucional. Otras veces, las relaciones sociales informales producen el proceso metabólico necesario para que funcionen las instituciones oficiales. (Wolf, 1990: 19-20)

El problema es otro.

Y si la Antropología suponía un principio adecuado es porque, construida como campo disciplinar en orbitación de la noción de *otredad*: del ser de «los otros», se ha jalonado de más o menos constantes –y más o menos acertadas– llamadas de atención en pos de relativizar los absolutos culturales sobre los que se formulaban sus instrumentos analíticos, aun percibiendo tanto la miríada de discursos a través de los cuales los diferentes grupos humanos organizan y explican su existencia, como la recurrencia con la cual se advierten dispositivos, complejos relacionales o, en definitiva, «estructuras» sociales y culturales semejantes a lo largo del registro etnográfico; y también del histórico.

Justificada en la idea de «progreso» que caracteriza el pensamiento del s. XIX y se proyecta incólume en el XX, y todavía en el XXI, esta detección propició una serie de lecturas a rebufo de la *Teoría de la evolución biológica* según las cuales los diferentes grupos humanos avanzarían a distinta velocidad por la misma secuencia de estadios. De lo simple a lo complejo, invariablemente identificado –¿podría acaso haberse imaginado de otro modo?– con los sistemas socioculturales de los observadores, la progresión propuesta desde el estudio del parentesco por Lewis H. Morgan (*La sociedad primitiva*, 1877 para la primera edición, en inglés) «salvajismo→barbarie→civilización» redoblaría su influencia en el altavoz del marxismo, con la lectura engelsiana que sustancia el clásico *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884 para la primera edición, en alemán). De hecho, se operaría en lo sucesivo un perfecto acompasamiento entre estas teorías evolucionistas y el

enfoque economicista del materialismo histórico, buscando en el desarrollo de la producción y circulación de bienes la base de las organizaciones sociopolíticas que se entendían alzadas maquinalmente, pues, como reflejos superestructurales de las condiciones de ese desarrollo. Del lado de la Arqueología europea encontramos un perfecto correlato en las proposiciones de Vere Gordon Childe sobre las «revoluciones» neolítica y urbana; del de la Antropología estadounidense, la superación del molde unilineal dispuesto por los autores del cambio de centuria devolverá en las décadas centrales del 1900 un neoevolucionismo más flexible, con Leslie A. White y, sobre todo, Julian Steward a la cabeza, si bien esencialmente radicado en idénticos postulados. Así, a las antiguas fórmulas de progresión histórica decimonónicas responde ahora la secuencia «banda→tribu→jefatura→Estado» que, desde los trabajos del primer Marshall D. Sahlins y Elman R. Service (Sahlins y Service, 1960; Service, 1962; 1984), cosechará una enorme y duradera fortuna a la hora de aproximarse a los registros etnográfico y arqueológico *socio-tipológicamente* (vid. i. a. Johnson y Earle, 2003; Hegmon, 2010).

Redondeando esta sucintísima historiografía por lo que nos atañerá, probablemente el flanco más ostensiblemente débil de este paradigma queda al descubierto en la sistematización de *explicaciones de rango medio* que conecten de forma parsimoniosa, por ejemplo, el paso histórico de las sociedades de tipo «banda-tribu» al llamado «Estado arcaico» –lo mismo se podría decir del «Estado arcaico» al «Estado moderno», pero por ahora dejémoslo ahí–; es decir, en la definición de la «jefatura», o más concretamente, del «jefe» en tanto agente social centralizador o catalizador político (vid. Carneiro, 1981; Earle, 1997; Gledhill, Bender y Larsen, 1988; Prince y Feinman, 1995). Y probablemente el mejor intento por solventar este problema sin llegar a quebrar definitivamente todo el horizonte interpretativo haya sido la formulación de la *Teoría procesual-dual*, ya a mediados de la década de 1990.

Aplicada originalmente a la arqueología de los procesos de urbanización de Mesoamérica, ésta ha supuesto un giro definitivo hacia la ponderación sistémica de estrategias en la emergencia y el mantenimiento del liderazgo dentro de grupos humanos prehistóricos –como veremos con más detalle en su momento, concretamente estrategias «reticulares» y «corporativas», o lo que es lo mismo: *horizontales*, a través de la monopolización del contacto con elementos alóctonos en un movimiento conducente, en último término, a la cristalización de aquello que los primeros sociólogos de los *Peasant Studies* habían descrito como la «gran tradición» que tornaría a los cultivadores primitivos de las *folk societies* en campesinos a fuerza de impostar en el seno de sus comunidades la «percepción de altercentralidad»; y *verticales*, capitalizando las relaciones parentelares y de significación común en el interior de la propia comunidad sociopolítica–. Algo más críticos se

comenzarán a mostrar otros arqueólogos enrolados en la misma efervescencia, como es el caso de Timothy R. Pauketat (1992; 1994; 2007), quizá porque a diferencia de la contraparte que le presentaban las llamadas «altas culturas» del centro de México, su caso de estudio en las riberas del Mississippi de los ss. IX-XVII d. C. supone lo que se consideraban y consideran ampliamente *procesos de estatización fallidos*, aun a pesar de haber alcanzado –principalmente en las ruinas de Cahokia, cerca de la actual St. Louis (Missouri)– estándares similares a los del «preclásico» Monte Albán o del «clásico» Teotihuacán.

Sea como fuere, no cabe duda de que esos debates encarnaron el revulsivo que en las décadas sucesivas avivaría la reinterpretación de las «jefaturas» como formación social también en otros escenarios históricos del continente americano anteriores a la invasión europea. Tal es el caso, por lo que toca a nuestra experiencia más directa, en prácticamente cada punto de la horquilla en que se divide el registro arqueológico de los Andes meridionales –i. e.: en los márgenes del foco de «estatización» regional, ubicado en torno al lago Titicaca– y en lo que a día de hoy forma parte del territorio argentino. Así, en los últimos años, se ha cuestionado desde la visión tradicional de los contextos Aguada de Ambato en tanto exponente convencionalmente asociado al –por lo demás hartamente problemático como descriptor cronológico– Periodo de Integración Regional de los ss. IV-X d. C. (Cruz, 2006; 2007; cf. Laguens, 2005; 2007), hasta el tipo de «centralidad» que cabe entender articulando el espacio político de las primeras comunidades aldeanas del Valle de Tafí, entre los ss. II a. C. y IX d. C. (López Lillo y Salazar, 2015); sin olvidar, por supuesto, al que sin duda es uno de los principales instigadores de dicha reacción teórica para la Arqueología de América del Sur, Axel E. Nielsen (1995; 2006; 2010), quien a la sazón acuñara la muy gráfica expresión «pobres jefes» para referirse a aquellos de las convulsas sociedades del llamado *auka pacha*, anterior a la invasión inca que las vincularía determinadamente a la órbita de su Estado sólo unas décadas antes de aquella otra invasión de proporciones continentales.

Pero también en la arqueología del Viejo Mundo se dejó sentir esta corriente, en especial tras el desembarco en nuestra disciplina del concepto de «heterarquía» de la mano de Carole L. Crumley (1995; cf. Arnold y Gibson, 1998), si bien su ámbito de aplicación ha tendido a limitarse al análisis de la «complejización social» en el tránsito de la Edad del Bronce a la del Hierro, y sobre todo al mundo céltico. En la fachada atlántica de la Península Ibérica, este modelo se ha empleado convincentemente en la periferia tartésica (Rodríguez Díaz, 2009; Duque Espino, Rodríguez Díaz y Pavón Soldevila, 2012-2013), y aunque en general, en la mediterránea, la interpretación de los grupos humanos del Tercer y Segundo Milenio discurre por otros derroteros teóricos (*vid. i. a.* Chapman, 1991; Lull *et al.*, 2009), en los últimos años se han multiplicado los intentos por reformular

nuestras herramientas de análisis desde una perspectiva más atenta a la agencia de las mayorías sociales en los procesos de estratificación (*vid.* Cruz Berrocal, García Sanjuán y Gilman, 2013), al menos hasta el arribo y consolidación del Estado romano –lo que es precisamente, valga recordarlo, uno de los acicates del proyecto de la Universidad de Alicante donde se enmarca nuestra investigación–. Pero sin duda, el principal impulso a ese horizonte crítico corrió de cuenta de uno de los equipos de mayor proyección nacional e internacional en la Arqueología española actual: el del Incipit-CSIC de Santiago de Compostela, dirigido por Felipe Criado Boado (*vid. i. a.* Parceró Oubiña, 2003; Ayán Vila, 2008; Parceró Oubiña y Criado Boado, 2013). Se alcanzó aquí muy tempranamente a incorporar elementos de la Antropología anarquista de Pierre Clastres, con miras a afinar la interpretación de las lógicas políticas ordenando en tejido social de los grupos no estatistas del pasado (Criado Boado, 2014), y con ello se anticiparon al «redescubrimiento» de un autor cuyos planteamientos sólo en los últimos años comienzan a adquirir –dispar– atención dentro de diferentes tradiciones y problemáticas del panorama arqueológico mundial (Angelbeck, 2010; Angelbeck y Grier, 2012; Borck y Sanger, 2017: con bibliografía; *cf.* Bettinger, 2015). Un autor a quien nos referiremos en lo sucesivo, casi como un hilo conductor, en varios de nuestros argumentos.

En cualquier caso, muchos de los trabajos que acabamos de citar tampoco suponen una verdadera crítica a la raíz economicista misma sobre la cual se levantan los paradigmas interpretativos tradicionales, en parte porque terminan –o directamente empiezan– circunscribiéndose a problemáticas más o menos locales sin llegar a emprender un «camino de vuelta» que retroalimente comprensiva y decididamente los modelos teóricos en instancias más generalistas; a «escala humana», podríamos decir. Y buena cuenta de ello la da el hecho de que, aun en fechas muy recientes, lo común sea encontrar conceptuados tanto el siempre pobremente definido «poder», como su correlato en la desigualdad social, en términos de «emergencia» o «creación» histórica (*vid. i. a.* Price y Feinman, 2012). No deja de ser, de alguna manera, efecto de una versión arqueológica de la misma «vergüenza disciplinar» atenazando un necesario y profundo replanteamiento de la Antropología que advertía Maurice Bloch (2005: 1-19) desde la London School of Economics; o, en palabras del asimismo antropólogo David Graeber, una manifestación más del consenso intelectual tácito, solidificado *volens nolens* en la academia anterior a la crisis financiera de 2008, sobre la inconveniencia de abordar «grandes preguntas». Pero sucede que, como él mismo concluye (Graeber, 2011b: 19), desde entonces «crecientemente, parece que no tenemos más remedio que hacérselas».

Lo que queda entremedias es la desastrosa digestión que el mal llamado posmodernismo viene realizando de lo que haríamos mejor en empezar por ceñir a una «crítica contextual» operada



a partir de los años de 1970 –«mal llamado» porque, como ya hemos escrito en alguna ocasión, su definición en negativo coadyuva a desdibujar los márgenes entre propuestas contextualistas radicalmente diferentes–. El «giro lingüístico» tiene mucho, prácticamente todo que ver en esto. Desde su extremo idealista, allende el estructuralismo, se ha asistido a una fragmentación narrativa de los discursos histórico y antropológico la cual, en palabras de uno de sus más acérrimos detractores, va «mucho más allá del reconocimiento de un sesgo debido al observador en el planteamiento y la realización de la indagación científica [para postular cómo] la ciencia no se acerca más a la verdad que cualquier otra “lectura” de un mundo incognoscible e indeterminable. No puede demostrarse nada; no puede desmentirse nada; la verdad es una “ficción convincente”» (Harris, 2004: 153-159). Más acá, incluso, la asunción de ese giro detecta una conexión íntima entre el saber y el poder, la razón y la dominación, contra la cual dicha parte de la academia reacciona violentamente; negándolo todo como un intento por afirmarlo todo en la experiencia humana. Cada variación cultural no prevista entre las estrecheces teóricas del materialismo al uso.

Pero volviendo sobre lo escrito en aquella ocasión (López Lillo, 2013c: 41),

lo que no podían pretender los posmodernos es que su rechazo –ya táctico, ya axiomático– de la escala humana fuera seguido a pies juntillas por un desinterés generalizado en desentrañar cómo funcionamos y hemos funcionado en tanto especie; y en la improbable medida en que ese desinterés se produzca, y que definitivamente valga todo, las explicaciones generalizadas seguirán recurriendo a modelos y paradigmas que descuidan en la esclerosis progresista todo el acervo positivo de buena parte de lo que hoy sabemos y sí podemos percibir.

Y éste sí empieza a ser el problema que anunciábamos al principio.

Sobre todo cuando los procesos históricos que tratamos de analizar se localizan en instituciones que se desarrollan habitualmente al margen de su formalización en unos «discursos del poder» que a lo sumo las capturan –y les influyen, o determinan, o deciden– en idealizaciones puntuales, muy, cuando no definitivamente alejadas de la realidad de la práctica.

De este modo, podría decirse –de hecho, se nos ha dicho– que la ilación de las problemáticas que abordaremos a lo largo de esta investigación nos irá inscribiendo en ese ánimo posmoderno, escéptico y deconstructivista. Crecientemente preocupado por las significaciones. También las del lenguaje. A fin de cuentas, aquí se propone *disolver toda aproximación socio-tipológica en una antropología de las «lógicas operativas» y sus constelaciones situacionales*.

Pero esto no supone desconocer los anclajes de la realidad, como tampoco lo suponía para la Física la *Teoría de la relatividad* formulada entre 1905 y 1915, sino advertir que puede que ni los

unos ni la otra se resuelvan en la linealidad en que se creía. Y con todo, lo paradójico del asunto es que cualquier intento por reparar la sordomudez con que se siguen tratando, de un lado, las grandes estructuras colectivas que organizan socialmente los grupos humanos y, del otro, el comportamiento y el cálculo individuales, constituye en puridad un «tema» moderno: rescata, de alguna manera, las discusiones que enfrentaran todavía a principios del s. XX a Émile Durkheim con el desdeñado Gabriel Tarde, o en general, aun antes, la parte austriaca del *Methodenstreit* que, a pesar de haber influido decisivamente sobre los fundadores de la Sociología alemana –o quizá por haber influido sólo en ellos–, quedaría encerrada en el estudio de las sociedades capitalistas, y especialmente en el de su economía.

El acierto de autores como Bourdieu desde Europa o, desde América, un Sahlins más maduro que su anterior versión evolucionista, consiste en arribar a una definición de las «estructuras del contexto» mediadas pero no decididas por la cultura que, a través de los procesos de socialización, ligan colectivamente pero de una manera plástica a los individuos que componen un grupo humano dado. De suerte que podríamos decir que *todas esas instituciones y estructuras no son sino el reflejo de su propia replicación en la práctica*; a la vez condicionadas por y condicionantes de la acción como manifestación histórica discreta; *actualización puntual del equilibrio ecológico en el cual se reproduce dicho grupo*. Así que, de tener que buscársele calificativos, ¿no sería entonces más justo jugar a llamar este ánimo «pluscuanmodernismo»?

## 2. Un lenguaje común, o advertencia sobre las culturas humanas

El concepto de «cultura» sigue siendo, de todos modos, el eje a través del cual se vertebra cualquier análisis social de la historia de los grupos de nuestra especie. Ya Bronisław Malinowski (1984 [1944]: 25-26) sostuvo cómo «el aspecto científico de todo trabajo antropológico reside en la teoría de la cultura»; una teoría que, en virtud de la unidad biológica de la especie, han de compartir en sus postulados mínimos –en sus principios y lógicas– todas las disciplinas ocupadas de uno u otro modo en dichos análisis; y a decir verdad, dejando de lado la discusión sobre las condiciones del carácter científico, la enseñanza principal de aquel «giro lingüístico» únicamente vendría a subrayar que la cultura *específicamente* humana –puede que *genéricamente* humana– es una *cultura semiótica*. Que, parafraseando la famosa cita de Clifford Geertz en *La interpretación de las culturas* (1973 para la primera edición, en inglés), los humanos somos animales que vivimos insertos en

tramas de significación que nosotros mismos hemos tejido y, añadamos aquí, vivimos constantemente tejiendo de nuevo. Ahora bien, ¿qué implica esto necesariamente y qué no?

Alejándonos de lo inmediato para ganar proyección en la respuesta, merece la pena dedicar siquiera unas líneas a las opiniones de la Biología en un sentido –el de los etólogos– radicalmente diferente al que acostumbra a permear cada tanto las disciplinas ocupadas en el estudio de fenómenos estrictamente humanos –el de los genetistas–. Lo es sobre todo porque, a pesar de ser evidente a todas luces, aunque sea en el rumor de las sospechas, que la dicotomía «naturaleza-cultura» encierra una aporía desde el momento en que no son términos comparables ni oponibles en igualdad –pues sin el recurso a agencias sobrenaturales, la una sólo puede pensarse como un acontecimiento de la otra–, su distinción persiste con fiereza en todo lo que nos atañe.

Sucede que, como apunta Frans de Waal en sus reflexiones desde la primatología (2002: 18 y ss.):

Las definiciones raras veces son neutrales; son el espejo de toda una forma de ver el mundo, [y] tras las actuales guerras culturales, el debate se limita nada menos que al lugar que ocupa la humanidad en el cosmos [...]. No resulta nada difícil encontrar una definición de cultura que excluya a todas las especies excepto a la nuestra. [Pero] las definiciones restringidas descuidan los fenómenos límite y los precursores, confundiendo a menudo la punta del iceberg con el todo. Por eso, al decir –como algunos han dicho– que cuando no existe enseñanza ni instrucción no tiene sentido hablar de cultura, inmediatamente se está excluyendo multitud de rasgos culturales humanos.

Una analogía adecuada sería aquella por la cual solamente se entendiera como «comer» la ingesta de alimentos en la cual se emplean cubiertos –continúa su argumento el etoprimatólogo neerlandés–, de tal manera que fuera fácil distinguirnos incluso de otros grupos humanos, pero realmente difícil explicarnos, y mucho menos explicar nuestra historia más allá de esa distinción.

En una escala mayor, o más sofisticada, éste es precisamente el efecto que producen los paradigmas de interpretación materialista que persisten en el desconocimiento de la contextualidad en que operan todos los «sistemas culturales de percepción-clasificación» humanos, incluido el propio; y a instancias de los discursos del poder que ordenan nuestra sociedad, encierran la mayor parte de la experiencia humana en la intrascendencia; se apropian culturalmente de «la realidad» reproduciendo inadvertidamente la racionalidad de ese discurso frente a los demás. Como decir que las diferentes secuencias de la progresión social imaginadas por los evolucionistas se construyen quizá inadvertida pero indefectiblemente sobre una oposición binaria, fruto de la negación del

«nosotros» en «los otros», y por eso encuentran serios problemas en medio de sus modelos teóricos. Como imaginar, en fin, «(Estado)→banda→tribu→jefatura→Estado».

Frente a esto, de Waal opta por reducir su definición al mínimo común denominador que permite transitar entre una infinidad de conductas observadas en cada vez más especies de mamíferos y aves: *la cultura es la trasmisión de adaptaciones al medio a través de la interacción social, y no de la replicación genética*. Ni más ni menos. «La cultura es una forma de vida compartida por los miembros de un grupo pero no necesariamente por los miembros de otros grupos de la misma especie [...]. La forma en la que los individuos aprenden unos de otros es algo secundario, pero el hecho de aprender de otros es un requisito fundamental» (ibíd.: 38).

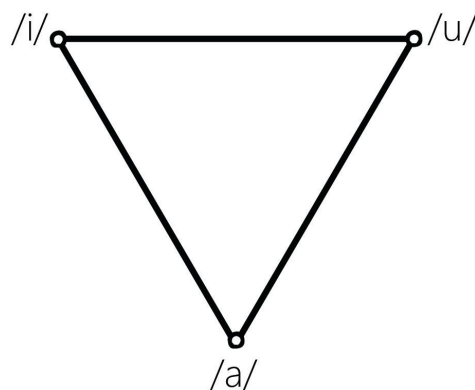
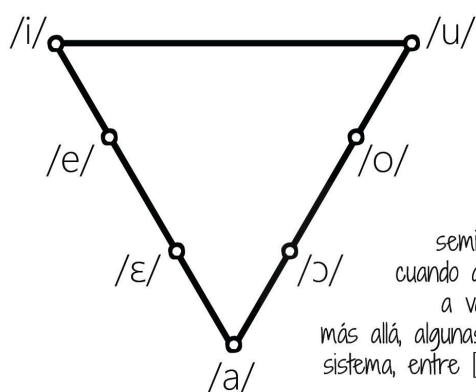
Acercándonos un poco más a nuestra respuesta, por este mismo camino nos conducían autores tan poco sospechosos de idealismo como Richard Dawkins, cuando escribía que «las máquinas de supervivencia [*i. e.*: los seres vivos desde el punto de vista del acervo genético que conservan y reproducen] que pueden simular el futuro se encuentran un salto adelante de las que sólo pueden aprender sobre la base del ensayo»; que «la evolución de la capacidad de simular parece haber tenido su culminación en el conocimiento subjetivo»; y que «quizá la conciencia surja cuando la simulación cerebral del mundo llega a ser tan compleja que debe incluir un modelo de sí misma» (Dawkins, 1985: 87). De ese punto en adelante se despliega la semiosis humana. Y es a partir de ahí desde donde pueden rearmarse las disciplinas que estudian las culturas, las sociedades y las historias de nuestra especie. Rearmar, repitémoslo, no desechar meramente herramientas conceptuales que se demostraron cruciales a la hora de aproximarse a determinados problemas históricos, y de actuar con ellas sobre la realidad.

Por lo pronto, lo primero que cabe colegir de todo ello, como poniéndonos sobre aviso de las dimensiones del palimpsesto antes de concluir esta introducción, es que la relación de los términos de la dicha dicotomía «naturaleza-cultura» no se agota, en nuestro caso y frente a las licencias que pueden llegar a tomarse los biólogos, resumiendo el uno en el otro –la cultura como acontecimiento de la naturaleza–, sino que se presenta a su vez retorcida sobre sí misma –la naturaleza, y la cultura, como significaciones culturales–: descubriremos que ese «hiato» identificado entre ambas es parte fundamental de la «condición humana» por razones muy diferentes a ninguna soberbia científica o moderna.

Lo segundo –lo que *no* implica necesariamente la crítica contextual–, más vale dejárselo a un rudimentario pero eficaz ejemplo en el tono lingüístico que la concitó originalmente: preguntados por el número de vocales que existen, la mayoría de castellanohablantes suele apresurarse en

**Fig. 1a** Una idealización sintética del *continuum* de las vocales

Salvando las distancias, imaginar las vocales como dispuestas en un triángulo tiene la ventaja de llamar la atención sobre la «continuidad» en que se verifican realmente aquellos sonidos que nuestro cerebro distingue del resto como los fonemas de una lengua. A su vez, esto constituye una buena analogía de la forma en que operan nuestros «sistemas de percepción-clasificación» culturales sobre el total de la realidad; fenómeno que comprende —por supuesto— también las herramientas teóricas con que nos aproximamos al análisis de las culturas, sociedades e historias de los grupos humanos.

**Fig. 1b** Sistema vocálico valenciano

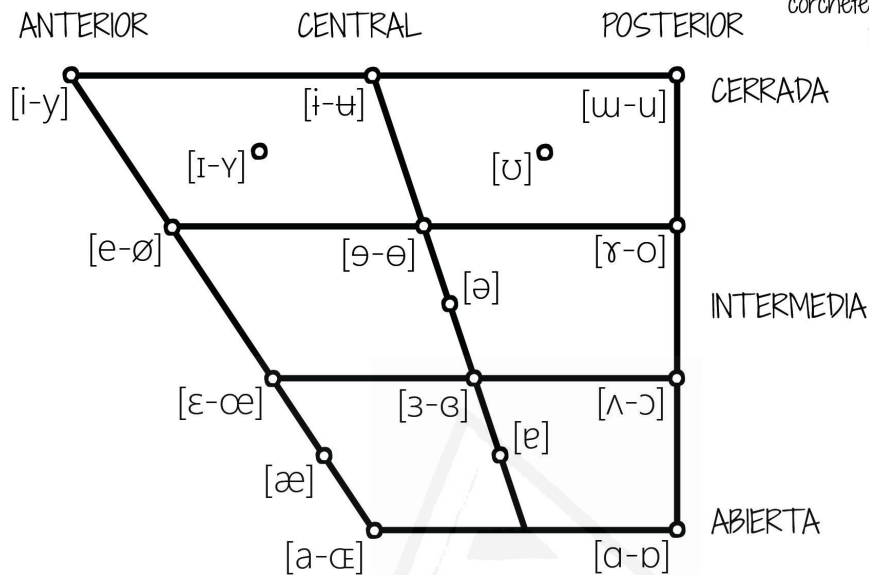
Nótese que la marcación que distingue gráficamente las vocales semiabiertas de las semicerradas únicamente se da en la lengua escrita cuando aparecen con tilde y, en cualquier caso, su uso dialectal puede llegar a variar considerablemente a lo largo del país —por no mencionar cómo, más allá, algunas variedades catalanas aun añaden una octava «vocal neutra» a su sistema, entre [ə] y [e], por lo demás carente de cualquier marcación ortográfica—.

contestar «cinco»; unos cuantos titubean y añaden «cinco, en castellano». Puede entonces recurrirse a un diagrama para explicar que «la realidad» de las vocales suele representarse en síntesis como una especie de triángulo en cuyos extremos se encuentran únicamente /a/, /i/, y /u/ (**fig. 1a**), y que existen lenguas tan difundidas como el quechua, el aimara o el árabe que reconocen idealmente —*fonológicamente*— sólo esas tres, aunque pueden duplicar tal cifra distinguiendo vocales cortas y largas. Lo interesante de este triángulo es que uno sólo tiene que jugar a posicionarse como si fuera a pronunciar una /i/, pero tratar de articular desde la laringe una /a/, para apercebirse de que el sonido obtenido se asemeja en mayor o menor medida a una /e/: lo que ocurre es que «la realidad» de las vocales es un continuo que el castellano *segmenta para crear una distinción significativa* entre su «vocal abierta» y cada una de sus dos «vocales cerradas», pero de la misma manera, sobre ese mismo continuo, por ejemplo, los catalanohablantes del País Valenciano identificamos dos segmentaciones significativas que distinguimos entonces como «vocales semiabiertas» y «vocales semicerradas», obteniendo en nuestro sistema un total ideal de siete (**fig. 1b**). Nada de ello es óbice para que el aparato fonador sea capaz de articular y articule habitualmente diferentes *sonidos* o *fonos* vocálicos que sencillamente el cerebro no distingue como *fonemas* independientes sino, en todo

**Fig. 1c** Carta de los sonidos vocálicos

Según revisión de 2015 de la Asociación Fonética Internacional, con modificaciones

Cuando aparecen en parejas, los signos de la derecha corresponden a vocales redondeadas. Téngase en cuenta, además, cómo sobre esta base aun cabría añadir ciertas modificaciones significativas que el alfabeto fonético internacional representa –ya sea en transcripciones fonéticas, indicadas entre corchetes, como fonológicas, entre barras– mediante la adición de otros signos diacríticos y suprasegmentales.



caso, como *alófonos*; aunque tal vez pudiera aprender a distinguirlos, si fuera preciso, como al estudiar una lengua extranjera. Tampoco lo es para que estos sonidos estén más o menos limitados materialmente –*fonéticamente*– por las capacidades físicas de ese aparato (**fig. 1c**). Se trata, pues, volviendo a las generalidades, de que *las culturas humanas «significan» determinados tramos del continuum de lo real –y de lo simbólico, y de lo imaginario!– de tal modo que un individuo «endoculturado» puede percibir sus diferencias respecto de otro tramo, y clasificarlos distintivamente, por defecto o cuando le es preciso hacerlo.*

Iniciábamos esta investigación con Walter Bagehot descubriéndonos el «gobierno de la –falta de– imaginación», pero bien podríamos haberlo hecho con la famosísima clasificación que Jorge Luis Borges achacaba a un apócrifo *Emporio celestial de conocimientos benévolos* en «El idioma analítico de John Wilkins»: los animales se dividen en 1) pertenecientes al Emperador, 2) embalsamados, 3) amaestrados, etc.

Sin embargo, la problemática que nos ocupa no se agota en la distinción «fonética-fonología», reconocida y vulgarizada por un autor tan influyente como Marvin Harris –aquel detractor del posmodernismo que citábamos líneas arriba–; y menos aun se reduce a una cuestión de

preeminencias, de la realidad o de las ideas culturales sobre la realidad a través de las cuales interactuamos *a fortiori* los humanos. De hecho, ni siquiera lo hace la fonología en la formalización de nuestros idealismos, siendo que el mismo castellano hablante cuya razón reconocía cinco vocales puede, como en el caso de nuestros vecinos murcianos, emplear gramaticalmente el doble, por ejemplo para indicar el número en su flexión nominal. Tampoco la comunicación humana se agota en la lingüística, sino que incluye asimismo, por ejemplo, aquellos «aspectos duros» de la materialidad tal como lo entendieron ya –entre muchísimos otros– Gordon Childe y la New Archaeology (*vid.* Gutiérrez Lloret, 2001: 91 y ss.).

Con todo ello se explica mejor por qué ha de elevarse al total de la experiencia humana lo que Malinowski explicaba para el procedimiento científico: «observar significa seleccionar, clasificar, aislar sobre la base de la teoría» (Malinowski, 1984: 32). Obviamente, la diferencia entre la académica y cualquier otra forma de observación de la realidad parte de una retroalimentación crítica permanente de nuestras ideas y «segmentaciones» en virtud a las dichas condiciones del conocimiento, algo que en último término estaría apuntando a la predictibilidad fenoménica; pero no sólo; de modo que a día de hoy tendemos a aceptar cómo la seguridad de lo que sabemos es sólo una función dependiente de la probabilidad de que se demuestre falso en un futuro. De su capacidad para explicar esa «fenomenología» comprendiendo sistémica y parsimoniosamente todo lo que conocemos. Y en lo que de aquí nos atañe a arqueólogos, antropólogos, historiadores o sociólogos, bien podríamos suscribir en adelante las intenciones de Louis Dumont (1979: 307): «la unidad del género humano no requiere que se reduzca arbitrariamente la diversidad a la unidad, solamente que se pueda pasar de una particularidad a la otra, que se dediquen tantos esfuerzos como sea necesario para elaborar un lenguaje común donde todas puedan ser descritas».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dice la cita original, en francés: «l'unité du genre humain n'exige pas que l'on réduise arbitrairement la diversité à l'unité, elle demande seulement que l'on puisse passer d'une particularité à une autre, que l'on consacre autant d'efforts qu'il faudra à élaborer un langage commun où toutes puissent être décrites»; valga esta primera nota para advertir sobre la mecánica que emplearemos en lo sucesivo a la hora de presentar citas literales, facilitando traducciones castellanas en el cuerpo del texto y remitiendo al pie de página para el original desde el cual se tomaron. Operamos de esta manera con el objetivo de dotar de la mayor fluidez posible a un texto de por sí complejo, sin renunciar por ello a la única literalidad capaz de dotar al lector de los instrumentos para reparar nuestros errores allí donde los encontrare –por la misma razón puede desde ya acusárenos de un exceso de celo a la hora de referir fuentes y datos en apoyo de nuestros argumentos–. Por lo demás, nos valimos de los conocimientos de muchos compañeros y compañeras a la hora de realizar esas traducciones y, en general, de discutir las implicaciones semánticas de éste o aquel término en éste o aquel contexto. Sin pretender una exhaustividad del todo imposible, en diferentes momentos nos fue fundamental a este respecto lo aportado por Dulcinea Tomás Cámara, Aurora Lillo Alcaraz, Andrea Staid, Ignasi Grau Mira, Jesús Bermejo Tirado, Laura Hernández López, M. Katharina Lauritsch, Isaac Sastre de Diego, Natalia Timoshenko, Julián Salazar, Nuria Colomina Monzó, Alfonso S. de E. Rigo y Alexa Grande.

### 3. Ordenar el discurso

Lo que proponemos en esta investigación es así también una disolución, o una deconstrucción; si se quiere; por así decirlo. Pero lo es en la intención de *una «re-segmentación» de algunas de nuestras categorías analíticas fundamentales en la medida en que se demostrarán más un obstáculo que una herramienta útil a la hora de plantear esos tránsitos culturales*. Por eso aparece dividida en dos partes a pesar de su continuidad argumental, casi discursiva: una «arqueología» de la economía y otra de la política.

Ambas se dividen en cinco capítulos que se mueven desde la exploración hacia la proposición de una manera –ciertamente– más o menos desordenada, porque al comenzar a pensar se asume siempre una cantidad indeterminada de principios que sólo empiezan a trastabillar a medida que se los pone al descubierto, tratando de fijar su uso. Un problema, un debate, conduce a otro. Los intentos por clarificar las funciones económicas desempeñadas por los individuos trabados en situaciones domésticas nos llevarán de la crítica del concepto de «trabajo doméstico» y la propuesta de la llamada economía dual –dicotomía «comunidad-sociedad» mediante–, en el primer capítulo, a la exploración, en el segundo, de algunos de los recovecos en la conformación de los *Peasant Studies*, tales como sus antecedentes en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago y la historia de las *folk societies* de Robert Redfield, el muy anterior *Methodenstreit* a partir del cual se refunda la concepción liberal de la Economía, las disquisiciones de Vilfredo Pareto sobre las «acciones no lógicas» o las de James C. Scott sobre la dimensión moral de todo esto. Todo hilvanado en el redescubrimiento académico, en la década de 1960, de los trabajos escritos por un agrónomo ruso en los convulsos años de su Revolución: Alexander V. Chayánov.

El tercer capítulo constituye una suerte de gozne argumental. Se problematiza el carácter campesino de la «lógica económica campesina» y se va a dar con las reflexiones aristotélicas a propósito de la *oikonomía*; reflexiones que Karl Polanyi llegó a considerar el «descubrimiento» de la economía tal cual la conocemos a día de hoy, en virtud de la turbación que los usos del dinero supusieron para el filósofo de Estagira.

Los dos últimos capítulos de la primera parte forman una –por lo demás, extensa– unidad con sentido propio, la cual, después del primer intermedio verdaderamente propositivo con que finalizamos el epígrafe anterior, dedicado al poder y la autoridad, se abre anunciando la necesidad de superar el debate formalista-sustantivista en la aproximación antropológica a la economía y se cierra con la necesidad de descartarla definitivamente como punto de partida del análisis social.



Forman juntos, siendo así, la parte fundamental de nuestras conclusiones a este respecto; y casi permiten una lectura independiente del resto; con piezas argumentales tan importantes para sustentar nuestro propio entendimiento de las culturas, sociedades e historias de los grupos humanos como la *Teoría de la circunscripción* que Robert L. Carneiro formuló tratando de explicar los procesos de «complejización social» prehistóricos –y que bien podría representar el colofón del planteamiento ecologicista–, las reflexiones de Dumont sobre la noción de «jerarquía» o las «geometrías» compuestas por autores de la talla de Polanyi, Sahlins y Graeber al hilo de las relaciones económicas. Especialmente, de la idea de «reciprocidad». La formulación de las «esferas de intercambio» por parte de Paul Bohannan, a partir de su experiencia etnográfica con los tiv de las llanuras del Benue, en el actual Estado de Nigeria, y las razones del abandono del utillaje analítico marxiano por parte de uno de sus otrora campeones, Maurice Godelier, a partir de la suya, entre los baruya de Nueva Guinea.

Las antitéticas concepciones de lo que es una «sociedad de consumo» para Jean Baudrillard y Georges Bataille.

Y en esta línea, efectivamente, los mayores esfuerzos de la propuesta se centrarán en hallar ese lenguaje común en las variaciones de significación de cuyos contrastes mínimos adquiere un nuevo sentido comprensivo todo lo dicho. Y el resultado nos devolverá a las estrategias de construcción y jerarquización de la identidad en relación a la estabilización de la reproducción de un grupo humano dado en el medioambiente que habita.

Descartada por tanto la economía en tanto elemento basal de los porqués sociales, en la medida en que se la descubre como fruto del «pinzamiento» histórico de determinadas prácticas vinculadas, más que con el sustento propiamente dicho, con el «poder-consumir» que anima esos discursos políticos de la identidad, la segunda parte de nuestro estudio –la «arqueología» de la política– se ocupa básicamente de las lógicas que subyacen en la emergencia del Estado. A fin de cuentas «economía» y «Estado» son probablemente los fenómenos que mejor resumen la organización de nuestras sociedades, y era preciso entenderlos o desenfocarlos no sólo para remontar la de las demás en el registro histórico y etnográfico, sino atentos a las advertencias de Wolf arriba citadas, desarrollándolas, lo era para esquivar la tradicional idealización de unas y otras organizaciones de los grupos humanos en relación de exclusión mutua –sociedades con Estado frente a sociedades sin Estado; bandas, tribus, jefaturas: «salvajes»–, dotándose por contra de las herramientas teóricas necesarias para rastrear las tramas compartidas a lo largo y ancho de ese registro. Que son, en último término, podría argüirse, las pruebas de la unidad de la especie en los principios lógicos elementales de su conducta.

Y sin embargo, pese a converger en la ordenación del espacio político, también en este caso «economía» y «Estado» se nos presentan como fenómenos hasta cierto punto independientes; o mejor: independientes en sus orígenes. Mutaciones que atañen a dispositivos diferentes en esa reproducción, y no son necesariamente explicables la una a través de la otra, o al revés, en todos los casos. Así, redirigidos nuestros intereses hacia la comprensión del «poder» y lo que lo rodea, en los capítulos sexto y séptimo se repasan algunos episodios históricos a propósito de la colonización europea de la Melanesia –el «estado de gracia» del cazador de cabezas, la mimesis misional, los llamados «cultos del cargamento»– tratando de aislar los puntos del orden político indígena que interceptan efectivamente los invasores en el curso de la integración a sus Estados.

El octavo vuelve a ser, de algún modo, un capítulo bisagra; vehiculado en las enseñanzas de Max Weber con respecto a dos cuestiones cardinales: la teoría de la historia y la sociología de la dominación (*Herrschaft*), parte de su postumamente publicada *Economía y sociedad* (1922 para la primera edición, en alemán).

Los problemas de casación práctica de los tipos ideales weberianos –y en especial la distinción entre la legal y la tradicional, formas estables o «cotidianas» de dominación según el planteamiento del alemán– nos conducirán hasta la Antropología jurídica en el noveno capítulo, de la mano de los trabajos de Malinowski, E. Adamson Hoebel, Max Gluckman o Lucy Mair, y con ellos, a los casos de estudio del África central, que apenas se habían sobrevolado rastreando la relación significativa entre el dinero y la esclavitud al final de la primera parte de la investigación. Éste es sin duda el *locus typicus* –si más no, para la Etnografía– de la figura del «rey divino», quien fuera asociado con la violencia sacrificial, en un mismo principio, en las páginas de *La rama dorada* de James G. Frazer (1890 para la primera edición, en inglés). Una asociación revisada desde entonces por E. E. Evans-Pritchard, Luc de Heusch o, apenas hace unos años, también Graeber; los dos últimos buscando ya sin ambages, en el cuerpo de estos «agentes marginales» prisioneros de sus sociedades, las condiciones de posibilidad del Estado. El cometido del último capítulo será, por consiguiente, el de indicar el camino por el cual comienzan a reunirse todas estas problemáticas. Una tarea facilitada por las reflexiones que concitaran, para la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben, las intersecciones en el pensamiento de dos autores tan diversos como Michel Foucault y Carl Schmitt.

Se sentarán las bases para dotar de forma instrumental a los principios de «legitimidad» y «legalidad»; y se buscará más allá de ambos la práctica de una excepción soberana en cuyo atasco –el «accidente» de la política– se instituye, en el seno de la sociedad, el orden de la dominación tal como la entendemos. La explotación de «nosotros», los humanos.

Todo junto supone un volumen de información considerable, de citas y recursos de autoridad, que no siempre será fácil manejar para discurrir a su través –por no hablar de la cantidad ingente de autores y obras que no hemos alcanzado a incorporar, advertida o inadvertida su pertinencia–. Como decíamos, en general el criterio seguido será el de hacer partícipe al lector de nuestro propio aprendizaje, aunque obviamente, la necesidad de redondear nuestros argumentos nos ha obligado a recurrir por momentos a una «narración en espirales», y a entretejerla de remisiones a éste o aquel epígrafe, en el que se trató o en el que se tratará ésta o aquella cuestión al hilo de lo dicho. En parte se ha paliado planteando también un uso del aparato de notas que excede lo meramente testimonial y accesorio; para abrir en él un segundo nivel de lectura; donde se escapa del orden del discurso y se puede, así, además de ampliar los aspectos colaterales a lo que nos ocupa, enfatizar y proyectar sus líneas principales mucho más allá de lo inmediato. Ensayarles conexiones diferentes. Dudar.

Y a decir verdad, este «carácter hipertextual» de las páginas que siguen torna en más significativo el haberse tropezado, casi al final de su redacción –y ahora, al final de esta introducción–, con la declaración solemne con que Julio Cortázar iniciara su *Imagen de John Keats*, allá por 1951-1952. El no poder evitar traerlo a colación a saltos, quizá incluso con más motivos que aquel Bourdieu a Joyce, y asumir entreveradamente, en ese espacio liminar de la citación, que también «aquí se habla de un pasado con lenguaje de presente»; que también guía estos impulsos una «fidelidad de girasol». También estas sustancias confusas de pronto se antojan ordenadísimas; «como los idiomas que se concitan en todo esto; como la montañesca abrumación de citas». También, declarar cómo:

Nadie ignora que citamos todo aquello que otro nos ventajeó. Esto en cuanto a lo intelectual [afirmaba entonces el argentino]. Pero luego están las citas que acuden a la memoria por analogías inaprehensibles, que dejan la flor y se vuelven a su nada [...]. Es natural que otro piense en mi memoria, y me ponga en la mano piedritas de colores, como esos chicos que parsimoniosamente van exhibiendo a otros sus figuritas, primero la tortuga, los lebreles, el pez espada, y luego las especiales y compuestas, la familia en el zoo, los monos sabios [...]. Digo estas cosas para adelantar que lo que sigue responde a la mayor libertad posible de expresión; [porque] creo en una libertad compuesta, como puede serlo una obediencia fiel a lo que se ama; [porque sólo de este modo podía fundamentarse la exploración a que nos empujaban cada vez más decididamente nuestras preguntas, o puede que sencillamente, el conocimiento, del otro lado de la misma tensión]; y con esto, librito, ábrete a los juegos.

Primera parte

# Una arqueología del porqué económico



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



## Capítulo 1

# El «trabajo doméstico» desenfocado

Hasta aquí, todo parece más o menos obvio: «los arqueólogos excavan viviendas y artefactos domésticos, no unidades sociales. Hemos de inferir las unidades habitacionales [*dwelling units*] desde el registro material; y entonces, inferir los grupos domésticos [*households*] desde las unidades habitacionales» (Wilk y Rathje, 1982: 618).<sup>1</sup>

Lo cierto es que la cohabitación forma parte intrínseca de nuestra idea de domesticidad al menos desde los tiempos en que Lewis H. Morgan trataba de fijar a su través aquel escurridizo «comunismo en la vida» de *Houses and house-life of the American aborigines* (1881 para la primera edición), y esto, a efectos disciplinares, bien puede valer por decir «desde siempre». De hecho, si faltaba entonces alguna pieza del rompecabezar del que todavía seguimos discutiendo era la flexibilidad analítica que introduciría el concepto de «grupo doméstico» a partir de mediados de la pasada centuria, como tomando distancia de la familia estudiada en términos de parentesco (*vid. i. a.* Souvatzí, 2008; Bermejo Tirado, 2014b: con bibliografía). Y si aquel texto seminal firmado en 1982 por Richard Wilk y William L. Rathje al que nos acabamos de referir, permitía perfilar esta situación como un nudo de elementos *sociales* –la demografía del grupo, su número, sus relaciones–, *materiales* –la vivienda, las áreas de actividad, los artefactos– y *conductuales* –las prácticas desarrolladas en su seno–, justo un año antes, y cien después que Morgan, en una de las introducciones a la materia con mayor predicamento a día de hoy (*Antropología histórica de la familia*, 1981 para la primera edición, en francés), Martine Segalen hacía partir su propia definición de «grupo doméstico» ya directamente desde el espacio vivencial compartido, aunque fuera para remarcar acto seguido cómo esto no basta para definir casi nada por sí solo (Segalen, 2004: 37 y ss.; *cf.* Laslett, 1972).

Con el parentesco fuera de juego –a veces debido menos a su cierta intangibilidad en el registro material que a una oportuna maniobra de evitación de un debate antiguo, complejo y

---

<sup>1</sup> «Archaeologists excavate the dwellings and domestic artifacts, not the social units. We have to infer dwelling units from the material record; then we must infer households from the dwelling units.»

políticamente sensible,<sup>2</sup> cuando sucede que las más de las veces nos basta con dejarlo suspendido entre las potentes ambigüedades que permite su definición *en la base de la reproducción de la sociedad en la cotidianeidad*, en la definición de la «identidad primaria de los individuos en función de su ubicación dentro de [un] tejido conectivo polifuncional, a partir de criterios directamente relacionados con la procreación» (Grau Rebollo, 2006: 19)– toda una tradición materialista continúa pugnano por buscar esas prácticas domésticas en la economía.<sup>3</sup> Sin embargo, si la noción aislada de cohabitación se mostraba desde el principio insuficiente en tanto que a fuerza de toda experiencia se sabía atravesada de ulteriores consideraciones anclándola más allá del mero espacio compartido, tampoco su deslizamiento al plano económico va a quedar exento de una buena cantidad de problemas. Al final, el menor de ellos acabará por sernos –eso vamos a tratar de demostrar a lo largo de la primera parte de esta investigación– la determinación de las funciones exactas que han de desempeñar en sentido económico un grupo de individuos que cohabitan en un *espacio culturalmente significado como familiar*, que *procrean y, en su reproducción, empiezan y permiten también todas las demás reproducciones sociales*, para poder considerarlos analíticamente trabados en una situación doméstica.

De hecho, si la caracterización del «grupo doméstico» –y antes, de la *familia* o de la *casa*– como agente en el proceso económico siempre ha sido unánime, el debate de antropólogos,

<sup>2</sup> Tómese por caso el descargo con que Domínguez Rodrigo (2006: 5-6), profesor de Prehistoria en la madrileña Universidad Complutense, sintió que debía de comenzar a hablar sobre *El origen de la atracción sexual humana*: «ésta es una obra políticamente incorrecta [y] va a suscitar numerosas críticas. Constantemente asistimos a interpretaciones de la realidad social actual fundamentada en reconstrucciones idealizadas de un pasado en el que el mensaje es políticamente claro: si el pasado fue mejor, no hay justificación para que el presente no lo sea»; muy al contrario, opina el prehistoriador, se trata de «comprender cuál ha sido nuestro proceso evolutivo y justificar que el presente deba ser más justo y solidario porque así lo requiere nuestro estado evolutivo actual [o seámos realistas: porque así lo requerimos nosotros, los humanos de la actualidad], no porque así era originalmente». Por lo demás, en buena medida nos sumaremos a esa evitación del abordaje frontal y profundo de las problemáticas que plantea el parentesco, queremos pensar que porque la mayoría se baten sobre todo en el desarrollo contextual de las preguntas que nos van a ocupar aquí, y las que no, aquí también, escapan a nuestras posibilidades: «ésa es otra historia y debe ser contada en otra ocasión».

<sup>3</sup> Desde luego existe una base para hacerlo, aunque pase precisamente por las particularidades de la sexualidad humana a través de la única «división del trabajo» entre adultos omnipresente en el registro etnográfico. «Charlotte Perkins Gilman [*Mujeres y economía: Un estudio sobre la relación económica entre hombres y mujeres como factor de la evolución social*, 1898 para la primera edición, en inglés] noted that humans are the only species in which the sex-relation is also an economic relation», recordaba el primatólogo Richard W. Wrangham (2010: 152) al hilo de su hipótesis sobre el papel de la cocina en el desarrollo de nuestro género desde –opina– *Homo ergaster-erectus*. Respecto a la domesticidad en particular, este profesor de la Universidad de Harvard se pregunta: «why [...] is the “culinary project” so often social, if it does not need to be? Relying on cooked food creates opportunities for cooperation, but just as important, it exposes cooks to being exploited. Cooking takes time, so lone cooks cannot easily guard their wares from determined thieves such as hungry males without their own food. Pair-bonds solve the problem. Having a husband ensures that a woman's gathered foods will not be taken by others; having a wife ensures the man will have an evening meal» (ibíd.: 154), cosa que reporta a la postre más beneficios para éste que al contrario –no en vano, el autor era ya famoso por escribir junto a Dale Peterson *Demonic males: Apes and the origins of human violence* (1997 para la primera edición)–; y aunque el relato es sin duda sugerente, y el procesado de alimentos debió de ser fundamental en la evolución humana, presenta todavía ciertos problemas más allá de las dificultades para probar arqueológicamente el manejo del fuego en la cronología propuesta. Por nuestra parte, el modelo planteado por Chapais para la evolución del emparejamiento estable parece más parsimonioso (vid. inf., cap. 4.3, nota 53).

sociólogos e historiadores se puede centrar todavía hoy en la determinación de las funciones que asume en este ámbito o, más concretamente, en la transformación de los equilibrios entre ellas; por supuesto: unos equilibrios que habrían venido alterándose especialmente a partir de la industrialización.

Dado este marco es evidente que va a jugar un peso decisivo la idea de ruptura, de excepcionalidad, en buena parte heredada de unos esquemas que combinan el evolucionismo con la tan manida concepción de «progreso» decimonónica —en este caso hacia las doctrinas liberales a propósito del individuo en sí mismo y, a su través, la sociedad de mercado que lo integra con el resto (*vid. inf.*, cap. 5.6)—, al punto que al menos desde mediados del siglo pasado el análisis de la función económica del grupo doméstico casi equivale a la evaluación de cuán profundo es el cambio en la ordenación y significación del hecho doméstico entre las sociedades partícipes y no partícipes de dicho *modo de producción*. Y siendo así, de nuevo evidentemente, la discusión va a acabar retrayéndose a la forma en que se entiende la economía, sus instituciones y sus procesos, en el estudio de los grupos humanos.

La asimilación de los conceptos y las formas de la disciplina económica moderna para el análisis sociológico —aportada, entre otros, por autores como Talcott Parsons (*vid.* Parsons y Smelser, 1965)— se halla en la base de la caracterización, en principio aún mayoritaria, de ese «grupo doméstico» industrial como una *unidad de consumo* que, en contraposición a los de sociedades de base agraria, habría perdido su *faceta productiva*. En este sentido se expresó no hace mucho Jack Goody (2001: 24) y, en definitiva, es la idea de fondo de la obra colectiva *Historia de la familia* (Burguière *et al.*, 1988). Se trata, esta última, de un ensayo especialmente significativo, en la medida de su aproximación sistemática y global; recogiendo en un mismo trabajo las problemáticas diacrónicas del estudio de la familia, por más que se optara para ello por un manifiesto acotamiento de los modelos de análisis a las problemáticas de su propio contexto cultural. Desde luego que esta opción de aproximación parcelada no es para nada sorprendente en la actual tónica académica. Por eso permite consideraciones igual de generales: tal premisa explica ya buena parte de la resultante sensación de dislocación para la contemporaneidad que, en su formulación más radical, había devenido en las tesis de la sociología estadounidense de corte parsoniano sobre el repliegue en la esfera afectiva de una domesticidad nuclear hasta cierto punto aislada socialmente y marginada de la esfera económica, algo que se ha venido combatiendo y matizando fuertemente en los estudios de la segunda mitad del s. XX a la vez que se volvía la vista cada vez más —o, como poco, alternativamente más— hacia los elementos de continuidad.

En efecto, el cambio en la ordenación social de la economía que acompaña al proceso de industrialización va a afectar innegablemente a las actividades productivas desempeñadas por el grupo doméstico, tal y como ha estudiado Hans Medick (1986) para la familia protoindustrial, en tanto que supone la desvinculación de la tierra más o menos acelerada de un cada vez más amplio estrato social y, con ello, la pérdida del tradicional control del grupo doméstico sobre las condiciones inmediatas de la producción y del abastecimiento directo de, al menos, parte de los productos necesarios para su mantenimiento; en definitiva: la introducción masiva en una economía de



mercado autorregulado basada en un patrón monetario (*vid.* Johnson y Earle, 2003: 266-268) y la consiguiente generalización del salariado y de su lógica. Pero asumir que una variación en las actividades concretas que se realizan en el marco de la institución doméstica equivale a un desplazamiento de la función económica real que cumple sólo es posible cuando los instrumentos analíticos que se emplean están diseñados para operar a una escala y con unos intereses supradomésticos –i. e.: muy lejos de los objetivos de los individuos que componen una situación doméstica dada, y de su cotidianeidad–. Dicho en otras palabras: en la comprensión de la forma en que determinada sociedad estructura un proceso productivo para obtener un producto dado, puede ser determinante el porcentaje de acciones que se realizan dentro de los márgenes de lo doméstico como institución, y el de las que son realizadas en otras instituciones; pero deberíamos de preguntarnos, con independencia de dónde se realice y de si es un proceso controlado por entero internamente o una concatenación de acciones integradas en esas instituciones, ¿cambia la *función económica* del grupo doméstico analizado desde sus propios intereses si en ambos casos la lógica que anima la acción de sus miembros es exactamente la misma, motivada por el objetivo de abastecerse de ese producto?

Y todavía este problema de enfoque se extiende más allá de un simple matiz de significación en el momento en que se corrobora que estos grupos domésticos funcionan alternando el marco institucional en que operan sus miembros para cubrir sus necesidades sin que se pueda establecer claramente una pauta general basada en el tipo de actividad en sí. Que, con las herramientas del análisis económico moderno vertidas directamente al estudio de los grupos humanos, la misma acción puede ser considerada tanto «productiva» –que genera un bien o un servicio con valor económico– si se da inserta en el mercado y a cambio de un valor monetario, como «no productiva», si se realiza en y para el consumo directo del grupo doméstico, por más que éste, de no asumirla en su trabajo, tuviera que contratarla en el mercado.

Es precisamente esta alternancia la que, en último término, alerta de una manera más obvia sobre los desajustes en la valoración económica del grupo doméstico industrial y urbano moderno como una unidad de consumo exclusivamente, en tanto que las actividades que por defecto se le siguen considerando propias y, en consecuencia, pudieran agruparse bajo la denominación de «trabajo doméstico», en algunas circunstancias simplemente se consideran «trabajo».

Pero la sistematización en modelos para contextos muy ajustados practicada en *Historia de la familia* –en el último tramo de la obra algunos de apenas veinte años–, junto con un objeto que ultrapasa la esfera económica en mucho para centrarse de forma especial en la estructura compositiva y la construcción simbólica de la familia, sobre explicar de una manera muy detallada las variaciones en la participación de los miembros del grupo doméstico en el empleo asalariado (Segalen, 1988: 405-406, 414-418; Varenne, 1988: 436-438; Kerblay, 1988: 469-473; Gaunt y Gaunt, 1988: 486-492; Segalen y Zonabend, 1988: 516-520), deja en buena medida fuera de plano su función económica de fondo, la cual, vuelta a componer sobre esas bases, irremediadamente queda asimilada «ante todo [a] una unidad de consumo» (Burguière *et al.*, 1988: II, 543). Y esta explicación de la pérdida de enfoque parece tanto más justificada en cuanto que, de vuelta a la *Antropología*

*histórica de la familia* de Segalen, concebida como un estudio más corpóreo del tránsito hacia la contemporaneidad, reflexionando sobre estas mismas bases la autora llegara a la conclusión de que «al no ser objeto de una monetarización, el trabajo familiar no entra dentro de la contabilidad familiar, contrariamente al autoconsumo agrícola o al trabajo ejecutado en el seno del hogar por una asistenta» de manera que, si tuvieran que contabilizarse, pondrían en duda la «supuesta “pérdida” de las funciones de producción de la familia contemporánea» (Segalen, 2004: 216).

## 1. La economía sexuada

A pesar de que, como veremos, se han dado aproximaciones desde ámbitos, objetos de estudio e intereses diversos que han acabado por converger apuntando hacia lo que podríamos entender como una *lógica económica doméstica*, lo cierto es que en la sociología de las últimas décadas se destaca decisivamente una sobre el resto: la insoslayable «corrección analítica» de la figura de la mujer como agente social al mismo nivel que el hombre. No en vano, a nadie escapa que la mayoría de las actividades que pensamos bajo el concepto de «trabajo doméstico» venía siendo desempeñada *tradicionalmente* por el componente femenino del grupo doméstico<sup>4</sup> –en determinados modelos incluso como ocupación exclusiva– y, así, resultaba esperable que la recién adquirida posición de centralidad de la mujer como objeto de estudio deviniera en un replanteamiento profundo de su papel económico. Además, el enfoque de género suma a su –aparente– aplicabilidad inmediata al análisis social del hecho doméstico un buen punto de sincronía con las preocupaciones interpretativistas de la «posmodernidad», en un entendimiento que arranca precisamente en la definición misma del género como una *construcción cultural*. Sin embargo, en última instancia, tal vez este ceñimiento a un objeto de estudio convertido en principio y fin de la preocupación analítica sea también el escollo final hacia una eventual reconceptuación global de la lógica en que se inserta dicho «trabajo doméstico».

Quizá sea Christine Delphy, referencia clave en la construcción teórica del feminismo materialista durante la década de 1970, el exponente más claro de este problema. Sus estudios

---

<sup>4</sup> Esto es tan obvio que podría rayar la perogrullada aducir estudios que lo justificaran. Sin embargo, sí es interesante detenerse a valorar la trascendencia de que se dota a la situación contraria, por ejemplo, en el contexto protoindustrial de los trabajadores artesanales por cuenta ajena aún insertos en el mundo rural donde se llegó a «traspasar los límites de la tradicional división del trabajo por sexos y edades» dotando a estos grupos domésticos de «una flexibilidad en la división de las responsabilidades de los miembros de la familia, mayor que la que era tradicional en las familias de campesinos propietarios» (Medick, 1986: 97); y es trascendente en tanto que «determinaba también el comportamiento de los miembros de la familia fuera de la esfera de producción [...], particularmente, el consumo y las actitudes y relaciones sexuales» (ibid.: 99) dando pie a lo que los autores de la época denominaron, no sin cierta reprobación, *sociabilidad plebeya*. Del otro lado queda, ya en la centuria de 1800, «la retirada de la mujer burguesa de la vida profesional» que la llevará a su construcción social simbólica como «centro de este dispositivo familiar», sublimada como madre y esposa (Segalen, 1988: 405; cf. Segalen, 2004: 186-187), o aun la recuperación y generalización de este *status* femenino en la segunda mitad del s. XX y con la llamada expansión de las clases medias, al punto que, a propósito de la sociedad estadounidense de la segunda posguerra, se ha escrito que «la recuperación de la paz fue simbolizada por la imagen de la mujer en el hogar» (Varenne, 1988: 436).

sobre la naturaleza económica del «trabajo doméstico» (Delphy, 1982a; 1982c) van a partir de la detección de ciertas irregularidades y vacíos en su definición, empezando por señalar cómo si «por una parte, se trata de un trabajo y ésta justamente es la razón de que se le preste atención; por otra parte, es gratuito y ésta es justamente la razón de que el reconocimiento de que se trata de un trabajo no sea inmediato y constituya un gran paso adelante», para fijar a continuación su primer objetivo en «demostrar [...] que las características económicas del trabajo doméstico desbordan ampliamente el contenido clásico y se aplican a “trabajos” considerados no domésticos, y por otra parte, que esas características no se aplican necesariamente a toda actividad doméstica en el sentido técnico» (Delphy, 1982c: 37-38). O en otras palabras: constatar que la valoración social como productivas o no productivas de las actividades entendidas como «trabajo doméstico» no sólo es aleatoria sino que, además, su conceptualización misma descansa sobre una base débil no claramente centrada ni en el tipo de acción, ni en el sujeto que la realiza, ni tampoco en la institución marco.

Desde nuestra perspectiva, Delphy incurre en dos errores fundamentales en el desarrollo de su discurso. El primero va a venir de una *justificación organizada en torno al sistema de categorías económicas de la contabilidad del gobierno del Estado*<sup>5</sup> –francés en este caso– la cual, para el momento en que escribe la autora, computa positivamente parte de la producción de autoconsumo de los grupos domésticos rurales para el PIB, de modo que, efectivamente, sólo va a permitir una definición en negativo del «trabajo doméstico»:

La definición del autoconsumo contabilizado parece ser, por tanto, la de toda producción agrícola autoconsumida menos la producción que se autoconsume en todas las familias, rurales y urbanas. Esta definición parece demostrar que se están aplicando indebidamente los criterios urbanos a las familias agrícolas. Según estos criterios, la producción se efectúa fuera de la casa y todo lo que se realiza en el interior de la casa se considera no-productivo. (ibíd.: 44)

<sup>5</sup> Si en sus primeras incursiones sobre el tema («El enemigo principal», 1970 para la primera edición, en francés) ya se pueden rastrear los márgenes de una concepción de la economía inmanente a su sentido «político», en una articulación directamente dependiente de la «gratuidad» en términos exclusivamente monetarios del «trabajo doméstico» (Delphy, 1982a: 13, 16, 19-20), en posteriores estudios («Travail ménager ou travail domestique?», 1978 para la primera edición, traducido solamente como «Sobre el trabajo doméstico») la profundización definitiva en esta línea se materializará en el uso de los datos del Institut National de la Statistique et des Études Économiques francés como principal puntal de referencia para la conceptualización terminológica (Delphy, 1982b: 38). Nótese que, paralelamente, también Segalen nos dejaba entrever más arriba valoraciones en este sentido, por ejemplo en la idea de que el trabajo familiar no entra en la «contabilidad familiar» por no estar monetarizado, cuando a todas luces debe de hacer referencia a la «contabilidad estatal»; y es que no escapa a ningún grupo doméstico que cualquier objeto o servicio necesario no cubierto por sus miembros deberá de obtenerse contra valor monetario en el mercado, lo cual se tiene sin duda presente en su organización económica. En cualquier caso, este error es especialmente significativo en el caso de Delphy en tanto que pretende la aplicación de los principios propuestos por Marx en su análisis económico, mientras olvida por completo que: «la forma “acabada” que revisten las relaciones económicas tal como se presentan “en la superficie” en su existencia concreta, es decir, tal y como se las “representan” los agentes de estas relaciones y los que las encarnan cuando intentan comprenderlas, es muy distinta de su “estructura interna”, esencial pero oculta, y del “concepto que le corresponde”», según escribió el propio autor alemán en su *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, y recordó Godelier (1976: 314-315) –a quien corresponden los énfasis de la cita– al abordar la relación entre las disciplinas que estudian la organización de los grupos humanos y la economía.

Aparece, por consiguiente, el «trabajo doméstico» como «la producción que se autoconsume en todas las familias» y esto le da pie a la francesa para descartar una explicación más sencilla, fundamentada en la institución en cuyo seno se desarrolla la actividad en sí. El razonamiento desde este punto va a resultar estricta, y casi solamente, lógico:

Aunque se considere que la familia urbana no es productiva, en realidad sí lo es [...]. Nuestra hipótesis es que el motivo de que no se considere productivo y no se contabilice el trabajo doméstico es que éste se realiza gratuitamente –en el marco de la familia–, que no está remunerado y en general tampoco se intercambia. Y ello no es consecuencia de la naturaleza de los servicios que lo integran –puesto que todos estos servicios pueden encontrarse en el mercado– ni de la naturaleza de las personas que lo prestan –puesto que la misma mujer que cocina gratuitamente [...] en su casa recibe remuneración en cuanto lo hace en otra casa–, sino de la naturaleza particular del contrato que vincula a la trabajadora –la esposa–, a la familia. (ibíd.: 45)

A pesar de que, obviamente y en tanto que declarada militante feminista, Delphy no esconde en ningún momento que su objeto de estudio es –nuestra propia imagen cultural de la figura de– la «mujer», hemos preferido esbozar en lo posible las líneas generales de su planteamiento sin hacer mención al género del sujeto que realiza la acción, tratando de remarcar hasta qué punto esta circunstancia de predeterminación va a parcializar sus conclusiones en lo que sigue. Así, la puesta en evidencia de un conjunto de operaciones no computadas en términos de análisis económico ni percibidas social y automáticamente como productivas, pero que sin duda tienen un sentido económico para la institución doméstica dentro de la cual se realizan, va a llevarle, de la mano de una aplicación bastante rígida de las relaciones de producción en términos marxistas, a la formulación de un «modo familiar de producción» en coexistencia con el «modo industrial» (Delphy, 1982a: 22); fórmula que utiliza la autora para englobar indistintamente a las sociedades contemporáneas organizadas según el capitalismo y las que, sobre todo hasta la última década del pasado siglo, lo hacían según el modelo de socialismo de Estado.

El segundo error será, entonces, el de *aplicar un filtro previo de corte sexista bajo su definición de «trabajo doméstico»*, que únicamente considerará como las actividades realizadas por mujeres; y es que, sobre el ya citado e indiscutible tradicional peso específico femenino, entendemos que esta premisa olvida las actividades definidas en los mismos términos pero realizadas por hombres y, en definitiva, el sentido nuclear que tiene la suma no sólo de ambas, sino también de las desarrolladas por los mismos sujetos dentro de las instituciones específicamente económicas.

Pero volvamos sobre la perspectiva analítica desde la que está observando Delphy. Como decíamos, asumidas las bases de la economía contabilizada al nivel del Estado y por su gobierno, detectada la inestabilidad en su uso del concepto «producción» y habida cuenta de la irrelevancia contextual del trabajo masculino no asimilado socialmente a ámbitos estrictamente económicos para el modelo doméstico desde el que escribe la autora, le va a ser posible articular un *razonamiento lógico* aunque equivocado, en tanto no somete estos instrumentos a ningún tipo de contrastación ulterior. Efectivamente, desde el feminismo materialista se está poniendo de manifiesto una

discriminación genérica en la esfera económica y en relación al «trabajo doméstico», pero incluso de su propia argumentación es fácil concluir que, en el fondo, la definición de estas actividades recae en el «campo de la significación». Que se trata de un problema profundo de *valoración social* más en la línea de un discurso *emic*, según la terminología del más o menos compatible materialismo cultural antropológico,<sup>6</sup> que de una relación de explotación económica de tipo clasista de un género sexual sobre otro, aprehensible mediante herramientas de análisis estructural, como las pretendidas. Es esa pretensión, esa *aceptación tácita y sin reservas de unas categorías a las cuales nunca se les problematizan los anclajes culturales*, la que condiciona todo el desarrollo teórico.

No deja de ser remarcable, en este sentido, que Delphy también aborde la última cuestión en el artículo «La función del consumo y la familia» (1975 para la primera edición, en francés), en el cual, partiendo de la asunción generalizada del grupo doméstico como una *unidad de consumo*, critica la falta de estudios a escala intrafamiliar: «la familia desempeña para éstos [sus miembros] el papel

---

<sup>6</sup> El par conceptual *emic-etic* fue introducido en la antropología cultural de mediados del s. XX desde la lingüística como una herramienta para la caracterización de los informes etnográficos, si bien pronto van a encontrarse variaciones más o menos determinantes en lo que los diversos autores entienden cuando hacen uso de él, y especialmente respecto a las posibilidades concedidas a los análisis *etic* desde posicionamientos teóricos más sensibles a las dinámicas de la «semiosis cultural», con su extremo distal en los viejos idealismos. Así, por ejemplo, se han señalado los problemas de la primera adaptación de las ideas de *fonemic* y *fonetic* –fonológico y fonético, respectivamente, en castellano– realizada por Kenneth Pike (*Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, 1954 para la primera edición) empezando por la imposibilidad de establecer una correlación directa entre el concepto de estructura, en función del cual las definía, en Lingüística y en Antropología (Harris, 1987: 492-493). Usamos aquí el término según la última formulación de Marvin Harris, quien, en síntesis, entiende que «los enunciados *emic* describen los sistemas sociales de pensamiento y comportamiento cuyas distinciones, entidades o “hechos” fenoménicos están constituidos por contrastes y discriminaciones percibidos por los propios participantes como similares o diferentes, reales, representativos, significativos o apropiados», mientras que «los enunciados *etic*, por su parte, dependen de las distinciones fenoménicas consideradas apropiadas por una comunidad de observadores científicos» (Harris, 2004: 29 y ss.). Cf. en cualquier caso el excelente comentario que, desde la Universidad Autónoma de Barcelona, hiciera recientemente Aurora González Echevarría de esta «dicotomía metodológicamente errónea» (2009: con bibliografía); de entre sus conclusiones, más nos valdría tener presente para el futuro un apunte al hilo de las implicaciones de la terminología al uso en la *imaginación analítica* que construimos disciplinarmente de nuestras sociedades y de las demás: «lo que llevó a hablar del parentesco como infraestructura y como superestructura, como transversal a la economía, la política y la religión fue considerar al *tabinai* de los yap [austronesios habitantes de uno de los archipiélagos occidentales de las Islas Carolinas; entre otras cosas, célebres en tanto fue el grupo desde el cual comenzó a *relativizar* las categorías y proceder tradicionales de la antropología del parentesco David M. Schneider (*A critique of the study of kinship*, 1984 para la primera edición)], y a muchas otras instituciones de muchas otras culturas, una institución “de parentesco”. La perspectiva cambia “si definimos el dominio teórico transcultural del parentesco” –como el relativo a la organización sociocultural de reproducción por procreación, es decir, de la reposición de los miembros del grupo a través de la generación, la circulación y la crianza de los niños [...]– y estudiamos aquellos elementos o aspectos del *tabinai* que tienen que ver con el parentesco así definido. Otros elementos tendrían que ver con la antropología económica –definida la economía a la manera de Weber o de otro modo–, otros con la antropología política, etc. Creo que pura y simplemente la antropología clásica del parentesco ha confundido el carácter poliédrico, plurifuncional, polisémico de cualquier institución de cualquier cultura –el *tabinai* yap, la *casa gallega*, el *taravad* nayar, el *etungu* ndowe, el *parentesco*, utilizado como “término folk”– con las características del parentesco –si se lo define y mantiene como “término teórico”–» (ibíd.: 118-119). A fin de cuentas, con ello, González Echevarría nos pone definitiva aunque tempranamente sobre la pista de un «poder» –el *poder interrumpir la percepción del flujo continuo en que acontece a nuestro alrededor la realidad, para crear significados*– cuya exploración justificará en último término, casi obligará en el desarrollo de nuestra investigación a entender el Estado para entender cualquier otra cosa.

de “instancia de reparto”. La utilización del término consumo implica el estudio del consumo individual y la práctica seguida en la observación del consumo –la atribución de cualquier consumo a la unidad doméstica– exigen el estudio del reparto»; pero «utilizar la familia como unidad no permite estudiar el consumo familiar, sino únicamente el consumo de agregados de familias. Lo que se estudia, o puede estudiarse, ya no son las familias en sí, sino de qué modo se agrupan o en que se diferencian. El único reparto de que se ocupan explícitamente estos estudios es “la comparación de los niveles de vida de las distintas categorías [de grupos domésticos]”» (Delphy, 1982b: 52-53). Lamentablemente, la autora se abstiene de vincular ambos planos en sus trabajos, que únicamente guardarán la idea en común de la *preeminencia social masculina*; y es que, en definitiva, el estudio del comportamiento económico unitario del grupo doméstico, el cual no hay que olvidar que adopta para el caso del consumo aparentemente sólo en tanto que se trata de un recurso común entre los sociólogos, escapa abiertamente a sus intereses investigadores.

En lo sucesivo, Susana Narotzky aportará una propuesta analítica mucho más convincente desarrollando esta última línea de crítica contra «una tendencia a “homogeneizar” el hogar [considerado] como una “unidad” de consumo, no como un haz de relaciones entre personas reunidas en torno a un “proceso” complejo de consumo» (Narotzky, 2004: 172). Con ello, la profesora titular de la Universidad de Barcelona se sumaba a la denuncia del tratamiento de las situaciones domésticas según el modelo de la «caja negra», que opaca las relaciones en su interior y permite rastrear sólo la cuenta de ingresos y gastos en sus bordes. Declaraba: «a fin de comprender los diversos procesos de consumo que se nos plantean, debemos procurar desvelar las relaciones de poder y de riqueza que existen “en el interior” de la unidad doméstica, y luego ir más allá del hogar, siguiendo la circulación de los recursos entre las personas y los hogares a través de redes ajenas al mercado» (ibíd.: 173). Sin embargo, del otro lado, la manifiesta dificultad a la hora de dirimir la validez general de las perspectivas interpretativas *conflictivistas* o de las *armonicistas* más allá de, precisamente, la valoración absolutamente contextual de unas prestaciones que no circulan, ni se producen ni se consumen de forma cuantificable según criterios objetivos externos –como es el caso del las mercantiles–, pondrá pronto en evidencia las flaquezas de todo ese espectro de análisis reacios a abandonar de una vez por todas la estrecha base del materialismo marxiano.

El tema –evidentemente– da mucho más de sí –de hecho, se podría decir que la primera parte de esta investigación tratará, sobre todo, de «desenfocarlo» al punto de hallarle una nueva luz–. Por el momento, quizá puede ser interesante remitir aquí a la reivindicación que Enrique Mayer (2002: 5-6, 42, nota 1) hará, desde una posición no por ello menos crítica, de un aspecto del modelo de «caja negra» que las aproximaciones más radicalmente individualistas –como la del feminismo de Delphy, en este caso– han tendido a descuidar sin mayores miramientos: la tremenda y tremendamente recurrente llamada de atención que supone sobre la *existencia práctica* –y en tanto tal, situacional y variable; cultural– de una idea de «límite transformativo» que articula la vida social

de diferentes grupos de agentes, precisamente, distinguiéndolos en tanto grupos significativos. Distinguiendo un *dentro* y un *fuera*; un *todo unitario*, independiente de sus *partes componentes*.<sup>7</sup>

Llegados a este punto parece claro que las objeciones planteadas por Segalen al modelo por el cual el grupo doméstico habría perdido en la contemporaneidad su función productiva comparten buena parte del acervo reflexivo y el enfoque que hemos visto en Delphy –a quien, de hecho, cita en relación a la *invisibilización estatista del «trabajo doméstico»*, bajo el alias de Christine Dupont con el que firmó sus primeros escritos (Segalen, 2004: 246-247)–, por más que su objeto de interés, centrado en la familia como institución, y la ausencia de una premisa sexista, marquen otro desarrollo en su discurso. Este entroncamiento queda de relieve desde el momento en que su crítica se vertebra básicamente en torno al análisis de la significación social de los *roles*<sup>8</sup> económicos desempeñados por los miembros del grupo doméstico, más que en el de un grupo doméstico como unidad la cual, en los contextos industriales y urbanos de los últimos dos siglos, únicamente aparecería en un segundo plano y de forma esporádica. Esto no es óbice, sin embargo, para que de

---

<sup>7</sup> Escribe literalmente el antropólogo peruano: «the aim of such a model is to stress that what goes on inside the box is different from what goes on outside the box, and what goes into or comes out of the box is transformed into something else in the process [...]. Another benefit of the black box approach is that it conveys a sense that the inside constitutes a unit that is more than the sum of its parts. As a unit, it must have boundaries, and where there are boundaries, there are gateways, mechanisms that control inflow and outflow, custom agents and smugglers. Thus the black box model helps us to emphasize efforts at boundary maintenance, along with such interesting features as privacy, autonomy, identity». Todo ello no le hace olvidar, empero, cómo «a moment's thought about how words such as "family", "women's work", "privacy of the home", and "private property" have become politicized reveals that even so neutral term as "black box", if it is to be useful at all, underscores the fact that the features that create this concept are cultural constructs and sustained by ideologies»; esquivando, así, los riesgos de «naturalización» que preocupaban a Narotzky.

<sup>8</sup> El peso central de este elemento queda perfectamente claro en los títulos de los tres capítulos en que se incardinan la mayoría de reflexiones sobre la función económica del grupo doméstico: «Roles en el seno del matrimonio del siglo XIX», «Roles en el matrimonio contemporáneo» y «Grupo doméstico y roles económicos». Siendo así, va a ser fundamental la caracterización terminológica que haga la autora quien, por más que señale las posibles ambigüedades en algunos usos de los conceptos *rol* y *status*, se adscribe genéricamente a la definición del *rol* «como la respuesta comportamental de un individuo a las normas sociales, a los modelos culturales [...]; consiste para un individuo en asumir las conductas concretas esperadas [...]. No es más que el primer eslabón de una organización que se imbrica con el *status*» al cual, por su parte, «retomando la definición de Henri Medras en *Éléments de sociologie*, podemos llamar [...] al juego de los diferentes *roles* sociales cumplidos por un individuo, o a la recomposición de sus diversas posiciones» (Segalen, 2004: 176). De esta manera, Segalen recorre el camino hacia la idea de *significación –cultural– del agente social* en sentido inverso, se podría decir; y aunque no realiza una deconstrucción de sus instrumentos de análisis económico ni ataca frontalmente la contextualidad del armazón discursivo que los sostiene –como en el caso de la llamada de atención del materialismo antropológico de última hora sobre la naturaleza *emic*–, sí pondera la relevancia social con la importancia económica «material» –i. e.: más allá de cualquier signo– del «trabajo doméstico». Esta línea llevará a la socióloga francesa, inmediatamente a continuación, a criticar la postura de cierto sector feminista que asume la inferioridad de *status* que conlleva la concepción de *rol* subalterno en el grupo doméstico y redefine el papel de la mujer en base al abandono en lugar de a la valorización de estos *roles*. En ello coincide con una línea ideológica cuya mejor expresión en la Arqueología feminista española –de uno u otro modo, definitivamente vinculada al marxismo (Cruz Berrocal, 2009: 35-36)– resultó en la conceptualización de las así llamadas «actividades de mantenimiento» (vid. López Lillo, 2013b: con bibliografía). Cf. la distinción que, desde la Filosofía, Arendt formula en *La condición humana* (1958 para la primera edición, en inglés) entre «labor» y «trabajo» pues, hasta cierto punto, se despliega en una dirección similar –siendo el primero compartido con la animalidad, sujeto a las *necesidades del consumo* en un sentido similar a como Marx habla del «metabolismo universal de la naturaleza» (Arendt, 2005: 107 y ss.)–, aunque no precisa para ello de ninguna premisa sexista.

alguna manera sí subyazca esa idea de «corporeidad», de cuerpo social –y de ahí la justificación tácita de su *opacidad analítica*–, puntualmente recordada cuando señala que «en los inicios de la industrialización, la unidad familiar obrera constituye, al igual que la de los campesinos y artesanos, una unidad económica integrada, en la que deben fundirse diferentes salarios» (Segalen, 2004: 182) o que «el grupo doméstico [actual y a propósito del consumo] se convierte en una unidad de planificación» y, nuevamente, «es el lugar en el que se reúnen uno o más salarios, en donde se ponen en común los recursos que cada miembro puede obtener de su trabajo» (ibíd.: 215-216). Es decir: es, en definitiva y casi *prácticamente*, en su sentido etimológico, una «comunidad».<sup>9</sup>

En cualquier caso, estas afirmaciones permanecen ancladas a las formas y los esquemas mentales profundos de la economía política contemporánea. Esto va a impedir finalmente darles todo el vuelo que se les puede intuir cuando, recomponiendo lo dicho hasta aquí, disociamos la idea de trabajo y recursos puestos en común de la de reunión de salarios, para apercebimos de un sentido unitario de organización, de núcleo decisorio a un nivel básico, que funciona en parte independientemente y subyace a las actuales –y pareciera que cualesquiera– construcciones de significado social de que quiera investirlo la disciplina económica, desde cuyos instrumentos sólo difícilmente puede ser medido y juzgado.

Al fin y al cabo, tampoco es que pueda decirse sin faltar a la historiografía que esa intuición sea una novedad. Y por citar un caso bien conocido, tómesese como ejemplo de la «buena dirección» –como comentaba a pesar de sus contundentes críticas terminológicas Leopold Pospisil, ya por entonces veterano oceanista de la Universidad de Yale– la aproximación propuesta por Wanda Minge-Klevana en las páginas de *Current Anthropology* con el objetivo de medir, a través de los estudios de distribución temporal (*time-allocation studies*), las variaciones en el desempeño económico del grupo doméstico entre la producción de alimentos autogestionada y la «asalarización» industrial de sus miembros:

El muestreo [presentado a lo largo de su artículo] pone en cuestión ciertos supuestos teóricos sobre la evolución del trabajo familiar, en particular, que la transición de las economías domésticas de producción de alimentos al empleo asalariado industrial provoque la desaparición de la familia como grupo de trabajo [...]. Sin embargo, esta investigación trata de algo más que el problema del trabajo familiar. Es

<sup>9</sup> En el capítulo dedicado a la «hospitalidad» de su célebre *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1969 para la primera edición, en francés), Benveniste resuelve en dos trazos la vinculación entre la antigua raíz \**mei* –«cambiar»– y el latín *mūnia* –«cargos oficiales», pero también «deberes», especialmente los ligados a aquellos cargos– en la lógica recíproca del don-contradon; teniendo en cuenta que de aquí se forman los derivados adjetivos *inmūnis* y *commūnis* –el último de los cuales, a su vez, encuentra un paralelo gótico en *ca-main*: el actual alemán *gemein*– le era sencillo colegir cómo «cuando este sistema de compensación juega en el interior de un mismo círculo [social], determina una comunidad, un conjunto de hombres [*sic*, por “humanos”] unidos por ese lazo de reciprocidad» (Benveniste, 1983: 63-64). Desde luego que esa figuración de un grupo con «obligaciones en común» encierra la potencialidad de desarrollarse en dos sentidos, hacia dentro y hacia fuera, según pensemos en las relaciones que traban a sus miembros o en las que éstos establecen *corporativamente* con otras «comunidades», precisamente a propósito del pago de prestaciones sociales como puedan ser las matrimoniales (*vid. inf.*, cap. 4.2). Acaso con una sola piroeta más –la que únicamente nos permitirá ejecutar en lo sucesivo la constatación de que son esas prestaciones primero, y no otras, las que movilizan y permiten significar culturalmente «riqueza»– podríamos entrever el doblete lingüístico, y la aclaración en la práctica, del inglés *commonwealth* (*vid. inf.*, cap. 4.5, nota 98).



una exploración de las consecuencias de las diferencias metodológicas resultantes de asunciones implícitas sobre ese trabajo. (Minge-Klevana, 1980: 280)<sup>10</sup>

## 2. *Gemeinschaft und Gesellschaft* en las Indias Orientales

No deja de ser sintomático que, en la misma década en la cual escribía Delphy, Maurice Godelier introdujera su ya clásica compilación *Antropología y economía* (1974 para la primera edición, en francés) no sólo poniendo de manifiesto que el debate en torno a los problemas teóricos y metodológicos surgidos del encuentro entre estas dos disciplinas afecta profundamente a todos los estudios sociales, sino señalando que además, lejos de estar resuelto, cumplía ya más de un siglo; y como hemos visto, esta afirmación podría bien extenderse hasta la actualidad en la medida en que buena parte de la producción académica –y especialmente en Arqueología– continúa eludiendo la clarificación expresa de sus bases teóricas en este sentido, las más de las veces para asumir implícitamente las formas analíticas de la economía política contemporánea –esto es: de la Economía según su formalización disciplinar–. Pero, aun sin necesidad de entrar de pleno, todavía, en el análisis crítico global de los conceptos económicos que tendremos que desplegar en lo que sigue, lo cierto es que las aproximaciones que hemos tratado hasta aquí, consciente o inconscientemente asentadas en la construcción del discurso social propio de nuestras culturas, olvidan otras discusiones que estaban teniendo lugar en los años inmediatamente precedentes y vienen a contribuir en la definición de la función económica del grupo doméstico de uno u otro modo.

Esta ausencia tal vez pueda explicarse, nuevamente, mediante el parapeto de un objeto de estudio limitante, y por este motivo resultan especialmente interesantes para nuestro objetivo los trabajos centrados en las intersecciones entre modelos económicos sociales acusadamente diferentes. Así por ejemplo, volviendo a un autor citado líneas arriba, Medick<sup>11</sup> ha de manejar necesariamente un aparato de análisis económico más complejo que Segalen o Delphy desde el momento en que el desbordamiento de los límites formales contemporáneos se convierte en una obviedad de partida al ser la formación de estos límites, precisamente, el objetivo de su investigación sobre el «hecho doméstico» durante la protoindustrialización europea. En efecto, resulta evidente a poco que se repare en ellos cómo los principios básicos tanto del modelo funcional de la economía familiar de la *ganze Haus* brunneriana expuesto a partir de las formulaciones de la teoría de la «lógica campesina»

<sup>10</sup> «The survey brings into question certain theoretical assumptions about the evolution of family labor, in particular, that transition from food-producing household economies to industrialized wage labor brings about the demise of the family as a labor group [...]. This research, however, is concerned with more than the problem of family labor. It is a probe into the consequences of methodological differences which result from implicit assumptions about family labor.»

<sup>11</sup> Por lo que toca a la secuenciación cronológica de los autores que traemos a colación, es importante tener en cuenta que el trabajo de Hans Medick a que nos referimos se presentó originalmente en el *Arbeitskreis für Moderne Sozialgeschichte* celebrado en Bad Homburg en 1975 –y por tanto en el mismo momento en que se fijaban las ideas referidas en el epígrafe anterior–, para publicarse simultáneamente, un año después, en alemán e inglés, con el título «The proto-industrial family economy: The structural function of household and family during the transition from peasant society to industrial capitalism». Aquí utilizamos la traducción castellana de una versión revisada y completada, inserta como capítulo en el trabajo colectivo *Industrialización antes de la Industrialización* (1977, para la primera edición, en alemán).

(Medick, 1986: 69 y ss.; cf. Alonso Troncoso, 1993; 1994), como de su imbricación en los nacientes mercados capitalistas con la inevitable referencia a la de la llamada «economía dual» empleada durante la última etapa de estudios coloniales (ibíd.: nota 51), podrían haberse rastreado, más o menos modificados en algunos puntos de su desarrollo contextual pero sin duda presentes, también en las sociedades actuales, y de aquí el hablar de objetos *limitantes*, más que *limitados*.

Desgranemos estas dos ideas empezando por la del dualismo, y reservando la harto más prolífica reflexión a propósito del campesinado para los dos siguientes capítulos. Realmente apenas hemos podido reparar en las implicaciones de la puntualización realizada por Delphy sobre la posible existencia simultánea de dos modos de producción plenamente desarrollados y funcionales en el mismo conjunto social. Sin duda, percatarse de que una relación de naturaleza doméstica –o «familiar»– activa unas relaciones económicas especiales que escapan a la lógica de la economía industrial es un logro de importancia, independientemente de las faltas que le veamos; una importancia, además, directamente conectada con la *inmanencia generalizada de la idea de unicidad de la racionalidad económica*, con la que entra en contradicción incluso sin ser éste su objetivo. Por otro lado, si bien es algo común admitir alguna forma de copresencia, relicta o incipiente, de modos de producción distintos al que en principio define y estructura una sociedad dada, precisamente este tratamiento abrumadoramente testimonial es el que llevará en 1975 a Claude Meillassoux a encontrar justificado aclarar, de hecho desde posicionamientos de corte claramente marxista, cómo

en Marx la expresión [«modo de producción»] no tiene un verdadero *status* científico. Ella opone «en el tiempo» formas «sucesivas» de organización social y económica fundadas sobre distintas relaciones de producción, con el objeto de ilustrar la progresión de la historia. Es distinto oponer modos de producción [...] por su enfrentamiento contemporáneo, su articulación o el dominio eventual de uno sobre el otro. (Meillassoux, 1999: 138)

Y es que lo cierto es que, aunque nada desdeñable, la conclusión a que llega la socióloga francesa sobre la contemporización estructural de modos de producción ya no es una novedad en la década de 1970, y Meillassoux únicamente representa una de las últimas y posiblemente de las más acabadas aportaciones en una línea teórica –la de la *economía dual*– que arranca varias décadas atrás.

Por más que no sea tampoco el primero en escribir sobre esta cuestión, al economista holandés Julius H. Boeke se le debe el acotamiento y la sistematización de la problemática en su obra *Economics and Economic Policy of Dual Societies* (1953),<sup>12</sup> al punto de poder considerársele el iniciador de una materia la cual, nacida de la necesidad de comprender mejor la articulación económica de los territorios coloniales con eventuales miras a optimizar su capitalización, guarda sin duda un resueno

---

<sup>12</sup> Este título es, en realidad, una revisión de sus ensayos anteriores *The Structure of the Netherlands Indian Economy* y *The Evolution of the Netherlands Indies Economy* (1942 y 1946, respectivamente, para las primeras ediciones), ambos publicados en Nueva York como resultado de un estudio iniciado en 1937 y que se vio gravemente afectado en su desarrollo por la Segunda Guerra Mundial; en cualquier caso, el autor venía trabajando sobre la economía de las colonias holandesas desde mucho antes, y buena muestra de ello es la lectura de su tesis *The problem of Tropical-Colonial Economy* en la Universidad de Leiden, en 1910.

antropológico que por lo general ha sido poco explotado. De esta manera, la formulación teórica de Boeke descansa directamente sobre su experiencia en el contexto indonesio, omitiendo todo intento de llevar a un nivel más generalista unas ideas que bien pudieron permitírsele. De hecho, el holandés es perfecto conocedor de los trabajos de un autor que pronto va a sernos imprescindible, Alexander V. Chayánov, y de unas opiniones a propósito del ordenamiento económico del campesinado ruso tradicional que le habían llevado a escribir ya en 1924:

Sólo muy raramente en la vida económica hallamos un orden económico en estado de cultivo puro, para emplear una expresión tomada de la biología. Por lo general, los sistemas económicos coexisten unos con otros y forman conglomerados muy complicados. Todavía hoy, en la economía del mundo capitalista, existen importantes bloques de unidades de trabajo familiar, campesino. (Chayánov, 1981: 77-78)<sup>13</sup>

Para Boeke la *Teoría dual* está determinada necesariamente por el choque (*clash*) en un mismo escenario social de dos sistemas socioeconómicos profundamente diferentes, con sus lógicas internas propias, y entiende que la materialización por definición de esta premisa tiene lugar en el espacio colonial. Según sus palabras:

Uno de los dos sistemas sociales predominantes, de hecho siempre el más avanzado, ha sido «importado del extranjero» y ha logrado existir en el nuevo medio sin ser capaz de anular o asimilar al sistema social divergente endógeno, con el resultado de que ninguno de los dos llega a convertirse en general y característico para esa sociedad en su conjunto [...]. En tanto esto, debe de haber tres teorías económicas combinadas: la teoría económica de una sociedad precapitalista, usualmente llamada economía primitiva, la teoría económica de una sociedad desarrollada capitalista o socialista, usualmente calificada como teoría económica general o en resumidas cuentas teoría económico-social, y la teoría económica de las intersecciones entre dos sistemas sociales diferenciados dentro de los límites de una misma sociedad, la cual puede llamarse economía dual, si es que este término no se reserva más bien para la teoría económica combinada de una sociedad dual como un todo. (Boeke, 1953: 4-5)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Curiosamente, Boeke no considera a Chayánov dentro de los antecedentes del desarrollo teórico de la economía dual, en una muestra de la trabazón que vincula dualismo y colonialismo, y posiblemente en este punto se halla para el holandés el límite de un interés por la Antropología más cercano a la ida del estricto uso contextual que a la teorización social de vuelta. Esta cuestión queda claramente de manifiesto cuando, repasando estos antecedentes por la contraposición de los estudios económicos en la India e Indonesia (Boeke, 1953: 5-9), explica de Rhadakamal Mukerjee: «he does not come to a dualistic economic theory for the simple reason that he eliminates the Western capitalistic centers from his social vision. He pictures the future of India [...] as a federation of rural communities and village institutions with a distinct communistic woof», para referir inmediatamente después la concordancia de las ideas de Mohandas K. Gandhi en este sentido; en efecto, el puente hacia Chayánov y la situación contemporánea en buena parte de Europa queda así nuevamente tendido, esta vez por una consabida base común en el comunismo kropotkiniano de *Campos, fábricas y talleres* (1899 para la primera edición, en inglés), que el economista ruso expresaría en 1920 mediante el «ensayo político-literario» *Viaje de mi hermano Alexei al país de la utopía campesina* (Kerblay, 1981: 105; Bartra, 1976: 65-66).

<sup>14</sup> «One of the two prevailing social systems, as a matter of fact always the most advanced, will have been “imported from abroad” and have gained its existence in the new environment without being able to oust or to assimilate the divergent social system that have grown up there, with the result that neither of them becomes general and characteristic for that society as a whole [...]. In so far it even will have to be three economic theories combined into one: the economic theory of a precapitalistic society, usually called primitive economics, the economic theory of a developed capitalistic or socialistic society, usually termed general

Esta premisa colonial no impide, sin embargo, que distinga claramente una situación política circunstancial, como es el dominio administrativo directo de un Estado imperialista que se anexa territorios cuya estructura cultural le es *significativamente extraña de partida*, de la realidad económica que ello genera: un fenómeno aun de mayor calado iniciado con la inclusión parcial de estos territorios en las dinámicas de los mercados globales, de tal manera que sostiene cómo «es esperable que con la obtención de la soberanía nacional sea reconocido sincera y lógicamente el verdadero carácter del dualismo económico» (ibíd.: 20)<sup>15</sup> y rechaza de plano el uso de términos más abiertamente *politizados* –caso de la oposición «economía nativa-economía extranjera», incluso a pesar de que, como acabamos de ver, su propia definición del dualismo bien podrían justificarlos *stricto sensu*–.

De hecho, una vez enunciada la nevadura básica de su propuesta teórica, va a ser precisamente la caracterización que se haga de los sistemas que entran en contacto y de sus elementos constituyentes lo que a la postre revierta en nuestra conceptualización económica de la situación doméstica, especialmente –como se entenderá, sin duda, sin dificultad– por lo que toca al llamado «sector no capitalista». En este sentido conviene realizar un pequeño salto discursivo y aparcarse momentáneamente la exposición de las ideas del economista holandés para aprovechar la claridad meridiana con que otro autor clave en el desarrollo de esta materia, apenas un año después de que viera la luz *Economics and Economic Policy of Dual Societies*, enfrentaba la descripción de estos sectores en base al mismo sentido de «producción» contra el uso del cual arremetían las

---

economic theory or summarily social economic theory, and the economic theory of the intersections of two distinct social systems within the borders of one society, which may be called dualistic economics, if this term had not better been reserved for the combined economic theory of a dual society as a whole.»

<sup>15</sup> «It is to be hoped that with the obtaining of national sovereignty the true character of economic dualism will be acknowledged sincerely and logically». Las razones que aduce Boeke para justificar este punto no pueden ser más convincentes, y si reconoce que frecuentemente se confunden los «intereses capitalistas» con la dominación extranjera, lo cierto es que señala cómo en este sentido no se puede hablar de grupos cerrados según el origen «étnico» –¿las historias y geografías de orientación?– porque un uso político de esta cuestión incluye en el «sector nativo» de la economía a agentes que despliegan comportamientos, mentalidades, aspiraciones, etc., esencialmente homologables a las de la administración colonial europea (*vid. i. a. Meillassoux, 1999: 135*). Hablar de variaciones en el crecimiento de los distintos sectores económicos en base al movimiento de personas se puede mostrar, por tanto, altamente inoperativo y, de hecho –aunque esto no lo mencione el neerlandés–, en determinadas circunstancias el avance de la emigración europea ha estado menos motivado por la expansión del capitalismo más allá que por la presión generada por esa expansión dentro de un continente cuyos propios indígenas, entonces, desbordan en contramovimientos salvajes. Así nos lo recordaba recientemente Graeber (2011c: 69-71), apoyado en la idea de «retirada emprendedora» formulada por Paolo Virno: «sólo hace falta repasar un poco la historia para darse cuenta de que los movimientos de resistencia popular más exitosos han adoptado precisamente esta forma. Su objetivo no ha sido la toma del poder [...], sino una u otra estrategia para situarse fuera de su alcance, emigrando, desertando, creando nuevas comunidades»; es decir: una vía de escape precisamente en la línea de la defensa de lógicas subsistenciales –por así decirlo– campesinas o aldeanas (Virno, 2003: 117 y ss.; Silva Carneiro, 2009: 64) que el dualismo económico, en la rigidez de su formulación original, asume por defecto como elemento endógeno. Desde aquí se vislumbra un espacio de reflexión –el espacio de lo marginal, de lo liminar, de la frontera– cuya centralidad nos será cada vez más notoria a lo largo de este estudio, *enfocando lo desenfocado*, creciendo –también– en los márgenes.

aproximaciones sociológicas más contextualmente determinadas que tratamos en el epígrafe anterior.

Según escribía W. Arthur Lewis, antillano formado en la London School of Economics y situado en una posición mucho más cercana a la praxis «desarrollista» de los Estados de la descolonización, en el artículo que sentaría las bases de todo su trabajo posterior (1954):

El sector capitalista es aquella parte de la economía que usa capital reproducible, y paga a los capitalistas para que lo usen [...]. El sector de subsistencia, al contrario, es toda aquella parte de la economía que no usa capital reproducible. La producción *per capita* es menor en este sector que en el capitalista porque no se remunera con capital –es por esto por lo que se le llama «improductivo»; la distinción entre productivo e improductivo no guarda relación con si el trabajo resulta útil, como algunos neoclasicistas han afirmado desdeñosa pero erróneamente–.<sup>16</sup>

Visto desde esta óptica, el problema de la *valoración* del «trabajo doméstico» adquiere un argumento más a favor de las conclusiones que llegábamos a esbozar líneas arriba. Si asumimos desde el principio que el calificativo de «improductivo» es aplicado aquí solamente en el marco de un sector que, mayoritario o no, no representa la totalidad de lo que antropológicamente parece deber entenderse como funciones económicas dentro del conjunto de instituciones de un entramado sociocultural, la pregunta que habrá que responder en una caracterización de la situación doméstica en este ámbito será: *¿cuál es, pues, el sentido de la actividad productiva positiva de la institución que eventualmente la resume, tanto medida internamente como en su integración externa?* Y es así puesto que habría quedado anulado automáticamente el debate sobre una pérdida de la función productiva original que no es tal en su sentido económico global, sino ceñida al análisis formal desde el «sector capitalista» y en la disposición contextual de más o menos actividades transferidas a otras instituciones, o incluso de unos u otros grupos domésticos según los sistemas de producción e integración. Es decir: que, desde nuestra perspectiva, existen aquí dos ideas-fuerza fundamentales que retener para articular el análisis de las situaciones culturales, sociales e históricas, y es tan

---

<sup>16</sup> «The capitalist sector is that part of the economy which uses reproducible capital, and pays capitalists for the use thereof [...]. The subsistence sector is by difference all that part of the economy which is not using reproducible capital. Output per head is lower in this sector than in the capitalist sector, because it is not fructified by capital –this is why it was called “unproductive”; the distinction between productive and unproductive had nothing to do with whether the work yielded utility, as some neo-classicists have scornfully but erroneously asserted–»; con todo, quizá lo más paradójico de la sentencia de Lewis, originada en la crítica a la concepción neoliberal de la productividad, sea precisamente que es del todo congruente con lo que asentara el liberalismo clásico en la pluma del mismo Adam Smith al advertir (1794-1806: II, 97-99) el hecho de que «hay una especie de trabajo que añade algo al valor de la materia sobre que se ejercita, y otra que no produce aquel efecto: el primero como que da nuevo valor á la cosa, puede llamarse con propiedad productivo, y el segundo por la razon contraria no productivo», y es más: hacerlo con la descarga de toda intención peyorativa al ejemplificarlo no sólo –significativamente– con el del empleado doméstico, sino también con aquel desempeñado por «algunas de las clases más respetables de la sociedad civil [...]». El servicio de estos por honorífico que sea, por necesario, por útil que se considere nada produce con que pueda procurarse ó adquirirse igual cantidad de otro servicio», con referencia, obviamente, al mercado como escenario, al dinero como instrumento y –esto es lo más determinante, por la indeterminación con que se acostumbra a emprender el debate tras la influencia marxista– a la circulación económica como problemática focal de la disciplina.

importante que el grupo doméstico juzgado por su *lógica interna* no ve variaciones determinantes en su función económica, como que indudablemente en una *lógica exterior*, política o supradoméstica, sí que están aconteciendo cambios en la manera en que se materializa la economía. Pero para ubicar esos cambios en el seno de una teoría sólida y ahondar en la corrección de la «hipermetropía» sufrida sobre una porción del sistema cultural, que sí existe también en la estructura económica, es evidente que nos faltan todavía sumar muchos más instrumentos de análisis.

No nos detengamos. Retomemos, pues, a Boeke donde lo dejamos.

A pesar de que, como decíamos, el economista holandés rehuye los calificativos más directamente relacionados o relacionables con la situación política concreta –«nativo», «colonial», «tropical»– a la hora de nombrar al sector no capitalista de su *Teoría dual*, su limitación de partida va a quedar una vez más de manifiesto con la preferencia por el término «oriental» (*eastern*),<sup>17</sup> incluso aunque lo acompañe posteriormente de otros descriptores más asépticos; será por razones obvias

---

<sup>17</sup> A día de hoy este calificativo no sólo es perfectamente común en nuestras hablas y sus lógicas de identificación, sino que se ha normalizado tanto en el discurso académico que ha llegado a pasar de moda: donde Boeke decía «oriental», hoy día no pocos antropólogos y sociólogos, algunos historiadores, y muchos otros entenderían «del sur» sin mayor problema. Entremedias, Said publicó su *Orientalismo* (1978 para la primera edición, en inglés) para poner nombre a «un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental. Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también una de sus imágenes más profundas y repetidas de “lo otro” [...]; sirve para definirse en contraposición “a su imagen”, pero no es imaginario sino que forma parte de la experiencia material [donde quizá hubiera sido mejor decir “empírica”] europea»; ello *entrapa el proceso de construcción de la identidad con la jerarquización*, de suerte que Oriente se perfila desde Occidente como «una forma inferior y rechazable de sí mismo» (Said, 2002: 19-22). Desde luego que estos procesos son recurrentes en todos los grupos humanos y, de hecho, tendremos tiempo de descubrir su centralidad para lo que aquí nos ocupa (*vid. inf.*, especialmente caps. 4.4 y 5.6). Quizá por ello es más sorprendente que apenas se hayan puesto en cuestión los apriorismos de Said; los efectos de sus –y nuestras– imaginaciones cuando la esencialización alcanza a invisibilizar la naturaleza estricta y literalmente relativa de esas oposiciones dialécticas que se reifican como si fueran tipos definidos de sociedad. Decía sobre esto, en un texto imprescindible, James G. Carrier (1992: 204-205): «I have suggested that those who criticize anthropology for its Orientalism may not fully perceive the nature of the problem that they address. Seeking to reduce or eliminate Orientalist tendencies, these critics have generally urged anthropologists to look at societies in less stereotyped ways or to adopt new textual or representational devices for portraying them. But however salutary these urgings, they imply that the problem lies in the relationship between anthropologists and the societies they study, while the West from which anthropologists come is transparent [...]. This relationship to the West is problematic because most anthropologists have a fairly naive and commonsensical understanding of Western societies, for most are not trained in scholarly analysis of the West», de modo que mientras los modelos –incluidas las tan evasivas «occidentalizaciones» de Occidente– nos sean indispensables para significar y pensar la realidad, «the problem [...] is not essentialism itself; instead, the problem is a failure to be conscious of essentialism». Poca atención pusieron entonces unos teóricos de las «epistemologías del sur» (*vid. i. a.* de Sousa Santos, 2011; 2011-2012) que tampoco parecen haberse tomado el tiempo de aprender nada de la historia europea, y vienen agitando los fantasmas del Norte y el Sur –«globales», porque «no son geográficos sino metafóricos» (ibíd.: 16)– con la misma irresponsabilidad con que Sombart explicaba en su *Deutscher Sozialismus* (1934 para la primera edición) cómo el «*Volksgeist* is not primarily a matter of race in the biological sense or of the nation as a political unit. It comprises “metaphysical” attributes. While these attributes predominate among people of the same biological heredity and political history, they may be found among people of a different racial origin and political experience. Accordingly, “the German spirit in a Negro”, Sombart reasons, “is quite as much within the realm of possibility as the Negro spirit in a German”, y así también, «possessing the Jewish spirit is not mainly a matter of being born of Jewish parents or of being reared in conformity with the Hebrew religion. The Jewish spirit is capitalistic», y por eso participaban de él los ingleses de aquel tiempo (Harris, 1942: 812-813), como todo apunta a que participamos los «occidentales» de éste en tanto no nos y se nos identifique convenientemente –condescendientemente– como habitantes del Sur del Norte. Y sin embargo.

que Lewis, quien trabajará con el referente de África y el Caribe para una formulación más amplia, no lo suscriba y use en su estudio el ya citado de «sector de subsistencia». Otro tanto ocurre con «precapitalista», arrastrado ahora por su opuesto «capitalista», que también rechaza en favor de «occidental» (*western*) y en tanto que considera aquél cargado negativamente a pesar de que ya hubiera advertido su uso «no en el sentido marxista áspero de economía burguesa sino en tanto que todas las doctrinas teóricas económicas, incluso donde están disfrazadas de verdades generales y eternas, están indisolublemente vinculadas al capitalismo» (Boeke, 1953: 13).<sup>18</sup> Esta disquisición terminológica para arribar, volteándose sobre sí misma, a una conclusión donde la codificación cultural remite en primer término a la base geográfica que se quería evitar es tanto más curiosa en cuanto que el propio Boeke aporta las características que actuarán contra ella implícitas en su descripción. Es decir, que bien podría aquí haber hecho uso de estas mismas *características* precisamente para *caracterizar* a su través los sectores de su sistema dual, descartando cómodamente todas las consideraciones anteriores como, de hecho, hizo Lewis.

Sobre esto, Boeke parte de la reducción de la «lógica económica occidental» a tres líneas clave para constatar, después, que la «oriental» no cumple con ninguna. O, al menos, no en un grado sistémicamente determinante.

- 1) *Necesidades (wants)*<sup>19</sup> *ilimitadas* por parte de los agentes económicos; o lo que, expresado de otra manera, entendemos comúnmente como motivación económica basada en el concepto de «ganancia», de *maximización constante de los ingresos* sobre el mínimo costo posible;

<sup>18</sup> «Not in the tart Marxian sense of a “bourgeois” economy but in the sense that all theoretical economic doctrines, even where these are disguised as eternal and general truths, are indissolubly connected to capitalism.»

<sup>19</sup> Usualmente, donde los economistas castellanohablantes escriben «necesidades» los anglófonos dirán *wants*, y no *needs*. Como se deduce fácilmente, ambos usos vienen a encuadrarse, *volens nolens*, en el factor «demanda» de la concepción de la escuela económica clásica sobre la autorregulación del mercado; aun así, sobre la correspondencia exacta entre los términos, son esclarecedoras las consideraciones de Carlo M. Cipolla en su obra ya clásica sobre la economía de la Europa medieval –por lo demás, de un marcadísimo carácter formalista– al anotar que (2003: 18-19) «para el mercado, lo que cuenta no es la “necesidad” objetiva [...], sino el “deseo” tal y como es expresado», y que tal distinción, además, «es importante no sólo desde el punto de vista individual, sino también desde el punto de vista colectivo», asumiendo de alguna manera que las necesidades, así concebidas, tienen una raigambre cultural difícil de discriminar. Efectivamente, el autor italiano se vio en el mismo problema de adaptación terminológica para *bisogni*, con la ventaja idiomática de poder recurrir entonces a la distinción purista entre el tipo de necesidad laxa que expresa *bisogno* frente a la imprescindibilidad de *necessità*; y valga remitirse a la solución de la traducción castellana de dicho texto a la hora de distinguir entre «necesidad-deseo» y «necesidad-necesidad», respectivamente. Un debate similar, con sus problemas corolarios, se da en la confusión de los términos aristotélicos para la economía, en general, y la necesidad motora en particular: «He [Aristóteles] concluded that the tenent ruling demand, and therefore prices and wages, is *chreía*, which means economic need. *Chreía* is subjective and intrinsically moral. It is subjective because each person judges what is necessary for himself. There is another Greek term for necessity, *anánkē*, also used by Aristotle in other contexts. *Anánkē* is strict necessity» (Crespo, 2010: 55). Cf. Borisonik (2013b: 188, nota 3) para una interpretación más ajustada de *chreía* como «necesidad-utilidad»; por lo que toca al segundo término –*anánkē*–, en la edición de 1996 del Liddell-Scott, léxico de absoluta referencia en lengua inglesa desde que se publicara por vez primera en 1843, efectivamente se consigna la acepción *necessity –in the philosophical sense [...]; logical necessity, natural need–*, pero también *constraint, compulsion exerted by a superior; punishment –specially torture–; bodily pain*. En cualquier caso, tendremos tiempo en lo sucesivo de volver sobre el pensamiento económico del estagirita (*vid. inf.*, caps. 3.2-4).

- 2) *economía monetaria*, de la cual anota que habiéndose convertido el intercambio en el propósito de la práctica totalidad de la producción se pasa rápidamente de la mera circulación monetaria a la inmersión total del individuo en una *lógica monetarizada* la cual –bien podríamos concluir nosotros– se expresa contextualmente en la regulación general de las relaciones económicas, de este intercambio, a través de los mecanismos del «mercado creador de precios»;
- 3) *acción económica focalizada* en instituciones corporativas específicas, premisa de cuyo desarrollo ha de deducirse, pues, que la economía se convierte –aparentemente, y ya hemos defendido que esta apariencia se vierte a la significación social totalizando su sentido– en un subsistema discreto, «segregado» del resto del cuerpo social.

Más allá de un simple primer lugar de detección o un ejemplo clarificador, la diferencia entre prácticas agrícolas «orientales» y «occidentales» –sigamos un poco más con las categorías de Boeke– va a ejercer de nudo referencial inevitable; y es que, si es aquí donde se expresa más visiblemente la divergencia diametral que separa las dinámicas subyacentes a los dos sectores del sistema dual, es en buena parte porque en esta actividad va a anclarse directamente la definición del sector no capitalista, mientras que en su par juega un papel más bien subordinado. No en vano, también el antropólogo Eric R. Wolf, una década después que Boeke, aludirá a la contraposición entre el campesino y el granjero capitalista como punto conceptual de partida en su conocida obra *Los campesinos* (1966 para la primera edición, en inglés), como tendremos oportunidad de ver (*vid. inf.*, caps. 2.1 y 3.1). En consonancia con esto, Boeke irá escorando progresivamente su discurso hacia la dicotomía «campo-ciudad», y más concretamente en su casuística específica «campo subsistencial-ciudad mercantil», al punto de llegar a referirse al sector oriental también como una «economía aldeana» (*village economy*) basada en comunidades rurales explicadas según los principios de la *Gemeinschaft*.

Usada como descriptor típico, esta referencia se encuadra, junto con su dicotómica *Gesellschaft*, en el marco conceptual construido por el sociólogo Ferdinand Tönnies en *Comunidad y asociación: El comunismo y el socialismo como formas de vida social* (1887 para la primera edición, en alemán), del cual solieron lamentar los especialistas un injusto descuido el último medio siglo y, ahora que –como cuando fue escrito– la política social se imbuje del «anhelo comunitario», su creciente recuerdo hace que ya no se lamente más (*vid. i. a.* Bond, 2009; Schluchter, 2011; Álvaro, 2010: con bibliografía). En resumidas cuentas, mientras la *Gemeinschaft* (comunidad) tendría un carácter orgánico ligado a la «voluntad natural», en la *Gesellschaft* (sociedad-asociación) prevalece el mecánico e instrumental, en consonancia con la idea de «voluntad racional»; y nótese que el uso de «orgánico» y «mecánico» es aquí de hecho el inverso al que popularizó, apoyado en razones más



**Fig. 1.2a** Dicotomías en el razonamiento tönnesiano sobre la relación social

Según Schluchter (2011: 51-52), con modificaciones

Desde la Universidad de Heidelberg, comenta el emérito Wolfgang Schluchter: «en intentos que se repiten una y otra vez, Tönnies busca desarrollar los hilos de [su] argumentación sobre la oposición entre dos estados de la cultura en el plano social y el individual».

Plano macro o social	Comunidad (Gemeinschaft)	Sociedad (Gesellschaft)
	Organismo Natural Real Parte, no sin el todo Libertad objetiva	Mecanismo Artificial Ideal Todo, no sin partes Libertad subjetiva
Plano micro o individual	Voluntad esencial (Wesenwille)	Albedrío-arbitrio (Kürwille-Willkür)
	Centrada en el cuerpo Vegetativa-animal Madura Orientada al pasado Inmanente	Centrada en la mente Artística-intelectual Progresiva Orientada al futuro Anticipada y exterior

específicamente económicas, Émile Durkheim.<sup>20</sup> Esta definición desencadena toda una serie de *dinámicas relacionales del agente respecto del resto de individuos que componen el grupo, y del grupo en sí*, expresadas en términos de oposición binaria (**fig. 1.2a**) y que, en el fondo, se conectan con la priorización –no necesariamente ejecutada hasta sus últimas consecuencias, como se entenderá sin problemas– en el sustrato constitutivo de las tendencias centrípetas o centrífugas,<sup>21</sup> corporativas o

Universitat d'Alacant

<sup>20</sup> De hecho, Durkheim fue uno de los pocos autores importantes en reseñar el libro de Tönnies: apenas un par de años después de su aparición, el francés coincidía, en las páginas de la *Revue Philosophique*, con la distinción de los dos tipos relacionales, pero no así con la descripción que el alemán propusiera de la «sociedad». Desde luego que es preciso calibrar cualquier consideración contra una enunciación que persigue ante todo problematizar el «estado de naturaleza» según lo imaginaban las filosofías del contrato social; prácticamente cambiar de lado la lógica del *homo homini lupus* hobbesiano; como indica Schluchter (2011: 50-51): «Tönnies no [quiere] corregir la teoría de la sociedad de los teóricos del contrato, pero sí su teoría del estado de naturaleza. Para ello, introduce en el plano de lo social el concepto de "comunidad", y en el de lo individual el concepto de la "voluntad de la esencia" (*Wesenwille*). Con estos dos conceptos se pretende bosquejar una constelación, fundamentalmente diferente en comparación con la sociedad, de la relación recíproca de los seres humanos». Es esto lo que provoca colateralmente el efecto de desnaturalización que criticará el padre de la Sociología francesa: «También la vida colectiva de la sociedad es natural, señala, y se constituye de una combinación de regulaciones externas y espontaneidad interna. La comunidad y la sociedad son especies de uno y el mismo género, afirma Durkheim, por ello, entre ellas no hay un antagonismo ni una ruptura radical» (ibid.: 58). Por lo demás, con la «inversión» durkheimiana de los términos de Tönnies nos referíamos, obviamente, a la famosa caracterización del tipo de *solidaridad* establecida entre agentes esencial y funcionalmente homogéneos –«solidaridad mecánica»– o heterogéneos –«solidaridad orgánica»– formulada a propósito de *La división del trabajo social* (1893 para la primera edición, en francés); en cualquier caso, de vuelta al alemán, cf. Bond (2009: 166-167) para lo que considera una «infidelidad» traductológica al sentido estricto del par que sostiene originalmente la formulación tönnesiana, *Wesenwille-Kürwille*.

<sup>21</sup> Escribe el alemán: «La teoría de la sociedad construye un círculo de hombres [*sic*, por "de humanos"] que, como en la comunidad, conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente

individualistas, respectivamente, de manera tal que en la *Gemeinschaft* prima la comunidad sobre un individuo el cual, se podría decir, define su *identidad* misma primero en torno a ella, con lo que comporta de cohesión social, apoyo mutuo, relaciones interpersonales en base al *status* y no a la utilidad personal característica de una *lógica de agrupamiento* –la «societaria» que funda típicamente la *Gesellschaft*– cuyos objetivos se ubican en el exterior, más allá de la relación social en sí misma, etc.

Tal y como señala Monereo Pérez (2009; cf. Álvaro, 2010: 17-18) en el estudio preliminar a la última edición en castellano del clásico sociológico, Tönnies utilizará con el tiempo estos conceptos como herramientas, como «tipos ideales» en un sentido weberiano (*vid. inf.*, cap. 8.1) más que como realidades históricas sucesivas, en un análisis de la modernidad que roza en ocasiones la filosofía política, desplegando una crítica al capitalismo que comparte con la que posteriormente articularía el Karl Polanyi de *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (1944 para la primera edición, en inglés) la idea de destrucción de las formas orgánicas de existencia. En este sentido, «lo que denunciaba [...] eran los costes humanos de la civilización industrial», donde la instauración del mercado «ha exigido la destrucción política, institucional y jurídica, de las instituciones tradicionales de defensa y protección de los individuos. Lo cual se inició durante los períodos de acumulación originaria del capital y durante los períodos de colonización e imperialismo bajo condiciones capitalistas de producción y organización social» (Monereo Pérez, 2009: xxi). Por más que no se pueda tampoco perder de vista, según señala acertadamente Niall Bond, cómo se encuentra en el fondo del pensamiento tönnesiano un énfasis en la oposición de aspectos sentimentales y racionales en la base de la sociabilidad humana; y así, cómo «la gran transformación de la *Gemeinschaft* en *Gesellschaft* es un tema eternamente recurrente en el desarrollo de la civilización, con la sucesión del medievalismo al capitalismo reflejando una transformación anterior, de la comunidad griega a la sociedad del Imperio romano en su apogeo» (Bond, 2009: 172).<sup>22</sup>

Al hilo de esto, es el propio sociólogo alemán quien escribe: «si consideramos el progreso de la asociación que tiene lugar como culminación de la vida popular comunitaria y nos limitamos a la esfera económica, vemos que se trata de la transición de la economía doméstica general a la economía comercial generalizada» (Tönnies, en Monereo Pérez, 2009: xix). En efecto, si nos detuviéramos en la asunción de estos postulados sin advertir, con el propio Tönnies, que en cualquier sociedad se encuentran ambas formas de organización –comunitaria y asociativa– en instituciones y grados variables, y sin reclamar un análisis más profundo de la manera en que se integran –en nuestro caso el grupo en situación doméstica como paradigma del tipo comunitario, con los mecanismos de la economía política– estaríamos obligados a admitir la fractura del sentido económico profundo de la domesticidad en aquellas sociedades o grupos sociales en los que ésta no ejerce un control inmediatamente directo sobre la mayoría de canales que le permiten satisfacer sus necesidades. Sin embargo, como veremos inmediatamente (*vid. inf.*, cap. 1.3), incluso desde la

---

separados, y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones» (Tönnies, en Álvaro, 2010: 20).

<sup>22</sup> «The great transformation of *Gemeinschaft* into *Gesellschaft* is an eternally recurrent theme of the development of civilisation, with the succession of medievalism to capitalism mirroring an earlier transformation of Greek community to the society of the Roman Empire at its apogee.»

Antropología marxista se ha defendido que durante la dicha «acumulación originaria» –sea lo que fuere ésta– y la colonización no sólo no se destruyen las relaciones comunitarias en su base familiar sino que, por el contrario, existe una tendencia a conservarlas como pieza fundamental en la reproducción socioeconómica, en un nivel que aúna las categorías por otro lado demasiado acotadas de «producción-circulación-consumo».

En cualquier caso, volviendo a Boeke, no nos corresponde ahora detallar en extensión las apreciaciones del holandés sobre el carácter y los mecanismos sociales que articularían dichas comunidades aldeanas pues, como veremos, habrá ocasión de circunscribirlas en un marco y a través de unos autores que permitan sacarles mayor provecho. Sin embargo sí son fundamentales en este momento dos de estas ideas, en tanto que, respectivamente, ensanchan definitivamente el marco de aplicación de la teoría dualista y enfocan los márgenes dentro de los cuales, aprovechándola, discurrirá nuestra exposición. La primera se limita al reconocimiento de que, ciñéndose a la última aproximación aportada, «este rasgo comunal no es particularmente oriental, sino más bien característico de todas las comunidades agrícolas» (Boeke, 1953: 27);<sup>23</sup> la segunda, aun requiriendo de una mayor explicación para entender la relevancia limitada de la cual la dota Boeke, no deja de ser menos clara: en estas comunidades, «la producción se realiza en y para el grupo doméstico; en la medida en que exista una producción para el mercado no habrá distinción, o al menos no una distinción acusada, entre negocios y grupo doméstico [...]. La familia, entendida como un conjunto, es la unidad básica respecto de la producción y el consumo conjuntamente» (ibíd.: 14).<sup>24</sup>

¿Por qué razón hablábamos de una relevancia limitada de esta premisa en la obra de Boeke? Incluso a pesar de la plena aceptación de una regulación de la economía primeramente doméstica en el sector no capitalista, de un funcionamiento de cada núcleo familiar hasta cierto punto independiente, dicho autor destaca acertadamente la superposición de la ligazón indisoluble de estas unidades entre ellas a través de la «comunidad aldeana»; algo absolutamente justificable por la sencilla razón de que, en este contexto, son las instituciones del nivel comunitario quienes aseguran la corrección de los desequilibrios puntuales sufridos a nivel doméstico que podrían comprometer la viabilidad de la sociedad. Marshall Sahlins tendrá mucho que decir a este respecto (*vid. inf.*, cap. 4.1). En cualquier caso, la formulación teórica de esta circunstancia no se la debemos a Boeke, quien, de hecho, en lo que toca a la articulación social de los grupos del sector no capitalista más bien sólo aporta una buena descripción apoyada en los aparatos conceptuales de autores como el ya citado Tönnies, Maine o, en particular –y no deja de ser significativo–, en la sistematización de la *lógica económica de la familia campesina* desarrollada por Chayánov en el primer cuarto del s. XX. También la apostilla al teorema del *oïkos* de Karl Bücher (Boeke, 1953: 22, 25; *cf.* Bücher, 1901

<sup>23</sup> «This communal trait is not particularly eastern, it is rather characteristic for every agricultural community»; obviamente, se refiere a las que comparten unas líneas de definición fundamentales que las hacen equiparables, de forma aislada, al rango de «grupos locales» según la sistematización neoevolucionista de Johnson y Earle (2003: 133 y ss.) o, no hay que olvidarlo, a otros grupos aldeanos integrados en sistemas sociales mayores, como sería el caso del campesinado según la definición de Wolf (*vid. inf.*, cap. 2.1).

<sup>24</sup> «Production is in and for the household; in so far as there is production for the market there is not distinction, or at least not sharp distinction, between business and household [...]. The family, the joint-family, is the basic unit in respect to both production and consumption.»

[1893]; Godelier, 1976), precisamente a propósito de la necesidad de la *integración comunitaria*, es destacable en tanto que síntoma definitivo del «universo intelectual» desde el cual escribe el autor holandés, más relacionado en este plano con los debates del cambio de centuria y sus epígonos que con los trabajos y enfoques de los antropólogos funcionalistas que habían renovado definitivamente el estudio de las sociedades no capitalistas, más de dos décadas antes de que se publicara *Economics and Economic Policy of Dual Societies*; ni mucho menos con los sustantivistas, aun unos años anteriores.

Respecto de los primeros, Bronisław Malinowski ya había opinado en 1920, durante una conferencia en la misma London School of Economics que dos años después le concedería el título de doctor, que las conclusiones de Bücher eran «un fracaso, sin que ello se deba a ninguna falla en el razonamiento o en el método, sino al material defectuoso con que se han formado. Bücher llega a la conclusión de que los salvajes [...] no tienen organización económica; [de que] están en una fase pre-económica» (Malinowski, 1976: 87-88). Para ese momento el desarrollo de metodologías de observación en campo había sembrado una «duda etnográfica» que comienza a resolverse contra el utillaje –filosófico, al fin y al cabo– del análisis económico. Y en 1922, asimismo, el célebre polaco iba a sentenciar definitivamente –al menos para la Antropología por venir– el carácter falaz del *Homo aeconomicus* en tanto modelo interpretativo único, incapaz de explicar, empero, la realidad que él había descubierto siguiendo a los austronesios de las Islas Trobriand por los circuitos del *kula*, entretando las autoridades británicas le impedían cautelarmente la vuelta a una Europa en guerra. El «salvaje» de *Los argonautas del Pacífico occidental*

trabaja movido por motivaciones bien complejas, de orden social y tradicional, y persigue fines que no van destinados a satisfacer las necesidades inmediatas ni a lograr propósitos utilitarios [...]. No actúa fundamentalmente guiado por el deseo de satisfacer sus apetencias, sino movido por un conjunto de fuerzas, deberes y obligaciones tradicionales, creencias mágicas, ambiciones y vanidades sociales. Pretende, si es un «hombre», ganar prestigio social como «buen hortelano» y buen trabajador en general. (Malinowski, 1986: 74-76)

Todo parecía apuntar, pues, a la necesidad de una reconceptuación profunda de lo que se entendía por «economía» y de sus instrumentos analíticos, y eso es, de hecho, lo que se proponía la escuela sustantivista, tras de la primera formulación polanyiana, en 1944. Pero no continuemos precipitadamente por este camino, habida cuenta de que las reflexiones principales del debate encendido consiguientemente entre formalistas y sustantivistas nos irán saliendo al paso a lo largo de la primera parte de nuestro estudio, cuando sea oportuno. El caso es que estas carencias historiográficas, sin duda, explican en buena medida la escasa difusión de la obra de Boeke fuera de su ámbito de aplicación estricto, en una «economía colonial» presta a desaparecer según se la había conocido antes de la Segunda Guerra Mundial.

Entonces, contestando a la pregunta que planteábamos líneas arriba, la relevancia de la cual se dota a las consideraciones sobre el grupo doméstico es limitada en el trabajo del neerlandés sencillamente porque no se lo toma como unidad de análisis, asumiendo como tal directamente la comunidad aldeana en su conjunto. O lo que es lo mismo: no existe un estudio en profundidad de la

articulación económica dentro de este sector del sistema dual, sino del sector como un bloque, como una suerte de «caja negra», en perfecta consonancia –en fin– con la problemática a la cual busca dar respuesta Boeke.

### 3. ¿Hasta donde alcanza la domesticidad?

No ocurrirá lo mismo en el caso de Claude Meillassoux. Antropólogo francés de formación marxista, sus preocupaciones investigadoras discurren por cauces muy distintos a los de aquél, para ir a centrarse en los mecanismos de la *explotación* a través de la aplicación de las herramientas y, sobre todo, las pautas analíticas del materialismo histórico. Con ello queda perfectamente inscrito en una de las corrientes que tomaron cuerpo a mediados de la década de 1960 como crítica al estructuralismo por entonces –y también después– hegemónico en la academia francesa; una corriente conocida como *Anthropologie de la libération* de la cual, de hecho y junto a Godelier, se podría considerar «primera espada». Y valga la referencia cronológica para añadir que, además de los instrumentos y el objetivo, naturalmente también difiere de Boeke en el volumen de información publicada de que dispone sobre la que construir sus hipótesis. Pero, a pesar de la distancia que lo separa del neerlandés en todas estas facetas, conviene traerlo a colación en este punto en tanto que sus trabajos más sobresalientes pueden perfectamente considerarse una última aportación a la *Teoría dual*, con la intención de matizarla, mejor que en el sentido de una fuerte interrelación de los sectores (Medick, 1986: nota 51), en el de una dependencia provechosa que establecería el capitalista respecto del subsistencial para su propia reproducción económica.

La mayoría de estas ideas serían formuladas de una manera corpórea bajo el título *Mujeres, graneros y capitales: Economía doméstica y capitalismo* (1975 para la primera edición, en francés). Sin embargo, responden a una cuestión que había quedado delineada ya en un estudio previo, centrado en los grupos de etnia guro de Costa de marfil, patrilineales y segmentarios, a propósito de los cuales concluía ya:

La persistencia de la sociedad tradicional se explica por su inserción como componente necesario dentro de la economía global, en el seno de la cual se preserva porque representa la única forma de organización social y económica capaz, en la coyuntura actual, de satisfacer las necesidades vitales de la población y, en este mismo sentido, de alimentar el sector capitalista con hombres y productos al mínimo coste. (Meillassoux, 1964: 347-348)<sup>25</sup>

La crítica de Meillassoux no se dirige solamente a los autores del dualismo liberal, tendentes a entender los sectores como más o menos estancos –y entre los cuales no deja de ser curioso

---

<sup>25</sup> «La persistance de la société traditionnelle s'explique [...] par son insertion comme composante nécessaire dans l'économie globale au sein de laquelle elle se préserve parce que représentant la seule forme d'organisation sociale et économique capable, dans la conjoncture actuelle, de satisfaire les besoins vitaux de la population et, par là même, d'alimenter le secteur capitaliste en hommes et en produits à un moindre coût.»

destacar que no cite ni a Boeke ni a Lewis—, sino también a quienes, desde posiciones asimismo marxianas, abordan la cuestión del «subdesarrollo» únicamente a partir del llamado *intercambio desigual*. Esta postura, que marcha de la mano de la explicación tradicional del colonialismo acotada a la búsqueda de mercancías y mercados exóticos, olvida cómo dicho fenómeno no deja de tratarse también de una expansión global de un tipo concreto de relaciones económicas, de un cambio en la estructura social de los grupos colonizados al entrar en contacto con la dinámica del sector capitalista, y para Meillassoux (1999: 131) «a menos que admitamos como los clásicos [*sic*] que el intercambio crea el valor, el enriquecimiento de los países imperialistas sólo puede provenir de la explotación de los trabajadores en dichos países y no del comercio internacional».<sup>26</sup> Es por esto que, desde el momento en que se acepta tal planteamiento, dejaría de entenderse el sector de subsistencia simplemente como un «modo de producción» relicto, desplazado más o menos completamente por el capitalista, para pensarlo en *relación orgánica* con éste.

Siguiendo al antropólogo francés, lo que deviene en sector subsistencial bajo el colonialismo no sería otra cosa que el modelo de relaciones económicas organizado en torno a la «comunidad doméstica» (*communauté domestique*), definida como un dispositivo de «producción-reproducción» en un análisis sectorial más completo que el presentado por Boeke. Y sin dejar de lado las, desde nuestro punto de vista, justificadas críticas a un determinismo económico de un mecanicismo bastante empobrecido que le llevará prácticamente a supeditar a las preconcepciones de la doctrina marxista más ortodoxa, antes que a los hechos etnográficos registrados, algunos de los aspectos clave de la consecución de modelos sociales que despliega en la primera parte de su *Mujeres, graneros y capitales* —quizá empezando por la rigidez de su misma organización consecutiva— (Adler, 1976; Clastres, 2001b),<sup>27</sup> lo cierto es que Meillassoux llama la atención sobre un punto del engranaje

<sup>26</sup> Éste va a ser un punto de crítica y debate recurrente entre los autores marxistas que publican sus primeros trabajos durante las décadas de 1960 y 1970. Para el caso que nos ocupa, *vid.*, por ejemplo, la aplicación de los modelos de Arghiri Emmanuel sobre el «intercambio desigual» hecha por Bartra (1976), precisamente a propósito de la cuestión del campesinado y su articulación con el capitalismo. Como Meillassoux, este autor se muestra partidario de aplicar directamente los instrumentos de análisis asumidos por el marxismo, especialmente «valor de cambio» y «precio» (*vid.* Godelier, 1967: 60; *cf. i. a.* Marx, 1992 [1867]: 65), aun reconociendo, en línea con la formulación chayanoviana, que no rigen en la lógica interna del sector de subsistencia; y lo haría como una maniobra teórica para volver inteligible para dicho análisis económico la tendencia a la desintegración progresiva —quizá idealizada económicamente, en tanto que se ha demostrado cómo mientras no se le presione también por otros flancos sociales resiste tenazmente (Sperotto, 1988: 196-198; Silva Carneiro, 2009: 59, 61 y ss.)— del «modo de producción campesino» al contacto con un mercado cuya regulación del intercambio, por un hipotético «monopolio burgués», devendría sistemáticamente en un precio fijo regular por debajo del valor de producción (Bartra, 1976: 55-56 y ss.). Respecto de tal monopolio, sin duda merece la pena remitirse a la más reciente aportación de Bourdieu (2003: 246-253 y 256-258) sobre la conformación activa de las dinámicas internas de los mercados, especialmente en lo que se refiere a la interacción de los agentes acaparadores de determinados tipos de capital puntualmente estratégicos (*ibid.*: 238 y ss) a la hora de retro-ajustar la «situación de mercado» o, sobre todo, de la desventaja de un *habitus* aplicado en unas condiciones —la *lógica capitalista*— dislocadas de las de su conformación —la *lógica campesina*— (*ibid.*: 264-265; más extensamente en *Argelia 60: Estructuras económicas y estructuras temporales*, 1977 para la primera edición, en francés), como una explicación, a nuestro modo de ver, más ajustada a la realidad multivariable de la cuestión y capaz de explicar, asimismo, el fenómeno que describe Bartra.

<sup>27</sup> Frente a la buena acogida general del ensayo por parte del sector académico marxista —por supuesto—, no dejó de generar polémica la reducción drástica de las tradiciones funcionalistas y estructuralistas que en él

económico –el de la reproducción sincrónica y diacrónica de la «energía humana»– frecuentemente abandonado ante la magnificación de las categorías tradicionales de «producción», «circulación» y «consumo» (*vid.* Godelier, 1967: 258 y ss.). Precisamente este concepto de «energía humana», descrito como el total natural de la fracción manifestada en las relaciones mercantiles como «fuerza de trabajo» (Meillassoux, 1999: 78-79), va a ser la pieza fundamental que nos permita adentrarnos en la comprensión del planteamiento sobre la «comunidad doméstica» y su economía; una economía basada en el «valor de uso» frente al «valor de cambio» dirimido por el mercado autorregulado del capitalismo. Así, en la «comunidad doméstica» de Meillassoux no existe ni «valor de cambio» ni «fuerza de trabajo», sino que todas las actividades susceptibles de ser reconocidas como económicas responderían a una «energía humana» indivisa puesta al servicio de las necesidades del grupo doméstico, en un esquema nuevamente deudor claro de Chayánov, como tendremos tiempo de comprobar (*vid. inf.*, cap. 2.5).

Pues bien: si la reproducción económica del individuo tomada en el sentido generalista del autor francés se podría desglosar en el triple computo de «sustento del trabajador durante su período de empleo –o “reconstitución” de la fuerza de trabajo inmediata–; “mantenimiento” del trabajador en los períodos de desempleo –desocupación, enfermedad, etc. –; [y] reemplazo del trabajador mediante el mantenimiento de su descendencia –lo que convencionalmente llamamos “reproducción”–», mientras el sector capitalista pague únicamente un salario directo calculado en base a la «fuerza de trabajo» vendida e independiente de cualquier otra circunstancia, habrá que entender que «la reproducción y el mantenimiento de la fuerza de trabajo no están asegurados en la

---

se practicaba, tal y como puso de manifiesto la encendida discusión entre Adler («L'ethnologie marxiste: vers un nouvel obscurantisme?», 1976 para la primera edición) y Meillassoux («Sur deux critiques de *Femmes, greniers et capitaux* ou *Fahrenheit 450'5*», 1977 para la primera edición) en las páginas de *L'Homme*, y a la que se sumaría, desde un enfoque libertario de la antropología, Clastres con un artículo publicado póstumamente en *Libre* («Los marxistas y su antropología», 1978 para la primera edición, en francés). Independientemente del juego de animadversiones de carácter ideológico, la cuestión gravitó principalmente en el papel otorgado al parentesco, tema capital de la tradición antropológica que Meillassoux minimizó al grado de un instrumento *cuasi* conscientemente dispuesto por el creciente dominio político de determinados sectores sociales, mientras que Adler (1976: 121) se apresuraba a señalar la elusión de los estudios a este respecto, por ejemplo, entre los mismos grupos «predadores» para los cuales el esquema presentado por aquél únicamente entendía fórmulas simplificadas de adhesión donde la presencia de cualquier vínculo genético se explicaría por una «casualidad» indeterminante (Meillassoux, 1999: 29-34). En nuestra opinión, fue el anarquista quien ponderó más adecuadamente las carencias de la aproximación estructuralista al parentesco (Clastres, 2001b: 168-170) con su innegable peso en la articulación de las «sociedades indivisas» de cazadores y horticultores; una postura perfectamente ejemplificada en el caso de la fluidez relativa de las relaciones identitarias de los horticultores amazónicos descritos por él mismo (Clastres, 2010: 65 y ss.). Allí convivían un perfecto reconocimiento práctico de las líneas de parentesco bilaterales junto con normas de residencia postmarital viri o uxorilocales anteriores a la osificación de los linajes que potencialmente pudiera derivarse de ellas, de suerte que –concluía claramente– la *significación* de estas relaciones es anterior a su uso político, al contrario de lo que afirmaba el marxista. Pero esta detección no se limita a Clastres, y es un fenómeno bien documentado también por otros etnógrafos, como es el caso de Chagnon (2006: 259 y ss.) entre los yanomami del Alto Orinoco: en esta ocasión, los miembros del «pueblo fiero» priorizan abiertamente la descendencia masculina al punto de permitirle a Chagnon hablar de linajes y patrilinealidad, pero no es óbice para que se dé un perfecto reconocimiento del resto de relaciones bilaterales en su sistema clasificatorio del parentesco. ¿Y qué decir de los avances en etología primate (*vid. i. a.* Rodseth *et al.*, 1991; Chapais, 2008; Allen *et al.*, 2011)?

esfera de la producción capitalista sino remitidos, necesariamente, a otro modo de producción» (ibíd.: 143-147).

Sería consiguientemente el sector de subsistencia el que ha de absorber cualquier carencia del *sistema de reproducción* comprendido en los estrechos márgenes del mercado –incluso las que se fomentan intencionalmente en virtud de la ganancia– hasta restablecer el equilibrio de la viabilidad más inmediata del conjunto social, en ausencia de un salario indirecto integrado en los nuevos dispositivos institucionales nacidos a rebufo de la lógica económica liberal. En esto el marxista coincide con Polanyi (1997: 215-221) cuando apuntaba que, a los fenómenos simultáneos del estrangulamiento de las relaciones socioeconómicas no capitalistas y la creación de un mercado autorregulado de «trabajo», ha de responderse con la constitución efectiva de clases libres de generar mecanismos capaces de evitar el aplastamiento de la sociedad, en lo que se resumen «contramovimientos» como los intervencionistas o socialistas en sus diferentes variantes y, por supuesto, la expansión del llamado «estado del bienestar». En este sentido, la alusión del economista austrohúngaro a una *destrribalización* no es en absoluto baladí, como por otro lado tampoco lo es –valga recordarlo– su rechazo indefectible hacia una explicación meramente economicista del proceso histórico:

Numerosos autores han insistido sobre las semejanzas que existen entre los problemas coloniales y los de comienzos del capitalismo. Pero no han sido capaces de continuar la analogía en la otra dirección, es decir, de esclarecer la situación de las clases más pobres de Inglaterra de hace cien años describiéndolas como lo que eran: los indígenas destrribalizados y degradados de su época. La razón por la que no se ha señalado esta semejanza evidente radica, a nuestro parecer, en el prejuicio liberal que confiere una importancia predominante e inmerecida a los aspectos económicos de procesos que fundamentalmente no son económicos [...]. Y, si bien los móviles de los invasores son claramente económicos, y el derrumbe de la sociedad primitiva está causado, sin duda, con frecuencia por la destrucción de sus instituciones económicas, el hecho llamativo es que «las nuevas instituciones económicas no llegan a ser asimiladas por la cultura indígena» que, en consecuencia, se desintegra sin ser reemplazada por ningún otro sistema coherente de valores. (Polanyi, 1997: 439)

Pero volvamos a la «comunidad doméstica» de Meillassoux.

Como decíamos, el marxista presenta, en una tajante consecución de un evolucionismo unilineal fuertemente determinado por la «infraestructura» económica, hasta tres modelos-tipo de «sociedades primitivas» de los cuales únicamente el último comprendería la formación del hecho doméstico plenamente, sujeto por tanto a una base de definición estrecha que no podemos compartir en este estudio. Y es que a los aciertos de plantear la *economía doméstica* en términos de «valores de uso» indivisos y entender, con Leroi-Gourhan, que «siempre existen [...] al menos dos niveles de organización social: el de la célula productiva y el del grupo de reproducción» de manera tal que «si existe un “modo de producción” se lo debe de buscar al nivel de este conjunto de células productivas organizadas para la reproducción» (Meillassoux, 1999: 28), hay que oponer la restricción arbitraria de la domesticidad así descrita a los grupos culturales regidos por linajes gerontocráticos y con normas de residencia postmarital virilocales; todo ello vinculado a una economía centrada



fundamentalmente en la agricultura cerealística, en la que cualquier otra actividad ha de ser subsidiaria de necesidad.

Desde nuestro punto de vista –y, en definitiva, esto no deja de responder al hilo conductor de las críticas de Adler y Clastres–, Meillassoux se ve empujado en este punto por la aplicación encorsetada de preceptos como los de «contradicción interna» y «desarrollo progresivo de las fuerzas productivas» a una categorización tan artificiosa que escapa a la obstinación de la misma casuística empírica que le obliga a desdecirse *in extremis*.<sup>28</sup>

Parece, en efecto, jibarizar toda noción de parentesco con miras a permitirse argumentar que es un principio enteramente ajeno a los –así pensados– «grupos de base predadora», y sólo se presenta en forma de *domesticidad inacabada* entre unos «horticultores» a la sazón idealmente ginecoestáticos –por «uxorilocales»– y matrilineales (ibíd.: 54). De esta suerte, pudiera pensarse que el de *Mujeres, graneros y capitales* identifica sin más la «comunidad doméstica» exclusivamente con grupos sociales estructurados según la versión patrilineal del linaje<sup>29</sup> y genera en consecuencia una brecha con otras formas de organización en las que, asimismo, la existencia del individuo sólo se desarrolla plenamente inserta en grupos cohabitativos organizados, entre otras cosas que tampoco parecen importar demasiado al marxista, para la producción en función de sus necesidades, internas y de integración, y para la reproducción de su paquete de adaptaciones culturales al medio. Estos últimos, en definitiva, son los rasgos esenciales de que dicho autor dota a la «comunidad doméstica» desvistiéndola de clasificaciones y grados que, por supuesto, deben sin embargo tomar su relevancia

<sup>28</sup> En este sentido, el caso más evidente vuelve a ser, de nuevo, el que linda con la cuestión del género, y el malabarismo vendrá a colación de su uso como elemento de explotación y contradicción interna en el modelo de la «comunidad doméstica» frente a la relativa igualdad de la horda (Meillassoux, 1999: 110 y ss.). Limitémonos aquí a copiar textualmente lo que escribe el francés: «es evidente que, en una sociedad organizada para la sobrevivencia, los grupos constitutivos son aquellos capaces de subvenir a sus necesidades materiales y, más particularmente, nutritivas. Desde este punto de vista el grupo madre-hijo, librado al azar de la fecundidad, no es un grupo constitutivo funcional. No se compone necesariamente de individuos capaces de producir y de satisfacer las necesidades materiales de todo el grupo. Su existencia física está subordinada a su inserción en una célula de producción de distinta dimensión y distinta composición, económica y socialmente determinada por las condiciones generales de la producción» (ibíd.: 26); si bien poco después continúa: «Lévi-Strauss, curiosamente materialista aquí, piensa que existen causas económicas “suficientes” sólo para el acoplamiento únicamente, en particular la complementariedad del trabajo material masculino y femenino. Pero esta causa económica no es única. La distribución sexual de las tareas, ¿es necesario decirlo?, es un hecho “cultural” [...]. Sólo de la parición y del amamantamiento son capaces exclusivamente las mujeres. Ahora bien, esta especialización natural sólo explicaría el acoplamiento con miras a la reproducción, mientras que las mujeres, una vez fecundadas, se bastarían económica y socialmente a sí mismas. Nada en la naturaleza explica la división sexual de las tareas» (ibíd.: 38); y sin duda, lo más impactante tal vez sea el hecho de que en ambos casos el autor se muestre igual de taxativo.

<sup>29</sup> ¿Acaso estaría dispuesto a admitir también Meillassoux, entre las estrecheces de sus prejuicios, las «sociedades de casa» (*société à maison*) definidas por Lévi-Strauss en *La vía de las máscaras* (1975 para la primera edición, en francés, si bien el texto referido se incorporó a la obra como una «excursión» en una segunda edición, en 1979) a propósito de la organización social de kwakiutl y otros grupos de la americana Costa Noroeste estudiados por Boas y Kroeber, como una «creación institucional que permite [al menos a “los grandes”; a la nobleza] componer fuerzas que, fuera de allí, parecen no poder aplicarse sino excluyendo la una a la otra en razón de sus orientaciones contradictorias», como precisamente la matri o patrilinealidad, pero también cualesquiera criterios de filiación frente a los criterios residenciales, adoptando el lenguaje del parentesco «sólo para subvertirlo» en una confusión de categorías, un «cruzado coreográfico» (Lévi-Strauss, 2011: 159-160, 162)?

a la hora de ponderar el papel de tal institución en un universo sociocultural concreto; en una historia. Pero más acá, únicamente mediante la voluntad apriorística de contraponer estos tres modelos-tipo se pueden entender las argumentaciones construidas para sostener ideas como que «a diferencia de la horda [léase: “del grupo exclusivamente predador”] que no hace sino mantener la vida, la comunidad doméstica está constituida para reproducirla. La sobrevivencia de los posproductivos y la multiplicación de los productores, representa la doble finalidad de este modo de producción» (Meillassoux, 1999: 115).

Finalmente, tal vez es posible también conjeturar que tales circunstancias no hagan en el fondo sino remitir veladamente al inmediato contexto cultural de referencia sobre el que Meillassoux desarrolló estos trabajos, en las antiguas colonias francesas del África occidental. De ahí la importancia de que, consideramos, hay que dotarle en el replanteamiento de la *Teoría dual*, por encima de los apriorismos universalistas de un tipo de pensamiento que vulnera, entre otras cosas, un principio tan básico como el expuesto por Malinowski cuando escribió (1986: 175), precisamente refiriéndose a la teorización económica en Antropología, que «el hecho de que una afirmación sea muy general no la salva de tener que responder ante los datos empíricos». No por nada, el absoluto olvido del polaco en las páginas de *Mujeres, graneros y capitales* no deja de ser curiosamente afortunado, si tenemos en cuenta esa concepción, sustantivista *avant la lettre*, de la «economía primitiva» *incrustada* en el cuerpo social y sus lógicas, y no a la inversa.

No cabe duda de que la amortiguación de los efectos provocados por un eventual desgarramiento del tejido social a causa de la introducción de prácticas capitalistas, de una fermentación de los problemas estructurales más graves arrastrados por ella dilatada en el tiempo y no abrupta, se debe a una asunción de sus déficits sobre las espaldas de los grupos domésticos y sus solidaridades familiares, únicas instituciones de defensa incondicional de la persona una vez la injerencia del Estado colonial –o del Estado, sin más– a deshecho la tensión centrípeta efectiva de las parentelares. Pero quizá habría sido más interesante explorar desde aquí por qué una sociedad con una economía agrícola necesitada de una inversión tal que la estabiliza en el territorio a perpetuidad, organizada en grupos domésticos con unas características de dimensiones, composición y filiación concretas que los vinculan entre ellos a través de linajes, es capaz de desempeñar ese papel orgánico en el nuevo «marco dual» de la colonización capitalista, mientras que, efectivamente, los grupos cazadores y horticultores así descritos no lo son. Pues ni la lógica económica interna que hace a aquellos capaces de producir un «plustrabajo», ni el hecho de tratarse de una «organización productiva colectiva» –bases de la explotación colonial formulada por Meillassoux (1999: 157)–, son exclusivas del modelo social que él denomina «comunidad doméstica». Y en definitiva, la idea fundamental que habremos de retener de su obra es que «hasta el presente las relaciones domésticas y la familia han intervenido como relaciones necesarias al funcionamiento de todos los modos de producción históricos posteriores a la economía doméstica» (ibíd.: 10-11). Sea ésta lo que fuere.



## Capítulo 2

# Los campesinos y los antropólogos y Chayánov

Jourdain: Y cuando uno habla, ¿en qué habla?

Filósofo: En prosa.

Jourdain: ¡Cómo!, cuando yo le digo a Nicolasa «tráeme las zapatillas» o «dame el gorro de dormir», ¿hablo en prosa?

Filósofo: Sí, señor.

Jourdain: ¡Por vida de Dios! ¡Más de cuarenta años que hablo en prosa sin saberlo!

*El burgués gentilhomme* (Acto 2, Escena IV)

**Molière, 1670**

## Universitat d'Alacant

Venimos abordando la realidad que nos empezaban a poner al descubierto los teóricos de la economía dual desde su «enfoque macro», se podría decir. En líneas generales, los economistas que poco después de los primeros trabajos de W. Arthur Lewis irían abandonando la terminología dualista empleada por Boeke, evitando quizá eventuales reminiscencias coloniales, para encuadrarse en las rebautizadas *Teorías del desarrollo*, centrarán sus estudios en lo que aquí se ha definido como «sector capitalista» (Dalton, 1971: 96); o, al menos, estarán fuertemente mediatizados por las dinámicas que le son propias. No hay que olvidar, de hecho, cómo la misma alusión al «desarrollo» es de por sí toda una declaración de intenciones que, en las décadas centrales de la Guerra Fría, unifica en su sentido abstracto a la mayoría de los programas políticos globalizantes, fueran estos capitalistas o socialistas. No obstante, ya hemos tenido oportunidad –tanto con Boeke como con Meillassoux– de prefigurar el espacio –¿marginal?– del llamado «sector de la subsistencia» a partir de dos ideas-fuerza: en primer lugar la de *comunidad orgánica*, tomada de la *Gemeinschaft* tönnesiana para aplicarla bien de una manera genérica a la aldea (*village*), bien directamente vinculada con la domesticidad (*communauté domestique*); la de ruralidad, en segundo, la de una articulación económica que se basa y orbita en torno del concepto de «campesinado».

En efecto, cuando autores como el sustantivista Goerge Dalton aboguen por un peso decisivo del enfoque antropológico sobre la cuestión de la Teoría del desarrollo, lo harán en tanto que concedores empíricos de una *escala analítica local* que apenas sí tiene equivalentes en la visión economicista según sus instrumentos tradicionales. Y es que, con la descolonización de mediados de la centuria pasada y la repartición de la *explotación legal* de aquellos recursos naturales y humanos entre las administraciones de Estados «occidentalizantes» de nuevo cuño, la Antropología se descubrirá directamente envuelta en la cuestión del desarrollo de la mano de la aceleración de los cambios profundos sufridos en las comunidades donde solía centrar sus estudios de campo (Hannerz, 1993: 11). Siendo de esta manera, se verá en la absoluta inevitabilidad de tener que establecer un punto de partida, más claro que el del pensamiento económico al uso, en la pregunta: «¿de qué manera los pequeños grupos –la tribu, la aldea– entran a formar parte de la economía regional o nacional?» (Dalton, 1971: 98),<sup>1</sup> para arribar a postular la necesidad primera de comprender el «micro-desarrollo», según una expresión del propio Dalton. En este contexto, la definición del campesinado como categoría económica devendrá de una centralidad determinante (*vid. i. a.* Dalton, 1967; 1971). Ocupémonos de ella.

### 1. Extrañas aves de Chicago (poder-entender)

En 1966 Eric Wolf, antropólogo formado en la universidad estadounidense de Columbia bajo la influencia del por entonces catedrático Julian Steward y su Ecología cultural, se preguntaba (1982: 10): «¿qué distingue al campesino del labrador primitivo? Un modo de enfocar esta cuestión es darse cuenta de que los campesinos forman parte de una sociedad más amplia y compleja, mientras que una banda o tribu primitiva no se halla en la misma situación», pero «la distinción entre primitivos y campesinos no reside en el mayor o menor grado de implicación con el mundo exterior a ellos, sino en el carácter de esa relación», de manera tal que podía concluir que:

En la sociedad primitiva, los excedentes son intercambiados directamente entre grupos o miembros de grupos. En cambio, los campesinos son labradores y ganaderos rurales cuyos excedentes son

---

<sup>1</sup> «How do small groups –the tribe, the village– become part of a regional or national economy?» Puede resultar interesante *cf.* el comentario de Samuel Morley Wickett, profesor de Economía política y Estadística en la Universidad de Toronto recién arrancando el s. XX, a propósito de su edición del *Die Entstehung der Volkswirtschaft* de Bücher, por el cual advierte que la traducción literal al inglés correspondería a «the rise of national economy» a pesar de haberse publicado, curiosamente, como *Industrial evolution*. La cuestión es significativa si se atiende además a la reintroducción que, desde la Universidad de Chicago, Redfield haría para el repertorio terminológico de la Antropología anglófona de la voz germánica *Folk*, a través del concepto «*folk society*» (*vid. inf.*, cap. 2.1), precisamente aplicado a una instancia contraria a lo que expresaba la fórmula de Bücher –*Volkswirtschaft*– y, por ende, también del uso que Dalton hace aquí de «economía nacional». ¿Quiere dejar constancia la Lexicografía, entonces, de una sensibilidad por la cual las *naciones* europeas pueden ser *populares* pero no así las de sus antiguas colonias?, y si acaso se da un deslizamiento en ese sentido, sea cual fuere la causa –consciente o inconsciente–, para lo que aquí nos ocupa, ¿describe un proceso de identificación del cual nos cabe extraer conclusiones analíticas sobre los descritos o sobre los descriptores? (*vid. inf.*, cap. 3.1).

transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra. (Ibíd.: 12)

Más allá de su relativa sencillez prístina, la cual la vincularía antes a la binarización fundamental de las sociedades humanas entre indivisas y divisas propia de la Antropología política clastreana que a las secuencias evolutivas socioeconómicas más destiladas desplegadas, sin ir más lejos, por otros alumnos sobresalientes de Steward (*vid.* Service, 1962; 1984), esta definición de Wolf contiene, resume y representa la cristalización de buena parte de la reconceptuación del horizonte de acción antropológico operada hacia la segunda mitad del s. XX. En este momento el campesinado –como categoría de la cual participan también importantes porciones de la propia sociedad occidental, es más: de la cual participaban sobre todo esas porciones– toma definitivamente carta de naturaleza como objeto de estudio antropológico de pleno derecho, junto a las llamadas «sociedades primitivas» (Godelier, 1974: 46 y ss., 125-128), dando inicio a lo que se conocería como *Peasant Studies* si bien, efectivamente, ya desde la década de 1940 algunos autores venían incursionando crecientemente en la materia. Es bien conocida la paradigmática evolución del mismísimo Radcliffe-Brown a propósito de la definición de las sociedades estudiadas por la Antropología, del límite «no civilizado» reconocido en los años veinte («The methods of Ethnology and Social Anthropology», 1923) a la *apertura universal* de los cuarenta («The meaning and scope of Social Anthropology», 1944).

Del lado boasiano, Alfred L. Kroeber sentaría aquella famosa caracterización a vuelapluma del *hecho campesino como hecho parcial*, en su repaso del estado disciplinar de la Antropología de 1948: «Los campesinos son decididamente rurales, sin embargo, viven en relación con centros mercantiles; ellos constituyen un segmento de clase en una población mayor que usualmente contiene centros urbanos, a veces capitales metropolitanas. Constituyen sociedades parciales [*part-societies*] con culturas parciales [*part-cultures*]» (Kroeber, en Redfield, 1973b: 333). Pero sin duda, el más destacable de esos autores de primera hora será el chicaguense Robert Redfield.

Redfield habría empezado a apuntar hacia la definición teórica del campesinado de una forma genérica a partir de sus trabajos de campo en algunas comunidades rurales de México y Guatemala, donde los procesos de integración a nivel estatal le permitían aislar ciertos rasgos incipientes característicos, más bien, de los grupos urbanos que, desde principios de siglo, venía estudiando el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago. Así, al fin y al cabo, se podría entender esta línea de investigación enmarcada en el cuadro mayor del estudio de las dinámicas de transformación social y cultural delineado por William I. Thomas en los inicios de la andadura de la Escuela de Chicago.<sup>2</sup> No en vano, por lo que respecta al estudio social del

<sup>2</sup> El sueco Ulf Hannerz ha subrayado, en su ya clásico manual sobre Antropología urbana (*Exploración de la ciudad*, 1980 para la primera edición, en inglés), la fuerte tendencia de este grupo de investigadores a buscar interpretaciones exacerbadas basadas en esta *idea de aculturación*, conceptualizada por William I. Thomas como «desorganización social» (*social disorganization*) (Hannerz, 1993: 69 y ss.). En palabras del propio Thomas, «podemos definir brevemente la desorganización social como “una reducción de la influencia de las reglas sociales de conducta existentes entre los miembros individuales del grupo”. Esta reducción puede presentar innumerables grados que van desde la simple ruptura de una regla particular determinada por parte de un

campesinado, la misma obra, firmada junto a Florian Znaniecki, por la que será recordado principalmente Thomas (*El campesino polaco en Europa y en América*, 1918-1920 para la primera edición, en inglés) constituye una verdadera suerte de *rara avis* en la cual merece la pena detenerse lo que resta de este epígrafe, antes de retomar el hilo de la propuesta de Redfield, en el siguiente.

Anterior aun en dos décadas a los trabajos de éste, lo cierto es que, a diferencia suya, *El campesino polaco* desarrolla el interés sobre la comunidad rural de forma indirecta, tomándola como objeto de investigación solamente en tanto lugar de origen de uno de los colectivos inmigrados de mayor peso específico en la *windy city* estadounidense. Por tanto, como indicábamos, se observa claramente que la preocupación fundamental por la aculturación es la misma, esta vez concebida más solapadamente al actor individual, según los criterios metodológicos de lo que posteriormente Herbert Blumer intitularía «interaccionismo simbólico» propio de este grupo de sociólogos-antropólogos, y dentro de un escenario plenamente urbano: Chicago.

Desde luego, a día de hoy no cabe duda de la pertinencia de referirse a los trabajos de la primera etapa de la Escuela sociológica chicaguense y sus prolegómenos también bajo la rúbrica de la Antropología. Esto responde más que nada a una cuestión de metodología, al punto que Hannerz (1993: 29 y ss.) nombra a los que considera los primeros precursores de la Antropología urbana como «Etnógrafos de Chicago». Y es que no hay que olvidar, de hecho, que hasta 1929 el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago comprendió de manera adjunta también al de Antropología. Obviamente, juegan en este sentido metadisciplinario factores como una definición de los campos de influencia sociológico y antropológico pivotando básicamente sobre el *objeto de estudio* –i. e.: el «nosotros» frente a «los otros»– que, tanto desde los inicios de ambas disciplinas como a medida que avance su desarrollo, se va a mostrar frecuente, y fuertemente arbitraria; al menos tan arbitraria tal definición como potencial la complementariedad y, desde luego, necesario el diálogo entre concepciones de los grupos humanos en *términos sociales o culturales*, aproximaciones centradas *en el individuo o en el sistema relacional* (Hannerz, 1993: 20-21), y, por supuesto, de *enfoques metodológicos* inicialmente aplicados a grupos urbanos occidentales y occidentalizantes, o comunidades más aisladas (*vid.* Geertz, 1961).

Es por ello que, a la hora de caracterizar los trabajos de los investigadores de Chicago, se recurre indefectiblemente a la singularidad de unas fuentes documentales consonantes con el *framework* del dicho «interaccionismo simbólico». A una seminal e irreductible preocupación por *poder entender* –a «los otros», y quizá en ese empeño y ese principio, también a «nosotros»–.

Si Juan Zarco en su estudio introductorio a la última edición española de *El campesino polaco* escribe sobre ello que

cuando tu objeto de estudio [...] es susceptible de enmarcarse teóricamente en la necesidad de entender toda interacción social como significativa en términos simbólicos, el método más apropiado para

---

individuo hasta el desmoronamiento general de todas las instituciones del grupo» (Thomas y Znaniecki, 2006: 305), si bien anota a renglón seguido cómo no existe una correlación necesaria y automática entre el grado de organización o desorganización individual y el del conjunto social.

su abordaje empírico, si acaso no el único método posible, ha de ser aquel capaz de captar, en los propios términos de sus actores, los significados por ellos compartidos (Zarco, 2006: 35);

estas fuentes serán tan ajenas a la metodología de la Sociología de la «gran teoría» parsoniana como las series de correspondencia personal o la confección de historias de vida individuales. Desde luego, es evidente la proporción de equivalencia entre esta definición y la que aportábamos del materialismo cultural de Harris a propósito de la perspectiva analítica *emic* en el capítulo anterior (*vid. sup.*, cap. 1.1, nota 6). Sin embargo, aun a pesar del reconocimiento por parte de aquellos marxianos menos ortodoxos de la importancia reflexiva otorgable a las variables perceptivas que se despliegan multidireccionalmente en cada situación histórica, si hay una solidaridad más integral con lo que avanzan los de Chicago ésta es con las tendencias simbolicistas que cuajarán a partir de 1970 en la llamada Antropología interpretativa de la mano de autores como Clifford Geertz (*La interpretación de las culturas*, 1973 para la primera edición, en inglés).

Nuevamente, al poner la carga esencial en la semiótica *-i. e.:* en una teoría general de los signos-, el núcleo principal del posmodernismo proponía un programa teórico orbitando –primero– sobre el *actor* y su universo referencial, y –segundo– sobre el *autor* y el suyo, en una profundización en el «giro lingüístico» que se ha calificado acertadamente de «crítica contextual»: «el hombre [*sic*, por “el humano”] es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones» (Geertz, 2005: 20; *cf.* Geertz, 2010). Pero sea como fuere, en una instancia más general, las declaraciones del interaccionismo simbólico sencillamente remiten a ese horizonte común, cardinal para cualquier disciplina ocupada en el estudio –histórico, sociológico– de grupos humanos, que es el concepto de *cultura*, aunque desafortunadamente, desde entonces algunas de estas disciplinas –históricas, sociológicas– hayan tendido a olvidarlo, librándolo en buena medida a la sola órbita de la Antropología. Así, ambos autores inaugurales de esta primera Escuela de Chicago, William I. Thomas («Race psychology: Standpoint and Questionnaire, with Particular Reference to the Immigrant and the Negro», 1912) y Robert Ezra Park («The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment», 1915), escribieron defendiendo la centralidad de un tipo de aproximaciones y de un método de trabajo en el cual «es deseable vivir dentro del grupo, preferiblemente en una familia y gradualmente captar el contexto de la vida del grupo» (Thomas, en Zarco, 2006: 68); y la correspondencia exacta con la metodología etnográfica de campo para el funcionalismo británico que se forjaba en aquel mismo momento en torno a la figura de Bronisław Malinowski es más que evidente.

Pero ciñámonos a aquellos apartados del trabajo de Thomas y Znaniecki relevantes para nuestro objetivo inmediato. Nos referimos a la parte económica, más allá de las consideraciones sobre la estructuración formal de la familia campesina polaca para la que distinguen un sistema «grupo familiar-grupo conyugal» que bien podría equipararse a las categorías respectivas de *parentela* y *grupo doméstico*, apuntando además que se trata de «un grupo vivo estrictamente social y



concreto» donde «la idea de origen común no determina la unidad del grupo familiar, pero la unidad concreta del grupo sí determina dónde se puede ubicar el origen común» (Thomas y Znaniecki, 2006: 167-168); lo que, en definitiva, redundaría en la descripción de una situación de ausencia de «linajes» escleróticos que en terminología actual remitiría básicamente al orden de parentelas bilaterales basadas en *ego* –de hecho, el más usual en las sociedades industriales contemporáneas; el «sistema esquimal» de la terminología morganiana–, con una cierta preferencia por la gerontofocalidad por vía masculina, mientras viven estos progenitores, en lo que respecta a las representaciones comunitarias de un grupo familiar dado. Pues bien, según los sociólogos de *El campesino polaco*, en este colectivo se daban al momento de su investigación «tres fases coexistentes de desarrollo económico con sus correspondientes actitudes mentales», en una disposición lineal de un evolucionismo rancio, por lo demás común, casi inevitable para la década de 1910:

- 1) la supervivencia de la vieja economía familiar, en la que los valores económicos son todavía en buena medida cualitativos y aún no están subordinados a la idea de la cantidad, y la actitud dominante es el interés por llevar una buena vida, no la tendencia a enriquecerse;
- 2) la fase de la economía individual, que se desarrolla espontáneamente y se caracteriza por una cuantificación de los valores económicos y la tendencia correspondiente a hacer fortuna o aumentarla;
- 3) la fase de la cooperación, que se desarrolla principalmente bajo influencias externas, en la que prevalece un punto de vista moral sobre los valores y actitudes económicos. (ibíd.: 181-182)

Esta categorización bien podría sobrepasar la problemática específica campesina al esbozar en base a fases progresivas un cuadro hipotético aplicable para la secuencia general de cambio en el comportamiento económico humano, o, al menos, este diseño encierra la potencialidad innegable de tal aplicación, tal como vislumbraron los propios autores.<sup>3</sup> Sea como fuere, lo cierto es que en determinados aspectos de la secuencia de Thomas y Znaniecki podemos advertir todavía fuertes reminiscencias del paradigma histórico-económico asentado a finales del decimonono. En este sentido sí que podríamos verificar un distanciamiento fundamental respecto de la escuela de Malinowski por más que, del otro lado, no se les pueda achacar a los de Chicago una concepción económica anacrónica *stricto sensu*, y esto es así en tanto que el núcleo básico que subyace a este tipo de evolucionismos no deja de ser la misma progresión «irracionalidad→racionalidad» que continuarían criticando en sus contemporáneos, aun medio siglo después, autores como Godelier.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> «La evolución económica del campesino polaco nos proporciona una oportunidad excepcional para estudiar el proceso de desarrollo del racionalismo económico porque, como consecuencia de circunstancias particulares, el proceso ha sido muy rápido y todas sus fases coexisten en el presente como vestigios, como realidad actual o como principio futuro», sin embargo, contrapesando la gravedad de las implicaciones que podría comportar tal afirmación sin más consideraciones, los Thomas y Znaniecki añaden, más adelante, una pequeña cláusula de garantía en la forma de un eventual particularismo que no se encargan ni de validar ni de invalidar más allá –tampoco es éste el objeto de su estudio–, a la luz de lo reseñado anteriormente: «no estamos afirmando que la evolución del campesino polaco nos proporciona una ley general de la evolución económica» (Thomas y Znaniecki, 2006: 198-199).

<sup>4</sup> Pensamos concretamente en su refutación, en *Racionalidad e irracionalidad en economía* (1966 para la primera edición, en francés), de la concepción progresiva hacia el socialismo estatista del asimismo marxista Oskar Lange. En definitiva, este teórico económico y dirigente político de la Polonia comunista defenderá un último estadio evolutivo de la racionalidad económica que comparte los rasgos fundamentales de lo que

En efecto, ésta es una de las facetas del mismo debate que anunciamos desde diferentes objetos, objetivos y frentes de investigación en el capítulo precedente, y que no podremos resolver –es decir: sistematizando nuestras propias coordenadas teóricas e instrumentos de análisis– hasta volver sobre nuestros pasos con el enfoque mayor de la Antropología económica, puestas sobre el tapete las problemáticas específicas que coadyuvan a nuestra definición de la lógica económica doméstica como dinámica genérica.

Por el momento, Thomas y Znaniecki nos adelantan en su visión sobre los comportamientos económicos de los campesinos polacos, pues, elementos teóricos que reconoceremos más adelante; a veces muy repartidos en las formulaciones de algunos autores más tradicionalmente vinculados a la definición de lo económico en el estudio de las sociedades humanas. Muy repartidos porque, a la vez, no hay que perder de vista la centralidad del *análisis comportamental individual y del de la construcción simbólica comunitaria* que alejan pendularmente a los sociólogos de *El campesino polaco* del determinismo economicista y de la inmanencia formalista más explícita. Y si la idea abstracta de una suerte de «progresión de la racionalidad» es algo patente en el trabajo de Thomas y Znaniecki, ni ésta se explica necesariamente vinculada a una causalidad de los equilibrios económicos, a una determinación en ellos, ni se advierte una segregación universal y atemporal del resto del cuerpo social por parte de los principios que puntualmente rigen dichos equilibrios en las «fases racionales» que declaran los de Chicago. Más bien al contrario, Thomas y Znaniecki se sitúan en un universo referencial en el que, teñida o no de esa irracionalidad por oposición progresiva más que positivamente reconocida –y es más, concretamente «irracionalidad económica», y no otra–, adquiere pleno sentido describir una fase presuntamente primigenia de «economía familiar» absolutamente *encastrada en mecanismos sociales esencialmente no económicos*, en un punto anterior de la misma línea cuyo desarrollo conducirá a los sustantivistas hacia el concepto de *embeddedness* de Polanyi (*vid. inf.*, caps. 2.6, 4.1 y 4.5). Por cierto, y a razón de la aludida pendularidad: una línea cuyos primeros trazos firmes se esbozarían precisamente de la mano de Malinowski (1976b [1921]: 91 y ss.), más próximo en el tiempo a los autores que ahora tratamos.

Escriben los de Chicago al respecto de la dicha fase:

La solidaridad en el seno del grupo primario es una conexión entre personalidades concretas y todo acto económico, como todo otro acto social, es meramente un momento de esa solidaridad, uno de sus resultados, una de sus expresiones, uno de sus factores; su significado pleno no reside en sí misma, sino en el conjunto de la relación personal que implica. Por lo tanto, un acto de ayuda social no crea la expectativa de un servicio recíproco determinado y particular, sino simplemente refuerza y convierte en real la expectativa habitual de una actitud general de solidaridad. (Thomas y Znaniecki, 2006: 187)

---

Thomas y Znaniecki únicamente sugieren en el esbozo de su fase de «cooperación y actitudes económicas morales», por más que en Lange –como, anteriormente, en Bücher– la ostensibilidad del quiebre entre el *comportamiento tradicional* y el *comportamiento racional* sea prácticamente total, cosa que en absoluto ocurre en *El campesino polaco*. En cualquier caso, nos abstendremos en lo que sigue del epígrafe de abundar en la caracterización de la tercera fase económica de los de Chicago, remitiendo para la cuestión de la *percepción de irracionalidad* de las tradiciones económicas ajenas al formalismo occidental que inaugura la Escuela clásica inglesa de Adam Smith y David Ricardo, a un epígrafe posterior (*vid. inf.*, cap. 2.6).

Enmarcado en el contexto histórico de la abolición de la servidumbre,<sup>5</sup> la transformación hacia la segunda fase de *comportamiento individual* –primero– y *organización social* –después– vendría inaugurada por una ruptura del equilibrio tradicional de expectativas socio-materiales, que a su vez habría desencadenado la individualización económica del campesino hacia una mecánica más «economicista». De esta premisa destacan decididamente, por un lado, cierta tendencia a la anteposición del comportamiento mercantil sobre la inmersión plena de los agentes en una verdadera lógica total –o mejor: *totalizante*– de mercado autorregulado, y por el otro, la posición detonante en la cadena causal que otorgan Thomas y Znaniecki a las cláusulas de *determinación sociocultural del nivel de vida «aceptable»*, «adaptado al nivel económico promedio de la comunidad y diferente en cada caso particular en función de la fortuna de la familia» durante la fase de «economía familiar», pero desbaratado en los primeros momentos del proceso de apertura de la comunidad campesina a la integración social del Estado moderno bajo el signo del capitalismo. Así, en estas circunstancias:

[Las actitudes relacionadas con la economía] dejan de ser sociales para convertirse en casi puramente económicas; cuantifican todos los valores materiales y tienden a incrementar la cantidad. El individuo económicamente progresivo se va aproximando al clásico «hombre económico», es decir, el lado económico de su vida está casi totalmente desgajado de su lado social y se sistematiza en sí mismo, aunque siga reaccionando a las influencias sociales. (ibíd., 191)

Huelga señalar que, con tal descripción, los autores de *El campesino polaco* no están sino sintomatizando en la esfera económica particular los procesos generales de «desorganización social», mucho más vastos, inicialmente en los desajustes culturales de la emigración a Varsovia y los otros centros urbanos cercanos respecto de los grupos rurales originarios, y posterior y principalmente, buceando en las dinámicas relacionales individuales de la comunidad polaca de Chicago con sus familias radicadas en Europa, y viceversa.

Éste es el objetivo último de su interés investigador, y éste el freno a una profundización concreta en el campo de la lógica económica campesina que, a juzgar por lo que sí escribieron, sin

<sup>5</sup> Lo cierto es que éste es un elemento recurrente en los fuertes vaivenes gobierno-estadistas que caracterizan la historia polaca de los ss. XVIII-XIX, desde las reformas que quiso introducir la Constitución del 3 de mayo (1791) a las aspiraciones liberales de Tadeusz Kościuszko o la asunción del Código Napoleónico por parte del Gran Ducado de Varsovia (1807-1813), sólo a instancias de la *Grande Armée*, de suerte que resulta práctico tomar la fecha de 1861 y el decreto emancipatorio del zar Alejandro II de Rusia, que a la sazón controlaba por entonces prácticamente la mitad de lo que hoy es Polonia, como último gran hito administrativo de un proceso social más bien laxo. En cualquier caso, no es casual que el punto de partida de la categoría analítica establecida por Dalton para los campesinos europeos de la «modernización temprana» (1971: 227 y ss.) coincida plenamente con este contexto histórico: «we conventionally date the beginnings of “modernization” for several European countries with wars, revolutions, and other such upheavals: Britain since the Black Death (1350), France since its great revolution (1789), Western Europe since the Napoleonic wars (1815), Russia since the emancipation of its serfs (1861)». Como veremos, las configuraciones sociales que inaugura esta «modernización» son también el campo de observación y la arena donde tiene lugar la polémica entre marxistas y populistas rusos, y donde Chayánov desarrolla su cuerpo teórico ya bien entrado el s. XX (*vid. inf.*, caps. 2.4 y 3.1).

duda habría resultado en cierto sentido premonitora de un universo referencial académico cuya solidificación se retrasaría todavía varias décadas, como de hecho vale decir también sobre su énfasis en la configuración simbólica. En cualquier caso, aquí encontramos la base inmediata sobre la que planteará sus propios objetivos investigadores Redfield, dentro ya de un interés directo por la caracterización de la comunidad rural.

En este sentido, fruto de la labor de ese otro representante posterior de la misma Escuela sociológica de Chicago será la introducción del concepto de *folk society* (Redfield, 1940; 1947) para definir las *comunidades pequeñas, aisladas, iletradas, homogéneas<sup>6</sup> y con un fuerte sentido de solidaridad grupal* que tradicionalmente venían siendo objeto de estudio de los antropólogos: como se puede deducir sin dificultad, detrás de esta especie de reformulación *ad hoc*, construida en oposición a la idea de «sociedad urbana», se encuentran también las dicotomías clásicas de Henry S. Maine y, sobre todo, nuevamente de Tönnies, al punto que frecuentemente se ha equiparado el término del sociólogo chicaguense al principio de la *Gemeinschaft* del alemán (Hannerz, 1993: 73, con bibliografía). A través de la idea de una *folk society* consabidamente inexistente como grupo humano real en la totalidad de los rasgos definitorios de los cuales la dota Redfield, este autor buscaba plantear problemáticas concretas y hacer, más que responder, preguntas, llegando a desplegar una verdadera apología de la modelización especulativa positiva como procedimiento metodológico (Redfield, 1953). Dentro, pues, del esquema marcadamente evolucionista planteado por el estadounidense –propio todavía del ambiente intelectual desde el cual escribía, y es que no hay que olvidar que, significativamente, el mismo Leslie White es producto también del Departamento de Sociología de Chicago–, *la campesina quedará definida en un primer momento como una comunidad cultural intersticial*.

La aldea campesina nos mostrará la *folk society* y la civilización estatal más próximas a un punto de equilibrio, la sociedad campesina es aquella en la cual el orden moral imperante entre las sociedades más primitivas aún predomina, pero ahora en continua relación con un orden técnico de herramientas desarrolladas, comercio, e instituciones formales, políticas y administrativas. La aldea campesina es un alto

---

<sup>6</sup> Tal vez sea interesante anotar aquí la definición que Redfield aportaría unos años después sobre este factor de «homogeneidad» de su *folk society*, precisamente en tanto que a través de ella se puede descubrir una concepción declaradamente idealista en el tono general de su trabajo (Redfield, 1973a: 12), y representa el disparador cuya alteración, en relación dicotómica con la «heterogeneidad» inherente a la sociedad urbana, inhibe o acciona los mecanismos de *desorganización y fragmentación simbólica* intra-sociales que transforman a la una en la otra. «La homogeneidad de tal sociedad [*folk*] no es una homogeneidad en la que todo el mundo hace lo mismo, al propio tiempo. Las personas son homogéneas por cuanto comparten la misma tradición y conciben de igual manera lo que deba entenderse por buena vida. Hacen la misma clase de trabajo y rinden culto, se casan, sienten vergüenza u orgullo de la misma manera y en circunstancias semejantes»; más allá, se trata de que los individuos de la *folk society* «se apoyan en los deberes tradicionales de un *status* en buena parte heredado [por contraposición a lo que Redfield deja entrever tal que una suerte de “reflexión individualizada”], y se expresan [...] en las pautas de la acción recíproca [...]. Se hacen determinadas cosas como resultado de la decisión de emprender esa acción particular, pero en lo tocante a la clase de acción, la tradición es la fuente y la autoridad» (ibid.: 28-30). Nótese, por el momento, tanto la referencia al *status* en la línea exacta en que lo conceptuara Maine, como la trabazón última con la idea de que este tipo de relación lleva aparejada la pertinencia de las *acciones por automatismo*, lo que nos devuelve nuevamente a los márgenes de la «racionalidad» que vimos en Thomas y Znaniecki.

a medio camino, una estructura estable, a lo largo del recorrido histórico de la humanidad entre nuestras polaridades imaginarias. (ibíd.: 225)<sup>7</sup>

Pero decíamos sólo «en un primer momento» habida cuenta de que, progresivamente desde principios de la misma década de 1950, Redfield comenzará a replantear la cuestión campesina en términos de *imbricación dependiente* dentro del mismo cuerpo social que la dicha «civilización» y, por tanto, más alejada de la aplicación tribal de la *folk society* definida a lo largo de las de 1930-1940, y de las veleidades conceptuales de un estadio evolutivo *per se*. Es decir que, si bajo la primigenia *folk-urban conception* lo que se acentuaba era el hipotético «carácter transicional» de la comunidad campesina, en 1953 (*El mundo primitivo y sus transformaciones*)<sup>8</sup> y, especialmente, en 1955-1956 (*La pequeña comunidad y Sociedad y cultura campesinas*, respectivamente),<sup>9</sup> se la va a representar devuelta al seno de un entramado social mayor del cual formaría parte integrante y, es más, necesaria.

Ciertamente, el matiz alcanza un calado tal que dará pie a Geertz (1961: 2-3) a hablar de una retractación parcial por parte del chicaguense. Pero en cualquier caso, y a pesar de trabajar ahora en la misma sintonía definida por Kroeber y que posteriormente utilizarán, igual de parcialmente, autores como el ya citado Wolf o el propio Geertz, Redfield siempre va a entender la conceptualización del campesinado en términos más de particularismo cultural –idealista–, de cosmovisión arcaizante, que de un determinado tipo de sistema o relación específicamente económica con su contraparte social simbiótica –i. e.: tomando el principio kroeberiano, mientras, con Wolf, los principales exponentes de los *Peasant Studies* enfatizarán la «parcialidad social», Redfield habría hecho lo propio con la «parcialidad cultural», dando pie a interpretaciones radicalmente diferentes y, es más, enfrentadas hasta cierto punto (*vid. inf.*, caps. 2.3 y 3.1)–.

Es en el marco de esta dirección conceptual hacia la sociedad y cultura parciales donde se entiende mejor la oposición de este autor a tratamientos del campesinado en la línea que planteara

<sup>7</sup> «The peasant village will show us folk society and state civilization more nearly in even balance, for the peasant society is that society in which the moral order that prevails among the most primitive societies still prevails, but now in persisting relationship with a technical order of developed tools, trade, and formal political and administrative institutions. The peasant village is a half-way house, a stable structure, along the historic road mankind takes between our imagined polarities.»

<sup>8</sup> Siendo fieles a la disposición cronológica de las ideas, hay que anotar que pese a que la primera edición –en inglés– de esta obra efectivamente se fecha en Nueva York en 1953, corresponde a la transcripción de una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Cornell entre febrero y marzo del año anterior; para la primera traducción castellana habría que esperar aún a 1963. Teniendo en cuenta que en su artículo, asimismo publicado en 1953, «The natural history of the folk society» el uso del concepto es claramente idéntico al de sus textos de 1940, como ya hemos tenido oportunidad de comprobar, quizá se podría fechar la matización de la referencia a la *folk society* para caracterizar al campesinado en estos primeros años de la década, antes de que reafirmara la postura definitivamente con *Sociedad y cultura campesinas*.

<sup>9</sup> En el prólogo a la edición cubana de estas dos obras, Calixta Guiteras Holmes recuerda que *Sociedad y cultura campesinas* podría leerse como un *post scriptum* de *La pequeña comunidad* en tanto que «ésta está mirada como un algo independiente de aquello que queda fuera de sus límites, en tanto que en *Sociedad y cultura campesinas* se nos lleva de la mano a explorar un tipo de comunidad dependiente, el de los campesinos». No en vano, apenas cuatro años después de que viera la luz el último de estos títulos, se decidió la publicación de ambos textos en un único volumen; nosotros utilizamos aquí la traducción castellana –fecha en La Habana, en 1973– de la segunda edición inglesa conjunta –en Chicago, 1961–.

Raymond Firth (*Malay Fishermen: Their Peasant Economy*, 1946),<sup>10</sup> en los cuales la riostra de la dimensión elemental-integral es tan poco explícita que pudiera serle prácticamente subsidiaria. Para el de Chicago, resulta obvio que la definición del campesinado como categoría genérica no puede ampliarse indiscriminadamente hasta alcanzar cualquier comunidad de productores rurales en pequeña escala, ni siquiera aun si mantienen algún tipo de relación con mercados supra-locales, porque es tan condicional que estos grupos humanos son un –podríamos decir– *producto circunfocal de las crecientes necesidades económicas del proceso de urbanización*, como que, en último extremo, se trata de unas relaciones centro-periféricas que hay que entender «en términos claramente culturales más que societales» (Redfield, 1973b: 34). Esto no es óbice para que, todavía en la óptica de las transformaciones desde la *folk society*, en 1953, Redfield apelara a un inevitable índice o gradación de la permeabilidad de los grupos rurales respecto de los núcleos urbanos, refiriéndose, significativamente, a los desarrollos socio-culturales acicateados por estos núcleos en su periferia expansiva como «historias posteriores de las sociedades *folk*» (Redfield, 1973a: 43 y ss.): es aquí donde aparece por primera vez la referencia al campesinado como los grupos rurales *determinantemente* acompasados con la dinámica urbana, al punto de –o, tal vez mejor dicho: especialmente en lo tocante a– la *construcción identitaria* y la cosmovisión compartidas, por más que *versionadas* en relación al dicho «centro civilizatorio».

Comencemos por tratar de aislar los aspectos económicos que reconoce Redfield dentro de la definición culturalista mayor que propone.

Podemos resumir el carácter económico de la aldea campesina diciendo que combina la primitiva hermandad de la comunidad *folk* pre-civilizada con los nexos económicos característicos de la sociedad civilizada. Mientras la comunidad campesina mira hacia dentro, las relaciones que la constituyen son todavía personales y familiares, pero ahora están modificadas por un espíritu de ventaja pecuniaria. Este espíritu pecuniario contribuye a la formación de una nueva dimensión de la vida social del campesino: en las relaciones pacíficas y estables con los extraños. (Redfield, 1973a: 50)

Inicialmente, por tanto, el antropólogo chicaguense invoca la idea de «maximización» que Thomas y Znaniecki vincularan única y específicamente al campesinado expuesto, e implicado, en la lógica capitalista; por otro lado, huelga con esto volver aquí sobre la postura de Boeke al respecto

<sup>10</sup> El caso del maestro neozelandés tal vez sea especialmente curioso en tanto representa uno de los extremos primigenios para una corriente interpretativa –la de la Ecología cultural– cuya fortuna en la Arqueología bien se extiende hasta el día hoy, al conjugar el interés primero en la economía con la tradición funcionalista británica, tan alejada apriorísticamente del marxismo militante. Sin duda, son tales circunstancias las que resultan en una de las definiciones más sorprendentemente sencillas de «campesinado» la cual, por lo demás, no podía sino diferir hondamente de cualquiera de las posturas puestas en liza por autores más comprometidos con la inclusión analítica de elementos derivados de las *dinámicas de la dominación*. De hecho Firth, en el clásico *Elementos de Antropología social* (1951 para la primera edición, en inglés; pero con hasta cuatro reediciones revisadas por el autor, la última en 1971), alcanza incluso a remitir para más detalles a las obras de Redfield, Wolf y Fallers, sin advertir por ello, para el conocimiento del lector, contradicción alguna, ni variar tampoco un ápice su propia definición: «el vocablo “campesino” contiene, de manera primordial, una alusión económica. Se entiende por economía campesina un sistema de productores en pequeña escala, con tecnología y equipamiento sencillos, cuya subsistencia depende básicamente de lo que ellos mismos producen» (Firth, 2001: 105).

(*vid. sup.*, cap. 1.2), en la medida en la cual abiertamente no considera campesinos a los grupos coloniales del sector de subsistencia, si bien remite a la vez a la «lógica campesina» para entender su dinámica económica.

Pero haciendo justicia ahora al sentido global subyacente en *El mundo primitivo y sus transformaciones*, también es cierto que Redfield no caracteriza la citada «ventaja pecuniaria» hasta llevarla a un grado sistémico bien definido. Y es más: llegará incluso a anular la motivación lucrativa en *Sociedad y cultura campesinas* (Redfield, 1973b: 331) sin considerar, al menos aparentemente, que ello suponga una alteración brusca del escenario general esbozado con lo que citábamos arriba, y las conclusiones que de él pudieran extraerse. De esta suerte, más bien se aduce en todo momento, *lato sensu*, a la percepción de una «pacificación» socioeconómica ampliada como algo ventajoso para el grupo campesino, y con ello a la introducción y utilización usual del dinero, a la presencia normalizada de instituciones y agentes externos a la comunidad local; en definitiva: a la *integración social y política*.<sup>11</sup> Quedan por identificar, pues, los elementos catalizadores de esta situación económica, y si bien en determinado punto se desprende de su discurso que se puede entender en este sentido la mera presencia de los dichos agentes de la elite supra-local, sin más institución que la exacción tributaria directa hacia los centros de poder, lo cierto es que a la hora de detenerse en un fenómeno que aglutine a la generalidad, el de Chicago se suma a la alusión específica al comercio como rasgo distintivo del campesinado frente a las comunidades tribales; algo que, como hemos visto, ya había hecho en sus primeras caracterizaciones del campesinado en los textos de 1930-1940.

---

<sup>11</sup> Se hace inevitable volver a referirnos a Clastres, esta vez por las reflexiones vertidas en *Arqueología de la violencia* sobre la función estructural de la guerra en los mismos grupos indivisos que Redfield habría calificado de *folk societies*. Para el anarquista francés, al contrario de lo que opinara Lévi-Strauss, «la guerra no es un fracaso accidental del intercambio [en el parentesco, y por extensión en la economía], sino el intercambio un efecto táctico de la guerra [...]. El problema constante de la sociedad primitiva no es con quién intercambiar sino cómo mantener la independencia» (Clastres, 2001b: 210); en este sentido, será fundamental la reevaluación de Hobbes, quien «supo ver que la guerra y Estado son términos contradictorios, que no pueden existir juntos, que cada uno de implica la negación del otro: la guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra» (ibid.: 215), por más que, obviamente, aquí se acumularan –y se puedan aún acumular– todos los errores posibles de calibración contextual de los términos. Volveremos sobre todo ello más adelante (*vid. inf.*, especialmente cap. 4.3); por el momento, no sólo es imprescindible comenzar por disociar los conceptos de «Estado» y «sociedad», verdadero *leitmotiv* de toda la Antropología clastreana, sino también ponderar el alcance –estrictamente relativo– de lo que ha de entenderse por «guerra», y hacerlo discriminando los planos intra e inter-sociales en los que ha de proyectarse. Tal análisis viene a considerar que la *osificación de la fractura social* que coincide con la emergencia del Estado dota, efectivamente, en las «instituciones del poder», a la sociedad de mecanismos expeditivos para estabilizar la integración en niveles masivos. Esto se puede entender, en primera instancia, como una reducción de la potencial conflictividad interna en sociedades ampliadas –valga decir: «multicomunitarias»– por el estrangulamiento de los intereses particulares; pero al otro lado, la «particularización» del ejercicio del poder en el nuevo escenario social diviso conlleva otros riesgos, desgraciada y perfectamente consabidos para nuestras sociedades y culturas, y esto reeditará el conflicto interno elevándolo a la potencia estatal, en segundo término. *En ningún caso se elimina la guerra*, en definitiva entendida automática e indefectiblemente siempre como un fenómeno inter-social, esto es: *exterior al grupo identificado significativamente como el propio*, como la violencia desplegada coyunturalmente mediando entre «nosotros» y «los otros» (*vid. inf.*, cap. 4.4). No es difícil percatarse, pues, de la centralidad de la *integración* en sus dinámicas, dispositivos, alcances y límites para los intereses investigadores de Clastres en la política, pero también de Redfield en el campesinado, o de Polanyi en la economía, por referir sólo algunos de los extremos distales de una problemática omnímoda.

La estabilización institucional de este concepto, concretizado en la presencia de mercados, es de hecho un punto de encuentro entre la mayoría de autores que venían abordando, y que abordarán, el tema.

Es el mercado, en una forma u otra, el que arranca de las relaciones sociales compactas de las comunidades primitivas autointegrales [*self-contained*] ciertas partes de los quehaceres de los hombres [*sic*, por «los humanos»] y pone a gentes en campos de actividad económica cada vez más independientes del resto de lo que ocurre en la vida local. (Redfield, 1973b: 349)

En el caso de Redfield, empero, consideramos que podríamos leer claramente el uso de los conceptos de «comercio» y «mercado» más bien como una sublimación de la idea de *relaciones pacíficas y estables* entre los grupos rurales campesinos y el núcleo urbano. El comercio es de este modo un recurso preliminar, hasta cierto punto incluso ingenuamente reduccionista, que enfatiza la apertura socio-económica sin resolverla sistémicamente; el mercado vendría así a significar la sanción definitiva a la ruptura del pretendidamente prístino aislacionismo comunitario de la sociedad tribal genuinamente *folk*, o al menos en este sentido creemos poder entenderlo desde el momento en el cual tampoco encontramos en ningún punto un mayor interés real por detenerse en la concretización explícita de las «condiciones de mercado», sin duda consabidamente tan variables como variadas. Como veníamos anunciando, el motivo es, obviamente, que lo fundamental en el planteamiento redfieldiano es la verificación del nexo social profundo –también en el plano económico–, y no su tipologización: «no exigiré que nuestros campesinos tengan algún género particular de relación económica y política con su elite» (ibíd.: 334).

Pero todavía va más allá: «no basta describir estas relaciones como relaciones de gobernantes y gobernados o de explotadores y explotados, aunque es probable que estos elementos se hallen presentes» (ibíd.: 367). Y nótese que el uso de la cualidad de *probabilidad* es magistralmente preciso, al menos en la traducción castellana: aligera la definición de una carga significativa que en lo sucesivo se demostraría altamente inestable, pero el que los grupos campesinos estén *políticamente gobernados* y *económicamente explotados* por las elites urbanas no es en último término sólo una circunstancia que pudiera suceder, sino algo que «se puede probar», algo para lo cual «hay buenas razones para creer que se sucederá».

Por bien que en origen esa afirmación se formule como un matiz en el enfoque general, y ciertamente es más que posible que en ello juegue su parte la ausencia de una preocupación compartida específica en los mecanismos de la «explotación»,<sup>12</sup> si lo debemos juzgar por la

<sup>12</sup> Léase en la clave del resueno marxistizante que algunos comentaristas advierten en los trabajos de Wolf (*vid.* Dalton, 1971: 220; Godelier, 1974: 46, 125-126). En lo que toca a su uso por parte de Redfield, nos referimos básicamente al artículo publicado en 1955 bajo el título «Types of Latin American peasantry»; en cualquier caso, y en lo que respecta a lo que aquí debatimos, las líneas maestras de lo que sostenía el celebrado alumno de Steward en 1955 se repiten también en su clásico de 1966: «The term "peasant" indicates a structural relationship, not a particular culture content [...]. A typology of peasantries should be set up on the basis of regularities in the occurrence of structural relationships rather than on the basis of regularities in the occurrence of similar culture elements. In selecting out certain structural features rather than others to provide a starting point for the formulation of types we may proceed wholly on an empirical



aprobación reiterada con que Redfield trae a colación las clasificaciones de Wolf al menos hasta 1956, lo cierto es que el distanciamiento de aquél respecto de la posición de éste puede tornarse fácilmente, desde esta brecha, en una falla difícilmente franqueable. En la definición del campesinado según Wolf citada líneas arriba, el rol de la elite es –literalmente– la carga explosiva que permite construir la categoría de y del campesino; diez años antes Redfield admitía este punto de alguna manera, pero solapando, y aun dimensionando en una función detonante, a la dinámica configurativa estructural de la sociedad, la tradición constructiva simbólica de la cultura.

No determina qué sistema es causal, pero sí establece cuál es determinante.

En el fondo, el orden exacto de la secuencia no se nos presenta finalmente, en el cómputo global de sus reflexiones, como un elemento demasiado importante *a priori* para los propósitos conceptuales del chicaguense, quien sin embargo sí parece vislumbrarlo claramente como un fenómeno sujeto a multitud de variables contextuales, y por tanto irreductibles, propias de cada proceso histórico en particular, que complejizan el establecimiento de una generalidad económica más allá de una tosca diferenciación tentativa e inicial entre focos autógenos con «campesinados primarios», y focos alógenos con «campesinados secundarios» (Redfield, 1973a: 39, 46-48, 60-69). Pues bien, ocupémonos, entonces, de los aspectos que Redfield sí dota de una centralidad definitoria, una vez verificada la intensidad estructural de una ligazón socio-económica indefinida.

## 2. Los cazadores *mbía* y la percepción de altercentralidad

Como hemos visto, la clave recurrente en la caracterización del campesinado, aquélla que lo opone a la *folk society* en su acepción tribal originaria, es la de una apertura comunitaria operada en todos y cada uno de los sistemas socioculturales del grupo humano, la cual invalidaría la metodología tradicional de construcción teórica antropológica a partir de informes etnográficos localizados tal y como la venía practicando el funcionalismo estructuralista desde principios del siglo s. XX. Los grupos campesinos ya no contienen en sí mismos todas las partes necesarias para ser entendidos, y por ello no pueden estudiarse únicamente a través de sí mismos; de su observación directa aislada. A esto se refería Redfield cuando en 1956 aludía a una ruptura, tan definitiva como definitoria, de la «autointegralidad» comunitaria (*self-containedness*).

Obviamente, no se puede decir que percatarse de las dinámicas y pautas de integración habidas en *cualquier* grupo humano –incluidos, por supuesto, los que venían siendo calificados como «primitivos» o «tribales»– represente una novedad –ni mucho menos– para una Antropología que,

---

basis. The selection of primarily economic criteria would be congruent with the present interest in typologies based on economic and socio-political features alone. The functional implications of these features are more clearly understood at present than those of other features of culture, and their dominant role in the development of the organizational framework has been noted empirically in many studies of particular cultures» (Wolf, 1955: 454), si bien se apresuraba a suscribir asimismo, y a renglón seguido, el carácter campesino de «cultura parcial» –¿debemos de entender, pues, que como una característica estructural menos «dominante», secundaria?– aislado por Kroeber y sobre el que pivota Redfield.

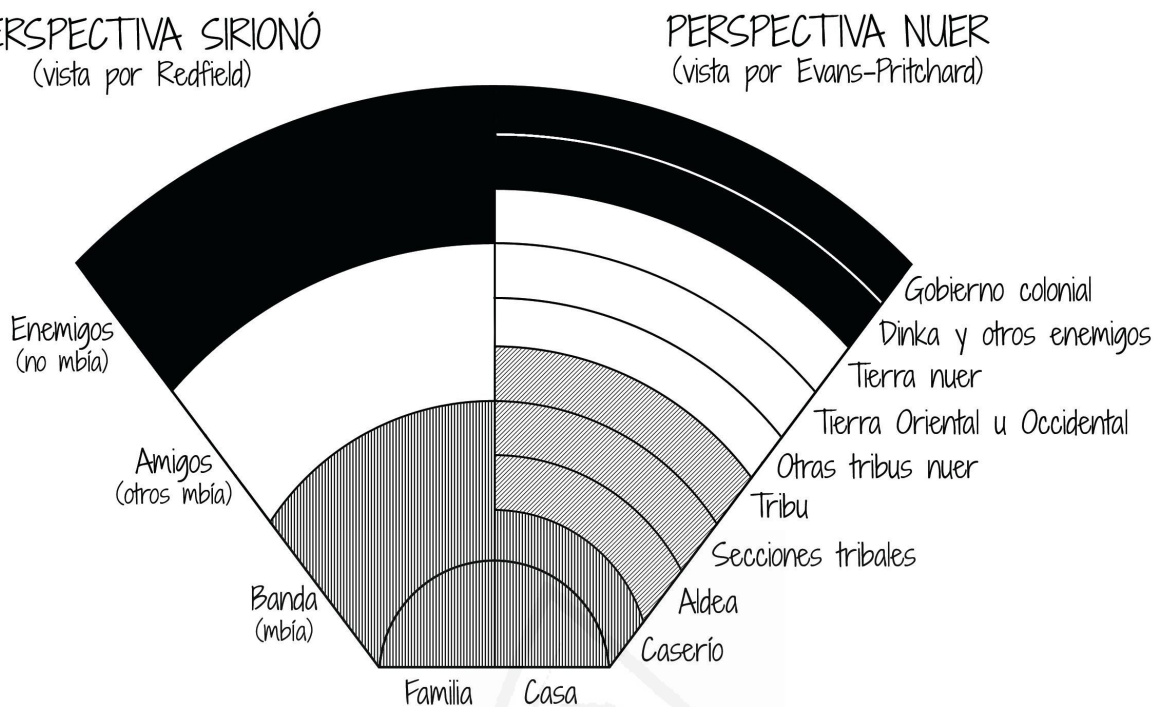
al menos desde Malinowski, se venía construyendo en base a un metódico empirismo. Pero entonces, si el de Chicago es perfecto conocedor de la obra de los economistas sustantivos (Redfield, 1973a: 26) que estaban implicados hacía más de una década en una sólida reformulación de la sistematización de los modos de integración económica, incluyendo ampliamente las reciprocidades y redistribuciones tribales (*vid. inf.*, cap. 4.5); si, de hecho, la conciencia del movimiento regular e institucionalizado de mercancías más allá de los límites comunitarios era ya para los antropólogos casi una asunción seminal, y valga para defenderlo invocar los circuitos melanesios del *kula* cuya descripción prácticamente inaugurara el programa interpretativo funcionalista; ¿por qué Redfield insiste en la novedad de la «integración» como elemento característico del campesinado?

Pues bien, consideramos que sencillamente porque al desplazar el eje definitorio al campo cultural desde una preocupación idealizante, la integración adquiere una nueva dimensión sistémica que, más allá de poder expresarse en términos cuantitativos o no, es cualitativamente diferente de todo lo anterior. Lo que Redfield encuentra de novedoso en esta *integración campesina* es un «sistema de percepción-construcción» de la realidad propia polinucleado, basculado de hecho hacia una suerte de alter-centralidad que *tiende permanentemente a trasladar fuera de la comunidad inmediata del campesino la autoría última de las pautas que ordenan el entorno cultural y social común en el que él actúa y se desenvuelve*. Para este autor no se es campesino porque *objetivamente se forme parte* integrante de un «sistema social» mayor, sino porque *además subjetivamente se y se le identifique como parte* integrante de un «sistema cultural» mayor. Es, se podría decir, el mutuo reconocimiento de la unicidad —más que de la unión—. Y esto aun con independencia de que, en efecto, la concreción de tal cláusula nos devuelva a lo cuantitativo, y la propia categorización de y del campesino nos haga evidente que la comunión cultural mitiga, pero sigue muy lejos de disolver la construcción intra-social de la «otredad»; de hecho: con independencia de que precisamente, en el extremo contrario de la casuística definitoria, la no superación de esa misma barrera sea también la premisa que permite seguir categorizando y categorizándose como campesino en las sociedades industriales, como veremos más adelante con Dalton y Durrenberger (*vid. inf.*, cap. 3.1).

Para clarificar las líneas generales de este planteamiento es útil recurrir brevemente a la reducción diagramática de que se valiera ya, en *La pequeña comunidad*, el propio Redfield (1973b: 211 y ss.) al traer a colación el concepto de «distancia estructural» con que E. E. Evans-Pritchard analizó el sistema político y social de los ganadores sursudaneses nuer en su clásico de 1940 (*cf.* Evans-Pritchard, 1992: 130 y ss.), y analizar con él la complejidad real de las diferentes relaciones incardinadas entre las dinámicas locales centrípeta y centrífuga que van «desde relaciones y funciones íntimas y desde instituciones domésticas a relaciones y funciones menos íntimas y a instituciones políticas» en diferentes sistemas socioculturales. Pero a pesar de que el peso del ejemplo gravitaba en torno a las reflexiones del funcionalista británico, Redfield partió conceptualmente de la modelización de los grupos sirionó (**fig. 2.2a**), habitantes de las Tierras Bajas bolivianas que por aquel momento, y con creciente audibilidad académica desde los trabajos de Allan R. Holmberg (*Nómadas del arco largo: Los sirionó del oriente boliviano*, 1950 para la primera edición, en inglés), ocupaban en el imaginario de la Antropología evolucionista el tan

**Fig. 2.2a** Perspectivas de orientación-identificación

Según Redfield (1913b: 213) y Evans-Pritchard (1992: 131), con modificaciones



Nótese que, de un lado, con la información proporcionada por el propio Holmberg, no parece haber motivo para seguir a Redfield en su obliteración diagramática de la «familia» mbia; del otro lado, esto aproxima más la comparación con el caso nuér, que aquí presentamos simplificado en lo que atañe a los «grupos domésticos» y las secciones tribales. Además, enfatizamos las relaciones que se describen como familiares (rayado vertical) y políticas (rayado diagonal), el reconocimiento cultural mutuo (blanco) y su ausencia (negro).

manido puesto de «pueblo más primitivo». Merece la pena detenernos en su etnografía, por cuanto nos proporcionará una primera porción sustancial de –digámoslo así– «descripción densa» de la cual pueden filtrarse consideraciones a todo lo largo de nuestra investigación.

Pues bien, como decíamos, esa percepción de «salvajismo» –etiqueta que conjuga perfectamente el total comprendido entre el más o menos aséptico «punto cero» morganiano y la más vulgarizada carga peyorativa que es capaz de convocar– era, por lo demás, un lugar común a la hora de describir a los pocos cientos de sirionó contactados hacia mediados del pasado siglo, no sólo compartido por otros antropólogos más allá de Holmberg o Redfield, sino también por la misma «sociedad civil» boliviana, y todavía por otros grupos indígenas vecinos, como los mucho más numerosos –y mucho más evangelizados– guarayo (*vid. i. a.* Rydén, 1941; Nordenskiöld, 2001 [1924]: 13, 258; Ibarra Grasso, *s. d.*: 391 y ss., 405; García Jordán, 2011: 11-12; McLean Stearman, 1984-1988: 313, 318).<sup>13</sup> No en vano, los primeros contactos verdaderamente estables con el mundo

<sup>13</sup> Si no de hecho todavía, sí seguro a todo lo largo del proceso de contacto, estos guarayo se habrían referido a los sirionó –y especialmente a aquéllos sin contactar– como *chori*: «salvajes», «habitantes de los bosques» (Rydén, 1941: 19, 113; McLean Stearman, 1987: 15, 158; Danielsen y Gasparini, 2015: 445). La cuestión no deja de ser paradójica si tenemos en cuenta que *guarayo* fue, asimismo, una designación despectiva aplicada «desde fuera» –posiblemente en quechua– a diferentes grupos de Tierras Bajas, entre los Andes y el

criollo y occidentalizado no se remontaban más allá de algunos intentos fallidos de «reducción y conquista» misionales franciscanos entre 1926 y 1943. Y no sería hasta una fecha tan tardía como 1983-1991 –tras un célebre repunte de episodios violentos protagonizados por grupos de cazadores nómadas entonces identificados, asimismo, como sirionó, ante la presión colonizadora promovida por el Estado– que los cristianos evangélicos de la New Tribes Mission estabilizaran finalmente, en Biá Recuaté, a los apenas 100 otros *mbía* otrora repartidos en cuatro bandas que, a partir de entonces, la literatura especializada conocerá como yuquí (McLean Stearman, 1987a: 121; 1989; Querejazu Lewis, 2012: 23 y ss., con bibliografía).<sup>14</sup>

Sin duda todo ello ha coadyuvado a convertir los sistemas socioculturales en que vivieron los grupos sirionó-yuquí –cuyo autoetnónimo, transcrito alternativamente como *mbía*, *bía* o *mía* corresponde, a la vez, a la cualidad de «humanidad plena» en sus respectivas lenguas tupí-guaraní– en una suerte de fuente de discusión paradigmática (*vid.* McLean Stearman, 1988-1989), que es precisamente en el sentido en que lo refiere el de Chicago.

---

Paraguay, incluyendo entre otros a los posteriores sirionó. En este sentido recuerda –y no ha de olvidarse– Isabelle Combès (2014: 389): «los nombres genéricos no suelen ser entendidos como lo que son: categorías de referencia, calificativos más que nombres propios. Se les ha considerado como etnónimos, y esto [desconocer analíticamente el “contexto de enunciación”] ha llevado y sigue llevando a muchas confusiones en los estudios históricos». Pues bien, esa «fluidificación» de los procesos de construcción de la identidad va a revelarse como una pieza cardinal de nuestro estudio en lo sucesivo.

<sup>14</sup> Aquí se engarzan dos cuestiones de calado mayor: de un lado, la identificación unitaria sirionó-yuquí; del otro, la adscripción tupí-guaraní de ambos colectivos. Por lo que concierne a lo primero, no tenemos constancia de ninguna contestación relevante a lo esgrimido por parte de MacLean Stearman en favor de tal unidad de origen; de hecho esta autora no sólo proporciona un vasto conjunto de evidencias que van desde lo físico-genético a la cultura material o la lingüística, sino que es por lo demás capaz de plantear, siguiendo las estimaciones de Perry Priest sobre la cronología de la divergencia idiomática, un escenario histórico para la separación de los *mbía* como consecuencia de las estrategias de evitación y resistencia a las reducciones jesuíticas del s. XVII (McLean Stearman, 1984: 636; *cf.* Danielsen y Gasparini, 2015). Mayores controversias ha generado la segunda cuestión, y aunque no cabe duda de que las lenguas habladas por los *mbía* al momento del contacto pertenecen a esta familia, se ha discutido si esto se debe a un «proceso de guarayización» o si estaríamos tratando con grupos tupí-guaraní en origen. Sería absurdo pretender aquí siquiera una exposición en detalle de los argumentos en liza, más que nada por lo irrelevante que su definición resulta para lo que nos ocupa; pero buena parte de los mismos aluden a la llamada «deculturación» sirionó –calificada sin ambages de «pauperización» por Califano (1999: 89-91) quien, por lo demás, se opone abiertamente tanto a esta idea como al reflejo inverso, en el cual realmente se mira toda la cuestión, de una adquisición creciente de «progresos culturales»–, y esto sí resulta más interesante en el marco del estudio de las formas generales de mutación sociocultural. Tomando las palabras literales de M. Kay Martin (1969: 248, 254), grupos como los sirionó o –significativamente– los guayaquí que estudiara Clastres, corresponderían para los neoevolucionistas a «remnants of degenerated [societies] formerly on the “tribal level of sociocultural integration”»; más concretamente a subtribus o fracciones de subtribus, *estructuras inferiores* en el sentido de la integración política cuyas instancias superiores (*minimal structures-maximal structures*) se han disuelto, desintegrando la otrora unidad social. Frente a esto era esperable que autores más alineados con los equilibrios de la Ecología cultural, o sencillamente contrarios a tal exacerbación de «evolucionismo puesto del revés», expresaran sus disconformidades. Sin embargo, opinamos que la cuestión del origen histórico *mbía* no se ha de dirimir en la de los motivos de sus posteriores procesos de adaptación al medio, y que la simple elisión de cualquier reminiscencia de calificación «involuntiva» debería bastar para reconocer, al menos, la mayor parsimonia explicativa en autores como Métraux o McLean Stearman cuando ubican ese origen en la dispersión prehispánica de movimientos migratorios violentos de grupos tupí-guaraní repelidos en su avance hacia los llanos de Mojos y Baure por los arahuaco que los habitaban, lo cual por otro lado es perfectamente coherente con lo que sabemos sobre las dinámicas poblacionales de unos grupos que se encontraban en pleno apogeo expansivo durante los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a la invasión europea de Sudamérica (*vid.* Saignes, 2007; Pärssinen y Siiriäinen 2008: 213 y ss.).

Para lo que aquí nos ocupa, sin embargo, merece la pena empezar por remitirnos al propio Holmberg a la hora de aportar los datos para mejor matizar el posterior discurso redfieldiano.

Ciertamente, es éste quien establece (Holmberg, 1950: 49 y ss.) una suerte de gradiente referencial que progresa desde la «familia nuclear», general pero no prescriptivamente monógama,<sup>15</sup> a la familia extensa como «parentela» matrilinealoide: fruto de las normas de habitación uxorilocales más que de la existencia de linajes propiamente dichos; y la «banda»: conjunto de tales parentelas que, a la postre y dado el carácter endógamo de la misma, resultaría a ojos del etnógrafo de la Universidad de Cornell, si no un grupo de parentesco, sí al menos un *grupo de emparentados*. Todos ellos compartían «techo», materializando espacialmente este esquema de relaciones, dispuestos agrupadamente en familias nucleares y extensas que tomaban como centro la hamaca del jefe (*ererékwa*); pero no sólo parece que tal cohabitación quedaba francamente flexibilizada durante la estación seca, en la cual diferentes fracciones familiares abandonaban por varias semanas la banda en expediciones de caza, sino que, en cualquier caso, Holmberg es muy explícito a la hora de focalizar la operativa vital en el núcleo constituido por la pareja procreadora y su descendencia: en torno del fuego en que cocina cada mujer, más concretamente. Refiere asimismo una cooperación no sistémica, pero tampoco infrecuente, entre miembros de la familia extensa, que grafica en el hecho de no compartir comida, por costumbre, más allá de esta institución.

Allyn McLean Stearman, profesora de la Universidad Central de Florida que vino a recoger el testigo de Holmberg como referencia ineludible en lo que respecta al estudio de estos grupos, encuentra en la analogía yuquí una explicación estructural que por lo pronto tiene la virtud de anudar coherentemente lo anotado por el de Cornell sobre la tendencia espacial matrilineal y los indicios sobre la preferencia patrilineal en la transmisión de ciertos aspectos –o, según otros autores, incluso de todo el parentesco (Califano, 1999: 241 y ss.; cf. Ingham, 1971)–, con la existencia de un periodo de estrecho aporte económico por parte del recién casado para su familia política, en un momento inicial de la relación matrimonial. Esta especie de *groom service* vería su fin con el nacimiento del primogénito y el establecimiento de un «grupo doméstico» con un sentido –indica la de Florida– neolocalista, si bien, por lo demás, no deja de ser hasta cierto punto irrelevante, «puesto que toda la banda ocupa una habitación común, siendo los hogares para cocinar que establece cada familia nuclear individual el único símbolo discreto dentro de tal unidad» (McLean Stearman, 1984:

---

<sup>15</sup> Por acompañar con algunos datos concretos adicionales esta cuestión, referiremos que en el momento en que fueron estudiadas por Holmberg (1950: 49) las bandas Ačíba-cokó y Eantandú estaban respectivamente compuestas por 5 y 4 familias extensas divididas en 17 y 13 núcleos de los cuales 4 y 3 eran poligínicos; es decir: casi el 77% de los núcleos familiares eran monógamos. Esto no supone que se trataran de uniones vitalicias, y su recombinación frecuentemente resultaba en que cada individuo tuviera cuatro o cinco parejas matrimoniales a lo largo de su vida (Califano, 1999: 139) entre las cuales no computamos, por supuesto, los compañeros sexuales en relaciones adúlteras más o menos esporádicas que, a juzgar del investigador de Cornell, suponían uno de los principales focos de tensión intragrupal. En cualquier caso, queda claro que la poliginia se verificaba de alguna manera asociada a las posiciones de liderazgo masculino, como por otro lado es más que frecuente en una dimensión que ultrapasa en mucho el resto de la Amazonía, y de América (*vid. inf.*, cap. 4.3, nota 53). Por su parte, Califano (1999: 141-142, 252) añade al matrimonio monógamo (*enindísimi*) y poligínico (*enindísi áta*) un tipo menos común en el poliándrico (*éru áta*), al que se habría recurrido en ciertas ocasiones «por falta de mujeres» u otras situaciones excepcionales.

645).<sup>16</sup> En cualquier caso, volviendo a *Nómadas del arco largo*, la banda sirionó no tendría otra función que la reproductiva, no hallándole Holmberg, empero, desempeños económicos ni ceremoniales; y en ello podríamos entender aislado el «modo de producción» doméstico que quería –¡pero no en grupos «predadores»!– Meillassoux; el *total social* de Leroi-Gourhan en que lo apoya, fruto de la trabazón sistémica entre unidades productivas y reproductivas (*vid. sup.*, cap. 1.3).

También los más recientes estudios de Zulema Lehm (2004: 26) constatan esta percepción premisional en tres gradientes de orientación-pertenencia, si acaso añadiendo que en la actualidad la familia nuclear ha ganado en autonomía notablemente. Ahora bien, una apertura tal hacia la situación presente por fuerza ha de abrir de igual manera la discusión hacia los modos en los cuales los *mbía* percibían la «otredad» que, precisamente, fueron a encontrar en su versión más descarnada en la medida en que crecía su incorporación a la sociedad boliviana.

Para el núcleo familiar, por lo pronto, el de Cornell nos habla de la articulación de una «autoridad patripotestal» (*patripotestal authority*) que aun entiende transportada por efecto especular al hombre activo de más edad en lo que atañe a la familia extensa, por más que se careciera de una formalización explícita, como sí sucedía al nivel de banda con el *ererékwa*. De hecho aparece común al conjunto sirionó-yuquí una *ideología de la masculinidad* verificada principalmente en la función de «proveedor de carne» como factor al cual se anudan discursivamente los haces de fibras del tejido societario (Holmberg, 1950: 58; Priest, 1980: 25 y ss.; McLean Stearman, 1987a; Querejazu Lewis, 2012: 137-139). La eficacia en la caza es una *instancia autoritativa* que, situándolo en relación al resto de hombres adultos, dota de *status* –por lo demás aparentemente tan fluctuante como sea esa eficacia– y permite en su base la interacción social, desde la misma obtención –y mantenimiento, en relación a dichas fluctuaciones– de esposa o esposas a la incidencia de su opinión en las actividades desarrolladas por otros hombres.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> «Since the entire band occupies one common habitation, with individual nuclear family cooking fires being the sole symbol of discreteness within this unit.»

<sup>17</sup> Holmberg (1959: 59) se apresura en recalcar: «in any case, there is no obligation to obey the orders of a chief, no punishment for nonfulfillment. Indeed, little attention is paid to what is said by a chief unless he is a member of one's immediate family». Cf. las noticias aportadas hacia 1928 por Pauly, sobre unos indios que viven «en familias aisladas, sin jefes ni pueblo», y Ocampo Moscoso, más de medio siglo después, sobre unos jefes que «a la sazón como hoy en Eviato [Ibiato: misión evangélica fundada en 1932] se limitan a un papel representativo» (en Ibarra Grasso, s. d.: 394, 398). No en vano, tal apreciación sobre los márgenes del «poder» –del *no poder*, sería más preciso decir– de los jefes *mbía* discurre pareja a la práctica por la cual los crímenes solían quedar sin castigo material más allá del escarnio público, pero en su lugar tenían una «automatic supernatural sanction: the offender becomes sick or dies» (Holmberg, 1959: 61); y todo junto, empieza a perfilar una idea de exterioridad en la concepción indígena de la «autoridad última» en su mundo que pareciera contravenir en cierto modo lo postulado aquí por Redfield, al menos en lo que atañe a los «sistemas de percepción-clasificación» endógenos –i. e.: a contravenirlo *significativamente*–. Pero no adelantemos acontecimientos, pues ésta es, en general, el tipo de problemática que articulará la segunda parte de nuestro estudio (*vid. inf.*, caps. 7.5, para las mutaciones en la percepción de altercentralidad, y 9.1-4 para sus implicaciones en los sistemas jurídicos). Por el momento baste llamar la atención, precisamente, sobre el caso de Ibiato, que McLean Stearman (1987b: 65 y ss.) considerará «todo lo que queda» de la tradición sirionó descrita por Holmberg en 1950, y el papel jugado –¿desde el exterior de la comunidad?– por las diferentes estrategias misionales a favor y en contra de dicha «conservación»; cf. García Jordán (2011) para los documentos de la experiencia católica.

En este sentido adquiere solidez lo anotado por Holmberg sobre el carácter capilar de las instituciones *mbía*, arraigadas en la familia para permearse en potencia decreciente hasta la banda. Así, si para aquél la banda era una familia extensa extendida, operativamente mermada a pesar de esta redundancia, los propios usos dialectales yuquí reforzarían casi tres décadas más tarde tal descripción en la generalización, en el momento del contacto, del término *papa* para referir el rol del *ererékwa* sirionó: de nuevo a juzgar de McLean Stearman, tal designación «representaba su relación con el resto de la banda. Una esposa se dirigía a su marido diciéndole *papa*. Lo mismo hacían los hijos con su padre. La pertenencia a una determinada banda entre los yuquí y sirionó se basaba en la relación que tenían con el jefe, quien en un sentido amplio era padre o marido para prácticamente cada miembro del grupo» (en Querejazu Lewis, 2012: 137; *cf.*, para idéntico uso del calificativo *paba* o *páva* en grupos sirionó, Rydén, 1941: 31, 131; García Jordán, 2011: 17).

Es esta racionalidad relacional, en el devenir de los *procesos históricos de fisión del grupo como respuesta natural a las tensiones familiares* (*vid. inf.*, cap. 4.3), y por supuesto en su propia memoria, la que inaugura el espacio de reconocimiento «étnico» más o menos pacífico que describieran los principales observadores occidentales y el cual, sumado finalmente a la otredad *aba*, *abaa* o *abae* –lo no *mbía*, y por ende, tradicional y literalmente aquellos agentes que no se identifican con la humanidad–,<sup>18</sup> nos proporciona los dos últimos grados clasificatorios clásicos a añadir por el exterior de los tres antedichos de orientación-pertenencia.

Sin embargo, el posterior conocimiento de la cultura yuquí bien podría obligar a complejizar este esquema. Al respecto escribe David Jabin (2008: 21):

La categoría *abaa*, extranjeros, tiene ahora, según los yuquí que hablan castellano, subdivisiones que son los collas, los cambas y últimamente los gringos [definitiva y definitivamente «terrenalizado» tras la interacción con miles de *abaa* (McLean Stearman, 1989), se trata de alusiones coloquiales en la praxis boliviana para referir gente del altiplano, de Tierras Bajas y del extranjero, respectivamente]. El primer

<sup>18</sup> En línea con la escatología tupí-guaraní (Viveiros de Castro, 1992; Combès, 1986), los *mbía* se imaginaron rodeados por una naturaleza poblada de espíritus con quienes mantenían una relación ambivalente, y por ende peligrosa. Sin embargo existía un nexo lógico entre tales modos de existencia –digamos más, de «existencia social»–, de modo que, tras morir, dos formas del alma *mbía* «trascendían» a la otredad. Así, entre otras cosas, «los otros» eran *sus* fantasmas;  *fueron* «nosotros». Las categorías *mbía-éinge* y *etshyiróke* reportadas por Califano (1999) entre los sirionó de Ibiato parecen hallar su correlato en el habla yuquí como *mbiagüe* (solía-ser-gente) y *yirogüe* (solía-ser-aliento). Afirmaba un informante yuquí: «cuando una persona [*mbía*] muere se convierte en dos seres: por una parte, el *yirogüe* que se hace pájaro y, por otra, otro espíritu que se va lejos y se transforma en boliviano» (Querejazu Lewis, 2012: 222), aunque no todas las identificaciones documentadas son siempre tan precisas y estables. «Se trata de conceptualizaciones cuya formulación es incompleta, primando en todas ellas un pronunciado aspecto vivencial»; las diferentes entidades espectrales –los otros– presentan contornos borrosos, se interpenetran mutuamente, pero «existe un denominador común entre ellas que es aquél de la potencia» (Califano, 1999: 156). No es de extrañar, entonces, que *kurúkwa* sea para los sirionó tan pronto un «monstruo», eventualmente un *mbía-éinge*, como tan sólo las poblaciones ayoreo, no tupí-guaraní, que tradicionalmente les hostigaban desde el sur. Igualmente, europeos y mestizos son para los sirionó *abae*, interpretado por los etnógrafos despectivamente, como «hombres pequeños» (*ibíd.*: 99); pero los yuquí identifican en *abaa* un signo de superioridad, y se ha propuesto una etimología vinculada con la categoría *avá* con que se refieren a sí mismos los guerreros del grupo chiriguano, lo cual en cierto sentido «meshes with the Yuquí [...] claim that the *Ava* were their ancestors» (McLean Stearman, 1989: 123; *cf.* Combès y Saignes, 1991: 54, nota 11).

enfoque de la guerra en contra de los *abaa* era la obtención de herramientas de metal, tales como ollas, machetes y hachas. Los contornos de la categoría *erebeya* nos parecen menos claros y plantean el problema de las fronteras étnicas y de la identidad. Hablando el mismo idioma, teniendo un aspecto similar a los *bia*, los *erebeya* son considerados como diferentes y malos, y emitimos la hipótesis [de] que son solamente otros grupos yuquí.

En este juicio, el antropólogo de la parisina Universidad de Nanterre pareciera proponer una situación hasta cierto punto parangonable con lo verificado por Clastres entre otros recientes «exnómadas», esta vez estabilizados en la década de 1960 en una hacienda mestiza de las selvas orientales del Paraguay: no en vano, la *Crónica* del etnógrafo anarquista (1972 para la primera edición, en francés) a propósito de su encuentro con los guayaquí –exoetnónimo para los autocalificados *aché gatu*: «humanos verdaderos»– se inicia con el nacimiento de Kandegi, en tanto paso definitivo para el acercamiento *familiar y político* de las dos bandas allí acampadas, hasta ése y en todo momento referidas entre sí tal que *iröiangi* –extranjeros– e *irondy* –gente que suele ser compañera– (Clastres, 2001a: 31-32). No podemos pasar sin oponer cómo la lingüista de Nuevas Tribus Mary Garland anota en su diccionario –hecho conocido, y citado, por el propio Jabin–, empero, que los *erebeya*, si bien efectivamente compartían el espacio selvático con los *mbía*, hablaban una lengua diferente, por lo cual concluye que tal vez se tratara de grupos yuracaré, no tupí-guaraní. Por su parte, esta asignación se correspondería con la que, desde el lado contrario de la misma suposición, realiza Querejazu Lewis (2005: 289) a partir de la noticia recogida entre los yuracaré de 1806 por un misionero franciscano, sobre relaciones hostiles con un grupo vecino, los «solostos», no identificado etnográficamente con certeza (cf. García Jordán, 2010: 212). Sea como fuere, la trascendencia de esta «categoría otra» más o menos difusa no reside en su positividad étnica –si es que la hubo– tanto como en la disposición relacional que establece el francés: «con los *erebeya* la guerra sirve para conseguir niños cautivos y mujeres ajenas» que serían incorporados al «dominio social» de la banda como *biaremacua* [*mbiaremákwa*], sirvientes o esclavos.

En efecto, la existencia de esclavitud en el interior de los grupos yuquí que contactaron los evangelistas a partir de mediados del pasado siglo fue un hecho sorprendente a digerir por las interpretaciones más comprometidas en su fundamento con los diferentes planteamientos evolucionistas que todavía se proyectaban –y desde luego, se proyectan– desde el decimonono, para las cuales el sustento predador de los grupos de cazadores nómadas, que por lo demás se direccionaban interpretativamente *volens nolens* hacia un estadio prístino –aunque fuera sólo para reclamar que tal cosa no equivalía a una «simpleza sociocultural» automática–, no podía corresponderse sino con sociedades fuertemente igualitarias. En este marco, los esclavos yuquí suelen haberse invocado en primer término como una «anomalía» (*vid.* Querejazu Lewis, 2012: 132-134, 140 y ss., con bibliografía; pero en cualquier caso se trata de un calificativo ampliamente utilizado por la propia McLean Stearman),<sup>19</sup> si acaso explicable en los procesos de «deculturación»

<sup>19</sup> Escribe la estadounidense (McLean Stearman, 1987a: 121-122): «los yuquí eran verdaderos cazadores y recolectores, no habiendo practicado la agricultura en ninguna forma hasta la intervención misionera [...]. Aunque los yuquí mantenían una vida nómada y carecían de muchas de las formas más rudimentarias de la



guaraní que, se hipotetiza, venían experimentando los *mbía* en su aislamiento, y a la sazón de las abundantes noticias sobre instituciones similares entre otros grupos amazónicos «más complejos», empezando por el núcleo tupinambá. Pero no sólo es posible plantear argumentos que separan en su práctica ambos tipos de esclavitudes, como se encarga de proponer en un todavía incipiente trabajo Jabin recurriendo a las clasificaciones de Alain Testart (1998)<sup>20</sup> –por otro lado, un fenómeno del todo esperable incluso en la divergencia estándar de replicaciones culturales otrora parejas que, en tanto tal, es preciso admitir, tampoco invalidaría *in toto* la hipótesis de un origen relictal–, sino que a fin de cuentas la existencia de los *mbíaremákwa* no deja de guardar perfecta coherencia sistémica con la tradición sociocultural yuquí.

Para lo que concierne a tal estructuración, estos individuos excluidos de las redes relacionales al menos en lo concerniente al parentesco de orientación, por principio, y desde luego

---

elaboración de la cultura como la producción de fuego, es probable que su nivel de cultura fuera resultado de la deculturación y no de la adaptación evolucionaria indígena *per se*. Es solamente al considerar la posibilidad de que hayan pertenecido a una sociedad más grande y más elaborada que tales costumbres como el liderazgo, influido por la patrilinealidad, la existencia de una casta alta llamada *saya*, la esclavitud por herencia, y la presencia en su idioma de palabras comunes tupí-guaraní para cultivos como la yuca y el maíz se pueden comprender». Cf. algunas de las reflexiones vertidas en las primeras décadas del pasado siglo al hilo de las formas de esclavitud entre los grupos norteamericanos: «our notes on distribution and type suggest the possibility that the hereditary slavery on the North Pacific Coast developed as a result of a diffusion from Asia; in such case one might consider the non-hereditary slavery of the great part of the remainder of North America as a weaker reflection of the same influence. The writer sees no economic or political reason for the non-existence of hereditary slavery in the agricultural southeast of North America, considering its existence among the northwestern hunters and fishers» (MacLeod, 1925: 379; cf. *i. a.* Testart, 1999: 14-15; Pilling, 1989: con bibliografía).

<sup>20</sup> Testart es muy explícito a la hora de sentar las bases de su definición: «ce n'est jamais le fait qui définit l'esclave, c'est le droit [...]. C'est le droit qui est premier, car c'est lui qui explique le fait –et sa diversité– et c'est de lui qu'il faut partir pour définir le phénomène esclavagiste. Toute autre considération s'abîmera dans la constatation morose de la diversité infinie des faits et rejoindra le scepticisme stérile qui étroit les sciences sociales en cette fin de siècle» (Testart, 1998: 32-33); ello lo sitúa, por tanto, más cerca del enfoque jurídico que del socioeconómico, y más del eje de la *exclusión* que del de su relación con una *producción* todavía más escurridiza interculturalmente que el propio concepto de «esclavo». A su juicio, el esclavo que no lo es por herencia pasa por tres fases que van de la ruptura social con su comunidad, pasando por un proceso de circulación geográfica o estructural más o menos larga, hasta la incorporación –parcial– en otra comunidad, privado del *status* de «humanidad plena» –por eso es una incorporación parcial–. De aquí en adelante, Testart (*ibíd.*: 44-46; cf. Donald, 1997: 100-102) advierte dos estrategias posibles: aquella en la cual la situación se mantiene permanentemente (*stratégie esclavagiste*), y aquella en la cual la esclavitud se «mitiga» en una cuarta fase de asimilación, adopción o manumisión (*stratégie lignagère*). Pero para lo que nos ocupa aquí, quizá sean más interesantes las consideraciones a propósito de la ausencia de esclavitud: «qu'est-ce qu'une société sans esclavage? C'est très simple, c'est une société qui ne fait pas de prisonnier. [Por ejemplo] les australiens ignorent l'institution de l'esclavage: ils tuent. C'est cohérent avec tout ce que l'on connaît par ailleurs des aborigènes, car ils n'emmenent en captivité ni les hommes ni les animaux» (*ibíd.*: 47). Pues bien, esto es perfectamente coherente con la apreciación del propio Jabin (2008: 20, nota 4) sobre el término *erema*, aplicado por los *mbía* yuquí a los animales jóvenes capturados para ser criados domésticamente, y cuya raíz puede advertirse claramente en la construcción «*mbía-remá-kwa*» (cf. Santos Granero, 2009: 201). En cualquier caso, si algo puede extraerse a través de la definición de Testart es la verificación de esclavitud estricta entre los *mbía* yuquí, pero no tanto así entre los tupinambá del litoral atlántico, a pesar de que éste sea precisamente el término empleado ya desde la colonia para referirse a una institución mejor definida, entonces, como un cautiverio cuya resolución sacrificial queda en mayor o menor medida aplazada (Testart, 1998: 48; cf. *i. a.* Viveiros de Castro, 1992: 175-176, 280-282; Santos Granero, 2009: 78, 116, 123 y ss.); pero para abordar la cuestión del sacrificio vamos a necesitar todavía recorrer un largo camino (*vid. inf.*, especialmente caps. 5.4-5 y 10.2).

«dependientes», en tanto que ni su fuerza de trabajo ni sus propias vida y muerte les pertenecen, posibilitan la bipartición inicial de la sociedad *mbía* –en el que, sin embargo, se les incluye discursivamente– entre éstos y sus amos *saya*, como corolario inmediato de lo cual se sientan las bases materiales para *una diferencia potencialmente desplegable en distinción* en el seno de esta fracción dominante y en función del número de *personas sobre las que se está habilitado para ejercer un poder*.

A diferencia de otros «esclavismos» amerindios, el *saya mbía* obtiene un decidido beneficio material en la posesión de dependientes que, de alguna manera emasculados en sus signos al vetárseles el desempeño corriente de las mismas actividades que codifican el prestigio entre los hombres, desarrollan para su amo labores más bien femeninas que por ende revierten en la mayor comodidad de las mujeres a él asociadas (Pérez Diez, 1979: 127; Melgar Ortiz, 1990: 56). No obstante esto, un individuo *mbiaremákwa* no está igualmente excluido del parentesco de reproducción, de manera que los bien documentados matrimonios mixtos habrían sustentado una perpetuación intracomunitaria de la esclavitud, prioritariamente transmitida sobre la línea paterna sin por ello impedir performáticas adaptadas a las cambiantes necesidades del grupo y apoyadas discursivamente en la maraña de genealogías entremezcladas propia de grupos eminentemente endógamos; y esto por no incidir en su aislamiento y acusada merma numérica. Ello permite a Jabin comenzar a plantear un espacio referencial más complejo y jerarquizado en el interior de la comunidad *mbía* yuquí del esbozado apriorísticamente a partir de los datos *mbía* sirionó, con una esclavitud en tránsito de la oposición parentelar a su complemento lógico. Pero más allá de los *procesos –invariablemente históricos– por los cuales se construía y dirimía la identidad* en estos grupos amazónicos en concreto, a nosotros nos obliga, aquí y por lo pronto, a enfatizar el carácter estricta y solamente modélico del diagrama de percepción de la pertenencia sirionó elaborado por Redfield. Valga remarcarlo: una modelización perfectamente útil a sus propósitos, y a los nuestros, aunque todavía tengamos que esperar antes de vernos en condiciones de empezar reconectar propositivamente todo lo que anuncia el caso de estudio *mbía*.

Regresemos ya, por tanto, al eje principal del argumento redfieldiano, focalizándonos en el esquema de círculos concéntricos de Evans-Pritchard.<sup>21</sup> Anotaba el sociólogo de Chicago:

<sup>21</sup> En cualquier caso, la convergencia entre ambos esquemas –el nuer de Evans-Pritchard y el sirionó de Redfield– es evidente, si más no en la subyacencia de un mismo patrón clasificatorio occidental. De un mismo «punto de vista». En este sentido vendrían a tomar importancia las consideraciones de Geertz (2010: 59 y ss.) sobre E.-P. como uno de los más claros paradigmas del *autor generador de canon discursivo* precisamente a partir de una etnografía que el estadounidense calificó de verdadera obra de «geometría antropológica», y esto es lo que amenaza el riesgo –por lo demás inevitable– de transitar de la «observación participante» a la participación en la observación, determinándola desde los condicionantes culturales propios. No obstante, el británico no sólo se mostró perfectamente cauto a la hora de prevenirnos de su autoría –y por ende, del filtro de su percepción– en los diagramas a través de los cuales representa el discurso nuer, sino que además permitió hasta cierto punto una puerta a la percepción diagramática indígena al recoger y comparar con los propios los esquemas trazados por éstos en la arena, concretamente los relativos al «sistema de linajes» (Evans-Pritchard, 1992: 211 y ss.); o para ser más exactos: a una *constelación precisa y particular de este sistema*. Pues si algo hay que destacar de la reflexión articulada en *Los nuer* es su énfasis en una «relatividad estructural», una «identificación situacional», que forzosamente ha de corregir el estatismo aparente del diagrama de círculos concéntricos empleado por Redfield. «Un hombre es miembro de un grupo político de la clase que sea [linaje, clan, tribu, etc.] en virtud de su no pertenencia a otros grupos de la misma clase [...], pero no se ve a sí mismo como un miembro de ese mismo grupo en la medida en que es

Los primeros siete círculos de Evans-Pritchard alrededor de la aldea corresponden, en esencia, a la banda individual de los sirionó junto con las bandas amigas de otros sirionó [...]. Las conexiones de parentesco disminuyen y las funciones e instituciones políticas aumentan según vamos hacia afuera, hasta alcanzar un pico de actividad política en la sección tribal; a partir de ahí disminuye la acción política mientras subsiste una conciencia de cultura común hasta que llegamos al territorio de los dinka [otro grupo agro-ganadero nilótico vecino de los nuer]. (Redfield, 1973b: 216-219)

Con independencia de si lo que se está diagramando es la idealización de la estructura social *etic* que pretendía el funcionalista británico, más o menos depurada de las «distorsiones» empíricas y aun de las representaciones *emic* de observador y observado, el de Chicago, adaptándolo a su propia experiencia en la aldea yucateca de Chan Kom, plantea la primera objeción clave al respecto de la conceptualización del campesinado: «este esquema espacial simplemente [...] pone al hombre blanco en el círculo más extremo, más allá de los dinka. ¿Y si el hombre blanco, el gobierno extranjero, pone directamente sus agentes en una comunidad con la cual comenzáramos a trabajar [los antropólogos]?» Y es una cuestión clave en tanto que su desarrollo necesariamente nos obliga a preguntarnos *cuál sería la situación de no haber un «el hombre blanco», o un «el gobierno extranjero», o en otras palabras: ¿y si «los otros» también son «nosotros»?*

Con sus carencias, las respuestas de Betty Warren Starr y Börje Hanssen constituyen para Redfield, sencillamente, dos formas más o menos acertadas para diagramar una realidad campesina que, como decíamos, ha perdido la centralidad referencial única de la comunidad local en la estructuración y auto-representación socio-cultural.<sup>22</sup> Dado este recorrido y el propio contexto

---

un miembro de un segmento de él que es independiente y se opone a otros segmentos de él [...]. Las relaciones políticas son relativas y dinámicas. La mejor forma de definir las es como tendencias a ajustarse a determinados valores en determinadas situaciones, y el valor va determinado por la relación estructural de las personas que componen la situación» (ibíd.: 153-154). No en vano, éste será el eje principal de una famosa discusión en las páginas de *Current Anthropology*, mantenida entre 1983 y 1985 a propósito de la lectura de *Los nuer* hecha por Ivan Karp y Kent Maynard en la cual destacan el carácter de estos valores como «terms which contain cognitive contrasts and can be used by actors to make classifications in situations» (Karp y Maynard, 1983: 487), algo que, a su juicio, aproximaría el trabajo de Evans-Pritchard –y sobre todo sus preocupaciones analíticas– a las posteriores *Teorías de la práctica* (vid. *inf.*, caps. 8.2-3). Así, partiendo de la distinción planteada por Ladislav Holý («The segmentary lineage structure and its existential status», 1979 para la primera edición), para estos autores también «representational models are “ideologies” which “exist above and beyond situations”, whereas operational models are “situationally specific norms” [...]. Evans-Pritchard presents clear evidence of the strategic value of representing political relations in a lineage idiom. The representation function that Holy quite properly assigns to lineage ideology is also part and parcel of the political process. When Nuer “give spatial value to lineage segments” in the diagrams they draw in the sand, they are engaged in a process of classifying and identifying that is intrinsically political. The very act of identification classifies allies and opponents in the construction and management of disputes. The genealogical process of classification does not merely legitimize political action; it helps to formulate it. The representational model, then, does more than mask deviance from a norm; it provides an index of the actors’ hopes, aspirations, and strategies in their political relationship», y esto, en última instancia, lo descubre como *ideología*, mas «not in his sense [el de Holý] of a posteriori justification of conduct which serves only to reproduce an existing order», sino con Anthony Giddens, «not particular kinds of ideas, but any ideas that are predicated as instruments of action» (ibíd.: 483-484; cf. Bonte, 1984; Glickman, 1985).

<sup>22</sup> Remitimos a las páginas del original para el comentario pormenorizado sobre la tesis doctoral de Starr, *Los Tuxtles: A study of levels of communal relations*, leída en la Universidad de Chicago en 1951 (Redfield, 1973b: 220-226) y, sobre todo, los trabajos del sociólogo sueco Hanssen sobre los «campos de actividad»

académico desde el que escribe el autor chicaguense, era esperable que al retomar la cuestión en 1956 trajera a colación, finalmente, las consideraciones de Steward (1951) sobre los agrupamientos en «divisiones verticales» o locales, «divisiones horizontales» o segmentos, e «instituciones formales».

Volviendo a los roles que desempeña la elite en la configuración de y del campesinado, para finalizar, aproximadamente al tiempo que Redfield iniciaba su reformulación sobre la posición relativa de éste respecto de la *folk society* tribal, otro autor estadounidense, esta vez desde la Universidad de Texas, tomaba el concepto de *folk* fijado por el de Chicago en 1947 para abordar una problemática similar. No deja de ser significativo, por lo que toca al contexto político mundial que esbozábamos al principio del capítulo, que Gideon Sjoberg plantee la urgencia de esclarecer ordenadamente la discriminación de las sociedades jerarquizadas de base campesina –etiquetadas como «feudales» en el sentido laxo de Max Weber que, por lo demás, continuará siendo un lugar común para los africanistas, si más no, aún en las décadas siguientes (Balandier, 2005: 174 y ss., con bibliografía)–, frente a aquéllas en las que no se ha solidificado definitivamente la fractura social, en función de la afección diferencial de los procesos de industrialización y, en definitiva, enraizando sus preocupaciones investigadoras nuevamente en la descolonización y la monitorización del desarrollo.<sup>23</sup> Para Sjoberg, como para Redfield, el elemento social estructural que abre las puertas a la categoría de y del campesinado es la existencia de «puntos focales» (*focal points*) de carácter urbano (*towns*), respecto a los cuales se apresura a señalar que «a pesar de que sólo una pequeña parte del total de la población habita en estas comunidades [las urbanas], su significación social se extiende mucho más allá del simple número» (Sjoberg, 1952: 233).<sup>24</sup>

De las funciones que vinculará a tales focos, sin duda para el de Texas directa y determinantemente orbitando alrededor de la explotación económica y del monopolio del poder y la autoridad, el chicaguense se habría parapetado en una: la de la *organización social de la tradición cultural*.

---

(*aktivitetsfält*) entre grupos urbanos y «paganos», primero en sueco en 1952 (*Österlen: En studie över social-antropologiska sammanhang under 1600- och 1700-talen i sydöstra Skåne*), y sólo un año después vertidos al inglés en «Fields of social activity and their dynamics» (Redfield, 1973b: 227-229); en cualquier caso, es necesario señalar que Redfield es claro en sus conclusiones: «no debemos, desde luego, apoyarnos demasiado en ningún diagrama en nuestro esfuerzo por describir y analizar la vida de la comunidad. Ningún diagrama nos dice lo que pueden decirnos las palabras».

<sup>23</sup> Posiblemente se pueda explicar atendiendo a dicha preocupación su posterior simplificación *ad absurdum* del desarrollo urbano en el agrupamiento ahistórico que supone la proposición de un estadio preindustrial indiscriminado (*vid.* Sjoberg, 1955), si bien no deja de ser curioso que precisamente Sjoberg incurra en el error de la clasificación negativa en base al contexto propio después de percatarse sin dificultad, por lo pronto –y por lo menos–, de que los procesos occidentalizantes poscoloniales sólo se podían entender en evoluciones multi-lineales según su contexto de partida. Obviamente, esta simplificación no escapó a la crítica de los autores posteriores; es el caso, por ejemplo, del arquitecto bonaerense Daniel Schávelzon (1979, con bibliografía) para las ciudades de la América prehispánica. Por el otro lado, para un tratamiento de la diversidad de situaciones e inercias sociológicas sobre las cuales se desarrollaron los Estados de la descolonización, concretamente en el África negra, contemporáneo al de Sjoberg y a nuestro modo de ver más acertado, sin duda merece la pena remitirse a los trabajos de Georges Balandier (1957; 1959; 1960).

<sup>24</sup> «Although only a small portion of the total populace inhabit these communities, their social significance extends far beyond mere numbers.»

Los eruditos-sacerdotes desarrollan una importante función como portadores oficiales de la tradición escrita clásica que provee al sistema social con una justificación sofisticada y elaborada para su existencia y supervivencia sostenida [...]. Simultáneamente, la ideología de las escrituras sagradas, a través de la estandarización de los patrones de conducta de la elite, genera solidaridades sobre una amplia área geográfica. Como resultado de ello, la homogeneidad de la clase superior es típicamente mayor que la de las masas. Finalmente, la inclusión de dichos eruditos-sacerdotes como miembros de la elite conlleva una destacada divergencia entre su funcionamiento religioso [el de la elite letrada en su conjunto] y el de las masas, quienes comparten mínimamente las bases filosóficas de su propia religión. (ibíd.: 234)<sup>25</sup>

Efectivamente, Redfield advertía ya en 1953 este fenómeno como una «institucionalización del orden moral» (1973a: 85-87), donde *institucionalizar* equivale, *volens nolens*, a principiar el tránsito desde la «legitimidad» a la «legalidad» (*vid. inf.*, caps. 9.1 y 10.3); por tanto, a la luz de lo argumentado hasta aquí, consideramos oportuno sugerir añadirle el calificativo de *formal*, y entender esta «institucionalización formal» como surgida de una autoridad construida, reconocida y sancionada políticamente. En este sentido convendría por el momento apoyarse en la explicación del antropólogo canadiense Harold B. Barclay (2010) sobre el concepto de «autoridad» en sus relaciones con el «poder» como proceso foucaultiano y, más específicamente, en lo que de ello se desprende para otro proceso: el de *fosilización de ésta en las instituciones políticas de aquél*.

De una manera u otra, por más señas, en esta parte del planteamiento compartido por Redfield y Sjoberg sobre los «puntos focales» se sigue advirtiendo una temática típicamente weberiana. En efecto, el de Érfurt había reconocido el elemento urbano como escenario del proceso socio-histórico mayor de «burocratización» en que observó sucesivamente sus sociologías religiosa y política; añadiendo aun el matiz, crucial en su tipologización de los «sistemas de dominación» (*Herrschaft*), por el cual tal fosilización –Weber hablará de «rutinización» refiriendo una idea similar a la que aquí expresamos (*vid. inf.*, cap. 8.4)– habría tendido a inhibir a los centros de primer orden de liderar las reestructuraciones revolucionarias de dicha tradición cultural en contextos de crisis, estando «enredados en las técnicas de la civilización», como señalara Reinhard Bendix (2012: 253) en la que sin duda sigue siendo una de las obras de referencia para observar comprehensivamente los planteamientos teóricos weberianos, especialmente –y no debe de sernos baladí– en el mundo anglosajón donde primero se publicó, en 1960. Con ello, el célebre sociólogo alemán disponía la tensión que recorre toda su obra entre las *formas sociales que estructuran la cotidianeidad*, de un lado, y las *deflagraciones que la transforman puntualmente* sólo para rutinizarse de nuevo en formas estables, «tradicionales», hasta la irrupción del paradigma legal. Y sucede además que en este caso la afortunada expresión de Bendix –«técnicas de la civilización»– nos permite referirla en una fórmula

<sup>25</sup> «The scholar-priests perform an important function as official carriers of the classical written tradition which provides the social system with a sophisticated and elaborate justification for its existence and continued survival [...]. The ideology of the sacred writings, by standardizing the action patterns of the elite, also establishes solidarity over a broad geographic area. As a result, the homogeneity of the upper class is typically greater than that of the masses. Finally, the scholar-priest's existence as a member of the elite brings about a striking divergence of their religious actions from those of the masses, who comprehend little of the philosophical basis of the religion they practice.»

que facilitará abiertamente la prosecución del argumento en el concepto de «tecnología del poder» que empleara con posterioridad, precisamente, Foucault. Pero por ahora limitémonos, también, a anotar y retener tales ideas para retomarlas en lo que sigue, insertas en el contexto más adecuado de la segunda parte de nuestro estudio.

Retomando de nuevo el hilo principal de la exposición, como decíamos, esta característica específica elemental-integral en la *organización social de la tradición cultural* es el punto genésico desde el cual el de Chicago articulará su definición clásica, en *Sociedad y cultura campesinas*, en torno a las ideas de «pequeña tradición-gran tradición» (*little tradition-great tradition*), referidas aquí, respectivamente, a la cosmovisión campesina y a la urbana –o *las urbanas*, si nos atenemos a lo anterior y recordamos, asimismo, el carácter heterogéneo definido por el propio Redfield–. Con todo, y pese a que con ello lo particularmente campesino bien podría entenderse como esa noción recíproca más o menos vaga de alteridad rural en la comunión social y cultural mayor, Redfield (1973b: 374-376, 396-403) no olvida recordar que pequeña y gran tradiciones están atravesadas irremediabilmente la una por la otra; influyéndose; modificándose; generando complejos sistemas de relaciones multifocales. Y que no existe, a pesar de cualquier canon convencional o referencial que implícitamente se asumiera en el escenario donde interactúan los agentes, una dirección preestablecida que funcione automáticamente, sin excepciones.<sup>26</sup>

Opinamos que disponer su definición de esta manera, en conclusión, no se puede valorar independientemente de la línea de aproximación diseñada por los autores fundacionales de la primera Escuela sociológica de Chicago. Que pese a la ausencia de remisiones directas al «interaccionismo simbólico», Redfield anda, sin duda, el camino que marcaran Thomas y Park, y esto, ahora a pesar de la alusión explícita a un enfoque no materialista, lo alinea en el estudio de la

Universitat d'Alacant

<sup>26</sup> Con este fin, Redfield se vale de los conceptos de «universalización» y «parroquialización» diseñados por McKim Marriott para su trabajo de campo en la India («Little communities in an indigenous civilization», 1955 para la primera edición). Por lo que respecta a nuestros intereses aquí, es especialmente relevante en este marco la alusión al fenómeno del *paganismo*, que no podemos dejar de poner en relación con la cadena semántica romance que todavía se puede rastrear perfectamente, por ejemplo, en las voces catalanas actuales *pagà* (pagano) y *pagès* (campesino), como acertadamente apuntaban las arqueólogas Montserrat de Rocafiguera i Espona e Imma Ollich i Castanyer en una comunicación personal. En efecto, tal y como anota Coromines (1991-2001: VI, 165-169), «de *pagus* fou derivat el llatí *paganus* que en el llenguatge eclesiàstic esdevingué "gentil, adepte del paganisme", per la tenaç resistència que va oposar l'element rural a la cristianització [...] En aquet sentit el mot ens fou transmès per via erudita, com a *pagà*»; así las cosas, el celebre filólogo catalán ve una explicación para la formación del tardo latino *pagensis*, desde donde se origina *pagès*, en una neo-derivación que evitara explícitamente la carga religiosa solapada al original empleado para el habitante del campo, siendo el primer uso atestiguado el de Gregorio de Tours a finales del s. VI donde, además, «sembla suggerir el matís de "convilatà", habitant de la ruràlia circumdant». La casuística fenoménica en este sentido es tan abrumadora que en buena medida convertiría en un ejercicio de erudición vacuo cualquier repaso de las herejías sincréticas practicadas vehementemente por las poblaciones rurales aún siglos después de su asimilación del macro-discurso cristiano, desde la evidencia arqueológica para la Cataluña rural alto-medieval de enterramientos que presentan ajuares, libaciones, orientación, etc., claramente divergentes del cristianismo canónico (Ollich y Vives, 1986; Ollich y Raurell, 1989; Ollich, 1994), hasta la vida ritual de los contemporáneos campesinos chimaltecos de Guatemala calificada por la etnografía, precisamente, de «cristianismo folk» (Watanabe, 2006: 227 y ss.). Con independencia de la intensidad impresa en los cambiantes contextos pragmalingüístico e histórico, la idea es clara: la religiosidad campesina no es la urbana, y esto aunque eventualmente pueda ser *como* la urbana.

*semiosis cultural*, pero no necesariamente –sino todo lo contrario– en un idealismo de derivas narrativistas.

Por ejemplificar en el plano económico esta opinión, cerremos el epígrafe con la explicación que el chicaguense da a la anécdota del pequeño comerciante maya que mantiene un cultivo deficitario de maíz por no entenderse, ni dejarse entender, segregado de la «comunidad de hombres buenos y piadosos» en los roles específicos básicos por los cuales se la representa en su aldea campesina de origen: las actividades productivas se han de comprender como «partes componentes de un sistema de concepciones y prácticas dentro del cual tienen también importancia otras partes, nada prácticas desde el punto de vista productivo, sino religiosas o morales»; porque si ciertamente la economía –como en último término todo el sistema sociocultural en el interior del cual ésta se verifica– es ante todo una *interacción con el medio ambiente*, es igual de cierto que «el medio ambiente del hombre [*sic*, por “del humano”] no es solamente de carácter material; es también mental» (Redfield, 1973b: 48-61).

### 3. Ockham y la *Ley de los rendimientos decrecientes*

Entre las décadas de 1960 y 1970 el estudio antropológico del campesinado puede considerarse ya como una línea de investigación plenamente normalizada dentro de la disciplina y, de hecho, es en estos años de intensa actividad teórica, anteriores a la generalización virtual de la fragmentación posmoderna –mención aparte del sempiterno universalismo del materialismo marxiano–, cuando se publica la mayoría de los trabajos que hasta la actualidad constituyen el ineludible espinazo referencial de la materia. Para este momento los autores más implicados con la construcción-articulación semiótica de los grupos humanos continúan con la extensión del programa del culturalismo boasiano, practicado por Ruth Benedict y Margaret Mead con especial énfasis en el Pacífico inmediatamente pre y post-bélico, por derroteros casuísticos donde el contraste con la sociedad occidental es más obvio que entre las comunidades rurales que la «co-forman».<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Sin necesidad de extenderse en una historiografía harto compleja, el caso del estadounidense Clifford Geertz puede resultar paradigmático a la hora de afirmar esta generalidad. Autor de absoluta referencia para la construcción de la Antropología posmoderna, centró principalmente su trabajo de campo en el sureste asiático, desde donde planteó la introducción del concepto de «descripción densa» que lo haría celebre (*La interpretación de las culturas*, 1973 para la primera edición, en inglés). En este marco, en sus inicios se vería inmerso de manera casi inevitable en la cuestión del desarrollo económico (Geertz, 1963), pero no profundizó *in extenso* desde sus casos de estudio y su enfoque simbólico-cultural maduro hacia un enlace directo y sistémico con la cuestión potencialmente corolaria del campesinado (cf. Geertz, 1961; 1978). En cualquier caso, no dejan de ser interesantes sus consideraciones sobre la necesidad de definir las categorías complementarias de proto y post-campesinado (*vid. inf.*, cap. 3.1), a la luz de las crecientes combinaciones de rasgos definitorios según el enfoque que se adoptara, y su recurso primigenio al grupo de Polanyi, Arensberg y Pearson en lo que respecta a la cuestión de los mercados y el comercio: «the conceptual separation of trade from market institutions leads to greater clarity and a reduction of ethnocentric bias with respect to the investigation of pre-modern and non-Western economic systems [...]. In any case, whatever the situation in the past, markets, particularly for petty domestic trade, are very prominent in most of the world's peasant societies today» (Geertz, 1961: 32). De estos mercados campesinos se ocuparía posteriormente, bajo la rúbrica de la «economía de bazar» (Geertz, 1978), tratando de vincular las lecturas económicas formalistas

Siendo de tal manera, el modelo definitorio planteado por Redfield como una *enmienda idealizante* de la tradición evolucionista secular queda aislado entre dos frentes. Y la consolidación de la Antropología del campesinado, doblemente mediatizada por el juego de espejos «universalidad categórica-categorización universal» de su objeto de estudio y el condicionante de la promesa instrumental en las teorías del desarrollo, se llevará a cabo con una carga materialista explicitada en la orientación economicista (*vid.* Wolf, 1955; 1957; 1982; Thorner, 1964; Shanin, 1983; 1976; Shanin 1979; Bartra, 1972: etc.). Esto, a la vez, permitía una integración coherente de los minorizados históricos en los nacientes esquemas del «sistema-mundo» de Amin y, sobre todo, Wallerstein, y abría de nuevo «el campo» a la aceleración gravitacional marxistizante; e incluso también a un alineamiento político-ideológico contestatario.

En efecto, el efecto que confirma *a fortiori* el abandono de cualquier precaución semiótica cultural se evidenciará al final del proceso principal de teorización conceptual: la responsabilidad del planteamiento argumental más sólido, cuando las primeras filtraciones de la crítica contextual germinen en la duda sobre la pertinencia de una categoría universalizable de «campesinado», será asumida directamente desde la Antropología económica (Dalton, 1971; Durrenberger, 1984). Tales posturas se mostrarán totalmente desvinculadas de las defendidas por el de Chicago de dos modos. De un lado, esto sin duda guarda relación primaria con la tradición en que se fundamentan las definiciones más estrictamente economicistas, que quizá por elusión inadvertida no alcanzan a contactar la dimensión cultural de la problemática; pero del otro, encontraremos también un rechazo explícito basado en la consabida divergencia de conclusiones entre el generalista Redfield y estos materialistas, críticos con el generalismo más exacerbado, de manera que la simple elusión de este desencuentro final, opinamos, les habría permitido reparar en unas ideas que posiblemente les eran menos complementarias que solidarias. Pero no adelantemos acontecimientos.

En la primera etapa de este proceso de consolidación disciplinar va a jugar un papel central el práctico redescubrimiento para el conocimiento occidental de la obra de un agrónomo ruso activo durante el primer tercio de siglo, Alexander V. Chayánov, al punto que la traducción al inglés en 1966 del cuerpo principal de su aparato teórico, contenido principalmente en «Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas» (1924 para la primera edición, en alemán) y *La organización de la unidad económica campesina* (1925 para la segunda edición, en ruso, sustancialmente revisada y ampliada respecto de una primera en 1923, en alemán),<sup>28</sup> inaugura toda una línea temática que, con

---

y sustantivistas a través del rol de la *información, comunicación y conocimiento* aplicado al caso de Sefrou, en el Medio Atlas marroquí, y en una línea muy similar a la que sistematizaría universalmente Bourdieu (2003) como capitales que retro-ajustan *de facto* cualquier situación de mercado autorregulado.

<sup>28</sup> «Zur Frage einer Theorie der nichtkapitalistischen Wirtschaftssysteme» y *Organizatsia krestíanskogo joziaistva*, por sus respectivos títulos. En cuanto a su traducción, nos referimos al volumen editado por Daniel Thorner, Basile Kerblay y R. E. F. Smith como *A. V. Chayanov on The Theory of Peasant Economy*, en el cual, además de los dichos textos del autor ruso, se añadía dos estudios por Thorner y Kerblay, este último tomado de una publicación anterior en francés en *Cahiers du monde russe et soviétique*. Precisamente en esta revista aparecerá, al tiempo que la edición inglesa, una extensa bibliografía de Chayánov (Kerblay, 1966) y un año después la École Pratique des Hautes Études se encargará de publicar, en su lengua original, las *Oeuvres choisies* en ocho volúmenes. Por lo que toca al castellano, en 1974 se traduce en Buenos Aires el *Organizatsia* directamente de la edición rusa, haciendo innecesario incluirlo nuevamente en la compilación mexicana de



frecuencia revertida y entretrejida ideológicamente en la arena política –como, de hecho, ocurrió en su contexto original–, resbala puntualmente desde entonces hacia una reedición sorprendentemente inmutable de los mismos debates programáticos. Precisamente sobre esto escribía Eduardo P. Archetti en 1974, para la presentación de la edición bonaerense del *Organizatsia*, que «cuando uno vuelve a la polémica entre populistas y marxistas, o cuando lee a Chayánov, tiene la impresión de que mucha de la literatura posterior sobre campesinos, y especialmente la antropológica, es pura repetición de algo dicho antes con más pasión». Y a la proliferación de referencias en los textos antropológicos, estudios críticos y modelos de aplicación desarrollistas, especialmente significativa en países como México, Colombia, Perú o Argentina durante la década de 1970 (*vid. i. a.*, además de la traducción de textos originales, Bartra, 1976; Neira Fernández, 1978), le tomarán el relevo los no menos significativos –y, hasta cierto punto, curiosamente antitéticos en sus últimas consecuencias– usos de la teoría chayanoviana tanto en el Brasil del Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Woortmann, 2001; Soares Pontes, 2005; Silva Carneiro, 2009) como en la «economía ecológica» de Nicholas Georgescu-Roegen que sentara las bases discursivas del actual modelo decrecentista (Dannequin y Diemer, 2000).

Incluso sólo una lectura superficial de tal fenómeno de repetición delimita suficientemente bien el escenario ante el cual nos encontramos, al menos en lo que respecta a la polémica que suele aureolar la simple alusión nominal a Chayánov; y el peligro de descuidar demasiado pronto la crítica hermenéutica frente al potencial ubicuo de un alarde teórico de esas dimensiones (*vid. Shanin, 1988*). En este sentido, consideramos que la redoblada alerta de contextualidad acaba por proporcionar, en las condiciones específicas del campesinado ruso del *mir* y los *zemstva*, la clave que enlaza no ya lo que escribió sobre el funcionamiento de las explotaciones agrarias familiares con el por qué fue escrito precisamente allí y entonces, sino también con el por qué defenderemos que en ello se atisban, más bien, los trazos generales de una *lógica económica doméstica* que ultrapasa en mucho la «campesinidad» donde primero se percibió acabadamente. Nada que no advirtiera antes, sin ir más lejos, Marshall Sahlins en el clásico *Economía de la Edad de Piedra* (1972 para la primera edición, en inglés).

Según el propio Chayánov (1985: 25 y ss.), de tener que marcar un hito fundacional para la llamada Escuela de organización y producción rusa (*Organizacionno-proizvódstvennoye naplavlénie*), de la cual expresamente se reconocía parte, habría de ser en el Congreso de Agricultura de la Óblast de Moscú de 1911. Allí establecen contacto personal por primera vez un grupo de autores, provenientes en su mayoría de los cuadros técnicos y funcionariales de los diferentes niveles administrativos que estructuraban el agro imperial desde el decreto de emancipación de los siervos en 1861, preocupados por las dificultades que encontraban en la teoría económica general –aceptada en sus

---

Aricó que en 1981 vertía a nuestro idioma el resto del libro de Thorner, Kerblay y Smith. Otros textos se han traducido posteriormente a lenguas occidentales –a juzgar por lo dicho en el prefacio de la edición de 1966, la incorporación de las ideas del ruso a la academia japonesa fue más rápida y constante, no sólo que en la órbita occidental, sino también que en la propia Unión Soviética, a consecuencia de la larga *damnatio memoriae* que sufrió tras su asesinato político– evidenciando el interés en la obra de este autor (*vid. Chayánov, 1988; 1991*).

doctrinas fundamentales desde el clasicismo liberal que las instaurara hasta la Escuela histórica alemana, o el propio Marx— para explicar una serie de complicaciones y anomalías recurrentes en el comportamiento del campesinado ruso que lo alejaban estructuralmente del funcionamiento mercantil presuntamente *lógico y esperable* y, con él, al conjunto del país de la modernización industrial. Han pasado a convertirse prácticamente en ejemplos de manual los de la detección de una relación inversamente proporcional entre los precios anuales de la mano de obra y del pan, de manera que cuanto más elevado resultaba éste menor lo hacía aquél, al contrario de lo registrado por aquel entonces en economías fuertemente industrializadas como la inglesa, o, en general, el del mantenimiento de la producción en condiciones en las que la *Ley de los rendimientos decrecientes* habría disuadido de continuar a cualquier explotación estrictamente capitalista, con productos marginales calculados según la situación de mercado muy próximos a cero, y aun negativos.

No debería de suponernos sorpresa alguna que tales fenómenos hayan sido aislados ampliamente con posterioridad también en el campesino-artesano occidental de la protoindustrialización (Medick, 1986: 78 y ss.);<sup>29</sup> como tampoco debería de serlo, entonces, que ya se hubieran detectado tentativamente en los prolegómenos de la construcción teórica de la Economía clásica, aunque finalmente ésta acabara por enterrarlos en la intrascendencia de un anecdótico fenoménico irrelevante en sus términos estructurales. No es casual, pues, que encontremos los ecos de ese mismo debate, más o menos ahogado prematuramente, en la mismísima indagación sobre *La riqueza de las naciones* de Adam Smith (1776 para la primera edición, en inglés), cuyo Libro primero, sobre sentenciar, al hilo de la firme convicción de una naturaleza del «valor» económico intrínseca a la mercancía y directamente vinculada con el esfuerzo de producción que posteriormente retomarán Marx y sus herederos intelectuales (*vid. inf.*, cap. 2.5), cómo

el valor real de una renta en granos varía mucho menos de siglo a siglo que una renta en dinero, varía mucho más que esta de un año a otro. El precio pecuniario del trabajo [...] no fluctúa de año a año con las fluctuaciones del precio pecuniario de los granos, por que en todas partes se regula el primero no por el ocasional ó accidental del segundo, sino por el fijo, ordinario, ó medio regulado por el resultado de cierto número de años consecutivos [*sic*] (Smith, 1794-1806: I, 59),

sienta las bases escénicas «lógicas» de la situación que los organizacionales no atinarán a encontrar en los campesinos rusos casi dos centurias más tarde:

---

<sup>29</sup> Insertos cada vez más decididamente en la *lógica totalizante* de mercado autorregulado, y especialmente en lo que se refiere a la propiedad de la tierra, Medick vincula acertadamente esta tendencia a la tradicional apostilla de irracionalidad con la cual tanto contemporáneos como autores actuales tildaron a los campesinos que adquirían tierra a precios «anti-económicos»; desde la perspectiva del alemán (Medick, 1986: 80), manifiestamente alineada con los postulados chayanovianos básicos, no sólo no lo es sino que encajaría perfectamente con una lógica doméstica que busca instintivamente mantener independiente y controlado el medio de su sustento dotándose de los instrumentos tradicionales que se lo habían garantizado. Tomando el punto de un funcionamiento sólo presuntamente anómalo, es interesante la conclusión general por la cual «la continua transferencia de valores del sector doméstico al capitalista era más [durante las primeras fases del proceso de industrialización] una consecuencia del intento de conservación del modo de producción familiar que de su destrucción» (ibíd.: 86), en tanto que homologa de nuevo la situación europea a la detectada por Meillassoux en el África colonial francesa (*vid. sup.*, cap. 1.3).

En los años de abundancia los criados de todas clases dexan generalmente a sus amos, y fian su mantenimiento á lo que pueden grangear con su propia industria. Pero la misma baratura de provisiones, como que aumenta el fondo destinado á mantener á aquellos dependientes anima á los amos, especialmente si son labradores, á emplear mayor número de ellos. Los labradores en este caso se prometen mas utilidad de sus granos manteniendo para el cultivo algunos obreros mas que vendiéndolos en el mercado al bajo precio que corre. Aumentase entonces la busca de jornaleros al mismo tiempo que se disminuye el número de los que se ofrecen á este servicio: por lo que por lo regular en los años baratos [se refiere al precio mercantil del grano] sube el precio de los salarios del trabajo. En los años de escasez la dificultad, é incertidumbre de hallar modo de ganar su vida hace á toda aquella gente volver á porfía á su servicio. Pero como entonces el fondo destinado á mantenerles es menos por causa del alto precio de las provisiones, los amos mas bien tratan de disminuir que de aumentar aquel número [...]. Son más á los que falta trabajo, que el trabajo que hay que poderles dar: muchos están prontos á aceptarlo en términos más equitativos que de ordinario, con lo que los salarios de criados, y operarios bajan considerablemente en los años caros. (ibíd.: I, 138)

Sin embargo, tampoco escapó a Smith la existencia de voces contemporáneas que «pretende[n] demostrar, que los pobres trabajan mas en los años baratos que en los caros, comparando la cantidad y valuación de los artefactos ó mercaderías hechas en estas dos diferentes situaciones en tres distintas manufacturas [...] estacionarias» (ibíd.: I, 140-141), especialmente textiles, como era el caso del fisiócrata Louis Messance (*Recherches sur la population des generalités d'Auvergne, de Lyon, de Rouen et de quelques provinces et villes du Royaume avec reflexions sur la valeur du bled tant en France qu'en Angleterre*, 1766 para la primera edición), si bien para el escocés, quien no niega frontalmente la veracidad de las cuentas presentadas a propósito del campo continental, no puede elevarse tal fenómeno a una potencialidad universalizante, lógica: «económica», agregando que él no halla datos similares en las industrias homólogas de Escocia y el norte de Inglaterra.

Lo cierto es que cierta concatenación de malabarismos conceptuales permitía –y permite (vid. Bartra, 1976)– encajar en el seno de la «racionalidad economicista» estos fenómenos, especialmente en la duplicación esquizoide de la práctica del campesino como empleador y empleado de sí mismo a un tiempo, algo que, entre otros, adoptarán el marxismo oficial y, con él, el inminente Estado bolchevique. Pero más allá de la asunción útil, puntual y coyuntural, de una ficción que salvaguardara el monismo teórico, la enorme acumulación de material empírico estadístico empujó a Chayánov y los organizacionales a considerar más oportuno *generalizar dichas anomalías en la formulación de una teoría económica ad hoc más «parsimoniosa» con las evidencias*, en el sentido que, por ejemplo, da la Biología evolutiva todavía hoy al principio de Ockham.

Precisamente la obtención de este material empírico nos sitúa frente a la premisa histórica inicial que permite, tanto como condiciona, el trabajo y las ideas de Chayánov.

Tal y como expone Kerblay (1981: 85-89) en la que sin duda sigue siendo la contextualización de cabecera para la obra del ruso, el desarrollo de las escuelas superiores de agricultura combinado con la crisis de los restos de la hacienda latifundista de carácter nobiliario en la Rusia de las dos últimas décadas del s. XIX, redirigió y multiplicó el interés de los agrónomos en las pequeñas

explotaciones campesinas a través de su labor en los *zemstva*, un órgano de gobierno regional instituido en 1864 en el mismo marco de las llamadas «reformas liberales» del zar Alejandro II que a la sazón las había desligado de la servidumbre poco antes. En primer término, *lo permite* en tanto que sólo la recopilación sistemática y continuada y el procesamiento estadístico de los datos generados en cada *zemstvo* a lo largo de prácticamente dos generaciones acumuló la masa crítica de información que requería una reacción teórica del calibre de la propuesta –no es baladí, por tanto, que Chayánov y sus compañeros se consideraran, antes que nada, «técnicos», y reivindicaran su papel como tales más allá de la faceta de economistas teóricos en que derivara eventualmente—. En segundo término, *lo condiciona* al inscribirlo en el debate sobre la modernización en torno al cual se articulan las principales agendas políticas de la época y que, de hecho, pauta en buena medida el pulso histórico del país desde la reestructuración administrativa de las citadas reformas de Alejandro II, pasando por el radical cambio de orientación que trata de imprimir como ministro del zar Piotr Stolypin a partir de 1906, y hasta las diversas políticas que ensayará el gobierno bolchevique antes de la colectivización estatista masiva, implementada por Stalin en la década de 1930.

A pesar de que para el planteamiento de lo que aquí nos interesa no son de incumbencia directa los detalles de tales orientaciones políticas, el hecho es que la valoración concreta que hagan del que señalábamos como primer elemento característico del campesinado chayanoviano va a resultar en el eje central de sus «programas de modernización»: nos referimos, por supuesto, al *mir* o «comuna rural» rusa.<sup>30</sup>

De orígenes ciertamente oscuros, actualmente se suele coincidir en vincular la concreción funcional hasta el paradigma tradicional de esta institución con el desarrollo de determinadas políticas impositivas señoriales en algún momento entre los ss. XVI-XVIII (Male, 1971: 6; Dennison, 2011: 93-96, ésta a su vez apoyada en Boris N. Chicherin). Esto no es óbice para presuponer sin demasiados problemas una base consuetudinaria previa más que probable en los universalmente extendidos mecanismos locales de administración y gestión de recursos comunitarios –sean éstos los que sean–; pero el rescate del sanctasanctorum justificativo de lo inmemorial contribuye, efectivamente, a desmitificar el resorte definitorio central que lo define a través de la *repartición cíclica de las tierras al compás de la variación cíclica de las familias*. Y es que «sería una falacia interpretar esto en términos de algún tipo de comunismo primitivo [...]. La tendencia a la equiparación era en parte el resultado del individualismo de las distintas unidades familiares campesinas, cada una tratando de conseguir las mejores tierras, no de ningún esfuerzo utópico por la equidad» (Male, 1971: 56).<sup>31</sup>

En cualquier caso, de aquí al ataque frontal a la capacidad de la comuna rural para regular la producción en términos no capitalistas media, sencillamente, la incapacidad de una concepción

<sup>30</sup> Tal y como señala oportunamente D. J. Male en su glosario (1971: 217-227), usualmente los términos *mir* y *obschina* pueden usarse indistintamente para referir la comuna rural rusa, si bien añade que «there is some difference in emphasis [...]. *Obschina* can be used in a narrow sense relating to the particular form of land holding, while *mir* is not used thus. *Mir* is not often used in Soviet writing. When it is used, it is to associate the commune with the old and traditional. It suggest a spirit as well as an institution».

<sup>31</sup> «It would be fallacious to interpret this in terms of some kind of primitive communism [...]. The equalising tendency was in part a result of the individualism of individual peasant households, each striving for the best land, not of any utopian striving for equality.»

determinada de la economía para aceptar cualquier otra regulación racional que no sea la propia (*vid. inf.*, cap. 2.6). En lo específico encontramos el reciente y formidable trabajo de zapa que la británica Tracy Dennison lleva a cabo contra un denominado «mito campesino» (*Peasant Myth*) que hunde sus raíces en la subversión de la máxima malthusiana de la *exclusiva* competencia individual *excluyente* según lo esbozaron ya los decimonónicos von Haxthausen y Herzen, sublimado en la conocida máxima: «la comuna tiende a todos, sin excepción, un sitio en su mesa». Pero sobre demostrar vehementemente que la singularización monolítica del *mir* entorpece, más que ayuda a profundizar en las variaciones sincrónicas y diacrónicas de lo que mejor debiera entenderse pluralmente como los *miry* –si se nos permite la licencia pragmática–, la propia Dennison se juega un flaco favor al arremeter con una mano contra el culturalismo de autores como el antropólogo de la Universidad de Yale James C. Scott cuando explica su «economía moral» campesina (Scott, 1976) mientras, con la otra, se apoya en la agencia señorial primero y estatal después como causa motriz de los espasmódicos impulsos industrializantes-ruralizantes sobre las instituciones del agro ruso antes y después de 1861.

El alcance de la controversia para lo que aquí os interesa bien merece dedicarle un tiempo.

#### 4. Economía moral

Para Scott, quien teorizaba en *The moral economy of the peasants* desde sus casos de estudio del sureste asiático, la práctica económica del «campesinado tradicional» –esto es: de aquél *no integrado totalizantemente* en el sistema de mercados autorregulados– estaría mediatizada por una «ética de la subsistencia» (*subsistence ethic*) definida en torno a dos principios básicos:

- 1) la priorización de la seguridad a largo plazo frente a riesgos potencialmente beneficiosos pero de evolución imprevisible o desconocida; y
- 2) la asunción axiomática del derecho universal a la vida.

Ambos principios quedarían sistematizados culturalmente como componentes morales genuinos de la «pequeña tradición» redfieldiana, sumados a la urdimbre de unas pautas de integración supradomésticas, locales y regionales que, desde ese momento, permitirían en su seno la justificación de una profundización progresiva de la fractura social exactamente en la misma línea en la que el etnógrafo mayista John M. Watanabe (2007) atisbaba a formular la *ritualización* de la «economía política» como sanción cultural al distanciamiento asimétrico *de facto* de la redistribución. Estas ideas otorgan cierto vuelo a las recriminaciones que en 1971 Dalton dirigía a Wolf –y al materialismo marxiano más ortodoxo, en general– a razón de la valoración estructural de las contrapartidas señoriales en sociedades campesinas, y devienen en fundamentales, a través de la reconceptuación

fenoménica de la «explotación», para el estudio del de Yale, a la sazón centrado en el análisis histórico de las «políticas *de* los campesinos» desde la lente de la dicha ética de la subsistencia.<sup>32</sup>

Posiblemente la audacia más trascendente de Scott en este sentido sea la alteración de la faceta económica cardinal que permite comprender las revueltas y movimientos defensivos agrarios, desplazándola, sobre el pivote que ofrece la doble cualidad –casi valdría decir, con Redfield, la «autointegralidad»– de la unidad doméstica campesina, desde una cuestión referente a la *producción* a una referente al *consumo*; pero en ningún punto de todo su andamiaje teórico opinamos poder advertir ni el anhelo utopista que exige una mitificación de la lógica económica campesina, ni el escorzo miope que exige una mistificación. Más bien al contrario, la reiteración de las advertencias sobre los límites prácticos a la moralidad filosófica de la «economía moral», que sin duda ha de entenderse en clave de *mediación cultural* y no de bondad militante, acaba por soldarlos a su definición misma:

De este modo, el principio de la priorización de la seguridad no implica que los campesinos sean criaturas de costumbres que nunca asuman riesgos que pueden evitar [...]. Lo que, sin embargo, implica es la existencia de un perímetro defensivo sobre las rutinas subsistenciales dentro del cual los riesgos son evitados como potencialmente catastróficos y fuera del cual prevalece un cálculo del provecho en sentido burgués. (Scott, 1976: 24)<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Pese a converger en este planteamiento, los usos discursivos de Dalton y Scott no podían sino proyectarlo en direcciones diferentes sólo nuevamente concomitantes en el «nivel macro» de la significación socio-cultural de la economía. Al primero concierne la relativización de la validez de un constructo teórico que no relativiza sus asunciones básicas, oponiéndose a la definición del «campesinado» a través de un concepto de explotación inestable no tanto por su armazón objetiva, exterior a la significación de la cultura analizada, como por su aplicación subjetiva, acotada a los márgenes de lo que el analista, cultural y previamente, considera explosivo, a causa de una suerte de contra-efecto de la reducción universalizante. Así, para Dalton (1971: 253), si la exacción tributaria que sufren los campesinos queda endoculturalmente justificada en la manutención del aparato legal y militar de su sociedad, monopolizado por gentes que de un modo u otro *no son como ellos*, «all this, of course, would apply to the Bantu and to the Soviet Union and the United States as well, where military defense and law enforcement are also obligatorily paid for by rank and file [...]. I suggest that whether or not “exploitation” exists in such situations should be made to depend on the rank and file’s subjective reactions to such obligatory payments upward». Por su parte, Scott (1976: 158-160, 171-173; cf. 2003: 111 y ss.) resulta mucho más quirúrgico en la separación funcional de ambas acepciones y la traída a liza del concepto de «falsa conciencia» en la versión de Georg Lucács. A la postre, lo que acaba resultando más interesante de su rechazo a este tándem marxista clásico no es una validez instrumental que sí le reconoce, sino que más allá de la discusión en torno al «degree of acceptance of the moral principles on which the criterion of justice is based [...], a second difficulty with deductively reached concepts of exploitation is far more serious because it comprises their analytical utility» cuando lo que se estudia es la *agencia colectiva de los subordinados*.

<sup>33</sup> «The safety-first principle thus does not imply that peasants are creatures of custom who never take risks they can avoid [...]. What safety-first imply, however, is that there is a defensive perimeter around subsistence routines within which risks are avoided as potentially catastrophic and outside of which a more bourgeois calculus of profit prevails». En cierta medida sería falso afirmar que lo contrario es la norma más allá, o más acá, de los grupos campesinos, y quizá por ello aquí podríamos empezar a sujetar la idea de que *la operatividad campesina es en buena parte menos «naturalmente» campesina que propia de una* lógica económica doméstica *más comprehensiva*. Tómese por caso, aunque tendremos tiempo de volver a lo dicho por él más adelante (*vid. inf.*, cap. 2.6), las consideraciones de Bourdieu (2006: 124-125) a propósito de «muchas conductas que pueden parecer aberrantes si uno se atiene a la lógica de la maximización del ingreso [...]. Si la función pública es captada, de manera sincrética, como un paraíso profesional es porque, incluso en ausencia de un control sindical, aquella asegura las mínimas garantías contra la arbitrariedad y

Y esto es así tanto como, por su parte, «el igualitarismo aldeano en este sentido es conservador, no radical; reivindica que todos deben tener un lugar, un sustento, no que todos deban ser iguales» (ibíd.: 40-43, 170 y ss.).<sup>34</sup> En definitiva, por tanto, *The moral economy* se nos presenta como una apelación metodológica a la *contextualización cultural de las prácticas económicas y políticas*, no tanto alineada a pies juntillas con la escuela económica sustantivista a la cual sin duda le une un mismo espíritu, como con los acentos fundamentales de lo que cristalizaría en la explicación comportamental post-estructuralista que estaba fraguándose precisamente en aquel momento. Basta remitirse a la crítica de lo que Scott califica, junto con Hamza Alavi («Las clases campesinas y las lealtades primordiales», 1973 para la primera edición, en inglés), de «individualismo metodológico» –para lo que aquí nos concierne, baste también con entenderlo ahora como la asunción analítica tácita de los principios explicativos del atemporal y ubicuo *homo œconomicus*; pero *vid. inf.*, caps. 8.1-3, para un debate más preciso de las implicaciones de un término no necesariamente antitético a las ideas prácticas defendidas por el de Yale– para que, a pesar de la forma tentativa de su explicación, la evocación del *habitus*, de la «lógica práctica», del sociólogo francés resulte del todo inevitable:

Desde esta perspectiva [economicista], el individuo y la sociedad están separados y ésta es simplemente el medio donde aquél ha de actuar [...]. [Esto] supone olvidar el hecho central de que el campesino nace dentro de una sociedad y una cultura que le proveen con un fondo de valores morales, un equipo de relaciones sociales concretas, un patrón de expectativas sobre el comportamiento del resto, y un sentido de cómo se ha procedido anteriormente en su cultura para [lograr] objetivos similares [...]. Decir que la gente nace en sociedad no es negar su capacidad para crear nuevas formas y romper las antiguas; es únicamente recordar que no se desenvuelven en un escenario vacío trazando sus trayectorias aleatoriamente. (Scott, 1976: 165-166)<sup>35</sup>

Para Dennison, por su parte, el objetivo fundamental en el marco del cual se inscribe su ataque al «mito campesino» es el de demostrar la latencia de determinados modelos de conducta

---

garantiza sobre todo la seguridad, definida no tanto por el aumento de los ingresos como por su regularidad», o en otras palabras: estos agentes operan sobre la *maximización de la seguridad*, no del ingreso; pudiera oponérsele que el sociólogo francés se refiere aquí –revelémoslo ya– a un contexto urbanizante donde la latencia del inmediato pasado campesino se manifiesta con tanto vigor como en la Argelia de 1960, pero ¿acaso de haber prescindido de indicar la adscripción contextual no lo habríamos asumido por automatismo en cualquier sociedad industrial o post-industrial, con la única defensa nerviosa en algún *Volkgeist* romántico, planteado siempre *a posteriori*? De hecho, llevado a sus últimas consecuencias en contextos especialmente favorables de aceleración estatista, la maximización de la seguridad ha tendido a resolverse en la «descampesinización» de los campesinos, lanzados por virtud de esta fuerza centrífuga a las universidades urbanas hasta el desconocimiento operativo de una agricultura cuyos derechos de acceso acaban por amortizarse en la enajenación o el arrendamiento a terceros (*vid. Talego, 1996: 63-64*).

<sup>34</sup> «Village egalitarianism in this sense is conservative not radical; it claims that all should have a place, a living, not that all should be equal.»

<sup>35</sup> «The individual and society are set apart from this perspective and society is simply the milieu in which he must act [...]. It is to miss the central fact that the peasant is born into a society and culture that provide him with a fund of moral values, a set of concrete social relationships, a pattern of expectations about the behavior of others, and a sense of how those in his culture have proceeded to similar goals in the past [...]. To say that people are born into society is not to deny their capacity to create new forms and break old ones; it is merely to recall that they do not walk out on an empty stage and make up their lines at random.»

«capitalistas» entre algunos sectores del campesinado de, al menos, algunas zonas de la llamada Región Industrial Central rusa anteriores a la emancipación de los siervos. Efectivamente, la divergencia en las dinámicas de variables que afectan a la composición estándar de los grupos domésticos, a sus pautas de producción y consumo o a su integración en mercados –especialmente de mano de obra y tierra– entre señoríos que comparten unos mismos determinantes ecológicos parece otorgarle la razón a dicha autora cuando busca su causa en las asimismo divergentes políticas administrativas de las diferentes familias nobiliarias de terratenientes. De aquí a asumir la responsabilidad –que no la intencionalidad– del Estado en una eventual «ruralización» de la población rural posterior al decreto emancipatorio merced al marco legislativo dentro del cual se le insta a actuar a partir de 1861-1864, y especialmente al reforzamiento de la responsabilidad tributaria compartida en la comuna (*krugovaia poruka*), existe apenas un paso que Dennison (2011: 213 y ss.) no duda en dar; y esto aun descargando sus argumentos de toda una parafernalia discursiva tan abiertamente partidaria del sistema económico mercantil que calificará de «obstáculo para el crecimiento» a este proceso histórico.<sup>36</sup>

Desde nuestra perspectiva, el problema no es tanto lo acertado o no de la explicación histórica que plantea para una casuística concreta más o menos irrelevante –en tanto tal– para lo que aquí nos ocupa, como la incongruencia teórica última entre sus conclusiones y la crítica a una «economía moral» de la cual Dennison opina (2011: 15) que:

Realmente adopta una postura de determinismo cultural: la peculiar racionalidad campesina que percibe en ciertas sociedades es la base fundamental o determinante del comportamiento social, económico, demográfico y político [...]. El nuevo posicionamiento clara –aunque parece que nunca demasiado explícitamente– invierte la noción marxista de que las relaciones económicas conforman la base de las formaciones sociales, políticas y culturales consideradas «superestructura».<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Por descontado, esta adicción se circunscribe en otra, esta vez en el rango del paradigma, abiertamente liberal, la cual incluye, por su naturalización, una buena dosis de universalización omnímoda de sí misma al punto que habríamos sido más correctos –o más justos con la linealidad intelectual de la autora– en apostillar que no es partidaria del mercado autorregulado *entre otras* opciones, sino del mercado autorregulado en tanto *única* opción. No es este el lugar de desgranar una controversia, revisada recurrentemente en el desarrollo clasicista hasta el neoliberalismo de la disciplina (*vid.* von Böhm-Bawerk, 2009 [1914]), sin embargo resulta imposible abstenerse de traer a colación al mismo «inventor» de la Economía moderna, quizá porque –y podría no dejar de ser sospechosamente sorprendente– en su trasluz Dennison no hace sino ilustrar casuísticamente lo que concluyera Smith en su *Inquiry* filosófica (1974-1806: III, 305): «no parece haber considerado [Quesnay, y la Escuela fisiócrata en general] que en el cuerpo político de una sociedad, aquel natural exfuerzo, é impulsos de todo ciudadano á mejorar de fortuna y condición, es un principio de conservación civil capaz de precaver y corregir en mucha parte los males efectos de una mala Política Economica, que tenga algun tanto de opresiva. Aunque una Economía Política de esta especie retarda sin duda mas ó menos los progresos, naturales de una Nación hacia la salud civil de su prosperidad, no es capaz sin embargo de impedirlos enteramente, y mucho menos de hacer que retrocedan».

<sup>37</sup> «Actually adopts a stance of cultural determinism: the distinct peasant rationality it discerns in certain societies is the fundamental basis or determinant of social, economic, demographic, and political behaviour [...]. The new view neatly (though never, it seems, quite explicitly) inverts Marx's notion that economic relations form the basis of social, political, and cultural formations, which are regarded as "superstructure".»



Repasando lo dicho, únicamente puede pensarse que Dennison sustenta sus hipótesis, de nuevo, sobre la idea de un universal abstracto –pero muy concreto– en la lógica y las dinámicas económicas, cuyo «correcto desarrollo» retrasaría la presuntamente obtusa administración gubernamental rusa hasta 1906. Pero si se le otorga al Estado y sus agentes la capacidad para intervenir la estructura económica profunda desde su ideología política, ¿por qué se niega la misma capacidad siquiera potencial al campesinado? En definitiva, lo chocante del planteamiento es la asignación de las prácticas económicas según *recto sensu naturalis* a grupos de agentes «subalternos» sin un análisis realmente profundo del impacto, individual y colectivo, que le suponen y, por consiguiente, la presunción de una condición política inerte, mutilada, frente al determinismo ideológico –y ¿qué ideología no es cultural?– de unas elites que sí se reconocen actuando políticamente, pero en el sentido económico «equivocado». Ante esta disyuntiva, la inversión de las cargas causales y, sobre todo, la corrección de las relaciones marxistas «estructura económica→superestructura política» a la luz de la *estructuración dialógica de la práctica y la mediación cultural* es una vía, de hecho abiertamente explicitada, de *devolver a la subalternidad tanto su rol histórico como su racionalidad*, en cuya negación acaban por principiar indefectiblemente las críticas enraizadas en el formalismo radical más o menos declarado.<sup>38</sup>

No es baladí que la contestación acostumbrada al *The moral economy* de Scott sea la obra titulada significativamente *The rational peasant*, donde Samuel L. Popkin vuelve sobre la cuestión de las *estrategias individuales de afianzamiento de la subsistencia*, y aun de crecimiento económico, a partir del paradigma clásico de la *elección entre usos alternativos de recursos escasos para la consecución de fines jerarquizados «racionalmente»*, y el rechazo de lo que entiende nuevamente como una idealización apriorística de la moralidad, la eficiencia económica y la estabilidad de las sociedades campesinas corporativas o «cerradas», en contraste con las denominadas «abiertas» o más integradas mercantilmente (Popkin, 1979: 29-31). Sin embargo, a la postre dicho autor también incorpora en su interpretación elementos tan extendidos en las llamadas *lecturas culturalistas* como la importancia de los códigos morales compartidos y la sintetización de las prácticas pretéritas en una «tradición» que coadyuva a la resolución de las tensiones económicas intra-comunitarias (ibíd.: 26), o la preponderancia del control de la burocracia administrativa y otras instituciones ancilares del mercado, más que del propio mercado, en los procesos de estratificación social (ibíd.: 28), etc.

Que es absolutamente fundamental no descuidar analíticamente los dispositivos de seguridad infra-comunitarios –aunque en este caso posiblemente sería más ajustado a las realidades

---

<sup>38</sup> En un reciente ensayo a propósito de la convergencia hacia determinados principios de la ideología anarquista a partir de su experiencia antropológica, el propio Scott escribía (2012: XXIII-XXIV): «the populist tendency of anarchist thought [...] recognized, among other things, that peasants, artisans, and workers were themselves political thinkers. They had their own purposes, values, and practices, which any political system ignored at its peril. That basic respect for the agency of non-elites seems to have been betrayed not only by States but also by the practice of social science [...]. What is inadmissible, both morally and scientifically, is the hubris that pretends to understand the behavior of human agents without for a moment listening systematically to how they understand what they are doing and how they explain themselves. [Y esto aunque] again, it is not that such self-explanations are transparent and nor are they without strategic omissions and ulterior motives –they are no more transparent than the self-explanations of elite–».

documentadas etnográfica y sociológicamente calificarnos antes de «domésticos» que de «individuales»— resulta una buena llamada de atención contra la aplicación rígida de unos modelos teóricos que fueron diseñados, por otro lado, para corregir las abismales carencias contextuales de las aproximaciones construidas sobre la universalización de la particular «racionalidad capitalista» aplicada al individuo aislado. Sin duda es ese matiz adjetival la piedra de toque de la discusión: *el de la construcción cultural de la racionalidad*. Y, por lo demás, no parece excesivamente problemático aceptar, aun dentro del marco de la mediación cultural que constituye el núcleo discursivo mínimo de la «economía moral», la existencia de la *tensión intrínseca* a las instituciones campesinas comunitarias que detectaba Popkin en el Vietnam del tránsito colonial.

De hecho la interpretación en un sentido menos excluyente de casuísticas ciertamente similares a la del *mir* ruso es perfectamente viable. Así lo demuestran ejemplos como el de la aldea guatemalteca de Chimal estudiada por Watanabe entre las décadas de 1970 y 1980, donde antes de la revocación del censo enfiteútico en 1877 dentro del programa liberal del Estado ladino, se poseía la tierra y tributaba sobre ella comunamente, siendo «la capacidad laboral de las familias tradicionalmente [la que] determinaba el tamaño de las propiedades» (Watanabe, 2006: 197), cedidas desde la administración local en usufructo hereditario más o menos revisable. Lo interesante de la aportación de este mayista del Dartmouth College es el rastreo de determinadas tendencias, fuertemente inscritas en el comportamiento social de la comunidad chimalteca al momento de su estudio, que responden a la reproducción de una *lógica cultural* en claro desajuste con las dinámicas esperables —tan ideal y apriorísticamente como en la antagónica presunción de moralidad— en un marco institucional crecientemente «mercantizado» (*vid. inf.*, cap. 3.3), sin que por ello se disuelva la acción individual en la acción comunal. Desde la *construcción significativa de pertenencia comunitaria* a través de la rotación en una administración política local que ha perdido prácticamente toda función salvo, precisamente, ésta de *significar la identidad*, hasta la contención redistributiva del distanciamiento social entre ricos y pobres como una estrategia individual, perfectamente racional e «interesada», para paliar *ex ante* la vulnerabilidad tanto frente a los tradicionales imponderables ecológicos y demográficos como frente a los nuevos imponderables de la integración en un mercado nacional e internacional capitalista sobre el que ninguno de estos actores —ricos o pobres— puede ejercer ningún control (*ibíd.*: 188-189).

De igual manera, en una reflexión más teórica sintetizada a partir de tres décadas de experiencia de campo en los valles centrales del Perú, Enrique Mayer (*The articulated peasant: Household economies in the Andes*, 2002 para la primera edición), uno de los discípulos más destacados del andinista John V. Murra en la Universidad de Cornell, planteaba recientemente esta misma cuestión antes como un *continuum* en cuyos extremos se vienen volcando los modelos interpretativos más extendidos que como una verdadera polarización de la realidad práctica. Esta aceptación del eclecticismo fenoménico le permite, por lo pronto, ponderar la utilidad de explorar diferentes marcos teóricos a la hora de enfocar problemáticas concretas diferentes. El resultado, como comentaba oportunamente Christine A. Harstorf en una breve nota con ocasión de su reseña, es un análisis social de la domesticidad campesina en los Andes que, pese al tratamiento

eminentemente económico, toma como punto de partida irrenunciable su integración en el contexto ecológico e histórico en el cual se verifica, y esto lo arriestra en sus fundamentos con la tradición establecida por Murra y las cautelas sustantivistas, incluso a pesar de no compartir algunas de sus conclusiones más señeras –especialmente en lo referente al papel de los «mercados» en el sistema de integración económica incaico (Mayer, 2002: 47 y ss.; cf. Murra, 1987; 2002: 237 y ss.)–.

En cualquier caso, aunque el grueso del campesinado andino nuclear parece haber contado tradicionalmente con un régimen de acceso a la tierra basado en la «comunidad de parentesco» (*ayllu*) el cual garantizaba a cada grupo doméstico el acceso a los medios de subsistencia en función de su ciclo de desarrollo,<sup>39</sup> y en este sentido se asemejarían sus condiciones a las del *mir* decimonónico y los chimaltecos del censo enfitéutico, las alejaría el hecho de que en los Andes la base tributaria pivotara fundamentalmente sobre el nivel doméstico, a través de las prestaciones en trabajo para las élites locales y estatales –*mink'a* y *mit'a* (vid. *inf.*, cap. 2.4, nota 40)– dentro de una «eufemización» discursiva de la reciprocidad comunitaria (vid. Godelier, 1974: 176 y ss.) que se ha calificado –no con menos suavidad retórica– de «intercambio desigual» o, mejor, «reciprocidad asimétrica». En esencia, la implementación de exacciones en especie –y, tras la conquista castellana de 1532, eventualmente también en dinero– practicada a gran escala por el Tawantinsuyu y el Virreinato colonial, se puede explicar en los mismos términos en tanto que el grueso de tales tributos se obtenía del laboreo de tierras comunales especialmente destinadas a este fin, y no de las usufructuadas por cada grupo doméstico (Stern, 1986: 138; Roel Pineda, 1970: 261-264; Sternfeld, 2007). Posiblemente en esta característica se halla en parte una de las razones por las cuales la utopización de «lo andino» ha discurrido por derroteros sensiblemente distintos al «mito campesino» de Dennison, focalizándose no en la comunidad rural *per se* –en quechua: *llaqta*, enfatizando la comunidad humana; *marka*, enfatizando su territorio–, sino en el segmento parental constituido por el *ayllu*, cuando no directamente en el último Estado completamente endógeno, anterior a la colonización europea (Castro Pozo, 1936; Baudin, 1973 [1928]).

Partiendo de este substrato, Mayer describe el entramado institucional de los campesinos de la República independiente resaltando la articulación económica entre individuos en el «grupo doméstico»,<sup>40</sup> *que establece como unidad analítica mínima*, y de grupos domésticos en la «comunidad

<sup>39</sup> «En muchos lugares de la región andina, en la época preincaica, la tierra había sido reasignada periódicamente por la comunidad de acuerdo con las necesidades de la familia y probablemente del *ayllu*; esta política fue continuada y posiblemente sistematizada después de la conquista cuzqueña [...]. Polo [de Ondegardo] y Huaman Poma sugieren que la reasignación de las tierras del *ayllu* era anual. Tal frecuencia parece improbable, pero es posible que haya tenido lugar anualmente alguna reafirmación ceremonial del acceso que una familia mantenía a determinadas chacras. El tamaño de la unidad doméstica condicionaba lo que le tocaba a cada uno. Esposas adicionales, más hijos u otros dependientes implicaban un lote mayor» (Murra, 1987: 62 y ss., con bibliografía); de hecho, en su célebre *Nueva crónica y buen gobierno* (1613 para la primera edición), el mestizo Felipe Huamán Poma de Ayala nombra el mes quechua entre julio y agosto *chakra qunakuy*, literalmente «dar o trocar parcelas de cultivo», incidiendo en las prácticas de apoyo social a los sectores más desprotegidos que se daban en este periodo, y algunos autores sostienen que tal reasignación de tierras se realizó al menos hasta una fecha tan tardía como 1847.

<sup>40</sup> No deja de ser remarcable la trascendencia que el concepto de la pareja reproductora, significada en la fórmula quechua *qhari-warmi* –literalmente «hombre y mujer»–, adquiere en la cosmovisión andina solapada a la noción filosófica de complementariedad dual de *yanantin* (Webb, 2012: 137 y ss.; Mayer, 2002: 12-13). En

rural», *que entiende como unidad operativa mínima*. Dado un enfoque tal –y a pesar de que la propia estructura de la formulación incita a que la cuestión de los mecanismos que intervienen en la formación del dicho substrato cultural pudiera pasar más o menos inadvertida–, al andinista le es posible ajustar coherentemente la inclusión de las dinámicas centrífugas de la lógica doméstica, cuya ausencia acusaba Popkin en los modelos de la «economía moral», en el marco del sostenimiento individual de las dinámicas centrípetas de la lógica comunal.

La organización comunal de la producción se da cuando los beneficios que la familia individual puede obtener a través de la comunidad son mayores que los costes que supone el mantenimiento de la institución que provee el servicio. Si los riesgos, las contribuciones al trabajo comunal, y los rendimientos son bajos, la organización comunal proporciona mayores beneficios que en el caso de que se asumiera con recursos domésticos el mismo servicio. Por el contrario, si los riesgos y los rendimientos son altos, y la organización comunal costosa –o poco fiable–, el grupo doméstico invierte mayores esfuerzos y costos más altos en reducir tales externalizaciones. Es por esto que en una misma comunidad uno puede confiar la

---

la medida en que tal concepto resulta el depositario proverbial de la *ayuda mutua interdependiente y equilibrada (ayni)*, prácticamente podrían igualarse las expresiones tradicionales recogidas por Platt (1986: 241) en Macha y Yaranga Valderrama (2003: 25) en Ayacucho: «*tukuy ima qhariwarmi* [todo es hombre-y-mujer]» y «*kay kawsaypiqa aynillam* [en esta vida todo es reciprocidad]». Partiendo de la traducción de *ayni* por «reciprocidad», resulta interesante traer a colación la práctica laboral homónima verificada en el nivel supradoméstico, y su confrontación con otras modalidades de trabajo colectivo, como *mink'a* y *mit'a*, en cuya relación puede adivinarse una profundización gradual en los dichos procesos paralelos de «osificación de la fractura social» y «eufemización». Según Lambert (1977: 18), mientras por el *ayni* un grupo doméstico convoca a parientes tanto consanguíneos como afines y rituales-figurados obligados a responder por proximidad relacional –y por lo tanto, en cierto sentido impreciso, estructural o permanentemente– y contrayendo a su vez con ellos la obligación de alimentarles durante las faenas y retribuirles en términos más o menos idénticos llegado el caso, el carácter ampliado de la *mink'a* sobre parientes lejanos así como convecinos y, pese a la absoluta imprescindibilidad de una ejecución envuelta en la parafernalia festiva, el quiebre del retorno exacto, permite actualmente camuflar «salarios» y, sobre todo, devino tradicionalmente en el instrumento primordial para movilizar «fuerza de trabajo» a manos de los *señores étnicos (kurakakuna)* de raigambre parental más o menos eufemística que encabezaban los *ayllu* y otros grupos político-sociales; por su parte, la *mit'a* incaica puede entenderse directamente sin demasiados problemas como una compulsión estatal, y así fue asumida y destilada en su mayor crudeza bajo el Virreinato colonial. Llevado a la terminología más abstracta de la modelización social a partir de las categorías que George M. Foster aplicara en Tzintzuntzan («The dyadic contract: A model for the social structure of a Mexican peasant village», 1961), Esteva Fabregat describirá respectivamente *ayni* y *mink'a* como sistemas de integración mediante relaciones diádicas *simétricas* o *asimétricas* «en la medida en que, por una parte, se dan entre iguales y, por otra, entre personas de *status* diferenciado» (Esteva Fabregat, 1972: 310), algo en buena medida parangonable a la distinción graeberiana de *lógicas operativas* «comunista» y «jerárquica», respectivamente (*vid. inf.*, cap. 4.5). Volviendo al núcleo *qhari-warmi*, no obstante el dicho énfasis ontológico en la dualidad, parece que la monogamia no fue prescriptiva –al menos no como modelo único– sino hasta la aculturación que acompañó la invasión europea del s. XVI (*vid. Bolton y Mayer, 1977*), y a una generalidad prehispánica en efecto monógama habría que sumar una práctica poligínica desigual entre la aristocracia, codificada en términos oscuros pero perfectamente registrada por los «visitadores» europeos bien entrada la colonia (Mayer, 2002: 89 y ss.). En relación con esto último, resulta aquí más interesante otra tradición atestiguada por los «visitadores»: la de la obligatoriedad del viso estatal cusqueño sobre el rito matrimonial, en desmedro del sólo viso por parte de los *kurakakuna*; tal legislación prehispánica simultáneamente concuerda con el sistema de exacción sobre la «unidad doméstica» y encierra la potencialidad evidente de condicionarla, modelándola según las conveniencias del Estado, tal y como apuntara el propio Mayer (*ibíd.*: 91-92): «insofar as Inca interests [por los del Estado] were served by regulating marriages, we can say that the tribute system had a hand in the regulation of household composition and formation». Y es, en definitiva, un fenómeno accionado similarmente al descrito por Dennison para las divergencias domésticas de los siervos adscritos a las propiedades de los Sheremétev y Gagarin en la misma *gubérniya* de Yaroslavl.

protección de los cultivos de patata de altura a la organización comunal pero debe cuidar individualmente sus campos de maíz. Lo común en los Andes son mezclas precisas de altos y bajos grados de regulación e intervención comunal. (Mayer, 2002: 41)<sup>41</sup>

Los puntos básicos sobre los cuales pivota esta explicación son, pues, los mismos que tres décadas antes el célebre ecólogo cultural Robert McC. Netting, en una etapa de su recorrido profesional que acertadamente se ha jugado a calificar de «ecología histórica»,<sup>42</sup> señalara para el funcionamiento económico de la aldea alpina de Törbel, en el cantón suizo del Valais, donde el tipo de tenencia de la tierra –o «individual», nuevamente por explotación doméstica, o «comunal»– se mantenía en proporciones estables desde los primeros registros del s. XIII en adelante y en relación a la naturaleza de su uso, destacando factores como el valor de producción por unidad, la frecuencia y fiabilidad de la producción, la posibilidad de mejora o intensificación, el área requerida para un uso efectivo, o la inversión necesaria en trabajo y capital (Netting, 1976: 144). Por otro lado, no hay que dejar de destacar que tal dinámica continua en la gestión de los recursos<sup>43</sup> le valió a Netting, si bien no para contradecir en su totalidad, sí al menos para sacar de su enroque más estrictamente determinado por la explotación extra-comunitaria de la integración social mayor de la comunidad rural al modelo de «comunidades corporativas cerradas» (*closed corporate communities*) que formulara Wolf, éste a su vez desde la experiencia etnohistórica de la colonización en Mesoamérica y

---

<sup>41</sup> «Communal organization of production appears when the benefits the individual family can obtain through the community are greater than the costs involved in the maintenance of the institution that provides the service. If risks are low, contributions to communal work low, and yields low, the communal organization provides greater benefit than would be the case if the same service were provided with household resources. On the other hand, if risks are high, yields are also high, and communal organization is expensive –or unreliable–, the household expends greater effort and higher costs in reducing these externalities. That is why in a single community one may entrust crop theft protection to communal organization in the high potato fields but must guard the maize fields one-self. The commons in the Andes are fine-grained mixes of high and low degrees of regulation and communal intervention.»

<sup>42</sup> Concretamente la expresión pertenece a la nota que con motivo de su óbito escribió Olga F. Linares para las *Biographical Memoirs* de la National Academy of Sciences (Estados Unidos), y la pertinencia de abundar en ella al contexto epistemológico desde el que construimos nuestra investigación. En este sentido la trayectoria de Netting –principalmente centrada en las teorías de rango medio para la relación entre el ecosistema y la economía campesina desde la articulación doméstica– responde a una concepción del estudio de los grupos humanos ciertamente loable: si la tradición académica desde la cual partiera explica sin duda unos primeros trabajos entre los kofyar nornigerianos durante la década de 1960 «decidedly empirical in focus, comparative in execution, and functionalist in orientation», será la franca percepción de una necesidad contrastiva en el devenir histórico de lo planteado etnográficamente lo que le llevará a la comunidad suiza y sus archivos durante la de 1970.

<sup>43</sup> Uno, por lo demás, reiterativo en muchos grupos tradicionales europeos: «in contrast to the strongly communal character of rights to the alp, forests, waste lands, and pathways, most meadows, lower-altitude pastures, gardens, grain fields, and vineyards in Törbel have been subject to individual tenure» (Netting, 1976: 142-143); si bien, significativamente –por la analogía con lo dicho sobre el *ayllu* andino–, continúa en nota: «the one exception to this generalization is the traditional ownership by the community of a vineyard, a grain field, a church, and a dwelling [...]. The vineyard and grain field –now sold– were worked by obligatory communal labor which included provision of manure, transport and processing of grapes and rye». Ese vino se usaba en algunas ceremonias comunitarias o se abastecía a determinados grupos en ocasiones especiales, incluidos los propios trabajadores y, en casos de abundancia, las familias para sus ceremonias público-privadas, pero por lo general agentes del Estado, como destacamentos militares o religiosos.

Java<sup>44</sup> pero apresurándose en señalar cómo «en ambas áreas [...] la comunidad campesina corporativa y cerrada es hija de la conquista; pero esto no tiene por qué ser necesariamente así siempre», puesto que «la comunidad corporativa de la Rusia anterior a 1861, el *mir*, fue el producto de una colonización interna, antes que del dominio extranjero impuesto por la fuerza de las armas» (Wolf, 1957: 8).<sup>45</sup> Contrariamente a la fijación de la dependiente en esta variable exógena, y ante lo registrado positivamente en la comunidad de Törbel, Netting (1976: 136) escribirá que «tal autonomía local [con independencia del cambiante contexto de “integración exterior”] sugiere que las características corporativas pueden estar menos orientadas a la resistencia frente a la dominación externa y más estrechamente vinculadas con las condiciones medioambientales y los requerimientos de la subsistencia».<sup>46</sup>

En cualquier caso, volviendo a la Rusia de Chayánov, si Dennison demostraba cabalmente la dificultad a la hora de homogeneizar demasiado uniformemente las tendencias que rigen el comportamiento individual verificado en el interior de la realidad comunal en concepto de una universalización parangonable a la universalidad de las vagas alusiones al *mir*, será otro trabajo de la Universidad de Cambridge muy anterior, el de D. J. Male publicado en 1971, el que nos permita aquí una aproximación positiva –tanto como aparentemente menos comprometida con la defensa de un modelo económico particular– a la definición institucional de aquellos *miry*. Más allá del *topos* de «comunidad rural» acostumbrado, incluída la *redistribución periódica de los medios de producción en función de la variación cíclica de cada grupo doméstico en su «balance entre necesidades y capacidades»*,<sup>47</sup>

<sup>44</sup> «In Mesoamerica also [como en Java], tribute and labor charges were imposed on the whole community during the 16th and 17th centuries. Only around the beginning of the 18th century were they charged to individuals. The constant decrease of the Indian population until the mid-17th century, the flight of Indians into remote refuge-areas, the exodus of Indians to the northern periphery of Mesoamerica and to permanent settlements on colonist enterprises all left the fixed tribute-payments and *corvée* charges in the hands of the remnant population. It is reasonable to suppose that these economic pressures accelerated tendencies towards greater egalitarianism and levelling» (Wolf, 1957: 11-12).

<sup>45</sup> «In the two areas [...] the closed corporate peasant community is a child of conquest; but this need not always be so. The corporate community of pre-1861 Russia, the *mir*, was the product of internal colonization, rather than of foreign domination imposed by force of arms». Dicho esto, conviene no pasar por alto la premisa –¿étnica, nacional, estatista?– desde la cual escribe Wolf: ciertamente existen diferencias entre la integración forzosa en las colonias castellanas y holandesas y la integración forzosa dentro del –identificado como– «territorio nacional» del imperio zarista, pero para el caso, como para su profundidad traumática, éstas se dirimen en el *campo de la cultura*; si se quiere: de una divergencia en la «tradición» del Estado que absorbe y los campesinos que son absorbidos que eventualmente ultrapasa en mucho las redfieldianas mayor y menor. Pero en lo tocante a los dispositivos estrictamente económicos –y ésta es la base mecánica que explicita Wolf en la intención de sus análisis–, la distancia entre el caso ruso y los mesoamericano e indonesio se nos revela menos trascendente o, en cualquier caso, muta en un establecimiento cuanto menos subliminal, y por ello descontrolado, de la distancia socio-cultural relativa que permite distinguir entre los procesos de endogénesis y exogénesis del Estado. Una vez más, como señalara Scott (*vid. sup.*, cap. 2.4, notas 32 y 38), aquí el peligro es arrastrar en la obliteración la *percepción cultural* de, al menos, uno de los dos grupos de agentes implicados en el establecimiento de un límite *percibido culturalmente*.

<sup>46</sup> «Such local autonomy suggest that corporate features may be less oriented to resisting external domination and more closely related to environmental conditions and subsistence requirements.»

<sup>47</sup> Respecto de la formalización concreta de este principio, Male (1971: 57 y ss.) se sirve básicamente de la información declarada en las instancias oficiales por delegados de estas comunas, destacando los del Congreso campesino del Comité Ejecutivo Central de 1925, para distinguir entre: de un lado, las *redistribuciones periódicas totales de tierra (chastichny peredel)*, al menos tras la Revolución de Octubre con una frecuencia igual o inferior a nueve años –sólo Siberia constataba no haber cumplido este punto–; y del

conviene comenzar a perfilar las especificidades del caso ruso insertándola en su red relacional inmediata:

Nuestra comprensión de la comuna como una institución social mejoraría sustancialmente con el estudio de la relación entre el asentamiento, como unidad de habitación, el grupo doméstico, como unidad de trabajo, y la comuna, como unidad de tenencia de la tierra [...]. Desde el punto de vista de la administración local sería la comuna, antes que el asentamiento, la unidad más importante en la mayoría de regiones [...]. La comuna fue esencialmente una institución ocupada de la tenencia de la tierra arable. Así, si las parcelas arables no representaban la mayor parte de la economía doméstica, la pertenencia a la comuna era únicamente un factor subsidiario en la gestión económica doméstica. (Male, 1971: 207-208)<sup>48</sup>

Esta condición de determinación pauta suficientemente bien la principal de las variables geográficas, conjuntamente con las posibilidades de acceso, en ocasiones directamente físico, a los núcleos de integración mercantil. Con todo, para el momento de mayor incidencia de la llamada «reacción stolypiniana» de 1906, promulgada con el objetivo de incentivar la tenencia individual de la tierra (*khutor*, segregada vivienda y campos del asentamiento comunal; *otrub* únicamente campos), el abandono de la comuna aun en las zonas menos enfocadas a la agricultura cerealera y mejor comunicadas, como es el caso de la Región Central Industrial y el Noroeste, no parece haber alcanzado en su máxima cota ni tan siquiera el 29% de la *gubérniya* de Petrogrado, de modo que «hacia enero de 1917 solamente el 10'5% de todos los grupos domésticos campesinos se había establecido en base a las nuevas formas de tenencia individual cerradas» (Male, 1971: 18 y ss.)<sup>49</sup> para el conjunto del Estado ruso. Y esto considerando que existe una sobrestimación de las cifras acorde con los intereses del gobierno pre-revolucionario.

Obviamente, esta presión gubernamental desaparecerá tras una revolución la cual, de hecho, incentivaría inmediatamente la vuelta a la tenencia comunal y la redistribución de tierras –en ocasiones incluso en el «tono refundacional» de la *pereraspredelenie*, en comparación con la

---

otro, los reajustes más o menos anuales de pequeños lotes (*polnyi peredel*; o también *skidki i nakidki*), que devenían en cruciales para aquellas zonas con mayor presión demográfica, especialmente en la Región de Tierras Negras. Sobre las formas de cómputo para tales redistribuciones (*razverstochnye edinitsy*), variable según la tradición y circunstancias de cada comuna, plantea extrapolar la situación general a partir de los porcentajes aportados por Voronev («Agrarnye ocherki Rybinskogo Kraya», 1926 para la primera edición) para el área de Rýbinsk, precisamente en la misma *gubérniya* de Yaroslavl donde trabajara Dennison: 62% en base a los consumidores de ambos sexos en el grupo doméstico; 21% aproximadamente ajustada a la estructura doméstica; 11% con contemplación subsidiara específica para niños y ancianos; y, finalmente, 6% en base a la revisión de «almas». Otros criterios incluían el número de hombres adultos, la disponibilidad de ganado, etc.

<sup>48</sup> «Our understanding of the commune as a social institution would be greatly enhanced by a study of the relationship between the settlement, the unit of habitation, the household, the unit of work, and the commune, the unit of land holding [...]. From the point of view of local administration it would seem the commune, rather than the settlement, was the most important unit in most areas [...]. The commune was essentially an institution concerned with the holding of arable land. Thus if arable holdings were not the major part of a household's economy, membership of the commune was only a subsidiary factor in the management of that household's economy.»

<sup>49</sup> «By January 1917, only 10'5% of all peasant households had been settled in new individual enclosed forms of holding.»

periodicidad tradicional de las *peredel* (*vid. sup.*, cap. 2.4, nota 47)–; si más no porque el derrumbamiento del Estado dejaría en la práctica en solitario a la comuna el control efectivo de una administración local sólo lentamente reconstruida en torno de los sóviets rurales como nexo de control y exacción estatista, pero sin competencias directas en la gestión de la producción. Por ello la colectivización de 1930 se nimba de un enconamiento de las posturas en liza tal que desembocará en última instancia en la eliminación física de una de las partes –la de Chayánov y los organizacionales– y la reconversión traumática del campesinado: «significó una aproximación al trabajo completamente diferente; dejó de ser una decisión individual dentro de los márgenes domésticos. En la comuna el grupo doméstico respondía como una unidad individual a la presión productiva, pero en la granja colectiva la producción se centraba en las necesidades de uso extra-comunitarias»,<sup>50</sup> y sin duda representa el fin del relativo aislamiento campesino respecto de la lógica de integración –al menos económica– capitalizada por el Estado urbano (*ibíd.*: 213-214). Retengamos, para ulteriores consideraciones, esta idea de igualación en el ideal operativo.

Si más no, estos datos proporcionan la base para mejor ponderar la repercusión *relativa* –en el marco concreto de la realidad del agro ruso– y *absoluta* –en el de la «lógica económica doméstica» que aquí nos ocupa– de las tesis chayanovianas.

Por lo que respecta a esto último, de hecho, el propio autor del *Organizatsia* fue perfectamente consciente de que la excepcionalidad específica del *mir* adquiriría su dimensión trascendental no en el campo de un *comportamiento* interno especialmente fuera de lo común, sino en el de la *percepción* externa más o menos nítida de uno harto común el cual, sin embargo, había sido subsumido explicativamente en la «lógica de integración capitalista» hasta su invisibilización –*i. e.*, literalmente: su *insignificancia*–. Así, «podemos pensar que en otro régimen agrario menos flexible que el de la comuna redistributiva, la influencia del factor biológico del desarrollo de la familia sobre la cantidad de tierra disponible no resaltaría tanto ni sería tan evidente como en nuestro material»; algo que es fundamentalmente cierto en el contraste que tal situación ofrecía frente a la, en aquel momento, más formal y determinadamente mercatizada situación del occidente europeo (Chayánov, 1985: 66-67, 124). En buena medida esta afirmación parte de otra observación empírica en el comportamiento campesino realizada durante el proceso de construcción teórica del agrónomo ruso: que las conclusiones alcanzadas sobre la lógica que mece las bases operativas de su práctica no se limitan únicamente al trabajo agrícola, sino que se extienden hasta comprender el total de la actividad económica emprendida por cualquiera de los miembros de estos grupos domésticos, y en cualquier contexto de acción.

Los principios básicos que establecimos para la unidad familiar de explotación agraria no pertenecen únicamente a la unidad económica campesina. Están presentes en toda unidad económica de trabajo familiar en la cual el trabajo se relaciona con el desgaste de esfuerzo físico y las ganancias son

---

<sup>50</sup> «All this meant a completely different approach to work; it was no longer an individual decision within household [...]. In the commune the households responded as an individual unit to the pressure to produce, but in collective farm production was centred on output for others' use.»



proporcionales a este desgaste, ya se trate de una unidad económica artesanal, de industria de granja o, simplemente, de cualquier actividad económica familiar. (Ibid.: 96)

Pero, ¿cuáles son esos principios básicos de la actividad económica familiar?

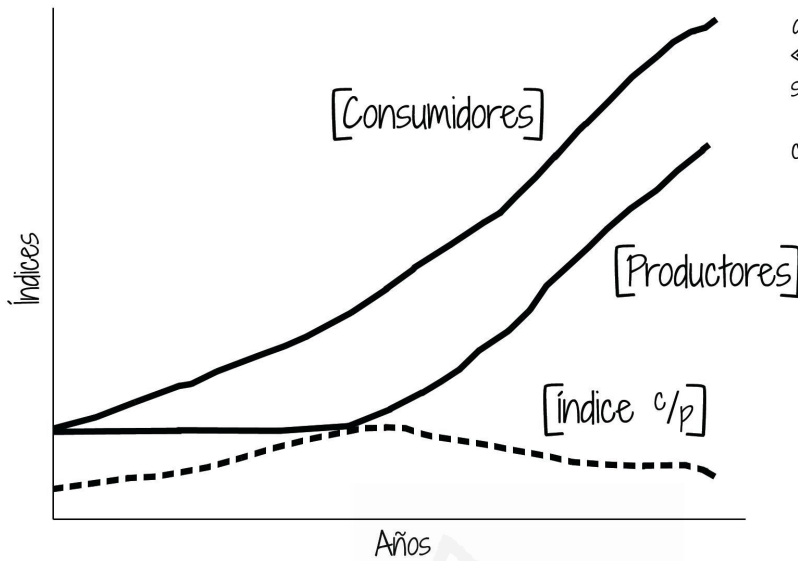
## 5. $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$ contra $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$

Como hemos visto, Chayánov parte de la detección de una *premisa biológica materializada en el ciclo de desarrollo familiar* que, a su vez, subordina la economía doméstica en los dos planos cardinales de la producción y el consumo.

De este modo, por un lado «debemos reconocer que la mano de obra es el elemento técnicamente organizativo de cualquier proceso de producción; y [...] que en la unidad económica familiar que no recurre a fuerza de trabajo contratada, la composición y el tamaño de la familia determinan íntegramente el monto de fuerza de trabajo» (Chayánov, 1985: 47). Pero a pesar de la cualidad condicional expresada en la *capacidad productiva potencial* de la «fuerza de trabajo» disponible –a la cual únicamente distingue una formulación conceptual más elegante de aquella intrincada «energía humana» de Meillassoux (*vid. sup.*, cap. 1.3)–, Chayánov, al igual que Scott, *desplaza la carga detonante que acciona y concreta la «producción» hasta ubicarla sobre los requerimientos del «consumo»*. «El estímulo básico de la familia trabajadora para la actividad económica es la necesidad de satisfacer las demandas de sus consumidores, y dado que sus manos son el medio principal para ello, debemos esperar, ante todo que el “volumen de la actividad económica” de la familia corresponda cuantitativamente en forma aproximada a estos elementos básicos» (ibíd.: 56). Pues bien, el establecimiento de esta causalidad en la lógica operativa doméstica representa la piedra angular del edificio chayanoviano.

Sin olvidar que se trata de una modelización basada en la fijación aproximada de un ideal estereotipado, conviene apoyarse en el planteamiento matemático de dicha lógica y su plasmación gráfica con el fin de cimentar un punto referencial sólido al cual remitirse en lo sucesivo (**fig. 2.5a**). Establezcamos entonces, según establece Chayánov en el *Organizatsia*, que la unidad doméstica mínima plenamente funcional es la alianza sexuada de una pareja procreadora; establezcamos un ciclo de desarrollo familiar de 25 años en el cual, una vez asentado el nuevo grupo doméstico, añade vástagos a la pareja a razón de uno cada tres años; establezcamos, ahora, una unidad de cuenta de la *capacidad productiva* y la *necesidad consumidora* para cada individuo del grupo. Concretamente, el ruso fijará el entero de tal unidad en el hombre adulto, sistematizando a continuación 0'8 para la

**Fig. 2.5a** Desarrollo biológico del grupo doméstico campesino tipo  
 Según Chayánov (1985: 52-54)



Evidentemente, los números que apunta aquí el ruso no son sino reflejo de una «abstracción útil» a la hora de pensar su propuesta de modelización. De hecho ni siquiera acaba de ser importante cuánto se acercara a una realidad dada con ellos; lo interesante son, siempre, las realidades diversas –incluso muy diversas– que permite medir.

Existencia de la familia en años	Matrimonio (pareja monógama)	Hijos e hijas (indistintamente)									Consumidores	Productores	Índice consumidores/productores
		1º	2º	3º	4º	5º	6º	7º	8º	9º			
1	18	-	-	-	-	-	-	-	-	-	18	18	100
2	18	01	-	-	-	-	-	-	-	-	19	18	106
3	18	03	-	-	-	-	-	-	-	-	21	18	117
4	18	03	-	-	-	-	-	-	-	-	21	18	117
5	18	03	01	-	-	-	-	-	-	-	22	18	122
6	18	03	03	-	-	-	-	-	-	-	24	18	133
7	18	03	03	-	-	-	-	-	-	-	24	18	133
8	18	03	03	01	-	-	-	-	-	-	25	18	139
9	18	05	03	03	-	-	-	-	-	-	29	18	161
10	18	05	03	03	-	-	-	-	-	-	29	18	161
11	18	05	03	03	01	-	-	-	-	-	30	18	166
12	18	05	05	03	03	-	-	-	-	-	34	18	188
13	18	05	05	03	03	-	-	-	-	-	34	18	188
14	18	05	05	03	03	01	-	-	-	-	35	18	194
15	18	07	05	05	03	03	-	-	-	-	41	25	164
16	18	07	05	05	03	03	-	-	-	-	41	25	164
17	18	07	05	05	03	03	01	-	-	-	42	25	168
18	18	07	07	05	05	03	03	-	-	-	48	32	150
19	18	07	07	05	05	03	03	-	-	-	48	32	150
20	18	09	07	05	05	03	03	01	-	-	51	34	150
21	18	09	07	07	05	05	03	03	-	-	57	41	139
22	18	09	07	07	05	05	03	03	-	-	57	41	139
23	18	09	09	07	05	05	03	03	01	-	60	43	139
24	18	09	09	07	07	05	05	03	03	-	66	50	132
25	18	09	09	07	07	05	05	03	03	-	66	50	132
26	18	09	09	09	07	05	05	03	03	01	69	52	132

mujer y una progresión para cada descendiente que asciende exponencialmente desde 0'1 hasta 0'9 en función de su edad, con la salvedad de que sólo suma en el rubro de la producción a partir de los 15 años: a efectos prácticos, este cómputo –evidentemente, hartamente matizable en la concreción de la fenomenología práctica– no ha de entenderse sino como una abstracción expositivamente útil, de la misma manera que son abstracciones las regularidades demográficamente improbables que definen la evolución de esa «situación doméstica tipo» (cf. Narotzky, 2004: 173 y ss.). Sea como fuere, la expresión gráfica de tal evolución permite dirigir la atención hacia la progresión de los tres indicadores fundamentales de la economía doméstica: «índice de productores», «índice de consumidores», e «índice  $\frac{\text{consumidores}}{\text{productores}}$ », el último de los cuales dibujará una función cóncava cuyo punto álgido corresponde precisamente a la incorporación parcial del o de la primogénita a la esfera productiva, verificada hacia el decimoquinto año del ciclo, como decíamos.

Existen innumerables modos de complejizar este modelo antes incluso de su contraste con la práctica, en lo que igualmente afecta a la modelización de pautas de comportamiento preferencial socioculturales diversas que se alejan de la monogamia neolocal: sustrayendo progresivamente descendientes a medida que marchan a formar nuevos hogares, añadiendo a la o las parejas de alguno de los descendientes y sus descendientes sucesivos, desarrollando el ciclo hasta la senectud de la pareja original y el consiguiente descenso de su capacidad productiva en virtud de la nucleación en torno de otra pareja, etc.; y esto menciono aparte de las posibilidades que suponen aun las diferentes formas de polinuclearidad horizontal, incluidas las poligámicas.

Con independencia de ello, la idea de *producción en función de la satisfacción de las necesidades familiares* llevará al agrónomo hasta el concepto de «autoexplotación» (ibíd.: 80-81) para explicar la asunción de una variable «fatiga laboral» (*tyagostnost*) y, sobre todo, el cese en esta asunción, y en consecuencia también en el de la producción; o en otras palabras: *para explicar los límites internos lógicos de la lógica económica doméstica*. Y conviene recalcar aquí que tratamos con una deducción lógica en base a parámetros internos en la medida en que, medio siglo después, cuando Sahlin vuelve sobre la teorización chayanoviana se verá obligado a oponerle el retro-ajuste práctico en coordinación con las *dinámicas políticas de intensificación* (vid. inf., cap. 4.1), lo cual será clave en la discusión sobre las variaciones sociales de la domesticidad: «la regla de Chayánov no expresa ni más ni menos que una relación inversa entre la intensidad [económica] doméstica y el número relativo de productores; es decir, cuanto menos productores haya por consumidores, tanto más tendrá que trabajar cada uno. Desde el punto de vista lógico, las dos proposiciones son simétricas, pero tal vez no lo sean desde el punto de vista sociológico» (Sahlins, 1983: 127).

De vuelta al gráfico del agrónomo ruso, dados tales parámetros se desprende que al alivio de la presión ejercida por las necesidades sobre la producción le corresponde un aumento exponencial en la valoración subjetiva del esfuerzo invertido en aliviarlas, de modo que alcanzado un determinado punto de equilibrio, la expectativa de una satisfacción acusadamente decreciente –y ciertamente, en tanto superado este equilibrio, no percibida siempre como «realmente» necesaria (vid. sup., cap. 1.2, nota 19)– no se bastará por sí misma para prolongar mucho más allá un trabajo autoexplosivo (**fig. 2.5b**).

**Fig. 2.5b** Estructura de la producción en función de la lógica de la «situación doméstica»  
 Según Chayánov (1985: 85)

Orientado el objetivo de la producción en la satisfacción de unas «necesidades» fijadas más o menos intersubjetivamente —en el seno del «grupo doméstico» o, en cualquier caso, según las normas culturales— supone sobre todo que, en algún punto de su progresión decreciente, se irá a cruzar con la creciente «fatiga» que provoca el trabajo.

Desde este «punto de equilibrio» (A) en adelante, la utilidad de la producción puede considerarse «marginal» (A-B), y el agente continúa trabajando a condición de asumir su «autoexplotación» (A-C).



Efectivamente, en estos cálculos si no la variable constante sí al menos *lo forzosamente invariable* respecto de la regulación de la actividad económica recae en el «índice de consumidores», de manera que la intensidad del trabajo por individuo productivo podrá fluctuar según el desequilibrio de este segundo índice o, puesto en otros términos, de las capacidades del grupo, pero siempre sin por ello poder afectar al volumen total del producto, sota riesgo de colapsarse. No habrá de producir más el grupo más capaz sino el más necesitado, por ello no trabajarán más los más capaces sino aquellos acicateados por un balance consumo-producción más desfavorable.

Y efectivamente, como todas las teorías económicas fundamentadas en la Economía, es una cuestión lógica, hasta aquí, pero no sociológica.

En cualquier caso esto hubiera de recordarnos que la polémica sobre la economía campesina en la Rusia de Chayánov no se da en el vacío; tampoco en el de lo más estrictamente teórico. Si bien es difícil que hubiera podido ser de otra manera en un autor formado inmediatamente después de que, en lo general, se considerara zanjado el *Methodenstreit*, y pese a la innegable influencia alemana sublimada en el más agriamente beligerante cerco marxista del Estado bolchevique, no podemos pasar sin llamar la atención sobre las similitudes formales entre la explicación chayanoviana de la autoexplotación doméstica y las consideraciones de la Escuela austriaca, especialmente a propósito de la «utilidad marginal» (*Grenznutzen*) —y prácticamente sólo en este punto—. <sup>51</sup>

<sup>51</sup> Obviamente sus contemporáneos ya recalcaron en tal similitud y no es casual que constituyera una de las principales críticas lanzadas contra Chayánov, quien la consideró la segunda de las cinco más graves al revisar el impacto de sus trabajos en la introducción a la edición rusa de 1925 del *Organizatsia*. El agrónomo planteó una defensa sinecdótica —se sirve del marginalismo, pero *no* es marginalista— en la cual el recurso de

Más acá de la totalidad metodológica disputada con los historicistas de Gustav von Schmoller, este «marginalismo» no deja de ser en esencia una contestación a la construcción teórica, imperante a lo largo del s. XIX, del «valor» –económico– principalmente como elementos más o menos objetivos, sujetos a la concurrencia de parámetros intrínsecos al producto valorado, dirimidos en el nivel macroeconómico y, en definitiva, dislocados de la «utilidad» (*vid.* Schumpeter, 1994: 356-360): idea que iba a bloquearse en la famosa «paradoja del valor» sobre el precio del agua y los diamantes. La cuestión es que en condiciones de mercado autorregulado el «valor de cambio», que *per se* no expresa causalidad alguna, en su amarre smithiano al «trabajo» invertido en su producción<sup>52</sup> –«trabajo» necesario *socialmente*, como apostillaría con acierto Marx–, no resultaba en una explicación suficientemente eficiente para la *formación y fluctuación del precio, cæteris paribus*, mientras que la corrección del «valor de uso» en una *percepción subjetiva de la utilidad focalizada en el último uso potencial permitido por el contexto, y no en un absoluto abstracto, sí.*

A medida que adquirimos aumentos sucesivos de cada bien, la intensidad de nuestro deseo de una «unidad» [*teilquantität*] más disminuye monótonamente hasta que alcanza el cero y luego probablemente cae por debajo de él. Sustituyendo las cifras discretas de Menger [*Principios de economía política*, 1871 para la primera edición, en alemán]<sup>53</sup> por una función o curva continua y la frase «deseo de una unidad más»

---

autoridad no podía ser más significativo: «utilizo la hipótesis del balance subjetivo entre trabajo y consumo para analizar los procesos de continuidad en la unidad económica campesina y para establecer la naturaleza de la motivación de la actividad económica de la familia campesina. Más allá de sus límites en la esfera de las relaciones entre unidades de explotación agraria, la unidad económica campesina aparece a través de sus acciones objetivas y es la única manera en que puede hacerlo. A través de las interrelaciones masivas de estas acciones con las de otros componentes del sistema de la economía nacional se forman los fenómenos sociales objetivos de precio, renta, etc. En el primer volumen de *El capital*, Marx reconoce la posibilidad de una evaluación de beneficios por parte del consumidor, pero afirma que es imposible deducir de ello el fenómeno social del precio. De modo análogo, yo he descubierto que en la práctica económica de la unidad económica campesina se realiza un balance entre lo que se trabaja y lo que se consume, lo cual determina, en gran parte, el volumen de la actividad económica familiar, pero no considero en absoluto que se pueda deducir de esto todo un sistema de economía nacional» (Chayánov, 1985: 38-39); con independencia de la oportuna traída a colación del maestro alemán, no cabe duda de que Chayánov hubo de compartir sinceramente importantes piezas argumentales con los marxistas, así como con determinados modelos del historicismo (*vid. inf.*, cap. 2.6), pero ¿hasta qué punto en tales críticas no han de leerse más bien las trazas de una expulsión conceptual hasta la «otredad» neoliberal, y en su rebate un anclaje al ánimo revolucionario?

<sup>52</sup> Es de todos conocido aquel párrafo iniciando el capítulo VI del Libro primero de la *Inquiry*: «en aquel estado primitivo y grosero que suponemos preceder en la sociedad á toda acumulacion de fondos, y propiedad de tierras, la unica circunstancia que puede dar regla para la permutacion reciproca de unas cosas por otras de distinta especie parece ser la proporcion entre las diferentes cantidades de trabajo que se necesitan para adquirirlas. Si en una nacion de cazadores, por ejemplo, cuesta por lo comun doble trabajo matar un castor que un gamo, el castor naturalmente se cambiará, ó merecerá cambiarse por dos gamos. Es muy natural que una cosa que por lo comun es producto del trabajo de dos dias, ó de dos horas, merezca doble que la que lo es de una hora, ó de un dia» (Smith, 1794-1806: I, 80).

<sup>53</sup> Se trata del autor y la obra que marcan el inicio de la Escuela austriaca, a pesar de que su «descubrimiento» de la «utilidad marginal», como es bien sabido, fue alcanzado de manera prácticamente simultánea también por William S. Jevons en el ámbito anglófono y Léon Walras en la francofonía. Sin menoscabo de esto, a juzgar de Schumpeter el camino hacia una teoría del «valor de cambio» basada en el «valor de uso» ya había sido recorrido en gran parte por autores como Bernardo Davanzati en sus *Lezione delle monete* de 1588; y a esto aun habría que sumarle aquella conocida «valoración del salvaje» en las imaginación de Turgot (*vid. i. a.* lacono, 2003: 60 y ss.), antes de que Adam Smith lo cercenara para la siguiente centuria al vincular estrechamente el «valor de cambio» a los costes de producción en 1776, y tanto David Ricardo como Karl Marx remacharan esta noción a sus textos.

por «utilidad marginal»: La utilidad marginal de una cosa para un individuo disminuye con cada aumento de la cantidad de la misma que ya tiene el individuo. (Ibíd.: 993-994)

Fue Joseph A. Schumpeter, discípulo de Eugen von Böhm-Bawerk y, como tal, de alguna manera tercera generación de la Escuela austriaca, profesor de Economía en la Universidad de Harvard hasta su muerte en 1950, quien escribía que tales enunciados «no son sino formulaciones un tanto técnicas de pálidas trivialidades. Pero no hemos de olvidar que las construcciones intelectuales más soberbias se basan en trivialidades desprovistas en sí mismas del menor interés»; y la adversativa no es en absoluto baladí si hemos de tener en cuenta que la *Teoría del valor subjetivo* marginalista moldeará las líneas maestras de la comprensión del comportamiento «puro» del sistema mercantil autorregulado para la mayoría de economistas hasta nuestros días. No muy lejos de aquella afirmación, de hecho, sino del objeto de elogio trasladado ahora al debate mayor sobre la naturaleza de la economía, el filósofo español César Rendueles (2009: 25) remonta la «potencia práctica» del sustantivismo de Polanyi precisamente a una cierta ingenuidad teórica premeditada, y considerando la vinculación del ruso con esta escuela –que Archetti ensaya perfilándolo como una suerte de sustantivista *avant la lettre*, no ya sólo por su tratamiento de la materia, sino quizá también por una repercusión de su trabajo principalmente circunscrita a la disciplina antropológica– disuelve la singularidad la circunstancia de que el propio Chayánov, frente a la perspectiva de dar un agente campesino con la racionalización económica explícita y matemática contenida en su lógica operacional, no pudiera evitar componerse una escena análoga a la protagonizada por el Jourdain de Molière descubriendo la prosa.

Ahora bien, de esta última comparación se desprenden dos consideraciones absolutamente fundamentales.

La primera es la que separa a Chayánov de los teóricos de la «utilidad marginal» en la médula de sus preocupaciones, y en la profundidad de campo del campo que pretenden enfocar; porque si éstos buscan aclarar la situación de mercado en la determinación del precio, aquél rebasa ampliamente los instrumentos de partida negligibles del dinero y el mercado en la pretensión de analizar desde la producción, en vez de la distribución-circulación, unas economías fuertemente mediatizadas por lo que Delphy entendió como autoconsumo. Con ello desoye en su mismo punto de partida al menos dos de las tres características que valieran a Boeke para definir el «sector capitalista» en su *Economics and economic policy of dual societies* (vid. sup., cap. 1.2), en tanto que *ni la actividad económica se concentra en un subsistema institucional segregado específico*, sino todo lo contrario, *ni sus agentes operan calculando los términos de una lógica monetarizada mercantil*, o al menos, no lo hacen en el total cualitativo de las actividades «económicas» que emprenden. Sin embargo, hemos indicado que el sistema de valoración subyacente a tales acciones deviene en perfectamente idéntico en sus mecanismos operacionales una vez simplificado en el nivel de la utilidad sustantiva sujeta al consumo –baste equiparar el «desinterés» marginalista que provoca la caída del precio de mercado al «desinterés» chayanoviano que provoca el cese de la producción entre los campesinos–, y ello redobla la importancia de las conclusiones del ruso respecto de la tercera característica

señalada por Boeke: la más difícilmente mensurable motivación económica en el «beneficio». Unas conclusiones, por lo demás, de una lucidez comparable a la matización de W. Arthur Lewis sobre la carga semántica que desde nuestro uso cultural –formalista– imprimimos recalcitrantemente en las categorías analíticas «productivo-no productivo», que ya vimos al referirnos al llamado «sector de subsistencia» del desarrollismo, o antes, al «trabajo doméstico».

El concepto de beneficio en la unidad económica capitalista, que es fundamental en las concepciones de Smith, Ricardo y de toda la economía política actual: ¿corresponde al concepto de beneficio en la explotación agrícola familiar? [...]. Un simple cálculo aritmético permite determinar con precisión el beneficio neto y, si éste es mayor que cero, considerar que la unidad económica no está operando con pérdidas [...]. ¿Puede aplicarse esta fórmula a la explotación agrícola familiar? No es difícil aceptar la respuesta negativa. Es aplicable a la unidad capitalista porque todos sus elementos se expresan en la misma unidad de valor. (Chayánov, 1985: 90)

Y, dado la vuelta, *solamente* es aplicable por este motivo, permítasenos concluir.

El apunte debiera trascender incluso la distinción marxista clásica, tomada apriorísticamente, entre la motivación general en la *circulación mercantilista simple* –el intercambio de una mercancía (M) por dinero (D) como un medio para obtener, finalmente, otra mercancía distinta de la primera ( $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$ )– y la *capitalista* –donde la mercancía es un medio para incrementar el fondo dinerario inicial ( $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$ )–, como poco en tanto en cuanto la «imposibilidad de cálculo exacto» desvelada por Chayánov convierte la equivalencia entre unidades de valor de diferente radical en una cuestión necesariamente *cualitativa*; su permuta, en una *estimación subjetiva* más o menos imprecisa de hasta qué punto colma las expectativas que accionaron el proceso económico en primer término, arrinconando, pues, en el carácter profundo de tales expectativas, la distinción última del esperar obtener concretamente  $M^n$  o  $D^n$ .

A fin de cuentas, con la excepción de las ramificaciones surgidas de la teoría de la naturaleza crediticia original del dinero (*vid.* Graeber, 2011b: 46 y ss.), chartalismos incluidos, la convención en el espectro que media desde el liberalismo clasicista al marxismo según el libro primero de *El capital* (1867 para la primera edición, en alemán)<sup>54</sup> consiente activa o pasivamente en entender aquel

<sup>54</sup> «La forma de equivalente general es una forma del valor en abstracto. Puede, por tanto, recaer sobre cualquier mercancía. Por otra parte, una mercancía sólo ocupa el puesto que corresponde a la forma de equivalente general [...] siempre y cuando que todas las demás mercancías la destapasen de su seno como equivalente. Hasta el momento en que esta operación no se concreta definitivamente en una clase de mercancías específica y determinada, no adquiere firmeza objetiva ni vigencia general dentro de la sociedad la forma única y relativa de valor del mundo de las mercancías. Ahora bien, la clase específica de mercancías a cuya forma natural se incorpora socialmente la forma de equivalente, es la que se convierte en mercancía-dinero o funciona como dinero [...]. Si el oro se enfrenta con las demás mercancías en función de dinero es, sencillamente, porque ya antes se enfrentaba con ellas en función de mercancía» (Marx, 1992, I: 35-36); y, más adelante, todavía: «lo que el proceso de cambio da a la mercancía elegida como dinero no es su valor, sino su forma específica de valor. La confusión de estos dos conceptos indujo a reputar el valor del oro y la plata como algo "imaginario". Además, como el dinero puede sustituirse, en determinadas funciones, por un simple signo de sí mismo, esto engendró otro error: el de creer que el dinero era un mero "signo", lanzado concretamente contra la afirmación de Locke por la cual «el concierto general de los hombres [sic, por "los humanos"] asignó a la plata un valor imaginario, por razón de sus propiedades, que la hacían apta para ser

elemento como una «mercancía» en sí mismo y justificar, en consecuencia, un tratamiento nato como tal. Y su tratamiento como tal, sublimado en la creación de un «mercado de dinero», argüirá Polanyi (1997: 125-129), sería precisamente una de las condiciones *sine quibus non* del pistoletazo de salida para la versión totalizante del sistema de integración mercantil que permite el capitalismo. De aceptar tal secuencia propositiva, la posición de aquella distinción quedaría en lo rayano a la tautología, en la medida en que el sistema capitalista se configura a la vez en causa y efecto de que se actúe formalmente en términos capitalistas; o repensándolo desde otro punto, podríamos preguntarnos: ¿qué distingue en la *sustancia operacional*, por un lado, a estos campesinos que interactúan *puntualmente* dentro de los mecanismos del intercambio por precio –monetario– autorregulado para satisfacer *algunas* de sus necesidades domésticas de, por el otro, los obreros industriales y post-industriales que lo hacen *asiduamente* para satisfacer *muchas más* sino, de hecho, la frecuencia con que se ven obligados a transitar el cálculo mercantil?, *¿y, entonces, de los que no lo hacen nunca para ninguna, sino que no les es necesario hacerlo por virtud de alguna situación social y cultural independiente de lo que paradójicamente solemos entender por economía propiamente dicha?*

Cualquier aproximación efectiva a una explicación de las innegables diferencias que sí existen en estas situaciones para la comprensión de los procesos históricos en los grupos humanos debiera, por tanto, tender a despejar en primer lugar aquellas variables sociales y culturales que rigen y formalizan las actividades económicas, antes que pretenderlo a la inversa. En efecto, el problema fundamental de la distinción  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  contra  $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$  no es otro que *preestablecer los parámetros de la confusión*, en la medida en que no comienza por establecer con claridad meridiana que la «función instrumental» del dinero en los resortes de la integración supracomunitaria de tipo mercantil supone sentar las bases para un giro potencial en la racionalidad económica hacia la comensurabilidad social exacta únicamente como un efecto colateral, y que es la maximización de nuestra capacidad adaptativa ante una práctica continuada tal en aspectos suficientemente determinantes de la cotidianeidad doméstica –especialmente en el *bloqueo a la*

---

dinero» (ibíd.: 53). Con todo, la visión del empirista inglés no solamente se proyecta hacia el ulterior Enlightenment a través de David Hume, como bien subraya Iacono (2003: 102 y ss.) al citar el pasaje de los *Discursos políticos* (1752 para la primera edición, en inglés) en que el de Edimburgo afirma cómo «la moneda non è, propriamente parlando, una delle materie del commercio; ma solo lo strumento su cui gli uomini si sono accordati per facilitare lo scambio di una merce con l'altra. Non è una delle ruote del commercio: è l'olio che rende il movimento delle ruote più facile e scorrevole»; sino que –y sin duda es significativamente más interesante– un debate análogo en el marco de las *teorías catalácticas del origen del dinero*, o como poco el arriostre de las posiciones mayoritarias en aquél, puede rastrearse en el así entendido nominalismo platónico frente al metalismo aristotélico (Schumpeter, 1994: 99-101, 337-338, nota 19), por más que no pueda sino tener que admitirse desde cualquier enfoque que las enseñanzas del estagirita adolecen de cierto grado de ambigüedad a este respecto según se tome el canon de la *Politica* o de la *Ethica nicomachea* (cf. Borisonik, 2013a; 2013b). Cf., por lo demás, la posición de Marx con la –idéntica– propugnada desde el neoliberalismo austriaco: «Mucho más lógico [que deducir de sus especificidades prácticas lo contrario de lo que sigue] sería –en la perspectiva económica– deducir que el dinero tiene permanentemente el carácter de mercancía, mientras que los demás bienes lo tienen sólo transitoriamente, y que el dinero mismo cumple una importante función económica como mercancía mediadora de bienes –ya en el mercado–, mientras que las demás mercancías normalmente proporcionan la utilidad inherente a su naturaleza sólo cuando son consumidas, dejando así de ser “mercancías”» (Menger, 2013: 110-111).



*autogestión de los medios de producción*— la que acaba por revolverse tomando el aspecto totalizante de una peculiar percepción económica monetarizada y contable.

En este trance no ha cambiado el sentido funcional de la lógica económica doméstica; sino algunas de sus «formas —culturales— de valorización» —o quizá aun: de manifestación de esa valoración—. Y, por esta causa, no puede establecerse una correlación progresiva desde la motivación llamada mercantil simple a la capitalista. La cuestión es suficientemente compleja como para requerir toda una investigación independiente; precisamente por ello dediquémosle un poco más de tiempo aquí, siquiera por la enorme trascendencia histórica de las conclusiones a que arribara Marx, y aun aunque los términos en que se planteó en origen el debate no acompañen, precisamente, a su clarificación por sí mismos para lo que nos ocupa a nosotros.

Pues bien, tomado en el canon del primer libro de *El capital* no se nos hace difícil justificar, por el derrotero acostumbrado de los tratadistas contemporáneos, que el socialista alemán se viera en la necesidad —o en la inercia— de principiar su crítica de la Economía política abordándola desde el extremo de la circulación de mercancías. Aquí se bate el aparato conceptual que le permitirá establecer que:

El ciclo M-D-M arranca del polo de una mercancía y se cierra con el polo de otra mercancía, que sale de la circulación y entra en la órbita del consumo. Su fin último es, por tanto, el consumo, la satisfacción de necesidades, o, dicho en otros términos, el «valor de uso». Por el contrario, el ciclo D-M-D arranca del polo del dinero para retornar por último al mismo polo. Su motivo propulsor y su finalidad determinante es, por tanto, el propio «valor de cambio». (Marx, 1992: I, 106)

El razonamiento resulta impecable de admitir la disociación absoluta entre «valor de uso» y «valor» —sublimación metafísica, ya libre de la apostilla cambista, hacia la cual se dirige el pensamiento del sabio alemán—,<sup>55</sup> pero ni aun así es capaz de explicar sin más el motivo de quebrar

---

<sup>55</sup> Resulta de nuevo irresistible remitirse al *magnum opus* de Schumpeter (1994: 654 y ss.) para una discusión general de este desprendimiento, del «valor de cambio» al «valor», que desarrolla hasta sus últimas consecuencias con Marx, pasando por Ricardo, desde una idea-fuerza que encontramos ya en la *Inquiry* smithiana de 1776. En trazos gruesos, como decíamos, pasa esto por la razón del trabajo invertido en la producción como «medida del valor» de un bien de cara a su intercambio. Medida que, idealmente y al menos en tanto unidad puntual, resultaría tan suficientemente estable como para orientar el precio hacia su *justo* equilibrio —tema, por lo demás, del todo aristotélico (*vid. inf.*, cap. 3.3)—. Ricardo habría hablado ya de «valor real» en este sentido, si bien «introdujo la teoría [...] como mera hipótesis para explicar los precios relativos efectivos —o, más precisamente, las normalidades a largo plazo de los precios relativos—»; para el alemán, sin embargo, «la cantidad de trabajo contenida en los productos no se limitaba a “regular” su valor. “Era” su valor, la “esencia” o “sustancia” de su valor. Los productos “son” trabajo cristalizado [...]. Por eso podemos decir que Marx ha realizado verdaderamente la idea de un valor absoluto de las cosas [y añade enfáticamente en nota al pie: “ha sido el único autor en proceder así”], mientras que Ricardo, aunque su argumentación implica ocasionalmente esa idea, no ha hecho nunca de ella el eje de su estructura analítica» (Schumpeter, 1994: 662-664). Ello supone, *a fortiori*, una *proyección metafísica* que el neoliberal austriaco se apresurará en señalar, aunque lo cierto es que apenas pasa de puntillas sobre las implicaciones respecto del primer término de esa expresión —i. e.: su dimensión proyectual—, quizá debido a sus propias convicciones a propósito de la «realidad»; cf. acaso los trabajos de Dumont (1999: 109 y ss.) en torno a la «ideología económica», sobre todo porque plantea también el recorrido de Smith a Marx, de la mano de la *Historia* de Schumpeter, pero en cualquier caso, es una cuestión que no tardaremos en vernos obligados a entender comprensivamente, animando lo sustancial de las conclusiones de esta primera parte.

la «metabolización social» —es decir, linealmente y desde la perspectiva del agente individual: el cambio de «no valores de uso» por «valores de uso»— invirtiendo el movimiento de rotación de las mercancías si no es, precisamente, en virtud de atesorar la potencialidad del *consumo efectivo*, difiriendo *ad aeternum* su amortización fuera de la órbita de la circulación. Si finalmente se cumple tal condición de eternidad, y fuera el ideal del atesoramiento uniformemente acelerado lo que deviniera efectivo, sólo puede significar positivamente lo que niega: *tener dinero demuestra fehacientemente que no se necesita dinero*, luego es ingenuo entenderlo estructuralmente como un «objetivo social», en la sola materialidad de sí mismo —i. e.: si el dinero, que es «valor de cambio», no tiene «valor de uso», ¿qué se significa teniendo dinero *per se?*—. «La mercancía como valor de uso satisface una determinada necesidad y constituye un elemento específico de la riqueza material. En cambio, el valor de la mercancía mide el grado de su fuerza de atracción sobre todos los elementos de la riqueza material. Mide, por tanto, la “riqueza social” de su poseedor» (ibíd.: I, 90).

Si  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  significa *operar principalmente impelido por la presión de los «valores de uso»*, y salvando las distancias, esto es lo que detecta Chayánov a propósito de una lógica que pivota antes en las necesidades del consumo que en las capacidades productivas para organizar su actividad económica tan pronto se detuvo a observar la práctica doméstica campesina pudiendo abstraerse fenoménicamente de las interferencias dinerarias, entonces puede decirse sin miedo a equivocarse que  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  *será siempre abrumadoramente más frecuente en cualquier sistema de mercado que cualquier otra forma de operar*. Esto es verdad también para las llamadas «sociedades capitalistas». Así, la coexistencia numéricamente menor de agentes de orientación principal  $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$  los circunscribe al *desarrollo de formas nuevas de jerarquización* surgidas a rebufo de la integración mercantil, pues el objetivo de  $D^2$  no es la «mercancía» expresada en el primer término del enunciado, sea lo que fuere —mercancía o no—, sino aquello contenido en el segundo, que corresponde esencialmente a una «forma reificada del poder» en ese sistema de integración concreto, y *a fortiori*, en la cultura que lo sustenta. Declarémoslo más sucintamente: *la distinción  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  contra  $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$  es circunstancial siempre que el resultado sea un incremento significativo de la «potencia» contenida en el primer elemento del ciclo*.

Otra cuestión será las implicaciones sociales que permiten y se desprenden de la naturaleza particular de estos procesos históricos de jerarquización por lo que respecta a la gestión social y cultural del poder. Y por supuesto, todavía otra aun más peligrosa que ésta —pues afecta a los mismos instrumentos analíticos—: el hecho de que estas graduación y disposición de la lente analítica estuvieran y estén condicionando los márgenes de lo observado, al punto de poder inducir a la confusión de un cambio comportamental formal por uno sustancial en una —aquí sí— «fetichización del dinero» que multiplicaba los riesgos de precipitarse en un contexto social fuertemente imbuido del evolucionismo progresista decimonónico, como en efecto sucedió.

Esto no es óbice para que Marx no fallara en establecer, aunque fuera prácticamente de pasada, que es la circulación mercantil simple la que permite las *condiciones sociales y culturales de posibilidad para la transmutación del significado «poder» en el significante «dinero»* —o, mejor ya, «capital»—, pues «tan pronto como la producción de mercancías alcanza un cierto nivel y una cierta

extensión, la función del dinero como medio de pago trasciende de la esfera de la circulación de mercancías y se convierte en la mercancía general de los contratos»; e incluso en vislumbrarle una relación necesaria con la *violencia* (ibíd.: I, 97, 115 y ss.), justo antes de volcarse en el análisis de la organización de la producción como fuente del más grave desequilibrio económico explosivo. Pero olvida recordar a sus lectores que aun en plena industrialización inglesa, y en cualquier grupo humano regido por el capitalismo más salvaje, solamente el *big money* puede ser juzgado en términos de *irrelevancia absoluta* de los «valores de uso» marxistas –si bien, curiosamente, *nunca de irrelevancia relativa*–, mientras que una aplastante mayoría de «usos del mercado autorregulado» siguen encajando en el patrón de la circulación mercantil simple. De la atracción ejercida desde la órbita del consumo. En definitiva: de la «lógica económica doméstica». Detengámonos aquí por el momento.

## 6. Pareto sobre la lógica de Jourdain

Sea como fuere, desde este punto no resulta difícil advertir por qué –y cómo–, superada la inmediatez de la Rusia revolucionaria, la teorización chayanoviana, junto con el conjunto de debates al que alude, tuvieron más eco entre los posteriores antropólogos que entre los economistas. Tomemos por caso la reiteración con que, en lo sucesivo, se retornó sobre la problemática del «cálculo cuantitativo» en la concepción de la acción económica.

En un artículo que vería la luz prácticamente a la par que el *Organizatsia* –en concreto, el año de 1924 que media entre sus ediciones alemana y rusa–, y precisamente con el objeto de ubicar las consideraciones recogidas en éste sobre la «lógica campesina» dentro del esquema imperante de evolución socioeconómica que traslucía de las descripciones de la Escuela historicista, el agrónomo organizacional indicaba que,

en una economía natural, a la actividad económica humana la domina la obligación de satisfacer las necesidades de cada unidad de producción, que es al mismo tiempo una unidad de consumo. Por eso, el presupuesto es aquí en alto grado «cualitativo»: para cada necesidad familiar ha de proveerse en cada unidad económica el producto cualitativamente correspondiente *in natura*. Sólo puede calcularse –medirse– aquí la cantidad considerando la cuantía de la necesidad: es suficiente, es insuficiente, le falta tanto más tanto; tal es el cálculo a hacer aquí. Debido a la elasticidad de las mismas necesidades, este cálculo no necesita ser muy exacto [...]. Solamente con la aparición del cambio y la economía monetaria pierde la administración su carácter cualitativo. (Chayánov, 1981: 52)

Dejando de lado por ahora nuestras opiniones generales acerca del sentido efectivo del total del texto al que pertenece este fragmento, tanto como las eventuales explicaciones que Chayánov se compusiera a propósito del «viraje cuantitavista» –valga recordar que sólo unos años antes los sociólogos de *El campesino polaco* apenas habían sentido ningún rubor en dejarlo soldar a una peregrina «progresión de la racionalidad» (*vid. sup.*, cap. 2.1)–, lo cierto es que para ese momento la ausencia real de tal práctica incluso en los márgenes internos de los grupos humanos industriales

representados por la campesinidad era, como venimos diciendo, un hecho de sobra contrastado positivamente a erguirse contra la noción del estricto *homo œconomicus* universalizado. Sin embargo, los esfuerzos por entretrejer esta realidad en una teoría social humana comprensiva que la explicara por sí, y no en la influencia del espectro relictalista tan grato al evolucionismo del decimonono, no alcanzaban sino a cierta atomización concentrada en la naciente Antropología funcionalista. Será sobre esta experiencia acumulada que a partir de mediados de la pasada centuria el economista austro-húngaro Karl Polanyi (2009: 119 y ss.)<sup>56</sup> volviera a reparar independientemente en la cuestión, y reformulara al uso antropológico los términos del planteamiento del problema económico:

En nuestra sociedad tenemos un sistema económico separado del resto [de sistemas que componen la sociedad], y un concepto integrador básico que es un agregado de unidades económicas intercambiables, de las que proviene el aspecto cuantitativo de la vida económica [...]. Sin ese concepto cuantitativo, la noción de economía apenas tendría sentido. Es importante reconocer que tales conceptos cuantitativos no se pueden aplicar a las sociedades primitivas.

Limitémonos aquí a desarrollar el argumento en su expresión mínima, como un esfuerzo por evitar que la superposición de rupturas y continuidades que se le anudan nos desdibuje su trascendencia última: si el peso del registro etnográfico –campesinos incluidos– hacía evidente que tomar el cálculo cuantitativo como el genuina y propiamente *económico* suponía restringir la existencia de la economía a las escasas sociedades de mercado, o se admite que antes del mercado no hay economía o se opone que la economía no se reduce exclusivamente a la forma genuina y propiamente *mercantil* de cálculo cuantitativo. Es por esto que, contra lo que pudiera extraerse de una evaluación temerariamente superficial, enfatizar la brecha entre los modos de institucionalización antes y después de la o las irrupciones históricas del mercado en su faceta totalizante, comenzando por invertir el orden de la enunciación para anteponer los términos de «la sociedad» a los de «la economía», se resuelve en una suavización a escala humana de lo que representa históricamente esta brecha, en tanto que permite reconstruir nuevamente la «racionalidad económica» –¿universal?– como una *codificación cultural de los procesos sociales por los cuales se satisfacen las necesidades del consumo*; siendo, por aditamento, hasta aquí todavía relativamente compatible con la causalidad determinante marxiana de la relación «estructura→superestructura», aunque no tanto con su unidireccionalidad original. Para Polanyi, las

---

<sup>56</sup> Por lo que respecta a la correcta secuenciación historiográfica, hemos de señalar que la cita corresponde a una reciente segunda edición en castellano de *El sustento del hombre*, sobre una primera traducción publicada en 1994. Hay que tener en cuenta que pese a que los materiales que componen este volumen, cuya coherencia interna se ha tildado de «problemática» todo y su amplia difusión en el mundo anglosajón (Maucourant, 2006: 34; Mayhew *et al.*, 1985), fueron tomados por Harry W. Pearson para su edición de las notas para los cursos que el austrohúngaro dictó en la Universidad de Columbia entre 1947 y 1964, no vieron la luz en su actual forma por primera vez hasta una fecha tan tardía como 1977. En cualquier caso las ideas aquí vertidas son esencialmente coherentes con el esquema construido en el ya citado *La gran transformación*, de 1944.

observaciones sistemáticas de autores como Malinowski entre los trobriandeses de la Melanesia (*Los argonautas del Pacífico occidental*, 1922, y *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, 1926, ambas fechas para la primera edición, en inglés) o las más generalistas de Richard Thurnwald (*Economics in primitive communities*, 1932 para la primera edición) representan un primer paso en la identificación de aquella construcción institucional más «natural» –si por caso hubiera manera certera de usar tal terminología– en una fusión social objetiva hasta la encriptación subjetiva de lo específicamente económico.

El resultado de todas estas características de las sociedades primitivas es la imposibilidad de organizar la economía, ni siquiera como idea, al margen de las relaciones sociales en las que se insertan sus elementos. Sin embargo, tampoco existe la necesidad de organizarla, puesto que las relaciones sociales integradas en las instituciones no económicas de la sociedad automáticamente se hacen cargo del sistema económico. En la sociedad tribal el proceso económico está incrustado [*embedded*] en las relaciones de parentesco que formalizan las situaciones de las cuales nacen las actividades económicas organizadas. Por tanto, la producción y distribución de bienes, así como la organización de servicios productivos, se encuentra instituida en términos de parentesco. (Polanyi, 2009: 121-122; pero *cf.* la posición de González Echevarría sobre esto último: *vid. sup.*, cap. 1.1, nota 6)

Por otra parte, y sin abandonar el gusto evolucionista, tampoco dudó Polanyi en señalar el papel del Estado consolidado como punto de inflexión entre lo que calificaría de «sociedades tribales» y las «sociedades arcaicas», en las cuales comienza a desarrollarse lentamente ese sistema mercantil que culminaría, revoluciones liberales mediante, en el divorcio ideológico e institucional –en ese orden– de la sociedad y su economía. De aquí la contraposición de una economía concebida por una de sus formas –de una «Economía», concebida en mayúsculas, digamos: disciplina y campo de acción discretos–, frente a otra concebible en su sustancia; y aquí la controversia casi inaugural de la Antropología económica en las décadas de 1960-1970.

Pero cerrando el circunloquio sobre sí mismo, quizá el retorno más fructífero al problema del «cálculo cuantitativo» fuera el del post-estructuralismo bourdieuano a la luz, de nuevo, de la operatividad campesina tradicional en entornos crecientemente mercantilizados: esta vez con localización en el escenario ofrecido por la Cabilia argelina de la larga descolonización.

Como sucedió con las observaciones de campo que empujaron a Chayánov a su teorización medio siglo antes, «el proceso de adaptación a la economía capitalista que puede observarse allí recuerda lo que la mera consideración de las sociedades capitalistas avanzadas podría hacer olvidar, es decir, que el funcionamiento de todo sistema económico está ligado a la existencia de un sistema determinado de disposiciones con respecto al mundo» (Bourdieu, 2006: 31). Media entre el economista ruso y el sociólogo francés, pues, el traslado definitivo hacia una comprensión contextual de un mismo tipo universalizable de fenómenos económicos, ahora tratados *no sólo en la añadidura de su inserción social concreta sino también por los procesos de significación propios de la cultura humana que generan y son generados en esa concreción*, se podría jugar la aserción: moviéndose desde un interés en *lo* práctico a un interés en *la* práctica. Si precisamente en virtud de otro contexto –el de

la rectilínea tortuosa que aún ha de trazar el fundamento de nuestras conclusiones— todavía no merece la pena desenredar encima de la mesa más detalles de las convergencias del conocimiento académico en esas teorías de la fluidificación estructural de la práctica (*vid. inf.*, caps. 8.1-3), sí lo merece anunciar el rumbo en algunos retazos de su explicación etnográfica.

Valgámonos para ello de una anécdota en las mutaciones de la modalidad cabileña de trabajo colectivo (*thiwizi*): sucedió en la comunidad de Sidi Aïch hacia 1955 que, concluida la faena sin que el promotor agasajara a todos los participantes con la prescriptiva comida —tradicionalmente no computada, en una compensación monetaria o en especie variable hasta la prescindibilidad—, un albañil a la sazón formado en Francia reclamó su equivalente en dinero, obteniendo como resultado no sólo el inmediato abono total de lo demandado, y del salario, sino también la reprobación generalizada activada en una suerte de prolongado ostracismo laboral que se fue extendiendo por la comarca a la velocidad acostumbrada de los dimes y diretes. Lo que Bourdieu (2006: 53-54) subraya del episodio es la coexistencia de cierta *inevitabilidad del cálculo*, filtrado desde la práctica operativa que reclama la mercatización capitalista, y de la *condenabilidad del «espíritu de cálculo»* cuando revierte en lo común, en tanto que «al fundarse en la evaluación cuantitativa de los beneficios, suprime las aproximaciones azarosas y desinteresadas —al menos en apariencia— de una moral de la generosidad y del honor» (*cf.* Scott, 1976; Bourdieu, 2012: 281 y ss.). Con independencia de que los cambios en la profundidad de la situación de integración mercantil coadyuven efectivamente a una creciente «calculabilidad» hasta ese momento culturalmente obliterable con más ligereza en la dislocación que la agricultura permite entre el *trabajo como deber social* y el *producto como don natural*, quizá el punto de tensión más evidente es el que se juega en el terreno de la «educación formal» —entiéndase: la educación *en* y *de* las formas sociales, *ergo* su reproducción en la codificación cultural— en tanto la vehemencia con la cual los estímulos ejercidos desde diferentes esferas de operatividad declaman su mutua incoherencia: ¿no es, acaso, la misma «desorganización» heterogénea de los chicaguenses de la Primera escuela sociológica?

Igual que Polanyi (2009: 121), reparando por su ajuste al nivel de la racionalidad comunitaria en la que opera la economía, la irracionalidad economicista de hacer circular en ocasiones exactamente el mismo objeto entre los mismos socios con la consecuencia de «eliminar de las transacciones [como categoría conceptual, y no sólo de aquéllas en concreto] cualquier sentido o significado económico» en las Islas Trobriand, así Bourdieu establece las *condiciones de posibilidad para la «ayuda mutua»* que, como mínimo en sus deficiencias, la integración mercantil obliga aún a mantener en grupos ampliados supra-domésticos, *en la construcción significativa de tales grupos* a través de su interoperatividad cotidiana.

En este marco la ausencia de cálculo cuantitativo —monetario— es a un tiempo causa y efecto de la concepción del grupo como una institución que «preexiste y sobrevive al cumplimiento en común de una obra en común; en el otro caso [el del cálculo], al encontrar su razón de ser fuera de sí mismo, en el objetivo futuro definido por el contrato, la cooperación deja de existir junto con el contrato que la funda» (Bourdieu, 2006: 46), lo que en una formulación más directa vendría a plantear que *el «cálculo» se juega en el riesgo de disolver la «comunidad» como institución funcional de la*

*sociabilidad de un grupo humano dado*. El extremo distal de esta *lógica económica no economicista* lo encontramos en la así llamada «filosofía cazadora» –así llamada, opinamos, con poca fortuna, pues aunque las explicitaciones culturales más rotundas efectivamente se dan entre grupos predadores, lo cierto es que es operativa *de facto* en diferentes grados y codificaciones en cualquier sociedad humana, empezando por toda situación doméstica–, donde el rechazo militante del cálculo no ya en su variante cuantitativa exacta, sino asimismo en el del reconocimiento impreciso de la «situación de deuda» por el juego maussiano de don-contradón (*vid. inf.*, cap. 4.5), se ha interpretado como un *mecanismo para blindar la estabilización de la sociedad comunitaria*. Así, para justificar una ostensible falta de memoria de las constantes interacciones económicas, dice entre los inuit de Groenlandia el proverbio: «con regalos uno hace esclavos y con látigos, perros» (en Graeber, 2011b: 79 y ss.).<sup>57</sup>

Todo esto nos sitúa directamente sobre la segunda consideración fundamental a propósito del «descubrimiento» de Jourdain: el hecho mismo de que la prosa pueda ser descubierta.

En efecto, no escapó a la observación de Chayánov (1985: 133-134) que «el plan organizativo de la unidad económica campesina actualmente se elabora, no mediante un sistema de estructuras lógicas relacionadas y de cálculos, sino por la fuerza de la sucesión e imitación de la experiencia y por la “selección”, durante muchos años y a menudo subconscientemente, de métodos exitosos de trabajo económico».

Probablemente el recurso al italiano Vilfredo Pareto, quien hacia el cambio de centuria arribaba a la Sociología desde las fisuras fenoménicas de la teoría económica, nos proporcione la mejor muestra de aquellos años para la reflexión sobre esta cuestión en sus tipologías al hilo de las «acciones no lógicas» (**fig. 2.6a**). La trascendencia seminal de tales trabajos para lo que aquí nos concierne radica en el hecho de, pese a acabar por investir a su propia cultura y al menos tácitamente de un conocimiento objetivo cuantitativamente mayor que cualquiera de las precedentes –¿podría haber sido de otro modo?–, principiar su razonamiento en la firme asunción de que «todo conocimiento humano es subjetivo», y que abundar en el gradiente de distinción que lo habilita como objetivo «no es más que un pleonismo y viene a afirmar que el individuo que establece una clasificación, lo hace según los conocimientos que posee. No se comprende cómo podría hacerlo de otra manera» (Pareto, 1987: 286-287). Pues bien, si en el sistema paretiano las «acciones lógicas» serían aquéllas unidas a su fin lógicamente tanto en su expresión interna (subjetiva) como en la

---

<sup>57</sup> La cita completa corresponde al explorador danés Peter Freuchen (*Book of the Eskimo*, 1961 para la primera edición, publicada póstumamente) cuando al retorno de una infructuosa cacería de morsa, le agradeció a un exitoso inuit haber dejado [*drop off*] frente a su casa parte de lo capturado, a lo que el interpelado respondió: «up in our country we are human [*inuit*, no tan sorprendentemente, el autoetnónimo se solapa con la noción de humanidad plena!] [...] And since we are human we help each other. We don't like to hear anybody say thanks for that. What I get today you may get tomorrow. Up here we say that by gifts one makes slaves and by whips one makes dogs». No hay que perder de vista, empero, el comentario de Graeber (2011b: 402, nota 13) sobre el contexto sociocultural que se desprende de una respuesta tal, pues la referencia al intercambio de dones únicamente tiene sentido si en algunos momentos sí que era operativo; es decir: si conocían un mecanismo tal. Para el antropólogo estadounidense, «what the hunter is emphasizing is that it was felt important that this logic [la del don] did not extend to the basic means of human existence» (*cf.* Sahlins, 1983: 151; Testart, 1999: 10-11, nota 2). Obviamente, en lo sucesivo volveremos sobre la cuestión de los dones y la esclavitud (*vid. inf.*, en especial caps. 4.5, 5.2 y 5.5).

percepción externa (objetiva), en una dicotomía esencialmente intercambiable por las nociones *emic-etic* del muy posterior materialismo cultural (*vid. sup.*, cap. 1.1, nota 6), las que ocupan a la economía política responderán mayoritariamente, siempre según Pareto, a «acciones no lógicas», concretamente del tipo II-4: toda una declaración proviniendo de uno de los abanderados más influyentes del neoliberalismo.

De hecho, la dirección que desde este punto emprende el italiano alcanzará cotas sorprendentemente similares a aquéllas sólo repetidas con multiplicada audibilidad, para lo que atañe a la estructuración social, una vez efectiva la reacción posmoderna, bien entrada la década de 1970. Tómese bajo esta luz la consideración de que las acciones de los tipos II-1 y 3 –esto es: aquéllas que no son explicadas por el agente con razonamiento alguno– escasean entre los humanos en razón de una marcada *tendencia a codificar «lógicamente» todo horizonte de acción*, lo cual las torna por automatismo en los tipos II-2 y 4.<sup>58</sup> Así se contrapondría una operatividad humana marcada por la «educación», la «costumbre» o, en definitiva, «el imperio del hábito» –todos ellos términos empleados por Pareto originalmente–, frente a un «instinto» el cual circunscribe a lo no humano, y por tanto, a lo animal. Unos y otros realizan acciones no lógicas, pero algo en la naturaleza de aquéllos les inclina a lo que se podría entender como la *verbalización –racionalista– del instinto*. Y conviene ser especialmente cuidadoso en evitar cargar peyorativamente esta clasificación, al menos en la cuarentena de sus delineaciones definitorias, dado que no debe perderse de vista la apelación

---

<sup>58</sup> No deja de ser remarcable que Pareto señale la «culpabilidad» potencial de la propia práctica etnografía para con esta transmutación, al sugerir que el mero planteamiento de la pregunta por parte de un interrogador forastero siempre presto a una insistencia inquisitorial mueva al informante a accionar determinados *mecanismos de construcción de explicaciones razonables para su cultura* que no necesariamente preexistían a la acción que pretenden explicar; de aquí que concluya (Pareto, 1987: 292) que «un gran número de acciones humanas, incluso hoy en los pueblos civilizados, se llevan a cabo instintivamente, mecánicamente, bajo el imperio del hábito» (*cf.* Alland, 1972). La terminología no podía ser más sugerente. De hecho, el esclarecimiento de hasta qué punto esto es así ha seguido siendo tema de debate entre los antropólogos, y basta hojear cualquier etnografía para constatar la recurrencia de la figura del «informante culto» capaz de explicar en términos lógicos –endoculturales– acciones que indefectiblemente llevan a cabo también otros informantes presumiblemente, entonces, «menos cultos o menos capaces». Por ejemplificarlo con autores ya citados, tómese el caso del canibalismo *aché gatu* (Clastres, 2001a: 266-268), de la siembra de múltiples variedades de una misma especie entre los machiguenga (Johnson, 2003: 47) o, mejor –por el abordaje sistémico a propósito de otro fenómeno que le es concomitante–, el de la construcción diferencial entre niños, adolescentes y adultos zafimaniry malgaches de la transmisión parental de caracteres biológicos y culturales (Bloch, 2005: 61 y ss.). *Cf.* asimismo las sintéticas consideraciones de Donald a propósito de las fuentes etnográficas empleadas en su estudio sobre la esclavitud aborigen en la Costa Noroeste de Norteamérica, que divide entre lo que califica como «community studies» –identificados con la metodología de la observación participante– y «memory ethnography» –básicamente fundamentadas en entrevistas–, y siendo éstas últimas las más abundantes, las asunciones implícitas que suelen conllevar sobre la homogeneidad de las culturas etnografiadas: «that is, the participant had a fairly complete knowledge of his or her culture and that specialization or conflicting versions of the culture were minimal if not nonexistent [...]. Another important assumption is that there is not a sharp divergence between “ideal” culture –culture as people conceive of it or think it ought to be– and culture as it is actually practiced; but it seems clear that most people will remember and report the “rules of the game” much more clearly than they will actual instances of the game being played [...]. A third assumption is paradoxical. Memory ethnography is undertaken because considerable cultural change has taken place and the researcher intends to reconstruct the past culture; but the researcher assumes that the informant is a repository of unchanged information about the past, perhaps even the past as it was for his or her grandparents or sometimes even great-grandparents» (Donald, 1997: 61-62), prejuzgando una especie de «historia plana».

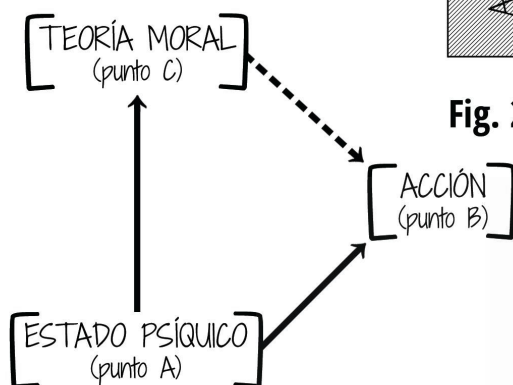


**Fig. 2.6a** Tipología paretiana de la acción

Según Pareto (1987: 288), con modificaciones

Nótese cómo el italiano se detiene inmediatamente después de sentar las bases que le habrían permitido alcanzar una formulación «relativa» de la lógica, donde las diferencias culturales pudieran medirse más claramente sujetas a las adaptaciones medioambientales en que se reproduce un grupo humano dado.

		Definición lógica de la finalidad	
		Objetivamente	Subjetivamente
Acciones lógicas – Tipo I Los fines objetivo-subjetivo son idénticos		Sí	Sí
Acciones no lógicas Los fines objetivo-subjetivo difieren	Tipo II-1	No	No
	Tipo II-2	No	Sí
	Tipo II-3	Sí	No
	Tipo II-4	Sí	Sí



**Fig. 2.6b** Diagrama mínimo sobre las razones de la acción

Según Pareto (1987: 297)

Sin embargo, téngase en cuenta cómo Pareto no se detiene aquí y, en las siguientes páginas de su ensayo, reflexiona a propósito de las posibles complejizaciones de su teoría, dados estos mimbres.

indiscriminada a tal tipo de mecanismos mecando el funcionamiento social de cualquier grupo humano histórico y, del anverso, el mantenimiento de una posición favorable a la conversación etológica, por lo demás poco común entre los antropólogos más culturalistas que habrían de venir.

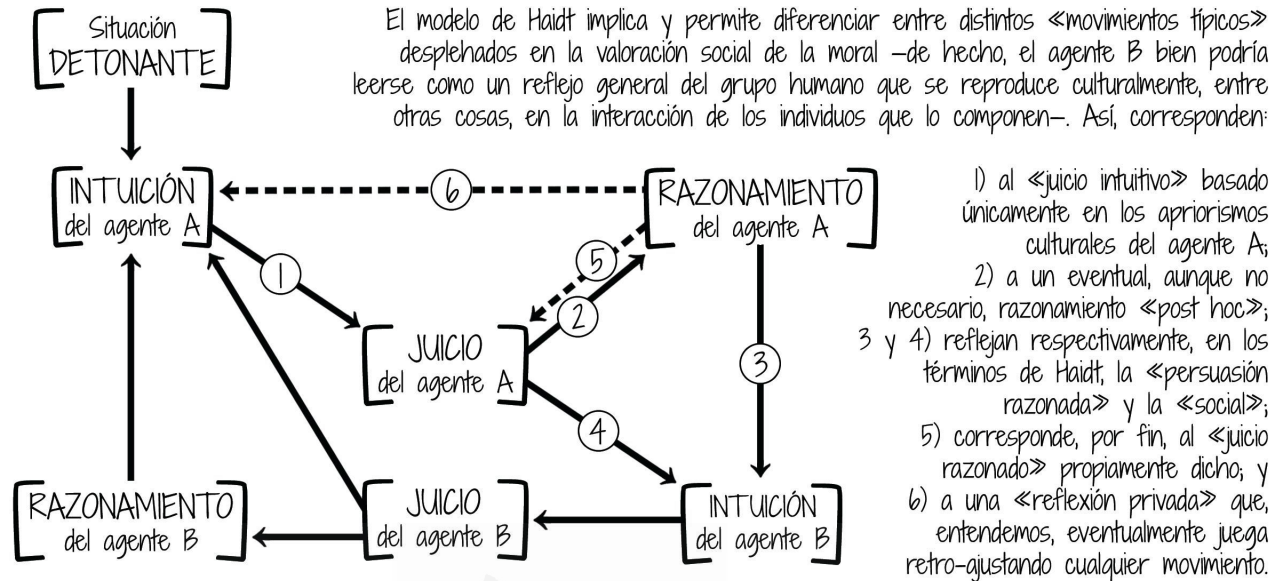
Obviamente, ese «algo» son los *procesos de semiosis* que caracterizan la variedad específicamente –¿genéricamente?– humana de cultura. Pero esta consideración quedaba todavía muy lejos de la imaginación de los autores que nos ocupan.

En cualquier caso podríamos condensar el juicio del italiano en una sentencia en la tónica de lo que nos llevó hasta él en primer lugar: efectivamente, escribe, «sería absurdo pretender que la teoría gramatical haya precedido a la práctica del lenguaje».

Pareto (1987: 297 y ss.) fija, por tanto, tres polos para la sistematización de la operatividad individual: el «estado psíquico» (A), la «acción» (B), y la «teoría moral» (C) (**fig. 2.6b**). En condiciones normales, *el agente informante construye sus explicaciones en la relación directa C→B*, pero para el sociólogo italiano esto responde únicamente a la percepción subjetiva de ese agente y no necesariamente expresa una relación lógica «pura» –es decir, siguiendo su razonamiento: la que se establecería de conocer todos, o al menos una cantidad determinante ¿cualitativamente?, de los factores implicados en la acción; otra cuestión es si el desenlace purista de su razonamiento habría de facultar alguna lógica pura, a fin de cuentas–. Las únicas relaciones positivas, en consecuencia, serían las que irradian de la predisposición psíquica parejamente hacia acción y codificación moral,

**Fig. 2.6c** Modelo socio-intuicionista del juicio moral

Según Haidt (2001: 815)



A→B y A→C.<sup>59</sup> Este orden explicativo le permitirá mantenerse aferrado en buena medida a una linealidad más o menos materialista, como poco de cierta determinación «objetiva», aunque éste sea considerado en último término psicológico, y el rechazo a la causalidad moral –cultural– se vea finalmente supeditado a los todavía *imprecisos* términos en que se desarrolla y transforma aquel *impreciso* «polo A»: «expresaremos este hecho de una manera incorrecta, por ser demasiado absoluta, pero impactante, al decir que, para actuar sobre los hombres [*sic*, por “los humanos”], los razonamientos necesitan transformarse en sentimientos» (ibíd.: 300).

Pero dejemos irresoluta la lapidaria sentencia del sociólogo italiano, pues únicamente movía a traerlo a colación en este momento la oportunidad de ensanchar la base que ha de ilustrar la ligazón entre la «lógica campesina» aislada por Chayánov y lo dicho, en este mismo capítulo, por

<sup>59</sup> Nótese el grado de similitud entre el planteamiento paretiano y el «social intuitionist model» (fig. 2.6c) formulado por el psicólogo social Jonathan Haidt como alternativa a las explicaciones racionalistas del juicio moral; pero nótese aun más la actualidad del debate («The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgement», 2001 para la primera edición). Preguntándose qué tipo de modelo cognitivo permite a un agente sostener un juicio de valor desconociendo sus propios motivos –«está mal, pero no sé por qué»–, el de la Universidad de Nueva York arriba a la idea de que «when faced with a social demand for a verbal justification, one becomes a lawyer trying to build a case rather than a judge searching for the truth»; ello permite perfilar la intuición moral como un *tipo de cognición*, apoyada en procesos interpersonales, pero no como un tipo de razonamiento: «these findings offer four reasons for doubting the causality of reasoning in moral judgements: a) there are two cognitive processes at work –reasoning and intuition– and reasoning process has been overemphasized; b) reasoning is often motivated; c) the reasoning process constructs *post hoc* justifications, yet we experience the illusion of objective reasoning; and d) moral action covaries with moral emotion more than with moral reasoning» (Haidt, 2001: 814-815). Cf. algunos de los trabajos del etoprimatólogo Frans de Waal sobre moral, y sus implicaciones a la hora de definir la «cultura» humana (vid. i. a. 2002; 2007a; 2014); no en vano, ya Haidt (2001: 815) apuntaba cómo «philosophers have frequently written about the conflict between reason and emotion as a conflict between divinity and animality».

autores como Scott o Bourdieu. Si Jourdain –ni ningún otro humano, como poco hasta mucho después de haber alcanzado plena operatividad lingüística– no conocía los *dispositivos de estructuración de la práctica* de su prosa, como el campesino chayanoviano no conoce analíticamente los de la práctica económica de su grupo doméstico, y los economistas de principios del s. XX más sinceramente comprometidos con la fenomenología que fundamenta su disciplina se esforzaban en apuntalar la *lógica operativa* a través del mestizaje de la *tradición sintética, subcutánea y contextual* en la cual se verifica –¡incluso los venidos del neoliberalismo!, o quizá por eso: aquellos, liberales o no, que trataban de enfatizar la «libertad individual» (*vid. inf.*, caps. 8.1-3)–, entonces gana a todas luces en incontestabilidad el tratamiento de «economía moral» como una *práctica económica intervenida culturalmente en una deflagración adaptativa por la cual lo «explícitamente razonable» habrá sido, además, lo «implícitamente funcional».*

Por su parte, una vez constatado el fenómeno, lo que había de dirimirse era la profundidad histórica que alcanza, y en esto se deshace el nudo en el cual hemos encontrado a estos autores, aunque ahora más nos convenga quedarnos sólo con el cabo de los que lo jugaron primero. No hay duda de que el sistema paretiano es sintomáticamente «portador» pero, en efecto, no se desarrollan estos síntomas al «grado posmoderno» de igualar las *acciones lógicas de una cultura x –que siempre es la propia–* (Tipo I) con las *acciones no lógicas codificadas culturalmente en una situación de conocimiento x* (Tipo II-4). Es decir: postular que «tipo I=tipo II-4<sup>n</sup>» cuando *n* es la cultura del observador; y que por lo tanto cabe dirimir las *diferencias lógicas, no en el nivel «tipo x» frente «tipo y», sino en «tipo II-4<sup>n</sup>» frente «tipo II-4<sup>m</sup>».* Chayánov, al otro extremo de la consideración adjetival, encuentra en ello la carta de «naturalidad» de la lógica económica doméstica, tal vez sin llegar por ello a reparar siquiera en el contrapunto de *desnaturalizar*, en consecuencia más o menos necesaria, las prácticas mercantiles del cálculo cuantitativo exacto. Quedaría preguntarse si es «natural» porque no es «lógica» o no es «lógica» porque es «natural»; quedaría, decíamos, si compartiéramos las consecuencias hipertróficas del modernismo proverbial; pero la lógica absoluta y la naturaleza pierden interés en tales términos.

Ello no es óbice para que la otra mitad de la pregunta se proyecte, recombinando grotescamente las coincidencias circunstanciales, mucho después de la abolición virtual de ese modernismo. Si la existencia de varias lógicas es indiscutible, ¿hasta dónde se puede discutir su generalización teórica? He aquí el parecer del organizacional ruso –en esto, plenamente «alemán»–:

Ante todo, debemos tomar como un hecho incuestionable el que la forma actual de nuestra economía capitalista representa sólo un caso de vida económica y que la validez de la disciplina científica de la economía tal y como hoy la entendemos, basada en la forma capitalista y destinada a la investigación científica de la misma, no puede ni debe extenderse a otras formas de organización de la vida económica. Semejante generalización de la teoría económica moderna, practicada por algunos autores contemporáneos, crea fricciones y dificulta el entendimiento de la índole de las formaciones no capitalistas y la vida económica del pasado [...]. Cada uno de estos sistemas [económicos, en ocasiones coexistentes] es de índole muy individual. Los intentos de abarcarlos todos con una teoría universal generalizadora sólo pudieron producir doctrinas de tipo muy general, vacías de contenido [...]. Por eso parece mucho más práctico para la economía teórica crear para cada régimen económico una teoría económica particular. (Chayánov, 1981: 76-77)

## Capítulo 3

# *Oikonomía*

Se puede afirmar que fue el desconocimiento de los salvajes lo que iluminó, de algún modo, a los pueblos civilizados.

*Historia de las dos Indias*, libro XV, cap. 4

**Denis Diderot** (fdo. Guillaume-Thomas Raynal), **1780**

Llegados a este punto es conveniente detenerse para volver la vista sobre la línea troncal del argumento que venimos planteando. Si hemos partido de la detección más o menos tosca de una serie de profundas irregularidades lógicas en la aplicación de las categorías conceptuales pretendidamente domésticas en el terreno económico, especialmente puestas de manifiesto aquí por el feminismo materialista a propósito del «trabajo doméstico», al punto mismo de inhibir cualquier uso estructural de esos conceptos, su deconstrucción radical nos ha empujado progresivamente de las nociones de la economía dual sobre la naturaleza compuesta de los sistemas económicos –coloniales–, y en ellos, la destilación de los elementos propiamente mercantiles o capitalistas, hasta la llamada «lógica económica campesina». En el camino, la visión estrictamente estructural ha ido mudándose en los haces de pautas operativas y expectativas que articulan las prácticas. Cabe preguntarse, pues, si desde ese extremo campesino que ahora encontramos mucho más cercano a *nosotros* que entre las comunidades indonesias o marfileñas de Boeke y Meillassoux, se podría volver el cabo hacia la naturalización de una «lógica doméstica general» capaz de explicar en las mismas pautas basales acciones socioculturales diametralmente opuestas; de tornarse, así, herramienta analítica en la *longue durée* de los procesos históricos en que juega sus inercias inexorables lo cotidiano.

Este último malabar precisaba de la reflexión de Redfield sobre la articulación cultural como el factor determinante en la construcción del campesinado sobre cualquier otra consideración de índole aisladamente económica o política. Como decíamos, en ello no se aleja del canon establecido

por Kroeber en una caracterización de estos grupos humanos como pertenecientes a unas sociedad y cultura parciales; pero, como también decíamos, enfatizando el segundo término en su desarrollo teórico, acaba por desmarcarse a pasos agigantados de lo dicho por los autores que a la postre sentarán las bases referenciales de la subdisciplina en lo que habría de venir durante la segunda mitad del siglo XX, y especialmente de Eric R. Wolf. Ahora bien, lo cierto es que en la asunción hasta sus últimas consecuencias del «culturalismo» redfieldiano se resuelven otros tantos puntos ciegos de la aplicación de las categorías conceptuales esgrimidas por Wolf más allá del estrecho contexto en el que habían sido enunciadas originalmente, y ello devela, como en una carambola, un silogismo que nos es fundamental en nuestros propósitos: si el lineamiento de «lo campesino» es cultural y en tanto tal independiente de la concretización socioeconómica de los campesinos, *la lógica operativa que subyace en la práctica económica de sus grupos domésticos no ha de distinguirse por ser particularmente campesina tanto como por ser particularmente doméstica.*

En esencia ésta es la secuencia a que se aferrará el Sahlins de la *Economía de la Edad de Piedra* a la hora de retrotraer los principios chayanovianos a las llamadas «sociedades tribales» en su –la terminología bien expresa la idea– Modalidad Doméstica de la Producción (*vid. inf.*, cap. 4.1). Pero planteado aquí de esta manera quizá más cruda, tampoco se entiende en qué ha de suponer un límite a su extensión doméstica, *stricto sensu*, sea cual fuere el entramado social en que se verifique esa situación de domesticidad.

### **1. Al final todos somos o precampesinos, o campesinos, o bien postcampesinos**

Por lo pronto, para ejemplificar esta en buena medida analíticamente atenazante indeterminación del «campesinado» universal, valgámonos de ejemplos como el de Lloyd A. Fallers cuando, tan pronto como en 1961, trataba de discernir la «campesinidad» de los cultivadores del África animista.

Sin duda, lo más paradójico del caso es la abierta aceptación por parte del autor de la existencia plena de la categoría histórica de «sociedad campesina» tal cual venía siendo definida a través del estudio de grupos contemporáneos en América latina, Europa y Asia, de modo que en la asimilación quiérase más o menos obvia de los principios fundamentales de un evolucionismo progresista –o al menos de una universalidad categórica, en cualquier caso alejada de las veleidades del naciente contextualismo desarticulacionista–, lo que se dirimía era el punto –o categoría– social en que había de ubicarse a aquellos grupos respecto de una sistematización tal del *continuum* humano. Buena muestra de esta premisa de aceptación es la ausencia de un ataque frontal, siquiera de una indagación crítica respecto de la clasificación analítica aun a pesar de que Fallers no tuviera dificultad alguna en detectar los problemas que se ciernen sobre ella cuando, en el pivote de la heterogeneidad y la parcialidad social, se confrontan los campesinos de Kroeber, y por supuesto Wolf, con los obreros industriales, por más que a este respecto siempre quedara la inveterada tabla de salvación de unos grupos domésticos presuntamente apartados de toda determinación

económica primaria para sus sociedades –y lo que en consecuencia debiera de ser más perturbador: para los individuos que las, y que los, componen–. Pero aparquemos por el momento las fábricas para volver sobre los campos y talleres.

Tras *actualizar* la «parcialidad» como «semi-autonomía» aplicada a las tradicionales implicaciones económica, política y cultural en torno a las cuales venía orbitando el debate desde la década de 1940, Fallers concluye:

Los africanos muy comúnmente se perciben separados en términos de riqueza y poder pero no es habitual, excepción hecha de los pocos Estados de conquista, realmente compuestos, que vean sus sociedades como formadas por «capas» de personas que participan diferencialmente de una alta cultura. Como es bien sabido, es mucho más característica la división en términos de segmentos genealógicos y territoriales, incluso cuando se podría entender que existen «diferencias de clase objetivas» en el sentido marxiano. Ni siquiera aquellas sociedades del África occidental donde las ciudades proveen la base para una oposición cultural entre lo rural y lo urbano exhiben el grado de distinción pequeña-gran cultura que usualmente encontramos en lo que solemos llamar verdaderas sociedades campesinas [...]. Así, podríamos decir del aldeano africano tradicional que es campesino económica y políticamente, pero no culturalmente. (Fallers, 1961: 110)<sup>1</sup>

Lo que equivale a decir, pues, que es un campesino, «a medias». Y si afortunadamente –al menos para estos autores– la solución del justo medio aristotélico casa bien con el progresismo, Fallers no dudaría en señalar los sistemas de *fijación del discurso cultural* –especialmente la escritura– susceptibles de distanciar los extremos del grupo en una *capitalización diferencial* gestionada por los *precedentes* dispositivos de la lógica política fracturada –especialmente la estatista– como el elemento cuya introducción completaría la «campesinización» de los cultivadores. En cualquier caso, apenas merece la pena discutir o matizar el argumento en este punto, habida cuenta de que no será él, sino George Dalton, quien finalmente lo cerraría en sus márgenes.

Como venimos diciendo, el que fuera uno de los discípulos más destacados de Polanyi en los Estados Unidos concluiría en contestar abiertamente la categoría genérica de «campesinado» como una abstracción insustancial en el propósito de monitorizar los cambios socioculturales que ocupaban a la Antropología en los años de la descolonización. En su trabajo de 1971 «Peasants in

<sup>1</sup> «Africans very commonly perceive themselves as being differentiated in terms of wealth and power but they do not often, except in the few real composite conquest states, view their societies as consisting of “layers” of persons with differential possession of a high culture. As is well known, they much more characteristically divide in terms of genealogical and territorial segments, even in instances where there are marked “objective class differences” in the Marxian sense. Not even those West African societies in which cities provided a basis for rural-urban cultural differentiation exhibit the degree of folk-high distinction commonly found in what we may now call the real peasant societies [...]. Thus the traditional African villager was, we might say, a peasant economically and politically, but was not a peasant culturally». Es importante hacer notar que Fallers es tan poco sospechoso de reacción al universalismo *per se* que considera indiscutible ensanchar la discusión a grupos tan diversos como los reinos bantúes y ashanti, hasta el clásico Dahomey de los ss. XVIII-XIX, los cuales une en sus consideraciones a través de las radicalmente diferentes «lógica de parentesco» y «lógica de Estado» (*sensu* Campagno, 2006; 2009) que tentativamente identifica trabando sus integraciones sociales; la distinción entre estos dos principios, a los que volveremos aun un momento en la segunda parte de esta investigación (*vid. inf.*, cap. 9.3, nota 40), no es en absoluto baladí, como tampoco lo es el que el autor la considere subsidiaria para la conceptualización del campesinado.

anthropology and history», publicado dos veces ese mismo año, apuntaba la necesidad de una concreción decisiva en la descripción de las instituciones en las cuales cristalizan en cada caso específico las transacciones y relaciones sociales que vinculan a los cultivadores con las jerarquías, de donde colegía la categorización de más de un macro-tipo de campesinos a la luz de la trayectoria europea entre el feudalismo del s. IX y la industrialización del XIX (Dalton, 1971: 221 y ss.). De nuevo, allende el reduccionismo histórico y la aceptación de una secuencia evolutiva –aquí declarada– más o menos universalizable que sólo difícilmente hubiera podido esquivar en el marco de las teorías del desarrollo, Dalton acertaba en el problema fundamental por el cual la cuidada vaguedad definitoria se resolvía en un amplísimo interfaz que entrampaba, desde luego, a muchos de los grupos humanos entendidos como *sociedades campesinas*, pero también a muchos otros de los entendidos entonces como «tribales» o «primitivos». Especialmente –pero no sólo– tras la sugerente idea de que estos últimos pasan forzosamente a integrarse en la parcialidad kroeberiana con la llamada «modernización» colonial, verificada en la expansión planetaria de los sistemas políticos y económicos originados entre los grupos humanos europeos.

Tal vez este último comentario sea el que mejor manifieste, a nuestro juicio y no al del antropólogo sustantivista, que tampoco desaprovechará la ocasión de cuestionarla, la pertinencia de la perspectiva semiótica ensayada por Redfield; en tanto entender que los nuer puedan participar de los dispositivos socioculturales del Imperio británico, o de los Estados sudaneses, no es sino pretender ubicarse en el mismo limbo de objetivación incontrolada que criticaba en Wolf; y sobre todo, que en nada se corresponde con los patrones de percepción que estructuraban efectivamente la práctica social y cultural de los grupos agropastoriles que etnografiara Evans-Pritchard.<sup>2</sup> Pero sin llegar a tensar el argumento hasta declarar la «irrealidad resultante de omitir su realidad», lo cierto es que aquellos mismos términos apriorísticamente objetivos de la estructura económica sobre la que alza Wolf su definición de «campesinado», a saber: la existencia de un «fondo de renta» a nivel doméstico destinado al sostenimiento de una clase improductiva que sin embargo controla los mecanismos socioculturales de acceso a la tierra –a los medios de producción– (*vid. sup.*, cap. 2.1), quedan flanqueados al no suponer «realmente una distinción entre todas las sociedades primitivas, por un lado, y los campesinados por el otro», sino que «distingue bandas y tribus tradicionales que

---

<sup>2</sup> Huelga señalar que esto no equivale a decir que desconocieran el Estado, e incluso que dispusieran algunas de sus prácticas políticas en función del nuevo escenario que inauguraba su creciente peso en la estructuración social de la región. No en vano, autores como John Gledhill (2000: 69 y ss.) han llamado la atención sobre la influencia estructural que la cercanía del Estado genera en las «comunidades contraestatas», en cierta manera llamando a la cautela frente a una aplicación virginal de las conclusiones de Clastres, pero en cualquier caso nada de ello integra a un «nivel campesino» los grupos nuer en los Estados que reclamaron como suyo su territorio. De hecho, apoyado en los más actuales trabajos de Sharon E. Hutchinson (*Nuer dilemmas: Coping with money, war, and the State*, 1996 para la primera edición), el propio Gledhill anota algunas ideas a propósito de este caso concreto, deslizándose de ellas implícitamente cómo es sólo desde 1983, con la Segunda Guerra Civil sudanesa, que los nuer «no rechazan del todo otro tipo de autoridad parecida a la del Estado, la del Ejército de Liberación del Pueblo Sudanés (SPLA)» (Gledhill, 2000: 76-79) por oposición a la del Sudán islámico con capital en Jartum: desde el lado contrario de las precauciones, la formulación del británico no deja precisamente de incitar a la cautela sobre la percepción nuer del Estado.

carecen de gobierno centralizado de “todos” los otros sistemas sociales» (Dalton, 1971: 240).<sup>3</sup> Y se trata de una conclusión que vale la pena destacar por cuanto se repite prácticamente idéntica también librada del escorzo evolucionista progresivo en que observó Dalton, y Redfield, como bien es el caso del enfoque clastreano que esgrime, en el reverso de la misma cuestión, el citado Scott a la hora de caracterizar las construcciones significativas socio-comunitarias que integran los montañeses de la Zomia asiática. Siguiendo a Geoffrey Benjamin («On being tribal in the Malay world», 2002 para la primera edición), asumiendo los usos terminológicos generados en ambientes estatistas –tanto occidentales como orientales– para ajustarles la fluidez situacional que requieren, el antropólogo de Yale nos advierte que «“tribalidad”, en este contexto, es sencillamente un término aplicado a una estrategia de evasión contra el Estado; “campesinado” es su opuesto polar, entendido como un sistema de cultivo incorporado al Estado» (Scott, 2009: 183).<sup>4</sup>

La suma es clara: toda conceptualización ha de principiar por arraigar en el campo de la acción-percepción política, y no en el de la economía, según su concepción clasicista, o marxista. Ésa será la principal aportación de Dalton.

De hecho, al extremo contrario, la misma definición economicista genérica aplicada sin mayores miramientos también podría arrastrar hasta la categoría campesina a capas de las sociedades industriales inicialmente ajenas a la imagen de explotación feudalizante que no tan en el fondo mece sus bases definitorias; y hacerlo en sociedades políticamente tan diversas como las democracias liberales y los socialismos estatistas de la década de 1970. En el «fondo de renta» no se diferencia el bantú de Fallers del andalusí medieval; el maya contemporáneo –significativamente más apropiado en estos menesteres: el mexicano o guatemalteco–<sup>5</sup> del campesino ruso que estudió

<sup>3</sup> «Is not really a distinction between all primitive societies on the one hand and all peasantries on the other; it distinguishes bands and traditional tribes without centralized polity from “all” other social systems». Respecto de la paginación, hay que anotar que aquí citamos la versión contenida en el volumen *Economic anthropology and development*, curiosamente publicado el mismo año de 1971 en que vería la luz la versión original en *Current Anthropology*.

<sup>4</sup> Aunque algo extensa, merece sin duda la pena citar el original en su contexto: «recent scholarly research has served [...] to undermine naturalized understandings of such “non-State” peoples as the so-called *orang asli* –“original people”– of Malaya. They were previously understood to be the descendants of earlier waves of migration, less technically developed than the Austronesian populations which succeeded and dominated them on the peninsula. Genetic evidence, however, does not support the theory of separate waves of migrating people. The *orang asli* –for example, Semang, Temuan, Jakun, Orang Laut– on the one hand and the Malays on the other are best viewed not as an evolutionary series but as a political series. Such a view has been most convincingly elaborated by Geoffrey Benjamin. For Benjamin, “tribality”, in this context is simply a term applied to a strategy of State evasion; its polar opposite is “peasantry”, understood as a system of cultivation incorporated into the State»; de lo cual concluye el de Yale: «most of the “tribal” *orang asli* are nothing more and nothing less than that fraction of the peninsula population that has refused the State. Each “tribe” [...] represent a slightly different State-evading strategy, and anyone adopting one such strategy in effect thereby becomes Semang, Senoi, or whatever». Más adelante ahondara en estas «estructuras sociales de la evasión» (Scott, 2009: 207 y ss.)

<sup>5</sup> El caso de la identidad étnica maya resulta especialmente ilustrativo para este tipo de cuestiones por el evidente desajuste entre los usos académicos, fundamentados en el agrupamiento lingüístico de un amplio abanico de lenguas mesoamericanas, y los autoetnónimos empleados por los hablantes de esa misma familia mayense, fruto de sus diferentes trayectorias históricas. *Vid.*, por ejemplo, el dossier editado por Castañeda y Fallaw para *The Journal of Latin American Anthropology* en 2004 a propósito de la ausencia de un autoetnónimo «maya» cohesivo entre los grupos mayas yucatecos, en discordancia con la situación que propiciaran el panmayismo en Guatemala o el neozapatismo en Chiapas. En definitiva, la tesis recogida en



Chayánov, o del granjero que por esos años sembraba maíz en el American Bottom o, sosteniendo en el ejemplo la variable geográfica, el cultivador quechua que trabaja en la *mink'a* convocada por el *kuraka* étnico apoyado en la «lógica del parentesco», del que lo hace en la *mit'a* del Estado cusqueño, del que lo hace en la minera virreinal, del que pagará impuestos a la República del Perú. Esto no es óbice para que Dalton aislara positivamente el *contrapunteo de las variaciones en los movimientos económicos que codifican el status*, advirtiendo que los mecanismos a escala social de las reciprocidades «pre-campesinas» se van deshaciendo en la radicación de elementos como el dinero, el mercado, las ciudades o las religiones universalistas, hilvanados en un jaque que se esconde verdaderamente tras el adjetivo antes que cualquier otra sustancia; tras la *universalización*. Pero tampoco lo fue para que se apercibiera de que todo ello aun aproximaría estructuralmente más los dichos modelos «pre-campesinos» a una categoría de «campesinados tradicionales» (*traditional peasantries*), modelizada sobre las realidades rurales de la Europa occidental aproximadamente entre el 800 y el 1300, que esta última a una subsiguiente de «campesinados de la modernización temprana» (*early modernization peasantries*), en la horquilla del *circa* 1300 al *circa* 1900, aunque reconociendo amplias variaciones regionales (*vid. sup.*, cap. 2.1, nota 5), donde el punto fundamental en lo institucional es el paso de una *tenencia de la tierra dependiente –culturalmente social– a una regulada por el mercado –culturalmente económica–*.

Dejando al margen la obviedad de la retroalimentación forzosa entre estos dos ámbitos de codificación cultural, si lo que se debate nuevamente es el factor de determinación en la definición, a ojos del sustantivista no puede ser otro que el político pues, como principia, toda conceptualización del campesinado ha de acabar, asimismo, por arraigar en él.

Nótese en este sentido cómo Dalton destaca la inflexión de índole más directamente económica sólo en alusión a la dicha «modernización», y no al «campesinado» en sí mismo, quien con ella iniciará un cambio combinado: *cuantitativo* de un lado, por el cual va mermando la cantidad relativa de campesinos en el cuerpo social; y *cualitativo*, del otro, que afecta a las instituciones que les median. Es la aceleración de este último tipo de cambios en el transcurso del s. XX la que desemboca en el «colapso categorial» que supone la equiparación institucional efectiva con su contraparte

---

dicho dossier gira en torno de la *problematización política de la identidad*, alejándola de cualquier concepción sustantiva o lineal, incluídas aquellas nacidas de la dicotomización «poder-subalternidad» que en buena medida ha castrado la agencia última de los propios subalternos desde los trabajos pioneros de Redfield, al situar sistémica y sistemáticamente en «el exterior» el impulso identitario; y apostilla Casteñeda (2004: 42): usualmente un exterior estatizado que «was simply the apparatus and extension of Spaniard or Ladino-Criollo White. However, in the work, for example, of Smith [*Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, 1990 para la primera edición] this shifting of labels entailed a shifting of research questions and understandings: the ethnicity of Maya is no longer a presupposed and stable given –e.g., as a form determined by or reflecting class relations–. Instead, it is investigated as something that was created historically in relation to State policies, practices, and dynamics. Ethnicity is therefore also not just a function of domination, since in this formulation “the State” is not merely a repressive mechanism nor a political imposition or oppression; the State is also enabling and productive [...]. This questioning of ethnicity as neither an economic function of classes nor as domination and hegemony of State-elites can be pushed even further. The essays collected here pursue this trajectory by asking about the State, not in terms of domination or authority, but in terms of polity and government. In other words, these essays develop an inquiry into ethnicity that implicitly expresses the problem of governmentality. “Maya ethnicity” is then a strategic mode of governmentality that substantively shapes an emergent public sphere of polity».

ciudadana, y la –percepción de– «descampesinización» en la «modernización tardía» (*late modernization post-peasantries*). Con todo ello, conviene no perder de vista la formulación de este límite distal, pues los mismos elementos que juegan en el final de la consideración campesina han de gravitar lógicamente en su consideración plena, sea ésta tradicional o modernizante; y un desarrollo ajustado de los presupuestos daltonianos puede conducir a razones *a priori* imprevistas por el autor.

Tomemos sus palabras literales:

Los campesinos y sus comunidades aldeanas permanecen identificables como entidades distintivas mientras determinados aspectos significativos de la organización local, sus actividades y sus derechos y obligaciones sigan siendo diferentes de aquellos que son propios de las élites y habitantes urbanos dentro de la misma sociedad, cultura y economía. En el momento en que cesa tal situación, los campesinos pasan a convertirse en ciudadanos-granjeros post-campesinos, diferentes del resto de ciudadanos únicamente en su modo de subsistencia agrícola y su residencia rural. (Dalton, 1971: 222)<sup>6</sup>

Pero a la vez:

Los campesinados perduran como entidades identificables por tanto tiempo por una razón menos obvia. Los antropólogos han concentrado su atención en aldeas rurales más que en ciudades, contraponiendo campesinos «reales» con élites y habitantes urbanos hipotéticos. Cuando fueron a estudiar las masas ciudadanas, los pobres iletrados y las clases trabajadoras urbanas, encontraron personalidades, enclaves étnicos y redes vecinales no tan diferentes de aquellas de sus primos, campesinos rurales, excepto en la ocupación laboral y la residencia urbana. (Ibíd.: 261, nota 42)<sup>7</sup>

Si hemos de otorgar igual crédito a ambas circunstancias, la constatación de una falla severa en el registro del flujo comunitario en ambientes urbanos podría disolver hasta la cuarentena buena parte de las pretendidas principales diferencias «estructurales» entre éstos y los del agro, más allá de las instituciones expresamente formalizadas en el discurso político del total social; o en otras palabras: en esa tesitura el derecho, y más específicamente su *actualización* en la ley (*vid. inf.*, caps. 8.4 y 9.1), sería el único elemento enteramente positivo a juzgar. Y si en efecto esto revelaría la pertinencia de una categoría, si acaso en aras de no extinguir definitivamente la campesinidad, «post-campesina» coherente con la imagen de aquel cultivador del American Bottom, ciertamente no lo es tanto del mexicano o guatemalteco, estrictamente contemporáneo al estadounidense, sujeto a

<sup>6</sup> «Peasants and their village communities remain identifiable as distinct entities as long as significant aspects of local village organization, activities, and peasant rights and obligations remain different from those of urban and elite persons within the same contemporary larger society, culture, and economy. When this is no longer so, peasants have become post-peasant citizen-farmers, different from their fellow citizens only in their agricultural mode of livelihood and rural residence.»

<sup>7</sup> «Peasantries remain identifiable entities so long for a less obvious reason. Until recently, anthropologists have concentrated their attention on rural villages rather than cities, and they contrasted “actual” peasants villagers with hypothetical urbanites –or elite townsmen–. When they come to study rank-and-file townsmen, the uneducated poor, and the urban working classes, they find personalities, ethnic enclaves, and neighborhood networks which are not so different from those of their rural peasants cousins, except in mode of employment and urban residence.»

las mismas igualdades constitucionales, pero además, contra este sentido: inesperado protagonista de la categorización primera (*vid. i. a.* Redfield, 1973b; 1940; Wolf, 1955; 1957; Bartra, 1972). Sucede que, al fin y el cabo, en ambos casos la coherencia reside en las «imágenes», fruto de un *proceso de construcción significativa de su identidad* que no debiera ser baladí; especialmente cuando su naturaleza es también endógena y, en tanto tal, *media las prácticas cuya observación empujará al analista social a validar la distinción en su utillaje conceptual*. Como tampoco, por otra parte, debiera olvidarse que precisamente la primera escuela académica que fue a fijar su objeto de estudio en los grupos urbanos, percibiendo lo apuntado aquí por Dalton, fue la de aquellos «etnógrafos de Chicago» que con Redfield alcanzarían su techo teórico sobre la cuestión campesina.

En esta línea, el ejemplo de la confrontación situacional entre los Estados Unidos y la Unión Soviética todavía puede expresarse un poco más, esta vez de la mano de uno de los primeros trabajos de E. Paul Durrenberger, actualmente profesor emérito de la norteamericana Penn State University, a la sazón dedicado a la interpretación de una serie de casos de estudio sobre antropología económica en clave chayanoviana. Parte de la cuestión que se trataba de esclarecer era las condiciones socioculturales de posibilidad para el surgimiento de una reacción como la protagonizada por la Escuela de Organización y Producción rusa, máxime cuando su singularidad teórica no se correspondía con otra singularidad operativa exclusiva de las comunidades rurales que examinaba. Así, si ya acabando la centuria del 1700, a las formulaciones clásicas de Smith sobre la «lógica mercantil» se pudo oponer en el campo francés la práctica –en tal caso, «ilógica»– registrada por Messance (*vid. sup.*, cap. 2.3); arrancando la del 1900, a las formulaciones neoclásicas prácticamente medulares del discurso político en Estados Unidos, lo hacía la certeza de que encajar en el mismo corsé capitalista el funcionamiento de las «agencias» familiares implicaba una buena dosis de ficción, como detectaran, entre otros, los agrónomos Clifford C. Taylor y Edgar B. Hurd («Farm organization and farm profits in Tama County, Iowa», 1925 para la primera edición).<sup>8</sup> A juzgar de Durrenberger, que esto no cuajara en un proceso de teorización contestatario se debió precisamente a la significación de la campesinidad en el ideario liberal de una América anglosajona que discursivamente pretendía, desde su fundación como Estado autónomo, la constitución legal igualitaria en un tejido ciudadano; o al menos una «igualdad criolla», pues –discursos aparte– aun hubieron de transcurrir cerca de doscientos años para integrar *de iure* segregaciones tan determinantes como la «racial» (*vid. inf.*, cap. 5.6, nota 98). Lo cierto es que

durante el mismo periodo [en el cual escribía Chayánov en Rusia] en los Estados Unidos, los granjeros [criollos] eran reticentes a la perspectiva de ser [considerados] campesinos, con todas las implicaciones de las relaciones sociales y económicas reaccionarias del Viejo Mundo, la insinuación del

---

<sup>8</sup> Escriben literalmente: «the [family] farmer [...] supplies his own working capital [...]. Contrasted to this type of business are many business which may be called capitalistic, in which nearly all of the cost goods are hired by the entrepreneurship instead of being furnished by it. In any business the expense of producing the product, based on opportunity cost, is merely imputing to the factors which produced the product an amount equal to the prevailing market rate. In a capitalistic enterprise, wealth is actually distributed to this basis. However, to employ this same procedure in a family enterprise involves considerable fiction» (Taylor y Hurd, 1925: 308-309).

estancamiento, la sumisión a terratenientes aristocráticos, el empobrecimiento y la impotencia [...]. Si no eran campesinos, ¿cómo se concebían a sí mismos? De la misma manera, rechazaron toda similitud con los obreros industriales esclavizados en oscuras fábricas, obedeciendo órdenes de jefes y capataces, viviendo en ciudades atestadas, insalubres y moralmente decadentes. Rechazando, pues, la identificación también con los obreros únicamente quedaba la categoría de hombres de negocios, o empresarios [*businessmen, or entrepreneurs*] [...]. Los granjeros se convirtieron en capitalistas por asunción académica y auto-adscripción. (Durrenberger, 1984: 3-4)<sup>9</sup>

A fin de cuentas, puestas todas las cartas sobre la mesa, resta esta sola particularidad significativa como justificación consustancial de igual manera tanto para el «granjero» de Wolf como para el «post-campesino» de Dalton, esencialmente intercambiables en su *noción terminal*. Tal vez fuera más preciso empezar a establecer que, en tanto lenguaje de la práctica cultural humana, la semiosis resulta en árbol de levas que regula los sistemas económico y político al conjugarlos, y es a causa de ello que se revela en sus intersticios imprimiendo el ritmo social. Postúlese, con Wolf, que el campesino renta a una clase improductiva expresada en términos marxianos y únicamente la *imaginación* –i. e.: la significación de imágenes– en la cual los dispositivos sociales de gestión y control de tal exacción le son productivos al gravado podrá sostener la categoría de «granjero» para el cultivador estadounidense; o el soviético.

Afortunadamente no nos atañe a nosotros aquí el ajuste relojero de una «campesinidad» universalizable que, por otro lado y como ya supiera sugerir el discípulo de Polanyi, tiene serios visos de no poder ceñirse en su concepción, al menos social: económica y política, mucho más allá de lo escrito por Kroeber sin aparejarsele una reducción en la escala contextual que pretende abarcar; si no es, añadiríamos empero, limitándose a precisarla en la dirección significativa-cultural, y por tanto no exactamente «social», apuntada por Redfield. Sea como fuere, estas dificultades redundan en el silogismo señalado al principio del capítulo, y nuevamente: o se desbarata la distinción de las sociedades industriales avanzadas capitulando que la práctica de sus grupos domésticos post-campesinos no es sino campesina envuelta en una legalidad inerte fruto de una ideología inerte, incapaces de cualesquiera adaptaciones y efectos dialógicos, o se contesta que los principios basales que rigen para ambas situaciones entroncan en una «lógica» comprensiva. Otra cuestión –y ésta sí nos atañe– será explicar los motivos por los cuales la visibilidad de tal «lógica» se incrementa, para las sociedades políticamente integradas en torno al Estado, en las regiones liminares del mercado, con especial rotundidad en lo que consideramos «situaciones domésticas», y en ello dotarnos de los elementos para reevaluar antropológicamente lo que en y desde nuestras sociedades y culturas denominamos «economía».

---

<sup>9</sup> «During the same period in the United States, farmers were appalled at the prospect of becoming peasants, with all the implications of the reactionary, Old World social and economic relations, overtones of stagnation, subservience to aristocratic landowners, impoverishment, and impotence [...]. If they were not to be peasants, how were they conceive of themselves? They rejected the idea that they were the same as industrial workers who slaved in dark factories, obeying the commands of their bosses and foremen, and who lived in crowded, unhealthy, and morally decadent cities. Rejecting identification with workers left only the category of businessmen, or entrepreneurs [...]. Farmers became capitalist businessmen by academic assumption and by self adscription.»

## 2. «Economía» es «economía doméstica»

Quizá la paradoja más atractiva al respecto de «deseconomizar» la comprensión de la economía en la intención de captar los principios operativos de la «situación doméstica», y los que transitan en sus intersecciones políticas, sea la etimología que acciona la historiografía de este campo de acción disciplinar. Es de sobra conocido cómo, en estricta puridad contraconsuetudinaria, la expresión «economía doméstica» que lejos de cualquier remilgo explicativo venimos usando para caracterizar ese haz concreto del total de actividades desarrolladas en y por el seno del grupo familiar cohabitativo y procreador no es sino un epíteto redundante, únicamente justificado a través de los siglos en la deformidad metafórica de la original *oikonomía* griega, a saber: la reglamentación, la administración de la «casa» (*oĩkos*). Ciertamente, al *Æconomicus* de Jenofonte no le interpela en términos mutuamente inteligibles tanto el *Principios de economía* (1890 para la primera edición, en inglés) de Alfred Marshall como lo hace la *Historia de la sexualidad* (1976-1984 para la primera edición, en francés) de Michel Foucault; porque la «arqueología» que despliega el filósofo de Poitiers sobre la elaboración de la conducta sexual como problema moral, independientemente de que desdeñe los pormenores en torno a las técnicas productivas o la orientación del consumo virtuoso, entraña una indagación en la *codificación cultural y discursiva* del matrimonio y la gestión nuclear de la vida doméstica que rescata pertinentemente el foco motor de tales producción y consumo, y el sentido pleno, la literalidad explícita bajo la rúbrica «economía» (*vid.* Foucault, 2005: 155 y ss.).

Por su parte, formado en la convicción de que la vertebración de un análisis social a escala humana por la equiparación del dato histórico y el etnográfico sólo era posible a través del enfoque sustantivo señalado por Polanyi –sin perjuicio de que discrepe en algunas de sus conclusiones (*vid.* Borisonik, 2013b: 193, 197-198)–, posiblemente fuera el historiador de la Antigüedad Moses I. Finley, quien acotara el problema de una manera más drástica:

El título de la obra de Marshall no puede traducirse al griego o al latín, ni tampoco sus términos básicos [...], al menos no en la forma abstracta requerida por el análisis económico [pues] carecían del concepto de una «economía» y, *a fortiori*, carecían de los elementos conceptuales que, unidos, constituyen lo que llamamos «la economía» [...]. Lo que no hacían era combinar conceptualmente estas actividades particulares en una unidad, dicho en términos parsonianos, en «un subsistema diferenciado de la sociedad». (Finley, 1978: 20-21)

Parece fuera de toda duda que tal conclusión no es alcanzada apoyándose únicamente en una imaginación exclusiva a los llamados filósofos socráticos –Platón, Jenofonte, Aristóteles, etc.–, quienes constituyen la incuestionable fuente primaria para el pensamiento económico griego que se nos ha conservado, pero a la vez se saben fuertemente implicados en la idealización sociopolítica hasta el punto de la abierta utopía (*vid.* Schumpeter, 1994: 91); sino que más bien ha de responder a una suerte de «cosmovisión cultural», la cual transpira asimismo en lo que conocemos de las

doctrinas sofistas (Karayiannis, 1988; 2000; Michaelides, Kardassi y Milios, 2005). En la coincidencia se vislumbra, por tanto, la existencia de una significación común en las nociones de *oĩkos* y *oikonomía*, intrínseca a su disposición como parte componente del tejido social sublimado en la *pólis*, con el que se relacionaban de manera menos contradictoria y dialéctica de lo que lo estilizaron autores como Hannah Arendt al sujetarlas a nuestros usos de «privado-público» y encastarlas así en la matriz dicotomizante del pensamiento moderno (Borisonik, 2013a: 218 y ss.). La abundante reiteración de referencias en este sentido no deja lugar a otra interpretación del paradigma griego: como la *comunidad doméstica* se integra en la *comunidad social*,<sup>10</sup> así la economía –la gobernación de aquélla– no podía sino subsumirse en la política.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Strauss (2006: 52) resume: «la ciudad [*pólis*] es una sociedad que comprende distintos tipos de sociedades más pequeñas y subordinadas; entre éstas, la familia o el hogar [*oĩkos*] es la más importante»; por su parte, invocando precisamente a Aristóteles, Sissa (1988: 169) inicia su repaso a «La familia en la ciudad griega (ss. V-IV a. C.)» empleando, mejor, el término «comunidad» en ambos casos, sin duda más ajustado al original *koinōnía*, y reservando el de «asociación» para el vínculo matrimonial. En efecto, de las reflexiones del estagirita se colige que la distinción entre ambas radica en el fin –la vida (*zēn*), sin más: subsistencia natural común a todos los animales, en la «comunidad doméstica»; la buena vida (*eũ zēn*), identificada con el desarrollo pleno de lo específicamente humano, en la «comunidad política»– más que en unas formas que, tomando las dicotomías de Maine y Tönnies (*vid. sup.*, cap. 1.2), se articulan indefectiblemente a través de relaciones de *status*; en castellano, resulta pertinente remitirse al comentario de Campillo Meseguer (2012) para coordinar la intersección de estos tres autores en la crítica polanyiana al liberalismo, si bien el de la Universidad de Murcia deja fuera de plano un elemento cristiano que resulta crucial en el particular marxismo de Polanyi, y en su comprensión de los términos «sociedad» y «comunidad». Téngase en cuenta que el concepto de *koinōnía* está sujeto a una intensa reflexión en los primeros siglos del cristianismo, evidenciando una polisemia que atraviesa los aspectos divinos de Jesús hasta, sobre todo, el sentido eucarístico de *unicidad* de la cristiandad, de su *ekklēsia* –«comunidad de dios»; «comunidad con dios» (*vid. inf.*, cap. 5.6)– desde ese empleo radicado en la *significación*, Polanyi (2014b: 108) escribe en 1937 que «la filosofía marxiana toma como referencia a la "sociedad". Aun considerando que la comunidad es la verdad de la sociedad, ésta limita la significación de la comunidad "restringiéndola a la de la sociedad". Entonces, puesto que el ámbito personal no se limita a la esfera social, "la comunidad humana es inmanente a la sociedad al mismo tiempo que la trasciende"» (*cf.* Maucourant, 2006: 148 y ss.; Mazzola, 2011). Y si se puede sacar una conclusión general de todo ello para los empleos que le daremos, en especial en la segunda parte de nuestro estudio, ésta es la del engranaje funcional de ambos conceptos: *la «sociedad» es una «comunidad política», o como mínimo, una «comunió»*. No por nada, Bond (2009: 176) ya utilizó el inglés de estos mismos términos –*community-communion*– para referirse respectivamente a los planos de aplicabilidad específica y abstracta del concepto de *Gemeinschaft* tönnesiana.

<sup>11</sup> Sostiene al respecto Schumpeter que «su economía no consiguió un estatuto independiente, ni siquiera entidad clasificatoria propia [...]. Los griegos fundían sus razonamientos económicos con su filosofía general del Estado y de la sociedad, y pocas veces trataron sustantivamente un tema de economía» –según lo escribió en su monumental *Historia del análisis económico* (1994: 89-90), verdadera historiografía canónica de la disciplina enfocada desde el neoliberalismo de tradición austriaca y, por ello, imbuida del ánimo finalista de *nuestra* economía–, «esto explica tal vez el hecho de que su logro en este campo fuera tan modesto». Compárese, por lo tocante al «canon», con la interpretación que del mismo hecho se viene haciendo desde la llamada Economía ética, representada internacionalmente por un puñado de autores como James M. Buchanan, Douglass C. North, quizá el más conocido autor bengalí Amartya Sen, o el grupo germanófono de la *Wirtschaftsethik* (*vid.* Conill Sancho, 2006: 80 y ss.): «no debería resultar extraño que Aristóteles enfoque este ámbito de problemas desde una perspectiva integral ético-político-económica [...]. No tiene ningún empeño en separar, sino todo lo contrario, en descubrir su articulación y vinculación en la práctica, en la acción, ya que su entrelazamiento está configurando un "modo de vida"; si bien, pese a todo lo que amerita un desarrollo hacia la relación sistemática entre ética y economía no sólo endógeno sino también en buena medida ajeno a los debates –sistémicos además de sistemáticos– en Antropología, el troquel del pensamiento netamente filosófico y economicista acuña el desliz postfactual: no puede haber empeño alguno en separar, ni tampoco en articular, lo que de sí *no se concibe como materia de problemáticas independientes*.

No en balde, la etimología para el fenómeno de sinecismo (*synoikismós*) que habría resultado en la constitución de dichas *póleis* apenas deja margen para otra figuración en la literalidad original griega, sino precisamente la del matrimonio que liga amigos en parientes, la del habitar en común (*vid.* Nagle, 2006: 17). Y de hecho será a partir de esta premisa desde donde se desanude su «sentido común» en el más prolífico debate sobre la naturaleza de dicha comunidad social, y sus propias formas de gobernación, afectando especialmente al tipo de interrelación en que convergen los *ejes de integración* que se encarnan en la figura excluyente del «ciudadano»: *indígena, hombre libre, jefe de su casa*.

De un lado hallamos una comprensión de la continuidad marcada por el principio isomorfista que aislara Foucault (2005: 169-170 y 191) en torno a la idea de «arte de mandar», ya anunciado por Jenofonte en boca de Sócrates al advertir: «no desprecies a los buenos ecónomos, porque el manejo de los asuntos privados no difiere más que en el número del de los asuntos públicos» (*Memorabilia*, III, 4), y que cristalizaría más explícitamente en su defensa de la conducción que de sí y sus subordinados practicara Ciro el Joven, o en el *Nicocles* que escribiera el orador ateniense Isócrates ensalzando al rey de Salamina durante la primera mitad del s. IV a. C.; es decir, por supuesto, en la defensa del modelo político «monarquizante» que ambos representan. Incluso en la república platónica no se hace difícil apreciar la *reducción del espacio político a la relación doméstica*, persiguiendo una comunidad de bienes e intereses tan estrecha entre los miembros de la clase gobernante como la había en la familia nuclear efectiva, precisamente a través de la abolición de tal institución –no así para la clase productora, sin derechos ni deberes políticos– y la consiguiente generación de la paradoja aun mayor por la cual «la liquidación de una forma social [...] tendría como resultado instaurar esta misma forma social como paradigma único y total de la vida civilizada» (Sissa, 1988: 183-185).

Del otro lado queda la noción aristotélica (*Política*, 1252a; *Æconomica*, 1343a)<sup>12</sup> de una continuidad de índole estrictamente complementario o molecular entre *oĩkos* y *pólis*, parapetando su argumentación tras la «obviedad cultural» –nuevamente, y aquí reside la potencia del razonamiento del estagirita– de una *condición heterogénea* entre los *status* sociales «formales» de quienes constituyen la primera comunidad, frente a la *homogeneidad* que traba a los de la segunda.

Según esa «obviedad» (*Política*, 1253b y 1259b), en el interior de la casa actúan tres *principios operativos* propios de tres pares relacionales catalizados por la institución del «ciudadano»: los de «esposo-esposa» (*gamikē*), «padre-vástago» (*teknopoiētikē*) y «amo-esclavo» (*despotikē*), cuya analogía con otras tantas tipologías de conducción política sienta, por lo pronto, una sistematización

<sup>12</sup> Son bien sabidos los problemas de autoría y datación que plantea la *Æconomica*, especialmente el libro III, motivo por el cual no es extraño encontrarla bajo la rúbrica de Pseudoaristóteles. No obstante, existe pleno consenso a la hora de adscribirla a la Escuela peripatética y, en cualquier caso, la composición del libro I al que aquí nos referimos no parece ser muy posterior al último cuarto del s. IV a. C.; véanse, por ejemplo, las consideraciones de Foucault en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* (2005: 195 y ss.), o la misma nota previa a la traducción de Francisco de P. Samaranch (1977: 1375-1377).

de la «autoridad» en base a radicales diferentes que repetirán autores tan posteriores como, particularmente, Alexandre Kojève,<sup>13</sup> a quien habremos de volver en lo sucesivo (*vid. inf.*, cap. 10.3).

Pero más interesante es su comprensión de la naturaleza de la *pólis* como instancia de la autarquía eudemónica. En este punto, Aristóteles no desconoce un razonamiento que podríamos calificar de «genético» o «histórico», por el cual el crecimiento vegetativo del grupo doméstico tendría una *resolución meramente escalar en la aldea (kōmē*, pero también referida como *apoikía*) y ésta en la ciudad. Tal sería el motivo por el cual, en el caso de la agrupación aldeana, «algunos llaman a sus miembros “hermanos de leche”, “hijos e hijos de hijos”» y, sobre todo, por el cual «al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros» (1252b), en abierta alusión al modelo rector de la *relación doméstica «padre-hijo»*, y por ende al principio monárquico según lo define el filósofo de Estagira. Sin embargo, aquí viene a insertarse y cobrar fuerza la conocida sinécdoque por la cual lo político presupone lo social pero no ocurre así a la inversa; pues el *razonamiento lógico*, determinante, del estagirita ha de quebrar esta suerte de «secuenciación historicista» de la asociación para explicar, en su lugar, el espacio político como sistema en sí mismo, y en este otro sentido cardinal, «por naturaleza [...] la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte» (1253a).

Es esta distinción entre la *nuda* sociabilidad animal y la *política* sociabilidad humana lo que justifica la apostilla eudemónica impuesta al concepto de autarquía, pues «la tendencia humana a vivir en una comunidad política no apunta a satisfacer las necesidades primarias de la subsistencia [dirimidas en la esfera económica, *i. e.*: la del *oikos*], sino principalmente los rasgos morales del hombre. Sólo en comunidad política el hombre alcanza su plenitud como tal, entendida en términos morales» (Franzé, 2004: 32), y este factor a su vez entronca con lo que Leo Strauss apunta como cuestión axial de cualquier filosofía política: *despejar el carácter y la condición de la «ciudadanía»*.

Cedamos la palabra al profesor de la Universidad de Chicago para una primera clarificación de los términos en que se desenvuelve el debate desde la relativización para con nuestro propio repertorio cultural de conceptos:

Se supone que la ciudad-estado es un tipo particular de Estado, [pero] esta idea ni siquiera puede expresarse en la lengua de Aristóteles. Es más, cuando en la actualidad nos referimos al «Estado», entendemos la noción de «Estado» en contraposición con la de «sociedad», pero la «ciudad» [obviamente entendida como *pólis*] comprende tanto el «Estado» como la «sociedad». Para ser más precisos, la noción de

<sup>13</sup> Merece la pena dedicarle siquiera un momento a una curiosidad por la cual la única relación que en griego clásico encierra el sentido específico de «poder» que pretende imprimir Aristóteles –esto es: la heril– es definida en términos totalmente distintos a los que Kojève (2005) entenderá la *autoridad del amo sobre el esclavo*. En efecto, mientras que para el filósofo político franco-ruso ésta se basa en la dialéctica hegeliana del vencedor y el vencido que sitúa al dependiente en un estado funcionalmente distinto pero políticamente equiparable a la muerte –y redoblando la curiosidad, *cf.* Graeber, 2011b: 168-171 para una vinculación de la esclavitud y el dinero primigenio–, el estagirita funda la relación en el desequilibrio sustantivo de ambos que, sin embargo, va a ecualizarse en una comunión de intereses dentro de la misma comunidad: «el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y señor natural» (*Política*, 1252a), lo que se corresponde, y así lo manifiesta el interpelado, con la «autoridad del jefe» en el sistema tetrádico de Kojève.



«ciudad» es previa a la distinción entre Estado y sociedad y, por lo tanto, no se puede reunir con las de «Estado» y «sociedad». (Strauss, 2006: 51)<sup>14</sup>

Esta falta de especificidad coadyuva a la defensa frente a una comprensión *mecánica* del espacio político que lo habría minimizado en términos lógicos, precisamente hasta lo que hoy en día entendemos por economía. Se trata de una defensa, por otro lado, plenamente consciente en el caso del estagirita, quien manifiesta una concepción de la política más bien *orgánica* al negar que la *pólis* devenga de una asociación «para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticias de nadie, ni para los intercambios comerciales» (*Politica*, 1280a) –esto es, por lo que comporta de intencionalidad y relajación o ausencia del ligamen autorreferencial básico: de una «sociedad» (*Gesellschaft*) en estrictos términos tönnesianos–; por más que la justificación inversa parezca haber sido también moneda relativamente común, o al menos no desconocida en lo absoluto y, de hecho, que el planteamiento de Aristóteles se disponga en oposición a la causalidad esgrimida por Platón en su *Politeia* (369a). En otras palabras: si utilizáramos la terminología de Tönnies, diríamos que para Aristóteles la «ciudad» constituye una *comunidad* –política–.

Así las cosas, si bien no cabe duda de que la postura adoptada por D. Brendan Nagle al conservar la designación griega *pólis*, en el trabajo que se ha convertido en la actualización monográfica más conocida internacionalmente de los últimos años (*The household as the foundation of Aristotle's polis*, 2006 para la primera edición), es la más prudente para no adulterar el paquete de significaciones originales, no deja de ser interesante que su reflexión sobre la falta de precisión de la traducción mayoritaria como «ciudad-Estado» (*city-State*) incluya la traída a colación de la más infrecuente terminología «Estado ciudadano» (*citizen State*). Sobre aquella, ésta presenta la ventaja de anudar mejor las ideas que sustanciaban la *pólis* al focalizar la atención en sus componentes humanos a través –y es lo fundamental– de su *status*. Solidariamente, Nagle (2006: 4-8) parchea la definición clásica de Netting para la «unidad doméstica» (*Households: Comparative and historical studies of the domestic group*, coeditado junto con Wilk y Arnould en 1984) con una «cultura ciudadana», griega en este caso, que habría gigantizado las presunta, más que constatación periféricas en origen, funciones políticas y militares de la comunidad doméstica en su «conceptuación esencial».<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Se puede dar por descontado que en la apariencia obvia de las formulaciones socioanalíticas nada se puede dar por descontado; así, opinamos que no es en balde apuntar cómo todo parece señalar a que el uso que Strauss hace aquí del término «Estado» hay que entenderlo en el sentido laxo de *organización política*, de *sistema institucional codificado y codificador de la relación social* o, en definitiva, de «gobierno» (*sensu Mair*, 2001). No hay que perder de vista que el autor germano-estadounidense escribía desde una disciplina eminentemente filosófica que hasta cierto punto consentía –y sigue consintiendo– la evasión de la precisión descriptiva, técnica, que reclama la confrontación con la casuística empírica de la humanidad, por ello ni es éste el «Estado» de las tipologías antropológicas e históricas ni se le puede pretender una caracterización operativa en este sentido –es decir: en el de una «lógica estatista», tal como lo emplearemos nosotros–.

<sup>15</sup> «Households in *póleis* and non-*póleis* differed precisely because the States in which they were embedded were different. To approach this from another angle, it was the “absence” of shared ruling and participation in security matters, or participation in these affairs at a very low level, that defined for Greeks –including Aristotle– the character of non-*pólis* households and states» (Nagle, 2006: 8). Sin embargo, no es necesario rechazar los términos de tal conceptualización para rechazar la manera en que han sido vertebrados, y desde

En cualquier caso, antes de devolver el hilo discursivo a los razonamientos generados en la clave cultural de los propios protagonistas, conviene subrayar de la investigación académica contemporánea la aparente generalidad de una postura –la aristotélica– batida en paralelo a la conformación misma del universo ciudadano que en sus consecuencias extremas desembocó en la democracia ática, pero sin por ello dejar de explicar a la vez e igualmente la constitución de los *hómoioi* espartiatas, por referir sólo los dos polos emblemáticos de la Grecia clásica. No es baladí que el historiador bonaerense Julián Gallego subtitule su exhaustiva revisión de la materia *Una historia de la igualdad*, y que siguiendo el argumento de Robin Osborne («Orgullo y prejuicio, sensatez y subsistencia: Intercambio y sociedad en la ciudad griega», 1991 para la primera edición, en inglés) escriba que el estatuto paradigmático de «ciudadano»:

Obedece a la peculiar situación a partir de la cual surge el Estado griego. Con la aparición de la *pólis*, la sociedad aldeana no desaparece sino que se convierte, por así decirlo, en una imagen de la nueva lógica de conjunto de la *pólis* como comunidad que congrega a aldeas y hogares rurales [...]. Esto explicaría por qué los campesinos griegos adquirieron unas prerrogativas desconocidas e inusitadas con respecto a los agricultores de otras épocas y regiones. (Gallego, 2009: 39)

En este marco de extensión, mutación y desarrollo de las lógicas parentales aldeanas se explica la idea de *homogeneidad* –restringida por lo pronto al *status* de «hombre libre», no hay suficiente reiteración, pero habrá que restringirla aun más– que, como decíamos, sobrevuela la concepción de la «comunidad política» y la distingue en su misma sustancia de la relacionamente heterogénea «comunidad doméstica». Aun prevenido ante lo que considera deflagraciones extremistas originadas en los desequilibrios de la riqueza, por las cuales el gobierno de todo el cuerpo político –la democracia– no es sino el gobierno de la mayoría pobre, el de Estagira (*Politica*, 1274b-1288a) no deja de recalcar la «evidencia» de que «entre los semejantes e iguales [*tois*

---

nuestro punto de vista la parsimonia analítica hubiera preferido principiar por impugnar la definición de Netting al revelarse el primer síntoma de estas dificultades. Ciertamente, la solución de la «cultura ciudadana» permitía de un plumazo eludir un debate más profundo sobre el carácter «esencial» de la situación doméstica asumiendo el canon de Netting y, del otro lado, convenir con la sensibilidad griega en general y aristotélica en particular que la situación sociopolítica de la *pólis* emergía desde un estadio inferior de la vida humana; así se explica que Nagle anote a lo dicho, en un ejercicio de profilaxis conceptual, cómo «the distinction between *pólis* and non-*pólis* states applies to Greeks as well as non-Greeks. Considerable number of Greeks [...] remained in pre-*pólis* conditions for centuries». Lo más problemático no es que en todo ello vuelva a evidenciarse un marcado regusto neoevolucionista, sino que se persista en el error de construir o dejar construir categorías universales sin apoyarse lo más mínimo en lo que sabemos actualmente acerca del comportamiento social de los grupos no estatizados. Si para Netting este comportamiento activo que se concretiza a través de la participación en la gestión de la política y de la violencia es definitivamente periférico a la domesticidad y para Nagle la inversión de esta tendencia es una característica «avanzada» de la peculiaridad de la *pólis*, ¿quiere decir esto que los grupos organizados parentalmente carecen de una gestión social de la política y de la violencia?; y respondiendo determinantemente que todas las evidencias de que disponemos lo niegan –pues en el peor de los casos la «monarquía estatista» no es sino un pálido y esclerótico espejismo de la funcional y fundacionalmente incomparable «monarquía tribal»–, ¿querrá decir entonces, con Meillassoux, que carecen de instituciones domésticas basales? Es obvio que mantener los términos del debate complejiza innecesariamente la solución del problema.

*homoíois kai ísois*] no es conveniente ni justo que uno solo tenga la soberanía [*kýrion*] sobre todos»; muy explícitamente, que la cláusula de ciudadanía únicamente se sella con la participación política.

Es curioso que esta clarividencia nos haga las veces de gozne argumental y retroalimente el carácter consabidamente utópico, cuando no culturalmente aberrante, del proyecto platónico, y de ahí buena parte de la pauta de generalidad que otorgábamos a la línea discursiva que suscribe Aristóteles (*vid. i. a.* Agamben, 2008: 33 y ss.), deviniendo en la anteriormente anunciada restricción: tal y como se encarga de señalar Giulia Sissa (1988: 174, 186-187), a pesar de todo lo expuesto hasta aquí, no es la ciudad sino la familia quien, desempeñando un papel jurídico positivo primero en el ámbito del *oĩkos* y posteriormente a través de la *fratría*, otorga el *status* de ciudadano –miembro de la «comunidad política»– a un hombre libre. De ahí que Platón resulte aberrante, pues la familia es literalmente básica, y basal, en la política griega y su conjunto de evidencias culturales; y de ahí el contorsionismo también de Strauss<sup>16</sup> en su búsqueda de correspondencia conceptual, de preferir, si había de preferir, soldarle a «ciudad» no la de «Estado» ni «sociedad», sino nuestra carga significativa de «patria» en la más literal acepción de *tierra de los padres*.

Digamos a efectos propositivos, pues, que la identidad de los agentes políticos protagónicos, su sistema y dominio social, se fundamentan primero en el «indigenismo» más literal: en una *doctrina de los «nacidos dentro»*.

Pues bien, tal es la riostra inmanente que permite a Aristóteles cerrar sobre sí misma la «naturalidad» del *carácter plenamente humano* a la vez como *zōion oikonomikón* y como *zōion politikón*, salvando en el nivel de la lógica del parentesco más que en la de la política la paradoja técnica, a la cual no sólo no era ajeno sino cuya casuística desarrolló profusamente, de que en la práctica muchas *póleis* no fueran gobernadas por el total de un cuerpo político que en términos de participación, por lo tanto, no podía ser considerado de suyo «cuerpo político» congruentemente. Pero en cualquier caso, para lo que aquí nos ocupa, nuestros intereses sobre la profundidad histórica de este debate y sus implicaciones en las diferentes disciplinas académicas actuales no se extienden mucho más allá. Sí que resultaba pertinente, empero, enunciar primero inserto en su contexto primitivo la fórmula *zōion oikonomikón* –que Samaranch traduce de la *Ethica Eudemia* (1242a), a nuestro juicio tosca pero eficazmente, como «animal familiar» (*vid.* Samaranch, 1977: 1155)–, en especial por cuanto juega el artificio simultáneo de prácticamente solaparse en su forma mientras opone su significado al *homo œconomicus* liberal.

En este contexto que venimos esbozando se advierte con creciente nitidez una «noción de límite» que, proyectada desde la conciencia campesina arcaica de Hesíodo, ciñe el sentido del actuar

<sup>16</sup> Continuando el pasaje que citábamos, líneas arriba, exactamente donde lo dejamos (Strauss, 2006: 51-52): «en inglés, la noción más cercana a la de “ciudad” [*pólis*] es la de “país” [*country*]: se puede decir “mi país, para bien o para mal”, pero no “mi sociedad, para bien o para mal” o “mi Estado, para bien o para mal” [...]. Mientras que para el ciudadano el equivalente moderno de la ciudad es la patria, para el hombre teórico el equivalente es la unidad del Estado y la sociedad que se transforma simplemente en “sociedad”, así como en “civilización” o “cultura”. A través de nuestra comprensión de la “patria” tendremos un acceso directo a la “ciudad”, pero este acceso está bloqueado por los equivalentes modernos de la “ciudad” que tienen su origen en la teoría. Por lo tanto, es necesario comprender la base de la diferencia entre la “ciudad”, por un lado, y estos equivalentes modernos, por otro».

económico a «un instrumento básico de vida dentro de los límites puestos por la razón práctica, que se realiza en la determinación discursiva de lo bueno y de lo malo para una buena vida, la economía será buena en la medida en que se mantenga dentro de los límites definidos por la autarquía» (Vollet, 2007: 56). Es más, la economía *es* lo que hay dentro de esos límites. Se trata, en esencia, de un giro copernicano en la concepción del foco causal que ha de activar los procesos de interacción con el medio ambiente en que opera el agente –instituciones sociales y culturales incluidas, como recordaba Redfield (*vid. sup.*, cap. 2.2)– que, observados desde la convención contemporánea, constituyen unidos *nuestra* Economía: los escasos tres años que median entre la publicación en 1954 de la *Historia del análisis económico* de Schumpeter y la relectura de la *Ethica Nicomachea* que supone para Karl Polanyi («Aristóteles descubre la economía», 1957 para su primera edición, en inglés) condenar la formidable imprecisión de cualquier adscripción del *corpus aristotelicum* a una simple moral de los negocios desde una «pedestre y más que ligeramente pomposa» exacerbación del sentido común de decencia y justicia, tienen la trascendencia de un verdadero cambio de paradigma epistémico. Si para el neoliberal austriaco, andamiado en la distinción entre «pensamiento económico» como convención válida socioculturalmente y «análisis económico» como abstracción universal,<sup>17</sup> los esfuerzos analíticos del estagirita se verían entorpecidos por premisas ideológicas que propiciaron la *carencia* de avances objetivos como la concreción de una teoría de la formación del precio, las posibilidades de interpretación histórica –y, con ella, de teorización antropológica– a que

---

<sup>17</sup> Cf., en general, la primera parte de su *Historia del análisis económico*; para las páginas en que se aborda particularmente esta distinción entre «historia del análisis económico», «historia de los sistemas de economía política» e «historia del pensamiento económico» (*vid.* Schumpeter, 1994: 74-77). Para lo que aquí nos atañe, quizá sea pertinente añadir que se trata de una distinción perfectamente asumida por Finley (1970; 1978) como base desde la cual puntualizar el presunto error schumpeteriano de buscar análisis económico alguno entre grupos humanos que carecían de un sistema de economía política fundamentado en el mercado, como es el caso griego; por su parte, desde un marxismo quizá más ortodoxo que el de Finley (*vid.* Crespo, 2005), Meikle (2009: 158-160) considera esto una «queja frívola» por parte de los exponentes más puristas de la tendencia interpretativa primitivista con la cual, por otro lado, comulga abiertamente en lo demás. De hecho, de aquí en adelante se hace en ocasiones difícil trazar una línea divisoria clara entre aquellas críticas cruzadas a causa de divergencias sinceras en puntos concretos de la interpretación aristotélica y aquellas otras explicadas más bien en la mera «guerra de posiciones» desatada entre autores de tradición marginalista-neoliberal frente a liberales y marxianos; las reiteradas muestras de valorización condescendiente que de Schumpeter hace Meikle al distinguirlo de otros neoliberales en *El pensamiento económico de Aristóteles* (1995 para la primera edición, en inglés) ejemplifican un tímido empeño por mantener a raya el posicionamiento doctrinal. Pero no hay que olvidar cómo a su vez el austriaco no tuvo empacho alguno en sostener la distinción a que nos referimos precisamente en el concepto de «ideología» de Marx (Schumpeter, 1994: 70 y ss.), y aun desarrollarlo hasta sus últimas consecuencias al aceptar «plenamente la doctrina de la ubicuidad de la tendenciosidad ideológica». En esta línea, su crítica a las doctrinas que se significan ajenas a la permeación ideológica es fulminante, y su ejemplificación burocrática más que pertinente al situarse en la doble trabazón de las prácticas económicas y estatistas, de un lado, y del otro las construcciones significativas de la Economía y el Estado: «algunos grupos –por ejemplo, las burocracias– son muy inclinados a esta ideología, que, entre otras cosas, implica la negación, claramente ideológica, de su propio interés de grupo o, por lo menos, de su influencia en la práctica político administrativa que ellos crean o contribuyen a configurar. Éste puede ser un primer ejemplo de la influencia de las ideologías en el análisis, pues esta ideología de las burocracias es un factor importante de la acientífica costumbre de los economistas de utilizar una teoría del Estado claramente ideológica, la cual hace de éste un instituto sobrehumano para el bien público y pasa por alto todos los hechos conocidos por la ciencia política» (Schumpeter, 1994: 74, nota 8).

incita esta *ausencia* de concreción serán muy distintas tras la recontextualización de la *oikonomía* no en la individual e ilimitada propensión al intercambio smithiana (*vid. inf.*, cap. 5.6), sino en la de abastecer las *necesidades culturalmente concretas* del «consumo doméstico»; y sobre todo en la de la necesidad de abastecerlas según una *lógica comunitaria* la cual *venía siendo* considerada por el «cuerpo político» ciudadano –única «humanidad plena» culturalmente reconocida– como medular de sí mismo.

### 3. *Marketization*

Sería todavía lícito preguntarse: ¿qué trascendencia efectiva separa la *carencia* de la *ausencia* en estas formulaciones analíticas, y cuál es ese potencial interpretativo? Detengámonos en el ejemplo de la teoría del precio un poco más.

Desde que Polanyi reprobara el error han sido varios los autores que han incidido en idéntica condena, sin embargo no se puede pasar sin contestar de igual manera algunos de ellos, como es el caso del politólogo argentino Hernán Borisonik; tal vez precisamente por no empañar la relevancia de la mayoría de sus postulados en una adhesión acrítica al total (*vid. Borisonik, 2013a; 2013b; 2008*). Si bien es rotundamente cierto, por un lado, que Schumpeter reconoció en la «preocupación por el problema ético del precio justo» una fuente de interferencia analítica para el estagirita, no lo es tanto, por el otro lado y tal y como sucintamente vinculaba en un reciente artículo el de Buenos Aires (Borisonik, 2013b: 190), que encontrara en ella el escollo determinante para concretar *la* teoría del precio –entiéndase: la teoría del precio que Schumpeter considera universal, formulada desde un ámbito de interacción mercantil y en términos marginalistas–. La cuestión es algo más compleja. De hecho, el hilo de su razonamiento ha de recorrerse en estricto sentido contrario, hasta hallar en las inquietudes morales el impulso motor del esfuerzo libertario que expresaría «teóricamente» el liberalismo. Las palabras del propio Schumpeter (1994: 97-99) son suficientemente claras al respecto:

La preocupación por la ética de la formación de precios, como lo muestra el ejemplo de la posterior escolástica, es precisamente uno de los más enérgicos motivos que puede tener un hombre [*sic*, por «un humano»] para analizar los mecanismos reales del mercado. Numerosos pasos muestran efectivamente que Aristóteles intentó hacerlo y fracasó [...]. No tiene nada de raro la hipótesis de que Aristóteles haya tomado los precios competitivos normales como criterios de la justicia conmutativa o, más precisamente, la conjetura de que estuviera dispuesto a aceptar como «justa» cualquier transacción entre individuos que se basara en tales precios.

No en vano, no debería de olvidarse que uno de los caballos de batalla de la Escuela austriaca fue la autonomización radical de los mecanismos que a través del «precio de mercado» tenderían a *expresar la justicia*, pensada objetivamente; y éste es un nudo que, en todo caso, lo que sí

debería es comenzar a clarificarnos la trama del trenzado argumental que conduce de la economía a su metafórica Economía.

Detrás de la tramoya permanece invariablemente el suelo de las «leyes naturales». O mejor: de la concepción que de ellas se ha ido significando culturalmente en los procesos históricos que nos separan. De aquí nuestra apelación a un cambio paradigmático. De allí la suya a una tal objetivación.

A fin de cuentas, cuando von Böhm-Bawerk (2009 [1914]), a la sazón maestro de Schumpeter en Viena, postulaba la iniquidad de la intervención de cualquier *poder social* en los equilibrios «naturales» del mercado –con independencia de que reconociera que entrañan sus instituciones políticas el *poder* de desplazar efectivamente el precio de su *justa* órbita gravitatoria, por un lapso de tiempo siempre finito–, no hacía sino condenar determinado tipo de situaciones monopolísticas de la misma manera que su discípulo interpretó que hacía Aristóteles por otros medios, para ellos menos «económicos» y más «morales». Curiosamente, en este sentido, aquella interferencia de la que hablábamos para completar el análisis económico fundada en el pensamiento económico del estagirita no vendría ocasionada por la «justicia objetiva» –i. e.: objetivada por la cultura que comparten Schumpeter o von Böhm-Bawerk, que aquí proceden según la misma lógica que veíamos en Pareto al explicar las «acciones no lógicas» (vid. *sup.*, cap. 2.6)–, tanto como por la percepción subjetiva que de la justicia tiene el propio Aristóteles a propósito de un elemento literalmente ancilar de la *oikonomía*: la esclavitud.

Es decir, a la postre, para los austriacos –y ya al menos desde Marx (Finley, 1970: 38; Meikle, 2009: 143-144, nota 8)–, el escollo del griego es más bien la *justificación de la injusticia*.

Expliquémonos. Remontando la carencia de una teoría para la formación del precio en Aristóteles, Schumpeter considera determinante que no principiara por cuajar explícitamente la percepción del precio como dependiente de las variables de producción –esto es: que no partiera de una teoría del valor en términos de «trabajo»– a pesar de que sí distinguiera entre el «valor de uso» y el «valor de cambio»,<sup>18</sup> e incluso de que arribara a enfrentar productos *como* mercancías apelando, aparentemente, al trabajo invertido en disponer de ellos. Así, para el de Estagira,

en las relaciones sociales y las transacciones, este derecho de reciprocidad se basa en la proporción y no en la igualdad. Esta reciprocidad entre las relaciones hace subsistir la ciudad [...]. La relación que existe entre el campesino y el zapatero debe hallarse también entre la obra del uno y la del otro. Con todo, no es en el momento en que se verifique el cambio cuando hay que adoptar esta relación de proporción. (*Ethica Nicomachea*, 1133a-1134b)<sup>19</sup>

<sup>18</sup> «Hay una doble manera de utilizar todo artículo de propiedad; ambas maneras de empleo se refieren al artículo mismo o a la misma cosa poseída, pero no se refieren a ello de la misma manera: su uso es peculiar a la cosa, y el otro no es peculiar o característico de ella. Tomemos, por ejemplo, un zapato: existe su uso como zapato y existe su uso como un artículo de intercambio; ambas son, en efecto, maneras de utilizar un zapato, porque, aun cuando el que cambia un zapato por dinero o por alimentos con el cliente que necesita un zapato, lo emplea como un zapato, no hace, sin embargo, de él el uso peculiar y propio del zapato, ya que los zapatos no se hacen con el fin de ser cambiados por otra cosa» (*Politica*, 1257a).

<sup>19</sup> Aquí utilizamos la traducción al castellano que Francisco de P. Samaranch realizara en 1977; en la versión que hace constar Schumpeter de este mismo pasaje, mucho más breve, se puede leer: «así como el trabajo del agricultor se compara con el del zapatero, así también el producto del agricultor se compara con el producto del zapatero».

Nos hemos permitido aquí la licencia de encuadrar en su contexto original la tesis central en que se apoya la interpretación del neoliberal: que Aristóteles estuviera próximo a pensar que *trabajos diferentes con productos diferentes* albergan la potencialidad de enlazarse en una «medida común», expresada en moneda –*nómisma*, de *nómos*: «norma» o «ley convencional»–. Y lo hemos hecho en tanto es sola y verdaderamente aquí donde Polanyi encontrará una carencia lastrando toda la cuestión: la carencia de contextualización por parte de Schumpeter. En cualquier caso, continuando con el argumento anterior, este tipo de reciprocidad en que el austriaco ve operar el intercambio *traba y ha de trabar, para Aristóteles, exclusivamente a los miembros de la «comunidad política»*; la esclavitud, propia de la «justicia doméstica» y no de la «justicia política», representaría un estorbo analítico porque al sacar de la interacción mercantil buena parte del trabajo no permitiría percibir acabadamente los mecanismos de mercado, empezando por la misma naturalización de la formación del precio en el trabajo por la que empezó Adam Smith en su *Inquiry* al sentar las bases del clasicismo liberal. De aquí se podría achacar al pensamiento económico griego –es lo que hace, a fin de cuentas, Schumpeter– una carencia en la detección del «mercado de trabajo»; pero lo cierto es que, hasta aquí, desde nuestro punto de vista únicamente parece dado afirmar la ausencia de un mercado de trabajo como tal.

Por su parte, Aristóteles resulta bastante explícito a la hora de fijar el sujeto en interés del cual se mide e irradia la justicia, no en el individuo aislado, sino en la comunidad ciudadana; en su cohesión orgánica; y de ahí el énfasis en la justicia como un precio conocido por las partes con antelación a la relación de intercambio. La leve temporización del acto de fijación convierte el atributo de este *precio*, que podríamos llamar «precio convencional», en inherente a la propia idea de proporcionalidad que equipara los productos intercambiados a la vez que, de ese modo, la aleja terminantemente de las veleidades del *regateo*, incluido aquel que se apoya en la dicha «autorregulación» del mercado por el cual se «fija», sólo de manera puntual, el precio que podríamos llamar «precio concurrencial». La radicalidad de la diferencia entre las *lógicas operativas* que devuelven sendos tipos de precio reside en el hecho de que, de hecho, la primera resulta en un *dispositivo disipador de un beneficio individual que pudiera eventualmente debilitar el ligamen comunitario*.

Asumidos estos términos, casarían más parsimoniosamente las diferentes piezas del rompecabezas de que disponemos hasta aquí, pues en efecto no encontramos para este punto principios diferentes a los que mecen el enunciado por el cual la *oikonomía* es subsidiaria de la política en la consecución de la autarquía eudemónica. Polanyi (1976: 137) no hizo más que reconocerlo al manifestar que «el intercambio es, en este contexto, parte de un comportamiento de reciprocidad».<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Nótese que en ese mismo *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, el húngaro firmaba otro famoso capítulo en el cual aclaraba (Polanyi, 2014a: 198): «para servir como forma de integración, el intercambio requiere un sistema de mercados creadores de precio. Por consiguiente, hay que distinguir tres tipos de intercambio: el movimiento puramente físico de un “cambio de lugar” entre los sujetos –intercambio operacional–; los movimientos apropiativos de intercambio, a una equivalencia fija –intercambio acordado– o a una equivalencia negociada –intercambio integrador–», añadiendo acto seguido, por lo que toca a la *institucionalización de la economía*: «cuando el intercambio se produce a una equivalencia fija la economía

Tal es el principal factor que escapa a la comprensión del «pensamiento económico» imperante en la cultura de las sociedades industriales de la primera mitad de la pasada centuria. La *ausencia* se lee como *carencia* en la medida en que se es incapaz de pensar, de imaginar, que la *Ethica* esté remitiendo a una situación de circulación e integración económica no regida por los mecanismos de un «mercado creador de precios», ni siquiera por un *comportamiento de mercado*. Y que la formación de este otro precio no sea una preocupación analítica del pensamiento económico aristotélico porque la «proporción» que refiere el estagirita sea realmente un precio consuetudinario más o menos fijo; en términos polanyianos: una «equivalencia» –convencional– y no un verdadero «precio» –concurrential–. En cierto modo se podría decir, pues, que esto reintroduce la problemática de la «igualdad», cardinal en el discurso político aristotélico, por la «puerta trasera» de la economía; al menos en tanto lo que trata de discernir aquí la *Ethica* es precisamente el opaco mecanismo *social* que salva, en el intercambio monetarizado, la imposible conmensurabilidad *natural* de dos productos dados, a todas luces «desiguales» entre sí: ¿cuánto del producto del campesino vale el producto del zapatero? Y es más: ¿en *qué medida* pueden compararse uno y otro?

Desde este punto puede vislumbrarse un camino –el de la Economía– que *principia por declarar el dinero signo de esa medida*. No lo recorreremos nosotros; o al menos no en la dirección en que se disponen tradicionalmente sus razones. En su lugar, será más provechoso para lo que nos concierne continuar rastreando en Schumpeter (1994: 98, nota 13) las pistas que lo descubren al declarar que, en esa razón económica al menos, «no se puede decir en ningún sentido realista que una sociedad no socialista [estatista] como tal valore [*i. e.*: “dote de valor”] las mercancías»; y si bien no es materia baladí el hecho de que apostille acto seguido «aunque es verdad, desde luego, que las influencias sociales afectan a las estimaciones subjetivas de los individuos, que rigen luego el comportamiento de éstos y producen así precios y “valores objetivos”», ese margen no parece permitir el suficiente espacio como para anular el peso lapidario que sobre su concepción sistémica ejerce la sentencia anterior. Pues bien: nótese cómo Schumpeter mezcla dos problemáticas que, aunque –desde luego– no son independientes en lo absoluto –¿algo lo es en el funcionamiento de los grupos humanos?–, sí son perfectamente diferenciables. Expresado sucintamente, de un lado, Schumpeter habla de una valoración que parte de las «*instituciones formales*» de la sociedad, y más concretamente de la sanción del gobierno, como era el caso –entre otros muchos– en los Estados socialistas de la pasada centuria; del otro, no cabe duda de que Aristóteles, tras el filtro de ese primer «universalismo» mediterráneo que es la Filosofía según la escribieron antes los sofistas, trata de explicar fenómenos que se incardinan en lo que podríamos calificar de *procesos culturales del grupo humano*: de una manera todavía un tanto imprecisa e intuitiva –tendremos tiempo de afinar las herramientas en lo sucesivo (*vid. inf.*, caps. 8.4 y 9.1)– diremos que uno es un mecanismo *legal* para establecer un precio, mientras lo otro es una «apreciación» *legítima* para estabilizar un valor.

---

está integrada por los factores que fijan dicha equivalencia, no por el mecanismo de mercado». Pues bien, lo que venía a decir es que en la Grecia clásica esos factores eran de índole sociopolítica, y que por tanto la economía que sustentaba tradicionalmente la *pólis* no estaba «desincrustada» (*disembedded*) en instituciones específicas y autónomas similares a las nuestras; o al menos, tal era la situación de la *oikonomía* aristotélica.



Confusión más grave, si cabe, en el discurso del austriaco desde el momento en el cual el propio Menger (*El dinero*, 1892 para la primera edición, en alemán, revisada en 1909) ya había distinguido con vehemencia el «dinero» de los «medios legales de pago», a razón, precisamente, de entenderlos como interferencia –histórica– de una institución estatista sobre una institución social no planificada (*vid. inf.*, cap. 8.1).

La cuestión ahora es que, partiendo de esta base no es extraño que, como supo expresar oportunamente el sustantivista, la cadena de razonamientos aristotélicos se le presente al neoliberal –entre otros muchos– como una serie de paradojas.

Implica [esta concatenación racional] la ignorancia del mercado como vehículo de comercio, de la formación de precios como función del mercado, de cualquier otra función del comercio diferente de la de contribuir a la autarquía, de las razones por las que el precio fijado puede diferir del formado en el mercado y los precios fluctúan, y, finalmente, de la competencia como mecanismo que produce un precio irremplazable en la medida en que vacía el mercado y puede, por consiguiente, considerarse como la proporción natural del intercambio.

En cambio, en las obras aristotélicas se considera al mercado y al comercio como instituciones separadas, a los precios como fruto de la costumbre, la ley u otros factores extraeconómicos, al intercambio con ganancia como «antinatural», al precio fijado como «natural», a la fluctuación de los precios como indeseable y al precio natural como expresión de la estimación mutua de la condición social de los productores, no como algo dependiente de la relación impersonal entre los bienes intercambiados. (Polanyi, 1976: 135-136)

Una vez adoptado este segundo enfoque, transformador de todo el sustrato epistémico, Polanyi se verá con las herramientas que le permitirán comenzar a «historiar» el comportamiento de mercado competitivo, cuyas primeras manifestaciones verdaderamente sólidas encuadradas en mecanismos similares a los de nuestro comercio contemporáneo adelantará prácticamente un milenio para desplazarlo del Próximo Oriente asiático al mundo helénico del siglo III a. C., tras un largo periodo de estabilización y generalización de la mutación que parece iniciarse con la aparición de venta al por menor de alimentos mediante acuñaciones monetarias de poco valor en los mercados locales jonios del s. VII (Polanyi, Arensberg y Pearson, 1976; pero especialmente Polanyi, 2009: 239 y ss.).<sup>21</sup> En este escenario, las nociones económicas vertidas en el *corpus aristotelicum*

<sup>21</sup> La aparición póstuma de *El sustento del hombre* (1977 para la primera edición, en inglés, pero *vid. sup.*, cap. 2.6, nota 56) reavivó la polémica en torno a la precisión de las conclusiones del austro-húngaro, siendo quizá el más encendido debate el que protagonizaron Morris Silver (1983; 1985), Anne Mayhew, Walter C. Neale y David W. Tandy (1985) en las páginas de *The Journal of Economic Science* a propósito del grado de determinación de las evidencias documentales históricas para la presencia, o ausencia, de operaciones mercantiles según precios concurrenciales en el Próximo Oriente del segundo milenio a. C. No podemos sino remitir a la bibliografía especializada para dirimir en la profundidad necesaria una controversia de tal envergadura, sin embargo sí es pertinente remarcar aquí algunas de las consideraciones vertidas en defensa del enfoque sustantivista por lo que afecta, más que a falsar empíricamente esta presencia o ausencia, a la metodología por la que se trataba de hacer. Así, la constatación de una fluctuación en los precios no invalida *eo ipso* el argumento polanyiano, pues su objetivo al enfatizar la «fijación» –convencional o consuetudinaria– del precio en su categoría de «equivalencia» no era negar este hecho tanto como desvincularlo de una causalidad única en los mecanismos del mercado autorregulado. En efecto, «evidence of changing prices is necessary to establish that there were self-regulating markets, but it is not sufficient. It is also necessary to

adquirirían la importancia de un «testigo presencial» del momento en que la permeación de las dinámicas de mercado en la órbita del comercio se torna verdaderamente relevante y permite una inflexión en los procesos de surgimiento, extensión y consolidación de prácticas polémicas en tanto estarían pervirtiendo los mecanismos tradicionales de la subsistencia –la *oikonomía*– y la cohesión de la comunidad política.

Debe de entenderse en estos términos el afortunado juego de espejos propuesto recientemente por Dotan Leshem (2013), para quien la tendencia expresada por el estagirita consiste en una «economización del mercado» (*economizing the market*), mientras que la Economía construida a partir de la formulación clasicista se le opone a través de una «mercatización de la economía» (*marketing the economy*). En este aspecto, es necesario reconocer que la introducción de un neologismo permite llamar la atención sobre el nudo significativo que nos superpone, de nuevo, varias nociones de economía para las cuales la evidencia etnohistórica sentencia una coincidencia estrictamente contingente, y es más: cultural. Respondiendo, entonces, a la pregunta de por qué resulta más acertado traducir aquí el inglés *marketization* por «mercatización» antes que hacerlo por «mercantilización» se coadyuva a explicar el proceso histórico a que nos venimos refiriendo.

Mientras la forma verbal *to market* refiera la acepción de *vender*, a través de la literal figuración de «poner en el mercado», como acostumbra a hacer sólo tras los más frecuentes usos de *promocionar o mercadear* –i. e.: operar en ese mismo mercado–, se podría justificar aquí una traducción en la línea de «mercantilización»; es decir: de conversión en mercancía de algo que de suyo no debiera recibir un trato comercial. En cierto modo, frente a la opción de *commercialization*, el sentido de este *marketization* podría haber sido el de salvar el sutil matiz que el castellano también encuentra entre los *usos orientados «naturalmente»* –se comercializan cosas cuya naturaleza implica el comercio, *ergo*: cosas que son mercancías– y los *usos «desnaturalizados»* –se mercantilizan cosas cuya naturaleza no *implicaba* el comercio, *ergo*: cosas que son *tratadas como si fueran* mercancías–. Sin embargo todo el lecho conceptual en que se baten estas diferenciaciones no sólo admite implícitamente la existencia del «mercado», sino que en tal admisión omite explicitar la estructura de las prácticas que lo concretizan, y en su omisión permite naturalizarlo y naturalizarlas tácitamente. La reflexión explícita solamente se dispara en la advertencia de la falta de especificidad necesaria en el tratamiento de las mercancías; de que esas prácticas que se han naturalizado tácitamente son, en verdad, contextuales y altamente variables. O dicho de otra forma: arranca en el momento en que

---

show that the quantities of goods supplied depended upon the prices of the goods and the prices of the inputs needed to supply the goods, and that the material standard of living of persons depended upon the prices they received for contributing to the production of goods [...]. The real question is whether variations in quantity and quality of food and other everyday items during normal times were determined by market earnings and expenditures» (Mayhew *et al.*, 1985: 129-131). En estos términos, la trascendencia de la propuesta de Polanyi reside, primero: en evidenciar una fuerte tendencia a la interpretación histórica inducida por nuestras propias *costumbres económicas*, por la cual se leía –y traducía (*vid. i. a.* Borisonik, 2013b: 188, nota 3, para el caso del griego *chreía* como «demanda», «necesidad» o «necesidad utilitaria»; *vid. sup.*, cap. 1.2, nota 19)– todo registro en la presunción inconsciente del comportamiento comercial; y segundo: en señalar que tales mecanismos debieron de cumplir, en todo caso y en el mejor de ellos, una función periférica en el sustento de la mayoría de grupos humanos, con independencia de la posibilidad real de que errara al identificar comportamientos de mercado en algunas esferas económicas de un caso histórico concreto.

nos apercebimos de que *existe más de una lógica operativa que incumba a la circulación de productos y servicios*, como en el caso de intercambiarlos por «precio convencional» o por «precio concurrencial», en Aristóteles, o incluso de que estas mercancías desvestidas del atrezo mercantil hasta el punto de recuperar su mera cosificación original, que estas cosas, pues, pudieran circular por medios diferentes al mercado impelidas por comportamientos diferentes a cualquier motivo que pudiéramos sujetar cercanamente a nuestra Economía, como en el caso de las actividades que un agente dado desarrolla en el contexto de su familia en calidad de cónyuge, o genitor, o cualquier otro *status* que le suponga membresía en un grado o en un *signo culturalmente determinante*; ¿no explica esto más parsimoniosamente el caso que nos relataba Delphy (*vid. sup.*, cap. 1.1) sobre la percepción de «improductividad» de la mujer francesa cuando cocinaba *como* esposa y la de «productividad» de la misma mujer cuando cocinaba *como* empleada?

Leshem no pretende expresar que la economía, en tanto prácticas de la subsistencia que el pensamiento griego antiguo entendió vinculadas al *oĩkos*, sea tratada como una mercancía y en ello podamos parangonar su *marketization* con una suerte de comercialización, cultural y eventualmente contranatural pero al fin y al cabo circunscrita al ámbito de imaginación de las cosas –en tal caso habría escrito *to commodify*–. Se trata, más profunda, sistémicamente, de que la economía asume en sus prácticas unas prácticas que se habían generado mutando en la concretización del mercado, aunque de hecho tampoco fueran éstas las prácticas que le eran necesariamente propias a tal institución. Apela por tanto al mercado que ahora conocemos, a su lógica, no a las cosas que circulan a través de ambos; lo torna mercado, «mercatiza» y no mercantiliza, en sentido restringido –aunque en sentido amplio, por otro lado, no sería descabellado suponer que en buena virtud metonímica pudieran amalgamarse ambos fenómenos, siempre y cuando observemos desde este extremo cultural nuestro donde las mercancías son tratadas según las prácticas del mercado totalizante y autorregulado–.

Más allá de que en efecto entendamos de todo ello, junto con Leshem y sólo en cierta medida apostillando a Polanyi, que de la diatriba rastreable en el discurso de Aristóteles se puede deducir el enfrentamiento de dos «formalizaciones» del mercado, si acaso en ciernes, más que un tratamiento formal y otro sustantivo,<sup>22</sup> sin duda donde juega su trascendencia el carácter pionero del

<sup>22</sup> «To “economize” means [según Polanyi en “La economía como actividad institucionalizada”; al igual que “Aristóteles descubre la economía”, publicado primero en 1957, como capítulo del conocido *Comercio y mercado en los imperios antiguos*] subjecting a sphere of human existence –in this instance, substantive economy– to the formal logic attached to the means-ends relationship [...]. Aristotle offered a way to economize the market by embedding it within the *oĩkos* and subordinating it to the formal logic of its economy [...]. I will recount the way Aristotle sought to economize the market by first reconstructing the distinction between the formal economy and the market, and this will allow me to further radicalize Polanyi’s critique of contemporary market economy: where he demonstrated that substantive economy isn’t necessarily tied to the market [...], I will venture to demonstrate that the formal economy, too, isn’t necessarily tied to the market and can indeed operate within other institutions» (Leshem, 2013: 40); en efecto, Polanyi presenta una acepción de «formal» innecesariamente cerrada sobre las *formalizaciones* de la Economía –como disciplina–, siendo que quizá habría resultado más acertado limitarse a orientar su definición hacia las modulaciones culturales del «discurso lógico» y la práctica. Cabe decir, en su favor, que la única cultura que dispone un *campo de significación* independiente que totaliza la acción subsistencial –pero no solamente la acción subsistencial– en torno a la «lógica del intercambio mercantil» es precisamente la de nuestras sociedades industriales y sus

estagirita es precisamente en aislar las condiciones de posibilidad que permiten todo este embrollo (*Política*, 1257b): «una vez que se hubo inventado la acuñación de moneda como un resultado o consecuencia del necesario intercambio de bienes [recuérdese que es “necesario” en tanto generado a rebufo de la integración política de una comunidad superior a la “aldea como extensión de la familia”], nació la otra forma de enriquecerse [*chrēmatistikēs*], el comercio [*to kapēlikon*]».

Se trata de *señalar en el intercambio monetarizado el nodo situacional que favorece una mutación exitosa de la práctica*, pasando de relaciones verificadas bajo la égida de la justicia política de la comunidad ciudadana, en las que el mercado es únicamente medio de subsistencia, a otras inscritas en la desorganización sociocultural fruto del escudriñar, organizados en facciones subcomunitarias, o ya propiamente subsocietarias, las posibilidades que tal medio ofrece como medio «democratizante» de acceso a la *autoridad –política– del poder –económico–*.<sup>23</sup>

---

antepasadas inmediatas en los ss. XVIII-XIX, de modo que, en puridad, no hay más «economía formal» que la Economía que conocemos. Ir más allá le habría supuesto al sustantivista una exploración contra sus firmes raíces en el –al fin y al cabo– crudo materialismo economicista –cf. la vehemencia con la cual rechazó que de la acción individual pudieran derivarse efectos institucionales (Polanyi, 2014a: 194-195; 2009: 99-101; cf. Maucourant, 2006: 87-90), situándose así en las antípodas de la praxeología de Menger, y de Weber (*vid. inf.*, cap. 8.1)–, todo y que en ocasiones pareciera estar a punto de echar a andar ese camino: «examinaremos las concepciones formales empezando por la forma en que la lógica de la acción racional da origen a una economía formal y ésta, a su vez, sienta las bases del análisis económico. La acción racional se define aquí como elección de medios en relaciones a unos fines. Los medios son cualquier cosa que sirva para alcanzar un fin, ya sea en virtud de las leyes de la naturaleza o de unas reglas de juego. Así, “racional”, es un adjetivo que no se aplica ni a los fines ni a los medios, sino más bien a la relación entre unos y otros»; y quede su concreción pendiente de tomarse en serio –analítica, sistémicamente– las *creencias*: «dado cualquier fin, es racional escoger los medios adecuados para alcanzarlo, y no lo es escoger medios en cuya eficacia no se crea» (Polanyi, 2014a: 189).

<sup>23</sup> Por lo que toca a la vinculación del «mercado» con la «democracia», y sin ánimo de profundizar en el debate, conviene remitir a la discusión en *El sustento del hombre* (Polanyi, 2009) para evitar un deslizamiento automático hacia el de todos conocido discurso liberal clásico –y neoclásico–; especialmente por cuanto tal cosa recaería en las antípodas de la intención del austro-húngaro cuando toma la disputa entre Cimón y Pericles como el resumen de dos modos de organizar la redistribución del sustento, rastreables, a su parecer, ya en la edad arcaica: según una *base señorial*, bajo una «lógica clientelar», o según una *base tribal*, bajo una «lógica parentelar». «El monarca –sea rey, déspota o tirano– necesitaba para su fin [socioeconómico] contar con una burocracia central, como en Egipto, o tenía que mantener intactas las organizaciones tribales locales, como en Persia [...]. [En Grecia] la forma tribal de redistribución no había sido capaz de resistir los efectos demolidores de las haciendas señoriales autosuficientes; éstas se desarrollaron fuera de la tribu y organizaron un sistema de redistribución propio a pequeña escala. La democracia en la Atenas clásica significaba la suplantación de estas economías por el poder del *dēmos* organizado en la *pólis*» (ibíd.: 269-270, 274-275); en este sentido, la democracia ática se alinea con la tradición tribal, lo cual resulta plenamente coherente con lo referido arriba (*vid. sup.*, cap. 2.2) sobre las peculiaridades de la «ciudadanía mediterránea clásica» y su *indigenismo* –y aquí la diferencia radical con la doctrina del *individualismo* liberal, aunque no así con el anarquista (Bakunin, 1979: 146, 152-156)–. Polanyi hablará de una «disciplina de la pólis» que actúa no sólo política o militarmente, sino también para la economía, salvaguardando los medios del sustento. Por eso, «aunque el mercado empezaba a jugar un papel clave en el aprovisionamiento del pueblo, tampoco debe exagerarse su importancia en el conjunto de la economía. El mercado y el agorá eran puramente internos a la *pólis*, sometidos a sus límites físicos y políticos. El *agorá* no era más que un instrumento que facilitaba la operación del sistema redistributivo [...]. La plaza del mercado ateniense no fue la cuna de un sistema de mercado» (Polanyi, 2009: 268, 297). O ésa es, al menos, la opinión del sustantivista. En cualquier caso, cf. las conclusiones a que arriba la *Filosofía del dinero* de Simmel (1900 para la primera edición, en alemán) que hace poco resumía sucintamente un comentarista apuntando cómo «money’s abstraction and anonymity liberated humans from age-old distinctions of status and fostered a double-edge egalitarianism: money freed people from corporate statuses but left them with nothing but money itself with which to evaluate and judge

De aquí puede colegirse gran parte del problema. De hecho, eso es exactamente lo que acabamos de proponer. Podríamos, empero, haberlo comenzado por el extremo heurístico de caracterizar de «problemático» el fenómeno solamente en tanto pudiera incitar a desconocer, dentro de la propia comunidad ciudadana, las autoridades tradicionales en cuya reproducción se había alzado el edificio de aquella justicia política que defiende el filósofo de Estagira como eudemónica. Con dos milenios de diferencia, a su vez Marx encontrará problemática la tradición del mercado autorregulado porque paradójicamente cronificaba unas autoridades socialmente tan rígidas como las que pudiera haber quebrado su emergencia, por más que las industriales estuvieran ya fundadas sobre los cimientos de ese sistema de intercambio en principio autonomizado de la política sólo para engarzársele de nuevo invirtiendo la polaridad de sus causalidades. Sin duda, por esto es relativamente sencillo ver un paralelo razonable entre el antagonismo aristotélico de la «crematística natural», limitada por la economía, frente a la «crematística antinatural», antieconómica porque carece de límites, de un lado, y del otro lado la secuencia marxiana de un intercambio de tipo  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  frente a otro de tipo  $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$ , puesto que ambos pares se enraizan en la dicotomía primera de «valor de uso» contra «valor de cambio» –y huelga decirlo: porque Marx era buen conocedor de la obra de Aristóteles (*vid. i. a.* Borisonik, 2013a: 240; Carpenter, 2010; Itoh, 2011; Crespo, 2005; Sanz Alonso, 2003)–. Continuando con nuestra proposición, el verdadero problema para el análisis histórico de grupos humanos, en este caso, tal vez sea la falta de un lenguaje común, de herramientas capaces de transitar de lado a lado la relevancia cultural y social de estos cambios en el comportamiento.

En cierta medida la posición del «pensamiento griego» que venimos tratando debería de contribuir a diferenciar más claramente en nuestra propia concepción de la economía, y lo que en consecuencia quede de Economía, una serie de acciones vinculadas con la *subsistencia* –o el «sustento» (*livelihood*), si hemos de usar los términos polanyianos– de otras que entran directamente en relación con la *política* en tanto acción y gestión del espacio social. Lo revolucionario de esta mutación consistiría en *aprovechar los mecanismos de una para la consecución de los objetivos de la otra*, en un escenario en el cual el devenir histórico ha ecuilibrado más o menos fortuitamente ambos canales. Visto desde este punto, el *leitmotiv* de ese lenguaje común en que habremos de adentrarnos no es tanto el de las prácticas subsistenciales –y por eso el vocabulario de la producción, la circulación o el consumo le serán eventuales–, sino el de las *prácticas de la dominancia* –y por eso habremos de desarrollarnos otro repertorio técnico, orbitando conceptos como la autoridad y el poder–, aunque ésa es, todavía, «otra Historia».

---

the social and natural worlds around them» (Maurer, 2006: 19; cf. Simmel, 2013: 329 y ss.; Parry y Bloch, 1989: 3-7, para un breve comentario en relación a la posición de Marx).

#### 4. Crematística y dinosaurios emplumados

Arribados a tal determinación programática merece la pena dedicar unas cuantas líneas más a otra noción aristotélica, citada hasta aquí a vuelapluma, trascendente para nuestro estudio: la de «crematística». En cualquier caso, para hacerlo, bien podríamos escudarnos en la fortuna que el término ha acabado por granjearse entre los cultismos castellanos;<sup>24</sup> o en aquella delicada precisión que venimos reclamando una vez instalados en la traducción de significaciones culturales; o, mejor aun, porque con todo esto se nos permite un ensayo preliminar de aquel programa.

Así, si en un primer momento consignábamos para *chrēmatistikē*, siguiendo la interpretación de Samaranch, el sentido llano de «enriquecerse», lo cierto es que etimológicamente el original griego ya conllevaba ciertas ambigüedades al conjugar los valores usuales de *chrēma*, traducido por lo común como «cosa», y de *chrēmata*, como «bienes», «propiedades», o «mercancías» o, en fin: «dinero»; y de aquí que se hayan aislado hasta tres matices distintos ya solamente en el empleo hecho por Aristóteles, con diferentes intensidades que se afirman en la adquisición de cosas o bienes en general, para proyectarse hacia aquélla más específicamente entendida en términos de intercambio mediado por dinero, hasta la mera adquisición de dinero *per se* (Borisonik, 2013a: 231 y ss.; García Valdés, 1988: 64, nota 66). Esto explica que también su relación con la economía varíe, y tan pronto se la entienda supeditada –la crematística como «arte de adquirir» para la economía como «arte de gestionar» (*Política*, 1253b, 1256b, etc.)–,<sup>25</sup> como pueda advertírsele una divergencia irreconciliable –la economía como actividad centrada en la adquisición y gestión de «valores de

<sup>24</sup> La enmienda propuesta para la XXIII edición del Diccionario de la RAE añade sobre la anterior la explicitación de una traducción etimológica como «arte de ganar dinero» para un uso castellano como «interés pecuniario en un negocio», pero sin duda es doblemente más significativo la notación de una segunda acepción como «Economía –ciencia–», en desuso. Lo que se recoge, por tanto, no es ni más ni menos que una sensibilidad paradigmática ya arcaica –enraizada en la tradición escolástica y la fiel lectura tomista de Aristóteles– por la cual nuestra disciplina económica no derivaría y tendría por objeto el estudio de las actividades de la *oikonomía*, i.e.: de gestión –doméstica– del sustento, sino de las actividades del mero enriquecimiento. En cualquier caso, las incomodidades que ha generado en los académicos –economistas incluidos– curiosos con la historia de las ideas el uso del término «economía» son de sobra conocidas, y Crematística no ha sido el único sustituto de origen griego postulado contra Economía para aumentar la precisión conceptual de la disciplina: el inglés Richard Whately (*Introductory lectures on Political Economy*, 1831 para la primera edición) sugirió que habría sido más ajustado designarla Catalaxia, en tanto centrada en las relaciones de intercambio –mercantil–; lo que a su vez recogieron justificadamente los neoliberales austriacos Hayek y von Mises. Pero, con todo, no hay que olvidar que para todos ellos el referente era todavía menos oscuro de lo que lo es en nuestros códigos culturales al uso, pues si por el lado anglosajón todavía no se había encriptado el sentido metafórico de la designación «Economía política» normalizando la omisión del adjetivo que le precisa un sentido en la línea de «ordenación de lo social», hay que recordar que en el ámbito germanófono seguía siendo relativamente usual a principios del s. XX el empleo de *Wirtschaft* y *Volkwirtschaft* –sin duda más inteligibles en tanto etimológicamente nativos, relacionados con el «dueño» (*Wirt*) en una línea, si se quiere, similar a como pudieron significarse los griegos la noción *oikonomía* en el marco de la casa patriarcal– donde con el tiempo se impondrían los «barbarismos» *Ökonomie* y *Nationalökonomie*, en sustitución respectiva.

<sup>25</sup> Incidiendo en esta idea de subordinación, Borisonik (2013b: 237) añade todavía cómo «Aristóteles establece una distinción fundamental entre la *oikonomía* y la crematística [pues] mientras que la primera es una ciencia práctica, un saber relacionado a una acción –una *praxis*–, la segunda es un arte *poiético*, de género inferior y relacionado con la producción»; también el asimismo filósofo económico argentino Ricardo F. Crespo se ocupó pocos años antes de señalar esta línea de análisis (2010: 45-48).

uso» contra la crematística como actividad centrada en la acumulación de «valores de cambio» (*Política*, 1257a-1258a, *i. a.*)–. Situada bajo esta luz, la sentencia aristotélica citada líneas arriba descubre nuevos matices, pues pule la idea de una *generación mutante de la «crematística comercial»*, ilimitada, al ponerla en relación con los modos convencionales en que venía operando la «crematística económica»: *en un momento histórico el «arte de adquirir» se volvió un fin en sí mismo, desbordando los márgenes de su propia racionalidad; y lo más interesante aquí: pudo hacerlo gracias a que, con anterioridad, otra «evolución» cultural había comprometido la oikonomía de esos grupos humanos con el intercambio monetarizado en el marco del mercado*, impelida por varias circunstancias políticas relacionadas con la integración socio-comunitaria.

Pero una vez enunciado el cómo, sería todavía necesario despejar el porqué ese cambio comportamental podía resultar adaptativamente ventajoso, si bien se trata de un camino, como acertadamente señaló Borisonik (2008: 9), bloqueado por la interpretación canónica de lo escrito por el estagirita. Ésta encierra el dinero en su función como «medio de intercambio», siguiendo en apariencia a Aristóteles en su empeño por recalcar el *carácter estrictamente convencional y literalmente intrascendente* de la moneda, y niega en ello que la práctica de su uso pueda tener consecuencias o influencias independientes en los procesos económicos. O en otras palabras: niega el *potencial agente* del dinero una vez lanzado al devenir histórico de los sistemas socioculturales que lo engendraron.

Al igual que fijaría el clasicismo liberal para la tradición de la Economía disciplinar que hoy en día conocemos, el filósofo de Estagira historió un «origen cataláctico» de la moneda en tanto facilitador del trueque (*allagē*). De esta manera, escribió en su *Política* (1257a):

En la primera comunidad –es decir, en la casa–, es evidente que no tiene ninguna función [el intercambio], pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades, como aún hoy lo hacen muchos de los bárbaros, al trueque. Cambiando unos productos útiles por otros, pero nada más [que utilidades: «valores de uso»] [...]. De éste surgió lógicamente el otro [el intercambio cuyo fin no es el uso directo sino el «valor de cambio» de las mercancías]. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda, ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios.

Y nuevamente en la *Ethica Nicomachea* (1133b) incidió en el papel de la moneda como «una especie de intermediario que sirve para apreciar todas las cosas, reduciéndolas a una medida común» en el contexto de la instrumentación convencional para una cohesión social orquestada en torno a la necesidad de la *oikonomía (chreía)*. En este ínterin, la moneda como *nómisma* adquiere el desempeño de tres de las cuatro funciones clásicas propias del dinero: medida del valor, medio de intercambio y, al *permitir diferir la liquidación de un intercambio orientado por el consumo* –es decir, siguiendo la notación marxista para explicar el pensamiento del estagirita, fraccionar o «temporizar» la secuencia  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  del llamado «mercantilismo simple» en  $M \rightarrow D$ , de un lado, y  $D \rightarrow M$ , de otro–, la función de reserva del valor (*vid.* Schumpeter, 1994: 99-101).

Tomemos estas pautas para enmarcar la «crematística económica», que consecuentemente podríamos entender como *aquella en la cual el dinero en tanto «valor de cambio» es un medio en tránsito hacia la mercancía en tanto «valor de uso»*; lo que se sublima esquemáticamente en el tramo  $D \rightarrow M$  del dicho proceso de circulación.

Desde este punto, quizá un buen ejemplo de la cerrazón abanderada por la interpretación canónica a que nos referíamos –no casualmente arraigada en la tradición disciplinar de la estricta Filosofía– lo encontramos en los recientes comentarios de Ricardo F. Crespo a propósito del debate que enfrentó en las páginas de *History of Political Economy* a William S. Kern («Returning to the Aristotelian paradigm: Daly and Schumacher», 1983) y Stephen J. Pack («Aristotle and the problem of insatiable desires: A comment on Kern's interpretation of Aristotle», 1985) sobre la infinitud de los deseos individuales, bien como causa, o bien como efecto de la «crematística comercial», respectivamente. Para el argentino (Crespo, 2010: 57-58), profesor en la IAE Business School de la bonaerense Universidad Austral, no cabe la menor duda de que la razón recae del lado del primero y de que «una concepción aristotélica [de la economía] enseña que tenemos que preocuparnos más en desarrollar las virtudes personales que en construir sistemas perfectos. Accidentalmente, lo mejor que podemos hacer para satisfacer la acción económica es consolidarla con virtudes». <sup>26</sup> Sin embargo, Scott Meikle (2009: 59 y ss.) ha argumentado más que convincentemente cómo la versión comercial de la crematística, *en la cual la mercancía en tanto «valor de uso» es un medio en tránsito hacia el dinero en tanto «valor de cambio»*, al encontrar su expresión más simple en el tramo  $M \rightarrow D$ , se origina cabalmente también como una *función contenida en el mismo proceso de intercambio económico, del cual es no sólo virtualmente inseparable sino, una vez incorporada la moneda, indispensable*.

O en otras palabras: si los intercambios orientados al «valor de uso» contenido en la mercancía (M) son necesarios para la economía de una comunidad –por ejemplo la doméstica– incapaz de procurar a sus partes el total de necesidades de su sustento, y las complejidades logísticas de este trueque ( $M^1 \rightarrow M^2$ ) hubieran recomendado la convención monetaria (D) para facilitar en la equiparación de valores la circulación intercomunitaria de estas utilidades ( $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$ ), hallar que en un momento concreto un individuo cualquiera –es más: cualquier individuo– persiga la *maximización del «valor de cambio»* ( $M \rightarrow D$ ) es tan sencillo como concretar pares de momentos al azar apoyados en la dicha temporización que permite el dinero: como un motor de dos tiempos, para una secuencia efectiva en la práctica – $M \rightarrow D$  para  $D \rightarrow M$  para  $M \rightarrow D$  para  $D \rightarrow M$  para  $M \rightarrow D$  y así alternativamente *ad aeternum*– la mitad de las veces encontraremos que así sucede.

Por eso a juzgar de Meikle (ibíd.: 80-81, 83), Aristóteles «no piensa que el dinero y el intercambio monetario son dispositivos neutrales de los cuales la debilidad humana abusa al ponerlos al servicio de fines viciosos. Piensa que el fin vicioso es inherente a la institución misma»; a fin de cuentas, «la gente tiene que vivir y a fin de vivir debe obtener dinero, como debe ocurrir en una sociedad basada en el intercambio». Aquí pues, en los *cimientos mercantiles de este tipo de tejido*

<sup>26</sup> «I propose that an Aristotelian conception teaches that we must take more care in promoting the development of personal virtues than in building perfect systems. As an accident, the best we can do to perform the economic action is to consolidate it by virtues.»



*social*, estaría la clave. Y con independencia de que nos parezca, como poco, arriesgado pretender repentinamente tal claridad monolítica para un autor sobre la opinión del cual se viene discutiendo los últimos dos milenios, lo cierto es que el razonamiento resulta sobradamente parsimonioso.

En cualquier caso, sí que puede considerarse fuera de toda duda que el filósofo de Estagira, lejos de lo enfatizado por Schumpeter y con él reforzado en la tradición interpretativa tradicional o mayoritaria, no condenó ni exclusivamente ni de manera especial una actividad comercial que, de hecho, ya se concebía y trataba de mantener en los márgenes de la comunidad política.<sup>27</sup> Muy al contrario, encontramos también en el *corpus aristotelicum* las más encendidas críticas hacia los «corruptos desempeños crematísticos» de maestros, militares y médicos (*De sophisticis elenchis*, 165a; *Política*, 1258a), y aun de ciertos artesanos, como aquéllos artífices del vituperado cuchillo délfico o la escupidera-candelabro (*Política*, 1252b; *De partibus animalium*, 683a). Para el de la Universidad de Glasgow, «es cierto que *kapēlikē* tiene un lugar especial en los análisis del intercambio en *Política*, pero sólo porque piensa [Aristóteles] que tiene un lugar especial en el origen de la *chrēmatistikē* mala como un fenómeno general el cual incluye *kapēlikē* pero no se agota en ello» (Meikle, 2009: 135, *vid. asimismo* 75 y ss., 97-101).

No parece necesario enzarzarse en los esfuerzos por desvelar la verdadera dirección del pensamiento del estagirita para celebrar la clarividencia del marxista.<sup>28</sup> En efecto, existen sobradas razones para afirmar que cualquier sistema de circulación por intercambio monetarizado, aunque se hubiera gestado dentro de los márgenes de la lógica de la *oikonomía* y en consecuencia dirigido al consumo del «valor de uso», comporta un serio riesgo de alumbrar en las replicaciones de su práctica comportamientos «desviados» en el sentido de lo que Aristóteles tildó de crematística «antinatural». Paradójicamente, entonces, en esa inteligencia, no podríamos suscribir el calificativo de antinaturalidad para estos comportamientos orientados a la maximización del dinero *–i. e.:* del «valor de cambio»–, en tanto no sólo se habrían originado dentro de la lógica «natural» del intercambio económico, sino que además se habrían encontrado operando en un entorno que les

<sup>27</sup> Escribe el neoliberal austriaco: «desde la posición de su ideal de la vida buena y virtuosa, y que los hechos económicos y las relaciones entre hechos económicos por él consideradas y estimadas se presentan a la luz de los prejuicios ideológicos que se podían suponer en un hombre que ha vivido en y ha escrito para una clase culta ociosa que despreciaba el trabajo y los negocios, amaba, naturalmente, al agricultor que la alimentaba y odiaba al prestamista que explotaba al agricultor» (Schumpeter, 1994: 96); es interesante *cf.* la opinión de Meikle (2009: 78, con bibliografía), como las de Polanyi, especialmente en la distinción entre *kápēlos* y *émporos* por lo que respecta a la conceptualización del comercio como actividad de extranjeros frente al mercadeo local en el *agorá* (Polanyi, 2009: 298 y ss.).

<sup>28</sup> En cualquier caso, no podemos pasar sin señalar que esta «clarividencia» no parece albergar tanto de novedad como de feliz desarrollo convergente, repetido varias veces de manera aparentemente independiente. Así, por ejemplo, Bertrand Russell apuntaba hacia una conclusión idéntica en 1949, cuando lejos de Aristóteles *–si no es a través de Smith–*, examinaba asimismo las repercusiones del dinero en la producción: «pongamos por caso a un fabricante de botones: por muy excelentes que sean sus botones no querrá más que unos cuantos para su propio uso. El resto deseará cambiarlos por alimentos, una vivienda, un automóvil, la educación de sus hijos, etc. Lo único que estas cosas tienen en común con los botones es el valor monetario. Y ni siquiera es el valor de los botones lo que es importante para nuestro hombre; lo que realmente le importa es el beneficio, es decir, la diferencia entre su precio de venta y su costo de producción, beneficio que puede aumentar disminuyendo su excelencia intrínseca. En efecto, la substitución de métodos más primitivos por la producción en masa suele causar, por lo general, una pérdida de la excelencia intrínseca» (Russell, 1949: 74).

otorgaba cierta «ventaja adaptativa», ya que evidentemente *un agente social que aumentara el «valor de cambio» en su poder durante el tramo  $M \rightarrow D$ , afrontaría en una mejor posición el subsiguiente  $D \rightarrow M$* , y por ende la satisfacción de sus necesidades –domésticas, en principio– de consumo.

Debe de tenerse presente en todo momento que el proceso de «metabolización social» que enunciara Marx (*vid. sup.*, cap. 2.5) ya establecía a las claras cómo no se puede medir en la misma cualidad de «valor de uso» las dos mercancías implicadas en una relación del tipo mercantilista simple cuando se observan desde su contexto funcional, pues, en efecto, desde la posición del agente, no existe la *posibilidad* de un uso efectivo sino en el momento en que se amortiza una de las dos; y sin lugar a dudas se distingue *en la práctica –y en su significación–* la una de la otra: la que se introduce y la que se saca del ciclo circulatorio. Así, en el mejor de los casos, y en su verificación, el ciclo  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  debería de transliterarse siempre tal que «(valor de cambio)<sup>efectivo</sup>  $\rightarrow$  (valor de cambio)<sup>efectivo</sup>  $\rightarrow$  (valor de uso)<sup>potencial</sup>».

No en vano, tal coincidencia en el sentido de la lógica operativa que impulsa sendas acciones sociales, entre las mercancías orientadas al intercambio –las que se introducen en ese ciclo– y el dinero, constituye posiblemente la mejor baza a esgrimir en favor de un *origen mercantil, material*, de esta última institución. Escribía a caballo de los ss. XIX y XX Menger (2013: 240-241):

Con respecto al dinero, nos encontramos todos, en cierto sentido, en la situación del comerciante: cobramos regularmente el dinero no para consumirlo sino para cederlo de nuevo. Nuestra reserva de efectivo tiene pues cierta semejanza con un depósito de mercancías. La diferencia entre ambos casos consiste en que nosotros adquirimos y cedemos el dinero –en cuanto tal– no sólo por un deseo de ganancia, que en época de economía monetaria se concreta principalmente en una actividad de compraventa, sino esencialmente para facilitar el intercambio de bienes.

Y por lo demás, era algo ya postulado –aunque con un menor desarrollo específico– en la *Inquiry* de Adam Smith al advertir que, una vez desarrollada la división del trabajo ocasionada por la presunta propensión al intercambio que fundamenta la teorización del clasicismo liberal, todo humano «viene a ser en cierto modo mercader; y toda sociedad como una compañía mercante, ó comercial» (Smith, 1794-1806: I, 34).

La cuestión es que esa *lógica de la maximización mercantil* que acabamos de enunciar, contenida potencialmente en cualquier intercambio mediado por un elemento que significa sólo «valor de cambio», generaría una reacción en cadena que desborda los límites de la circulación de mercancías y ha de acabar afectando también a la base de las actividades productivas. Siendo de este modo, al contrario de quienes defendieron su «intrascendencia» cerrándolo sobre las funciones catalíticas que desempeña, cabe colegir necesariamente que *el uso regular de la moneda, del dinero normalizado que representa, realmente, sí comporta consecuencias retroalimentadas en los procesos económicos*, y que estas consecuencias ultrapasan en mucho el mero agilizar los intercambios conviniendo un instrumento que opere como medida y reserva del valor –el zapatero de Aristóteles fabrica zapatos *para* que los calce otra persona; *ergo* fabrica «valores de cambio» para sí, fiando en

que para otros agentes sociales esos mismos *objetos de intercambio* encierran la potencialidad de un uso—.

En cierta manera, una explicación en esta línea devuelve el análisis de las variaciones culturales humanas a la lógica evolutiva global, pero no la del mal llamado «evolucionismo» social, histórico o antropológico —i. e.: la del, sin duda mejor llamado, «progresismo»—, sino equiparando el comportamiento de estos comportamientos al modo en el cual se piensa que se generan y desenvuelven las mutaciones en la transmisión genética de adaptaciones al medio. Quizá el dinero inaugura un *punto* en el «equilibrio puntuado» (*punctuated equilibrium*; *vid. inf.*, caps. 7.4 y 8.2). Y la «antieconomía» crematística puede empezar a explicarse de una manera similar a como los paleontólogos explican que las plumas relacionadas con el aislamiento térmico de algunos saurisquios terópodos fueran en el devenir la pieza clave para que sus descendientes, las aves, pudieran volar.

Sin embargo sigue sin ser una cuestión de simple lógica o, afinando en la inversión, precisamente por lo antedicho, sigue sin ser una cuestión de lógica simple.

Más allá de despejar los mecanismos por los cuales el intercambio monetarizado influye independientemente en la economía —o tal vez así a causa de esa lucidez economicista—, Meikle es incapaz de remontar de una manera solvente y sistémica las variables socioculturales que nuestra propia significación no pre-incardina en la esfera de la Economía: para el marxista (Meikle, 2009: 163 y ss.), como en general para el marxismo ortodoxo, la reflexión polanyiana a propósito de Aristóteles se resuelve en una mera apología de la *Gemeinschaft* arcaica.<sup>29</sup> Pero cualquier enfoque cerrado sobre las estructuras sociales que orille hasta la intrascendencia macroscópica el hecho de que estas estructuras *son sólo* su propia replicación cultural en la práctica social, como venimos viendo en los capítulos anteriores, descuida la nervadura fundamental de los procesos históricos y los reduce a una matemática del vacío, muy acorde con la versión del «individualismo metodológico» que engendró la imagen del *homo oeconomicus*. Justamente, no hace falta torcer en demasía el argumento para descubrir esta misma obnubilación individualista en los cálculos relativos al intercambio, de manera que pudiera presentárenos congruente la pretensión de que la reiterada *philia* aristotélica carece de correlato efectivo en el sistema en el cual se desenvuelven las acciones económicas porque las «instituciones comunitarias» habían desaparecido antes, sin llegar a atisbar que esto es a lo sumo así solamente desde el punto de vista de la formalización política de la sociedad, de los discursos del

<sup>29</sup> «De acuerdo a Finley, debería [el pasaje del templo de las Gracias al principio de *Ethica Nicomachea*, V, 5] influenciar fuertemente la lectura del capítulo entero, porque debe ser entendido como el anuncio, al inicio, de que la discusión debe ser exclusivamente ética en lugar de económica, de que el intercambio debe ser visto en el contexto de la *koinōnía*, y de que la *koinōnía* debe ser tan integral al capítulo como el acto del intercambio mismo [...]. Consecuentemente, concluye que el capítulo de Aristóteles puede tener poco que ver con asuntos económicos excepto bajo la égida de la ética» (Meikle, 2009: 163-164); lo más interesante de esta crítica a Finley (1970) no es el hecho de que desemboque en la trivialización de las fuentes substantivistas de que bebe el célebre estadounidense de la Universidad de Cambridge —básicamente Polanyi (1976)—, sino la discreta rotundidad con la cual Meikle asume el divorcio entre «ética» y «economía». Cualquier parecido con lo dicho arriba (*vid. sup.*, cap. 3.2, nota 11) sobre los límites radicales de la sensibilidad neoliberal canónica y de los últimos desarrollos disciplinares en la Economía ética capitaneada por Amartya Sen, no es en absoluto casual.

poder que se nos han legado, pero nada parece permitir pensar que lo fuera desde las lógicas operativas que siguen replicándose culturalmente en la práctica de grupos comunitarios cuya existencia es independiente del tratamiento que reciban en esa formalización política y en esos discursos. No discriminar entre una y otra situación conduce sin duda a confundir resultados convergentes, yuxtapuestos o solapados tan básica, radicalmente disímiles como aquéllos originados en los mecanismos legales de establecimiento de precio frente a las apreciaciones legítimas de estabilización de valor, como reprochábamos a Schumpeter líneas arriba al interpretar éste que la problemática de la «equivalencia» pudiera entenderse sólo en un sentido tan taxativo como el de una decisión ejecutiva del Partido en un Estado socialista contemporáneo.

En esta línea de lectura economicista, compartida a pesar de todo por Schumpeter y Meikle dado que a fin de cuentas ambos, y sus respectivas escuelas, desarrollan el mismo programa epistemológico del liberalismo smithiano –contra los apriorismos lingüísticos: si algunos han planteado enérgicamente una ruptura con los postulados principales del clasicismo, éstos han sido los neoliberales–, el único espacio reservado a la *philia* es, en efecto, el de la «virtud» que quiere Crespo. Pero si ya hemos manifestado que no podemos entenderla en términos diferentes a la economía, no parece descabellado compartir con Polanyi un ensayo de reingreso sistémico de la mano de la *significación comunitaria* de la *pólis*. A fin de cuentas, el tan reconocido como enfatizado por Meikle fracaso aristotélico en el empeño por arribar a una lineación concluyente sobre la «justicia cataláctica» (*Ethica Nicomachea*, 1132b-1133b; *vid.* Meikle, 2009: 139-141, con bibliografía), en la intersección que forman la lógica «pura» del intercambio monetarizado y la lógica comunitaria del cuerpo ciudadano, bien se podría entender desenlazado en una tremenda obviedad, advertida lacónicamente por el comentarista argentino: «como consecuencia no formulada explícitamente por Aristóteles, la relación de intercambio no puede funcionar correctamente fuera de la sociedad [comunidad] política sin precipitarse en la “crematística censurable”» (Crespo, 2010: 60).<sup>30</sup>

En definitiva retornamos a un escenario histórico y una problemática que ya deberían de resultarnos familiares, pues lo venimos bosquejando con Boeke en Indonesia y con Meillassoux en el África occidental; con Medick y Chayánov a lo largo de Europa; con Bourdieu en las «condiciones de posibilidad» de la ayuda mutua cabilia (vid. *sup.*, caps. 1.2-3 y 2.6). Las reflexiones del estagirita bien pueden valernos de fósil diagnóstico para establecer el *locus typicus* del eclipse de la comunidad indigenista en favor de un otro tipo de tejido conjuntivo societario fundamentado en el intercambio, el dinero y la lógica de mercado.

Con independencia de que se conocieran y enunciaran positivamente, era más que razonable enfrentar la aceleración del proceso con cierto grado de obstinación por inhibir las consecuencias económicas «razonadas» desde dicha lógica –i. e., básicamente: que la crematística mutara en antieconómica en las operaciones  $M \rightarrow D$ , y que la producción se retro-ajustara a la circulación intercambista; a lo que habría aun que sumar las consecuencias no estrictamente

---

<sup>30</sup> «As a consequence which is not explicitly formulated by Aristotle, the exchange interaction cannot work well outside political society without falling into “censured chrematistics”»; sobre la corrección que introducimos al respecto del uso «sociedad-comunidad» (vid. *sup.*, cap. 3.2, nota 10).

económicas, sino sociopolíticas—, y argumentar especularmente que debiera de conducirse todo extrapolando lo que de hecho se verificaba en el interior de las fracciones del cuerpo social cuyas partes no se relacionaban, en principio y como principio, a través del mercado; algo que presumiblemente formaba parte del acervo cultural griego clásico, como en el caso —paradigmatizado— del *oĩkos*. De ahí la «formalización» de Leshem: «economizar el mercado». Pero por lo pronto, esta formulación de consecuencias razonadas nos permite reparar algebráicamente en que tal eclipse *no se puede interpretar restringido a una precipitación del proceso aditivo de grupos comunitarios en un espacio social mayor*, sino que incuba asimismo una verdadera desarticulación viral, al *propiciar el «retroceso lógico» del tejido comunitario que se vea implicado en el mercado*. En sus extremos, *la práctica de mercado reformulará la integración hasta el punto de invisibilizar significativamente todo aquello que no abarque*, y esto, en buena parte, es lo que permite la transustanciación liberal a la cual alude Campillo Meseguer (2012: 36), pasando de la gestión económica del sustento, en la trabazón *oĩkos-pólis*, a la gestión privada de las relaciones de mercado —i. e.: a «mercatar la economía»<sup>31</sup> en el antagonismo Economía-política y, en definitiva, a la despolitización —significativa— de una Economía autonomizada (*disembedded*) —en el imaginario cultural—.

Todo ello empieza a dar una respuesta sólida al por qué la lógica económica doméstica, que intuíamos en los desajustes de la contabilidad estatista desvelados por Delphy y formulábamos sólidamente por primera vez con el campesinado chayanoviano, revela su integridad más claramente en los márgenes del mercado, aunque por otro lado, también siga sustentando una operativa *resiliente* en sus entrañas sociales, sota ciertas capas de significación mercantil y significativas irrelevancias, básicas para la vida.

Por lo que respecta a la corrección de la postura disciplinar a adoptar frente a este cúmulo de fenómenos —en este caso concreto, con las miras puestas en una estructuración cerrada que no compartimos hasta sus últimas consecuencias en tan inerte sencillez, desde un renovado enfoque «primitivista» del debate sobre la economía en la Antigüedad—, Finley —no obstante— da la pauta:

¿Qué ocurre si una sociedad no estaba organizada para la satisfacción de sus necesidades naturales por medio de «un conglomerado enorme de mercados interdependientes»? No sería posible, entonces,

<sup>31</sup> Realmente a esta etiqueta se podrían anudar dos fenómenos concomitantes, de modo que sobre el efecto positivo de integrar en algunas de sus funciones determinantes la *oikonomía* a las prácticas del mercado, tal cosa emerge, para la significación de estos grupos, encriptando la trascendencia económica de las actividades llevadas a cabo más allá de las «lógicas del intercambio». En esta nueva sensibilidad de la Economía, la economía queda inundada por la Catalaxia; a esta invisibilización nos referíamos, y por eso nos parece tan pertinente el comentario de Hayek y von Mises justificando etimológicamente una por lo demás antiergonómica adscripción disciplinar en este sentido (*vid. sup.*, cap. 3.4, nota 24). De hecho podemos constatar en las palabras del propio fundador de la Escuela austriaca este fenómeno de sustitución, y en cierta medida del desgarramiento que deja pendiente el consumo del limbo económico, precisamente a propósito de la naturaleza consuetudinaria del dinero: «del dinero en este sentido específico se puede hablar exclusivamente cuando no sólo las clases de población que participan activamente en el desarrollo de las actividades económicas, sino también las que permanecen sustancialmente pasivas [*sic*] en el plano económico, utilizan una mercancía —por imitación y costumbre— como intermediario del cambio, o sea la aceptan a cambio de sus mercancías y de sus prestaciones, aunque de tales bienes no tienen necesidad o están ya provistas abundantemente; en tales circunstancias, por lo general, los medios de cambio no acaban en el consumo sino que permanecen en circulación» (Menger, 2013: 99-100, nota 11).

descubrir ni formular leyes —«uniformidades estadísticas», si se prefiere— del comportamiento económico, sin las cuales no es probable que surja un concepto de «la economía» y sin las cuales es imposible el análisis económico [...]. Puede objetarse diciendo que yo, arbitrariamente, estoy limitando «la economía» al análisis de un sistema capitalista, siendo así que también las sociedades no capitalistas o precapitalistas tienen economía, con reglas y regulaciones y aun cierta medida de predecibilidad, ya sea que las conceptualicen o no. Convengo en ello, salvo por la palabra «arbitrariamente», y sin duda convengo en que tenemos derecho a estudiar tales economías, a plantear preguntas acerca de su sociedad, en las que los antiguos, nunca pensaron. (Finley, 1978: 22-23)

Se trata, pues, de decidir con qué utillaje conceptual es más justo y preciso enfrentarse a la posibilidad de una economía general; y pronto empezaremos a comprobar cómo, de hecho, hay buenas razones para pensar que no es precisamente el de nuestra Economía. Pero hay más, y por supuesto que se podría dar también la vuelta a lo dicho, y convenir en pensarnos a nosotros mismos —a nuestras historias y culturas y sociedades— como no nos pensamos —en nuestras historias y culturas y sociedades—.

## 5. Un intermedio del poder

El lector atento se habrá percatado de una importante omisión en nuestra disquisición a propósito de la crematística; sin duda debe de haber otras tantas no menos merecedoras de atención, pero el caso al cual nos referimos es especialmente flagrante en tanto ya habíamos anunciado, antes de sumergirnos en los procesos de mutación sobre el intercambio monetarizado, que se trataba de una cuestión cuya masa gravitatoria irremediablemente intermedia estas mutaciones, con el consiguiente resultado de *organizar crecientemente el sistema en su rededor*. Hablamos, es obvio, de las *dinámicas de la dominancia*. Y más concretamente podríamos rememorar aquel pasaje en que constelábamos, de un modo abrupto y casi como si sus implicaciones fueran evidentes de por sí, los calificativos «política» y «económico» junto con las ideas-fuerza de «autoridad» y «poder».

Decíamos entonces: el intercambio monetarizado es el nodo situacional que permite desorganizar sociedad y cultura, al mutar su práctica hacia relaciones que escudriñan las posibilidades que el mercado ofrece como medio de acceso a la *autoridad política del poder económico*. Confrontábamos brevemente ésta radical —una autoridad basada en la economía— con otra autoridad que en un apriorismo designábamos «tradicional». Apriorismo, por otro lado, perfectamente apropiado, pues la intención era desligar su base de las vicisitudes tanto del sustento como de la acumulación de «valores de cambio»; *ergo* proyectábamos una «autoridad política no económica» cuya solidificación, además, congruentemente convenía aproximar, al menos, a su propia conservación como costumbre en las sucesivas replicaciones diacrónicas del imaginario cultural de la sociedad —por lo demás, de la misma manera que se «tradicionalizaría» cualquier otra autoridad—.

Conviene ser cautos, pues el estudio de la economía no nos ha dotado por el momento de instrumental apto para enfrentar convenientemente el campo que se abre ante nosotros. Pero a la vez ese mismo estudio sí que viene generando la necesidad de comenzar a acotar determinados conceptos. Permítasenos ahora aprovechar la coyuntura para «dar principios» a la tarea, y hagámoslo de una manera un tanto diferente a como venimos procediendo: dado que todavía no hemos trabajado el acervo reflexivo que sobre la materia se ha desarrollado en nuestras diferentes disciplinas de análisis de grupos humanos, convengamos a modo de ejercicio bocetar un *espacio de proposición* preliminar, y de cuarentena de los apriorismos culturales filtrados desde y hacia esas disciplinas.

Tenemos sobre la mesa tres ideas concatenadas:

- 1) «autoridad» y «poder» se nos presentan como dos fenómenos de diferente índole, y esto hace necesario enunciarlos independientemente;
- 2) existe, empero, una fuerte impronta relacional entre ellos y bien podríamos sugerir una alimentación alterna en los procesos socioculturales que los dimensionan;
- 3) en consonancia con esto, entendemos que partiendo del extremo del «poder» es posible escalar –dotar de escala, pero también irrumpir en ella o ascenderla– la «autoridad», de la misma manera que, al contrario, cierta «autoridad» otorgaría sin duda una cuota de «poder» por determinar sistémicamente.

Centrándonos sobre el primer presupuesto, no parece complicado figurar un deslinde conceptual inicial en la direccionalidad en que hay que entender que surten sus efectos estos dos principios vinculados con la acción.

- 1.2) La más elemental definición para «poder» es aquella que lo sitúa en una relación de anterioridad necesaria para con la acción; «poder» es una *capacidad de acción enunciada en un momento en que ésta no ha llegado a ejecutarse*, y permanece sostenida, suspendida más acá de los hechos *posibles*. Este poder (*poder-hacer*) es inequívocamente atributo y cualidad del sujeto –sería algo inapropiado aquí llamarlo «agente», aunque sin duda es un agente *potencial* en su más rotunda literalidad–. Imaginemos, como diagramándolo, que es un foco desde el cual *puede* accionarse una transitividad: todos los factores en liza coinciden en el mismo punto –el sujeto, agente potencial–, y desde ahí se proyectan hacia su exterior pautando una direccionalidad que parte del agente para desarrollarse sin considerar, en principio y como principio en su expresión pura, otro factor más allá de ese agente. El «poder» es una monodia, básicamente, y esto aunque en algunos de sus escenarios y adjetivaciones –en especial cuando estamos hablando de acciones, reacciones e interacciones *sociales*– pueda implicar a más de un sujeto, convirtiéndose en un tipo de situación relacional que, sin embargo, mantiene el esquema mínimo del «foco expansivo».

En un sentido irreductible «poder» es sólo una capacidad, aquello que permite y funda, llegado el caso, una acción.

En contraste con esta idea íntima de «poder», proyectada desde el interior del sujeto agente e intrínseca a él, la «autoridad» introduce en su ecuación el factor externo de una manera definitoria. Una «situación de autoridad», al contrario que una de «poder», *requiere de una relación intersubjetiva incluso en su más mínima expresión*; quizá porque, a fin de cuentas, se trata de una cuestión fundada antes en la percepción de una facultad que en esa facultad por sí misma. En un plano práctico, fenoménico, estar o no dotado de autoridad un agente social dado queda siempre a discreción de otro agente, quien demuestra la autoridad que sobre él ejerce el primero precisamente en la influencia que éste, sin necesidad de desarrollar acción alguna, tiene sobre las acciones –¿el desarrollo del poder?– de aquél. Sigue siendo, pues, una fuerza relacionada con la acción, con la agencia, pero en este caso *no se trata de un principio motriz tanto como de una interferencia*, de un intermedio, resultando que la direccionalidad definitoria de la «autoridad» deja de trazarse del interior al exterior del agente potencial, como ocurre en el «poder», para imaginarse más bien a la inversa, del exterior –el sujeto de autoridad– al interior –el agente potencial–.

Ahora bien, que la autoridad no se configure *in natura* como una fuerza genésica pura no quiere decir que no pueda fundar una acción permitida por un poder no radicado en el sujeto dotado de autoridad, es decir: ser una fuerza motriz en tanto *pueda* activar un «poder» ajeno; incitar, acicatear la acción del otro. De la misma manera, tan pronto como en el primer grado de complejización de estos escenarios típicos, ya deberíamos de tener presentes las implicaciones derivadas del poder propio del sujeto de autoridad, de manera que la relación de autoridad pueda ir acompañada –o incluso fundarse– en un poder ejercible –o incluso ejercido– sobre aquel agente potencial que mirábamos desde su interior. A pesar de que estas consideraciones puedan aparentar alguna dosis de arbitrariedad para el funcionamiento del sistema que planteamos, lo cierto es que no se abstraen desde principios muy diferentes a los que explican la más básica mecánica de los cuerpos celestes; y por tanto no debería haber motivo para no confiarles la misma solidez, una vez explicados en el mejor detalle de sus dinámicas.

Esto es lo que ha recomendado iniciar nuestro recorrido argumental más bien por el subapartado «1.2) poder» antes que en el orden de enunciación; concretemos definitoriamente este «1.1) autoridad» en el salto hasta «2.1) relación entre poder y autoridad» volviendo al diagrama que imaginábamos (**fig. 3.5a**).

Repasemos «poder» partiendo de un punto, el agente (A) en cuyo interior reside la capacidad de no iniciar o iniciar una acción que representaremos como una flecha proyectada desde A en una progresión rectilínea uniforme (2.1.1). Para incluir el elemento que *principia* la «autoridad» tendremos que disponer otro sujeto (B) en una posición indeterminada pero de coaxialidad respecto de la trayectoria de la acción de A: el «principio de autoridad» operaría de una manera similar a como se verificaría la acción si sustituyéramos los agenes sociales por cuerpos físicos en el vacío y la progresión por la trayectoria-órbita de A. Para los casos más simples, supongamos que la



«autoridad» de B es una masa variable, de forma que de la gravedad que sea capaz de ejercer sobre la acción de A dependerá que ésta:

- 2.1.2) sufra algún tipo de perturbación, combándose en las proximidades de B pero sin llegar a romper la tensión inicial ni la dirección final, por ejemplo si nos figuramos A y B del mismo tamaño y situados en el lugar preciso –llamémosla *situación de autoridad influyente*–;
- 2.1.3) vea parcialmente alterada su dirección final, influyendo determinante pero no decisivamente en su trayectoria, por ejemplo si, manteniendo la locación anterior, aumentáramos la masa de B –*situación de autoridad determinante*–;
- 2.1.4) vea totalmente alterada su dirección final, de hecho decidida en la orbitación de B, por ejemplo si lleváramos el presupuesto anterior a mayores consecuencias –*situación de autoridad decisiva*–.

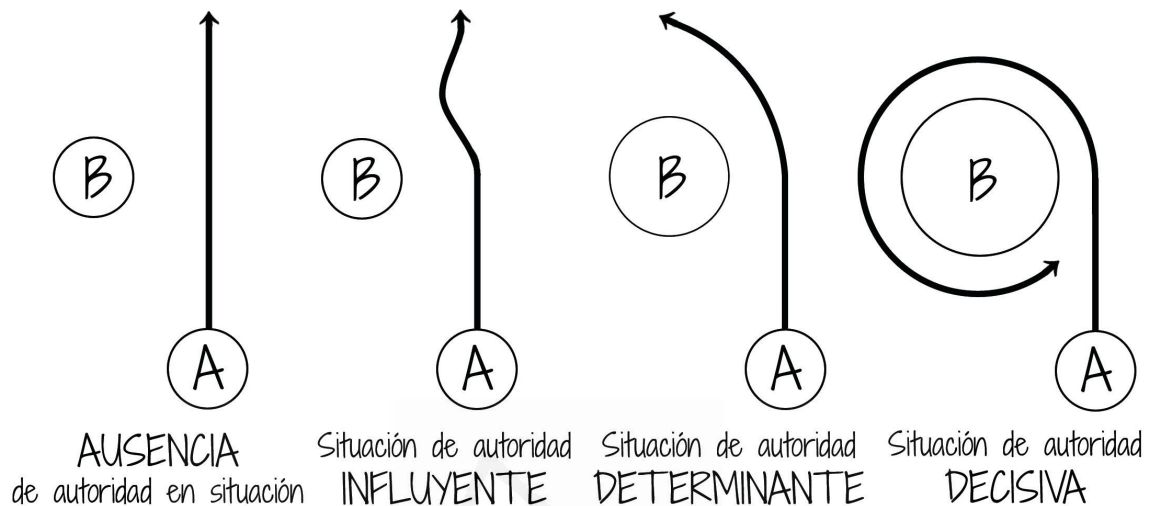
Opinamos que visto de esta manera es más sencillo entendernos al plantear que la autoridad es un principio internamente no activo que, no obstante, es capaz no sólo de influir sino también de activar –o desactivar– la acción ejecutada en y desde su exterior; pues indudablemente es cabal que, en las circunstancias de masa y posición oportunas, la sola proximidad de B imprimiera un movimiento en A más allá de su propia inercia, sea ésta la que sea y, por supuesto, incluyendo la inacción.

Queda abierta la cuestión de la *intencionalidad*, que podríamos imaginar como «ejercicio de la autoridad». Sin embargo no parece necesario hacerla necesaria a la definición. La autoridad no requiere ser ejercida para ser. Genera efectos en la acción de su exterior independientemente de que carezca de intención interna o acción en el sentido de generarlos. Pero más allá de lo necesario, nada de esto es óbice para admitir la posibilidad de un mestizaje de aquel carácter interno no activo para incluir un cierto grado de voluntad por parte de B de afectar la acción de A apoyado sobre la autoridad que A reconociera en B, por más que aquí nos demos inevitablemente de bruces con los márgenes del poder y del interfaz de un fenómeno que ya habíamos anotado líneas arriba: que la autoridad otorga alguna cuota de poder. En esta situación, el poder influir, determinar, decidir sobre su exterior.

En cualquier caso, tal interfaz anuncia una problemática mucho más vasta, la cual se extiende de la mano del «poder ejercible» (*coerción*) y «ejercido» (*coacción*) sobre otro sujeto social. Esta problemática, en efecto, se inicia entre la nebulosa intención de influir en la conducta del exterior utilizando únicamente una autoridad preexistente, pero progresa orientada indefectiblemente hacia el aumento del peso del poder dirigido hacia los sujetos sociales del exterior, y en algún punto de esta presión cruza la violencia para tornarse «poder coercitivo» –donde aún desempeña algún *papel anterior* la autoridad– y «coacción» –donde de hecho no podríamos decir en puridad que hubiera poder sino poder «desatado»: acción, que automáticamente inhibe los mecanismos de la autoridad; es decir: donde hay coacción es imposible que haya autoridad, y todo

**Fig. 3.5a** Como en una especie de «gravitación social»

Al contrario que el «poder» en su definición mínima, la «autoridad» únicamente se expresa en situaciones donde se relacionan más de un agente. Como en una especie de «gravitación social», podríamos medir su intensidad imaginando el efecto que la autoridad de B causa sobre el desarrollo de la acción de A –y por ende, del de su poder–; ahora bien, ¿de qué depende en último término la autoridad sino de la percepción de quien actúa efectivamente?



esto a pesar de que, revolviendo el camino, una coacción pretérita pueda sostener un «poder coercitivo» que genere un tipo preciso y extraño de autoridad. Podríamos llamarla, por consiguiente, «autoridad coercitiva» o simplemente coerción, pero probablemente el ensanche quirúrgico de nuestro utillaje conceptual recomendará muy pronto una etiqueta diferenciada. Concretamente, tan pronto como la cadencia de tales situaciones sea tan sistemática que devenga sistémica; que determine por sí misma y de manera independiente la situación. Podríamos hablar entonces, por ejemplo, de «dominación»: *dominación sería, pues, una situación de autoridad basada en el poder coercitivo*–.

No nos adentremos más allá, una vez asomados a la inmensa profundidad que alcanza este camino de formulación teórica para modelizar algunas de las problemáticas socioculturales de interacción política más básicas, pues tendremos tiempo de recorrerlo mejor pertrechados más adelante, en la segunda parte de nuestro estudio. Basta ahora haber advertido su dimensión; como basta lo bocetado para apercibirnos del significado positivo de «poder económico» en el pasaje cuya explicación justifica todo este epígrafe.

En su naturaleza de capacidad del sujeto, el concepto de «poder» es más fácilmente acotable a campos y subcampos de acción concreta que la «autoridad», la cual requiriendo de una relación intersubjetiva, *en su dinámica expansiva capilar tiende a permearse y cooptar parcelas crecientes del sistema sociocultural* a pesar de que eventualmente se hubiera originado o fundamentado sólo en uno de sus subcampos –podríamos replantearnos, de hecho, el «campo político» como el entramado perceptivo-clasificador de dispositivos que, mediante instituciones formales e informales, canalizan las «situaciones de autoridad» y permiten o bloquean su progreso efectivo a través del sistema social de un grupo humano dado–. Y a fin de cuentas, en esta perspectiva, ocurre

que sí habíamos abordado la cuestión del «poder económico» al hablar sobre las mutaciones de la crematística en la irradiación del intercambio monetarizado.

Como veníamos diciendo, lo que Aristóteles detecta y califica de prácticas crematísticas antieconómicas, que se materializan en la acumulación de moneda *per se* y, sobre todo, en el desarrollo de estrategias para acelerar tal acumulación –especialmente la crematística comercial, que Marx llama «capitalismo» ( $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$ )–, tiene su origen en la misma lógica interna del intercambio económico –que Marx llama «mercantilismo simple» ( $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$ )–, el cual induce a la maximización de los «valores de cambio» en el tramo  $M \rightarrow D$ , con la contundente sacudida que ello supone para todas las actividades del sustento. Apoyada en la facultad de «reserva del valor» intrínseca al dinero, tal reorientación resulta potencialmente adaptativa para la gestión doméstica, de ahí que se asuma y se propague; porque lo que se dirime en todo caso es la *potencialidad* del consumo, y por ende de la satisfacción de las necesidades económicas de la comunidad familiar: poseer dinero es *poder-consumir*.

No hemos de remontarnos demasiado lejos, tan sólo a un capítulo anterior (*vid. sup.*, cap. 2.5), para recordar algunas complejizaciones sencillas que parten de este poder económico básico. Por ejemplo cómo si, en el contexto de un sistema de circulación que totaliza la economía, la posesión de dinero es un poder-consumir «valor de uso», la acumulación de «valor de cambio» transmitirá el mismo mensaje social que el derroche desmesurado de cualquier «valor de uso»: la capacidad –poder– de no estar sometido a la subsistencia y, por tanto, la certificación de una naturaleza –como mucho– o –como poco– un *status* distintivo dentro –o fuera, según se mire y sea su intensidad y significado cultural– del «cuerpo social». Por esta razón escribíamos que tener dinero, o lo que es lo mismo: no consumirlo, demuestra fehacientemente que no se necesita ese dinero; y si ese dinero es la medida de equiparación de «valores de uso» circulantes necesarios para una economía precisamente conceptualizada como la gestión, primero doméstica, de su consumo, explicaríamos convenientemente la paradoja por la cual el *big money* de las operaciones  $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$  puede ser juzgado en la irrelevancia *absoluta* de los «valores de uso», pero no en su irrelevancia *relativa*. Pues de no coexistir en el mismo sistema de macrointegración societaria del consumo económico guiado por operaciones  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  que es el mercado creador de precios, el «poder» que demuestra quedaría cercenado, y acumular lo que quiera que materializara la idea de dinero, sería *textual y contextualmente insignificante* –i. e.: «no significante»–.

Descubriremos que la relevancia social que obviamente ha de otorgar el «poder-consumir» *más allá de cualquier medida económica* queda eclipsada por aquella no tan obvia del «poder-distinguirse» hasta la *segregación misma del cuerpo social*; pero también que «consumir» conjuga una polisemia en su escenificación capaz de aproximar, entre otras cosas, esa *distinción* (*vid. inf.*, caps. 5.3-4). Por el momento retengamos la idea que nos ha traído hasta aquí: la de que a partir de la irrupción del intercambio monetarizado, un determinado «poder» económico puede comportar «autoridad» indeterminada en la interacción política de la sociedad; y delineemos el presupuesto 3 solamente con habernos detenido a pensar la concatenación que forma al término de todo lo dicho en este epígrafe.

Lo cierto es que ni estamos solos ni somos los primeros –ni mucho menos– en un razonamiento apuntando hacia esa dirección, de manera que la exploración metafísica en cuya empresa habíamos descuidado líneas arriba a Borisonik, por citar un caso del que ya habíamos hablado, acaba por converger con una precisión terrible en la idea de *segregación del agente respecto de la comunidad como resultado inmediato de las prácticas antieconómicas*, esta vez apoyado en la profundidad política de lo sagrado que desarrollara el filósofo italiano Giorgio Agamben (*vid. inf.*, cap. 10.4). Opinamos que la ausencia de una conexión sistémica entre dicho fenómeno de segregación y las implicaciones que funda en las dinámicas del poder y la autoridad estriba únicamente en el hecho declarado de que el bonaerense se ciñe a lo dicho por Aristóteles, en el intento de reconstruir la lógica discursiva que le subyace, no de fundamentar un programa interpretativo válido ulteriormente –por lo demás, algo que se suele confundir; quizá por la tenaz resistencia a leer al estagirita también con la sinceridad etnográfica de un «buen informante»–. En cualquier caso, y en estos términos, su conclusión es clara: «la crematística ilimitada era un acto de sacralización, dado que su práctica quitaba al dinero de la esfera del uso –pues su fin es la acumulación–. Pero mucho más grave aun era que, además, eliminaba a quienes la realizaban de la esfera política [...], encerrándolos en la esfera de la reproducción [*oikonomía*] y fomentando la falta de *phília*» (Borisonik, 2013a: 300). *I. e.*: socavando su *principio de comunión* de la doctrina indigenista; disolviendo la «comunidad –política– de los humanos».

Los cimientos que permiten esta deducción tampoco son en absoluto invención de Borisonik, sino que los toma literalmente de Aristóteles:

Sus empleos [los de las dos crematísticas], siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta [la económica] atiende a otro fin, y el de aquella [la no económica] es el incremento. De ahí que algunos creen que ésa es la función de la económica doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición es el afán de vivir [*zēn*], y no de vivir bien [*eū zēn*]. (*Política*, 1257b)

O en otras palabras: sucede que en el esquema aristotélico la primera razón no sólo de cualquier crematística, sino también del intercambio en sí, o de la misma convención que funda la moneda y el dinero, es el sustento dirimido en las prácticas de la *oikonomía*. Pero ya hemos advertido que la existencia eudemónica es propia de la interacción ciudadana del cuerpo político, de manera que cuando la crematística mutante se cierra sobre sí para incrementar la autoridad potencial implícita en el «poder-consumir», *desarticula la economía de la política*; o al menos –y esto vuelve a ser lo fundamental– la desarticula en los términos –no económicos– en que se significaba anteriormente.



## Capítulo 4

# La Economía como política

¡Kwakiutl! Yo tengo mis modos de celebrar el ritual de invierno, y vosotros tenéis los vuestros, diferentes de los míos. Así os fue dado por el Dador de danzas. Querría tener vuestras danzas, pero temo cambiar mis modos, pues me fueron dados en el principio del mundo. Esta canción que hemos cantado le fue dada por los lobos a Ya'xstaL, en Ɖā'yaīL, cuando recibió el portador de muerte con el cual debía quemar a sus enemigos o transformarlos en piedra o cenizas. Nosotros somos de su misma sangre; mas en vez de luchar contra nuestros enemigos con el portador de muerte, lo hacemos con estas mantas y propiedades.

**Discurso de Hē'g-ilaxsē'k-a, de la tribu koskimo, al regalar sus riquezas a los enemigos kwakiutl reunidos en Fort Rupert**

(en *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*.

Franz Boas, 1897)

Echando la vista atrás, hace apenas unos años, el editor jefe de la emblemática *American Anthropologist*, Michael Chibnik (2011: 4), introducía su último libro con la siguiente puntualización:

Hacia la década de 1980, la mayoría de antropólogos económicos consideraban el debate formalista-substantivista un callejón sin salida; además, para entonces, buena parte de ellos desarrollaba su investigación en sociedades donde los mercados son importantes. Permaneció, no obstante, una clara división en el seno de la Antropología económica entre quienes abogaban por el uso de modelos formales basados en supuestos utilitarios y los que enfatizaban la importancia de la historia y la cultura.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «By the 1980s most economic anthropologists regarded the formalist-substantivist debate as a dead end. Furthermore, the vast majority of anthropologists were by this time conducting research in societies where markets are important. Nonetheless, there remained a clear divide within economic anthropology between those advocating the use of formal models based on utilitarian assumptions and those emphasizing the importance of history and culture»; sin embargo, la cita continúa: «despite this divide, even model-oriented contemporary economic anthropologists do not ordinarily uncritically accept mainstream economic theory. They often argue that such theories need to be modified to be applicable to many situations in both western and nonwestern settings. The great majority of economic anthropologists –whatever their theoretical

Desde luego, uno de los caminos que se vislumbran en este punto de nuestro estudio pasa por sumergirnos en ese debate, cardinal en las dos décadas anteriores, especialmente para la Antropología en lengua inglesa.

En el ámbito francófono se expandía por entonces el estructuralismo levistraussiano, impregnándolo virtualmente todo. Hacia el final del periodo, Godelier comenzaría a tomar distancia respecto de la ortodoxia marxiana; levantándose sobre su experiencia etnográfica en la actual Papúa Nueva Guinea, más preocupado ahora del «poder» y, en general, de la política *per se* que como el clásico epifenómeno superestructural y determinado económicamente. Poco antes, en la otra cara de la tradición socialista, Clastres perdía la vida en un accidente automovilístico a los 43 años de edad, el julio de 1977, postergándose irremediamente la profundización en su enfoque anarquista hasta –parece ser– fechas muy recientes. Tampoco puede decirse que el autor de *La sociedad contra el Estado* hubiera dedicado mucho tiempo a analizar lo «estrictamente» económico. Más bien al contrario, si en algo hizo énfasis al respecto fue en ese anatema de la *inversión causal* que nos sobrevuela ya hace un tiempo, y aun a pesar de la sorpresa que tamaña declaración pudiera haberle supuesto, de haberla conocido, a una tan desprevenida Dennison (*vid. sup.*, cap. 2.4). No hubo atisbo de ocultamiento: «lo social regula el juego económico; en última instancia, lo político determina lo económico [...] ¿cuál es entonces el motor de la historia?» (Clastres, 2001b: 151; *cf. ibíd.*: 192-193).

Lo curioso del caso es que el comentario –dirigido expresamente a la por entonces todavía beligerante *Anthropologie de la libération*; la expresión empleada no deja lugar a dudas– se producía a propósito de la traducción al francés de una de las más famosas obras de Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, a su vez reivindicada por el partido marxista. Y si tampoco hay demasiadas dudas de que el enredo se debe aquí, una vez más, a las necesidades patológicas de quienes eran en buena medida incapaces de pensar *entre* las rigideces de sus tipologías,<sup>2</sup> lo cierto es que el anarquista tampoco precisó de una adhesión total, de una identificación que lo habilitara para una apropiación que tampoco pretendía, a la hora de celebrar el revulsivo que el trabajo del estadounidense suponía

---

position– distance themselves from conventional economic theory» (Chibnik, 2011: 5; *cf. Cook*, 2004: 87 y ss.).

<sup>2</sup> Nos referimos en concreto a la adscripción marxista que, para el trabajo de Sahlins, manifestó reiteradamente el primer Godelier (1974: 59 y ss.; 1976: 282-283), no tanto porque careciera de razones para ello –que no–, como porque lo hacía contraponiéndolo a formalistas y sustantivistas, cuando sucede que *Economía de la Edad de Piedra* tarda exactamente dos párrafos en declarar lo contrario: «este libro es sustantivista» (Sahlins, 1983: 9). Así, las referencias al planteamiento polanyiano –incluso a través de Dalton– son más o menos evidentes y explícitas a lo largo del texto del estadounidense (*ibíd.*: 16, 42, 203 y ss., en especial las notas 1 y 3) sin que, desde luego, debamos de entender de aquí una adhesión acrítica al total –de hecho, es perfectamente conocido su distanciamiento en lo que respecta a la conceptualización de la «reciprocidad» (*vid. inf.*, cap. 4.5)–. Y eso sin entrar a valorar las afinidades marxianas de un Polanyi cuyo «enfoque indisciplinado», según la expresión de Maucourant, y aun su rechazo de las ortodoxias, de la planificación y el centralismo estatistas soviéticos, no dejan de permitir describir el suyo como un socialismo federal (*vid. i. a. Maucourant*, 2006: 132 y ss.).

para la interpretación antropológica de las prácticas económicas reproducidas en el seno de la «sociedad salvaje».

De hecho, fue perfectamente capaz de señalar las limitaciones del planteamiento. Así, para Clastres (2001b: 148-149), del lado del paradigma, aunque en todo caso solidario con su particular punto de vista, la *Economía* de Sahlins suscita más de lo que formula expresamente una reconstrucción de la interpretación de la economía en términos políticos; en parte porque sigue lastrada por un «prejuicio continuista [que] actúa como un verdadero obstáculo epistemológico a la lógica del análisis», y según el cual *se imagina* la historia «como un *continuum* de formaciones sociales que se engendran mecánicamente unas a otras». Del lado de su traducción en modelos e instrumentos, esta inercia relictal sería la responsable de la *ilación* de los tipos melanesio y polinesio de «jefatura» que el propio Sahlins había definido en un texto anterior –nos referimos, por supuesto, al clásico «Poor man, rich man, big man, chief» (1963 para la primera edición)– y, *a fortiori*, de la amalgama inextricable de los principios de *prestigio* y *poder*, perfectamente diferentes a ojos del francés, por los cuales eventualmente pudiera caracterizarse la relación de tales «jefes» con sus respectivos cuerpos sociales.

Había escrito el estadounidense:

Tal vez la «base económica» de las políticas primitivas sea siempre la generosidad del jefe que es, al mismo tiempo, un acto de moralidad positiva y una liberación de deudas para los súbditos. O, tomando una perspectiva más amplia, la totalidad del orden político se ve sustentada por un flujo de bienes materiales fundamental que realiza un movimiento ascendente y descendente respecto de la jerarquía social. (Sahlins, 1983: 225)

Y hete aquí, por lo pronto, una buena muestra del obstáculo epistemológico que advertía Clastres: ¿no debería acaso, entonces y según sus propios términos, anteponerse causalmente a la «base económica» reproducida en la práctica, la reproducción de la idea –cultural– de una jerarquía tal o, como mínimo, de tal moralidad –i. e.: *de las normas de conducta orientando éstas relaciones intersubjetivas, y todas las demás*–?

Sin ánimo de detenernos demasiado en la crítica de unos conceptos que volverán a aparecer más o menos recurrentemente en la segunda parte de este estudio –por ejemplo, *cf.* las consideraciones de los oceanistas Jackson y Lindstrom sobre la modelización de Sahlins (*vid. inf.*, caps. 6.3, nota 29, y 7.6), o el desarrollo terminológico que Campagno hace a partir de las recién citadas nociones clastreanas (*vid. inf.*, cap. 9.3, nota 40)–, sí conviene incidir en la idea-fuerza que subyace en la respuesta del francés: *la «fusión» de prestigio y poder*, según son entendidos por Clastres, *en la experiencia cultural y social de nuestros grupos de orientación históricos dispone las condiciones de posibilidad de su –nuestra– «confusión» a la hora de afrontar el análisis de otros grupos humanos y otras historias*. Y aunque esto otro no lo dijo el etnógrafo anarquista, añadamos aun: *del mismo modo que, en fin, lo hace también cuando volvemos sobre el de las nuestras*.

Ahora bien, lo que todo ello pone de manifiesto es, en todo caso, una *discontinuidad* en la experiencia histórica de la humanidad. Tal es la enseñanza principal de Clastres.



Puesto que el prestigio del *big man* no procura ninguna autoridad [estructural] no puede verse en éste el primer grado de la escala del poder político ni el lugar real del poder [...]. Las poderosas monarquías polinesias no resultan de un desarrollo progresivo de los sistemas melanesios de *big man* porque en ellos no hay nada que desarrollar: la sociedad no permite que el jefe transforme su prestigio en poder. (Clastres, 2001b: 146-147)<sup>3</sup>

Otro de los posibles caminos a recorrer vislumbrado desde aquí, por tanto, nos llevaría a centrarnos en el efecto económico que Clastres colige de la detección de esa discontinuidad; «corte radical» que deja a aquel lado las «sociedades indivisas» o *contraestatistas*, que retienen el poder para sí, descargándolo sobre un jefe *cuyo objetivo social fijado en el prestigio le permite intensificar su «autoexplotación», equilibrar su esfuerzo productivo ajustándolo marginalmente a una presión que se origina no en el interior sino en el exterior de lo doméstico*, por decirlo de alguna manera, *en el consumo comunitario*, diríamos en el vocabulario chayanoviano (*vid. sup.*, cap. 2.5), mientras que, a este lado, las «sociedades divididas» o *estatistas* aparecen en la historia como un reflejo especular, donde es el jefe quien detenta el poder –y el prestigio– y la comunidad la que es explotada. Media entre ambas, entonces, una «inversión del sentido de la deuda» que transforma la naturaleza social trabando un grupo humano dado. Inversión que, por cierto, no es explicable desde la economía, como mera precipitación mecánica de su crecimiento dentro de los límites de una lógica doméstica la cual incluso los más acérrimos economicistas reconocen operando en solitario en *sus* estadios-modelo más básicos de evolución histórica.

No es para nada fortuito que cuando el recientemente incorporado a la London School of Economics David Graeber, heredero del francés en tanto principal referente contemporáneo de la Antropología anarquista, se ocupe de la cuestión económica de una manera general, titule ese trabajo *En deuda: Una historia alternativa de la economía* (2011 para la primera edición, en inglés), aun a pesar de que los principios clastreanos no sean allí tan explícitos como cabría esperar teniendo en cuenta sus afinidades, su planteamiento, y también sus conclusiones (*cf.* Staid, 2015). Asimismo, Luc de Heusch (2007 [1987]) aludirá a la inversión de la deuda en el que posiblemente fuera el

<sup>3</sup> Es preciso notar cómo, a través del –oscuro– empleo que el francés hace del término «autoridad», pueden aquí comenzar a cosecharse algunas precisiones fruto del modelo que planteábamos cerrando el capítulo anterior (*vid. sup.*, cap. 3.5): tomada como *masa que activa y hace orbitar ciertas fuerzas sociales a su rededor*, y sólo en tanto tal, el «prestigio» del *big man* melanesio a que se refiere Clastres sí es comparable con el «poder» del rey polinesio. Ambos entrañan autoridad. De hecho sería una necedad negarlo en todo punto; casi tanto como querer llevarlo más allá. Sucede que una de las críticas más justas que pueden hacerse al anarquista es la de no haber profundizado en la disección de todos estos principios hacia un modelo más comprensivo, que permitiera salvar de algún modo y a pesar de la innegable ruptura histórica –social, cultural– que supone el Estado, la no menos innegable continuidad biológica de la especie; puede considerarse la de Clastres entonces, quizá, una estrategia de «corrección por exageración», rodeado como estaba por unos evolucionismos todavía menos preocupados en esa disección de un problema que ni siquiera sabían formular; cuando menos es una estrategia controvertida, si acaso es eficaz. La cuestión es que, si en nuestros términos el mismo *principio de autoridad* es rastreable a todo lo largo del registro etnográfico e histórico, *esto no supone en todos los casos la estructuración de una práctica «decisiva», ni mucho menos «coercitiva» –i. e.: de su intersección con la violencia, que preferíamos distinguir como «dominación» precisamente para significar la ruptura del estricto principio de autoridad–*, como tampoco explica *eo ipso* sus mutaciones históricas. En nada desdice esto, empero, las intuiciones del parisino.

desarrollo más prometedor de la dicotomía «contraestatismo-estatismo»: en su aplicación *contra* el caso de estudio de las llamadas «monarquías sagradas» de nilóticos y bantúes del África central (*vid. inf.*, cap. 10.2); pero ahora será la dimensión económica la que resulte diluida hasta casi desaparecer toda significación en lo que despunta para la transición de un tipo social a otro. Es decir: en último término, pudiera parecer que la Economía apenas vale para explicar parte alguna de ese proceso histórico, lo cual, habida cuenta de su indiscutible centralidad en la *explicación cultural* de nuestras propias sociedades, resultaría una apariencia cuanto menos parcial; torticera. Obviamente, este resultado no es achacable directamente a de Heusch –ni a ningún otro– en la medida en que escapa a sus objetivos investigadores concluir nada sobre nuestras prácticas económicas o, más concretamente –y aquí es donde reingresa el debate formalista-sustantivista iniciado por Polanyi–, sobre su «formalización» en un campo segregado *significativamente* del resto de campos de la acción social humana.

No se trata tanto de que los mentados posibles caminos a emprender desde aquí se vuelvan sobre sí mismos como de que, aquí, se halla una de esas encrucijadas del conocimiento hacia las cuales parecen haberse dirigido todos los caminos, y desde las cuales todos pudieron ser andados.

Piénsese cómo si, amparado en la naturaleza subproductiva de la Modalidad Doméstica de Producción (MDP) detectada por Sahlins cuando medía el grado de veracidad práctica de la «curva de Chayanov» en el registro etnográfico, Clastres (2001b: 142-143) podía llegar a espetar que la indivisa «es una sociedad sin economía, ciertamente, pero aún mejor, es una sociedad contra la economía»,<sup>4</sup> nosotros le encontrábamos un perfecto –aunque menos impactante– correlato al calibrar las precisiones que Leshem sugería a la terminología polanyiana una vez demostrada la «lógica formal» del discurso sobre la *oikonomía* contenido en el *corpus aristotelicum*; es decir: su *otra* lógica formal, sujeta a la dependencia del *oikos* y, en tanto así, diametralmente opuesta al omnímodo «formalismo» liberal de base mercantil.

Escribíamos entonces (*vid. sup.*, cap. 3.3, nota 22) que, aun siendo cierto que Polanyi limita innecesariamente el uso del calificativo «formal» al discurso económico de una determinada cultura –la nuestra–, no es menos cierto que es nuestra tradición cultural la que ha generado históricamente, a partir del s. XVIII, *el* «discurso económico» propiamente dicho. La cuestión estibaría, entonces, en que desarrollar hasta sus últimas consecuencias esa paradoja tal vez habría empujado peligrosamente al sustantivista a ver comprometido en términos lógicos, volviendo el argumento, el sentido de definir una eventual «sustancia objetiva» en un conjunto de actividades que sólo cobran sentido como conjunto desde una perspectiva formal, y por ende, en el mejor de los casos, intersubjetiva.

---

<sup>4</sup> Sahlins mismo confesará la tentación de calificar al cazador de «hombre antieconómico», y de hacerlo en un sentido político preciso: «nos sentimos inclinados a pensar que los cazadores y recolectores son “pobres” porque no tienen nada; tal vez sea mejor pensar que por ese mismo motivo son “libres”» (Sahlins, 1983: 26-27), de modo que Clastres no hace aquí sino adherirse a una fórmula que encaja a las mil maravillas con sus conclusiones sobre el contraestatismo de los salvajes.

Es ahí donde se dimensionarían las razones de Clastres: la sociedad contraestatista es también una sociedad contra la Economía –como «Estado», mejor escribirlo en mayúscula: *contra la emergencia de un «discurso económico»*–. Pero, ¿por qué?

El hecho de que, libradas a esa mar, zozobrarán más o menos por igual las respuestas de una y otra escuelas de la Antropología económica hasta agotarse en su debate hacia 1980 únicamente viene a confirmar la existencia, apenas oculta bajo la superficie, del enorme encalladero donde van a morir las especializaciones subdisciplinares. La economía no basta para explicar la Economía; pero no es sorprendente, si fueron los teóricos de las formas clásicas y neoclásicas de la Economía quienes dispusieron primero el tablero sobre el cual, posteriormente, volverían a tratar de ajustar las reglas del juego los de la economía sustantiva. Sea como fuere, buena parte de la culpa de ese agotamiento descansa, de hecho, en la limitación voluntaria del alcance analítico. ¿Acaso no bastaba Aristóteles –o Marx– para apercebirse de que en las operaciones económicas se activaban las escurridizas matemáticas de *algo más que* –o *algo diferente a*– el «sustento»?; y eso aunque, hasta aquí, la definición del *qué* en concreto sea todavía «materia oscura»; y nos veamos obligados a contentarnos provisionalmente con la observación de sus efectos. A intuirlos, por ejemplo, en las variaciones del espectro que Clastres encuentra entre el «prestigio» y el «poder». Pero resulta evidente que no es suficiente. Es preciso aislarla; diseccionarla; mejorar la definición de sus términos, y sistematizarla lo más posible a un lado y otro de la discontinuidad histórica que supone la Economía, o el Estado. Necesitamos herramientas. Y en este sentido, la constatación de tales variaciones en la *significación de determinadas prácticas vinculadas con el consumo, más que con el sustento*, debería de ponernos sobre el aviso de que –no menos paradójicamente que lo anterior– no es tan importante preguntarse por la «sustantividad» de unas u otras prácticas como por las *condiciones culturales* de su «objetivación».

Trascender, incluso, la economía de los sustantivistas.

## 1. El excedente en cuestión

Merece la pena comenzar prestándole atención, siquiera un momento, a la reflexión que le suscitaban a Alain Caillé, profesor de Sociología en la Universidad París Nanterre, las premisas ontológicas asumidas por Polanyi:

Al preguntar qué significa la tesis según la cual lo económico, u otro orden de la acción, estaría incrustado [*embedded*] en la sociedad, [uno] se pregunta enseguida en qué está incrustada, por su parte, la sociedad. La única respuesta razonable parece ser que la sociedad sólo puede estar incrustada en ella misma [...]. Si la sociedad esta incrustada en algo, es a la vez en ella misma y en todo lo que no es ella, en todo lo que le es exterior, en su adentro y en su afuera. Califiquemos como «lo político» la instancia, el momento y la decisión que separan ese adentro de ese afuera. (Caillé, 2010: 119-120)<sup>5</sup>

<sup>5</sup> De la misma manera que hiciera el sustantivista a propósito de «economía», Caillé propondrá en su *Teoría anti-utilitarista de la acción* una serie de dobles acepciones de la cual la más importante es, evidentemente, la

¿No son justamente intercambiables aquí esa noción de «exterioridad» con una variable significación cultural de *lo objetivo* pautando la existencia misma de una sociedad dada, fundándola? Parece obvio que sí. Como mínimo la *topología* en que se traza la cuestión es exactamente la misma.

Mídase esto rellenando los «espacios en blanco» de la proposición de Caillé con las ideas sobre el carácter basal de la economía corrientes en nuestras propias culturas y sociedades, las mismas que se ven sublimadas en la tradición de muchas de nuestras disciplinas académicas. Diríamos entonces: sea lo que sea, *la economía es obviamente «objetiva»; es, además, la base mecánica de la sociabilidad humana*. Y si acaso llegáramos a descubrir que la teoría formal no explica convenientemente el total del acervo de experiencias documentadas por etnógrafos, arqueólogos e historiadores, siempre podríamos echar mano de una ulterior reformulación, por ejemplo la sustantivista, o en general otros «institucionalismos» como el de Thorstein Veblen o bien mirado, antes incluso, con Menger, la de la valoración subjetiva y marginal contra el clasicismo heredado de Smith o de Marx. Ahora bien, ¿estaríamos dispuestos a aceptar que esa «naturaleza objetiva» de cualesquiera formas de discurso económico no pasa de ser un mero *dispositivo cultural* cuya función es estabilizar significativamente la integración social de un cierto número de individuos humanos, regulando su comportamiento en respuesta a determinadas presiones medioambientales, y que así, en otras circunstancias, esa misma función puede ser desempeñada por otros tantos dispositivos radicalmente diferentes pero con el mismo grado de participación de la idea cultural de «objetividad»?

Podríamos pensar, de lo contrario, que los salvajes sencillamente se equivocan significándolo *culturalmente* tras de esos otros dispositivos –eso es, en esencia, lo que respondieron los evolucionismos del decimonono, y por eso la suya era, en última instancia, una historia del progreso de *la razón* frente a *la cultura*–; o que, por algún otro motivo ignoto, no alcanzan o no necesitan alcanzar a percibir y significar autónomamente la posición «en cualquier caso» básica y estructural, que desempeña lo que quiera que sea la economía.

---

que atañe al término que acabamos de verle introducir. Lo hace en el marco del debate mayor sobre el enfoque a través del cual analizamos el comportamiento social de los grupos humanos, de modo que una primera acepción –*la política*– estaría remitiendo a un orden de la práctica entre varios –como por ejemplo lo sería también «la economía»– que *dota de coherencia sistémica parcial la competencia por el poder legítimo*. Sin embargo, como bien señala el propio Caillé (2010: 120 y ss.), incluso aunque ese «campo» sea elevado jerárquicamente respecto del resto, como principio de la sociabilidad humana, una concepción meramente ordinal es posiblemente incapaz de captar el matiz que él pretende con una segunda acepción –*lo político*– referida más bien al *relato que funda la sociedad*, y por ende establece las coordenadas de aquella legitimidad del campo político, pero también las de todos los demás campos de la acción social. «Lo político, o la contextualidad general»: Caillé habla de la «auto-institución de la sociedad»; siguiendo una descripción fenoménica con la cual no podemos sino coincidir plenamente, a nosotros nos parece más acertado hablar aquí de *la institución cultural de lo social* (*vid. inf.*, especialmente caps. 8.2-3). Sea como fuere, «no hay por qué contraponer en forma absoluta las dos maneras de razonar en ciencia social [...]: el pensamiento de los órdenes y el de los contextos, el pensamiento estructuro-funcional y el de la intersticialidad multidimensional. Las sociedades están formadas al mismo tiempo por sistemas ordenados y por contextos, viven del orden y del caos, de la estructuración y la indeterminación» (Caillé, 2010: 149).

Al fin y al cabo –podría aducirse en última instancia– el sustento que obtenemos por sus medios es indispensable para mantener la vida de los individuos que componen la sociedad: esto es una verdad innegable.

Pero no es toda la verdad.

No se trata aquí de dilucidar las circunstancias de una imposible biología de la «existencia individual» que nunca bastó ni bastaría por sí sola para dar suficiente cuenta de nuestra naturaleza específica, sino de las de las sociedades, y de las lógicas culturales según las cuales –siempre– los animales humanos *orientamos* y *significamos* nuestras prácticas individuales. No en vano, probablemente una de las piezas de mayor relevancia en el debate formalista-sustantivista de 1950-1970 sea la que se dio en llamar «*surplus controversy*», al hilo de la tan rotunda como polémica declaración de uno de los colaboradores de Polanyi en *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (1957 para la primera edición, en inglés), para quien «el concepto de excedente [...] representa también [como el de “escasez”] una abstracción inadmisibles» al enfrentar el análisis de la social e históricamente mutable organización económica del sustento (Pearson, 1976: 368).

A poco que se piense con detenimiento, resulta evidente que una cantidad solamente puede *exceder* en relación a otra cantidad que le es *anterior lógica o fenoménicamente*. Partiendo desde aquí, en su defensa, Dalton (1960) quizá resultó más expeditivo que Pearson al anclar su exposición, primero, entre las diferencias que separan la *perspectiva experiencial* de un aumento fortuito o excepcional de la producción, o en cualquier caso imprevisto por el agente: colateral respecto al cálculo que movilizó inicialmente su trabajo, de un lado, y del otro, la *perspectiva analítica* que articula a la vez el concepto y la necesidad culturales de cierta producción excedentaria precisamente con el objetivo de movilizar ese trabajo en el seno del grupo humano. De este modo, «una cantidad dada de bienes o servicios constituirá un excedente sólo si la sociedad, de alguna manera, la apartara y decidiera tenerla disponible para un fin específico [...]. Por consiguiente, en la creación de excedentes relativos las condiciones naturales tienen menos importancia que la actitud hacia los recursos y los medios institucionales», había concluido Pearson (1976: 370). A fin de cuentas, añadía Dalton (1960: 483-484), por fuera de un tal aparato institucional de valores, nada hace pensar *a priori* que un aumento eventual de la producción acarrearía necesariamente cambios estructurales en las lógicas de la «distribución convencional», ni menos aun la modificación a largo plazo de las de la producción doméstica, si ningún factor ulterior presionaba la «autoexplotación» más allá de su punto de equilibrio subjetivo.

Así las cosas, lo que denunciaban los sustantivistas era la aplicación de una perspectiva de este segundo tipo; generada postfactualmente en el marco del análisis de economías de mercado, más allá del contexto histórico que le era justificable; como *leitmotiv* en la complejización social a lo largo de toda la historia humana, y en cuya exacerbación teórica llegaría a afirmarse, incluso, «que es la misma aparición de un excedente material quien induce –causa– la estratificación social». Concretamente la aparición de un exceso de alimentos sobre la necesaria subsistencia doméstica:

Al alimento se le entiende, sin probarlo, una primacía social respecto a otros bienes y servicios, [y así] utilizando el excedente como *deus ex machina*, siendo la comida una necesidad biológica, se asume una situación inicial en la cual todos los agentes sociales fueron productores de alimentos. Entonces surge un excedente alimenticio que permite el sustento de quienes [desde ese momento histórico] no producen comida, como los sacerdotes [por ejemplo]. Va implícito que, puesto que la religión no es una necesidad para la supervivencia biológica, se trata de un tipo de servicio de segunda clase, de un lujo, el cual debió de aparecer más tarde en el tiempo que la producción de alimentos. (Dalton, 1960: 485-486)<sup>6</sup>

El conocedor de la historiografía arqueológica sin duda identificará aquí, «haciendo surgir» el excedente alimenticio, el esquema medular de las *revoluciones tecnológicas* propugnado por Vere Gordon Childe entre el *Nacimiento de las civilizaciones orientales* (1928 para la primera edición, en inglés, de un manuscrito que revisaría sucesivamente en 1934-1935) y *Los orígenes de la civilización* (1936 para la primera edición, asimismo en inglés).

A decir verdad, todavía desde la neoyorquina Universidad de Columbia, la respuesta materialista firmada por Harris (1959; cf. Harris, 1978) concedía parte de razón al planteamiento esgrimido por Pearson y Dalton, sumando fuerzas contra los aspectos estrictamente mercantilistas bocetados en este último pasaje –el formalismo más recalcitrante sencillamente parece haberse contentado con negar la mayor (*vid.* Rotstein, 1961; Sahlin, 1983: 9-12; Morehart y De Lucia, 2015: para una reciente revisión en clave arqueológica, con bibliografía)–. Concedía, por lo pronto, que todo lo que sabemos de las llamadas «sociedades simples» constata cómo sus individuos no se limitan a la mera existencia, sino que invierten su energía también en la reproducción de prácticas que nada tienen que ver con la alimentación, de modo que la idea de un «excedente innecesario» (*superfluous surplus*) para la supervivencia sociocultural de un grupo humano dado debía ser desterrada definitivamente de la Antropología: todas las sociedades humanas producen, en cualquier caso, ajustadas a lo que daría en llamar necesidades «biosociales», por encima de un «nivel biofísico de subsistencia» al cual, sin embargo, Harris no renunciaba como concepto analítico válido, y cardinal en su relación con lo anterior, a la hora de plantear modelos explicativos.

No en vano, observándolo desde la distancia, parece haber motivos para sospechar que más que a una controversia entre posiciones ontológicamente muy distantes, asistimos a la delimitación coral de un dilema a propósito de las relaciones de dependencia-independencia en las variables de un problema –el de las mutaciones socioculturales de la historia humana– difícilmente soluble con las herramientas teóricas que se pusieron entonces en juego. Quizá precisamente porque, de un modo u otro, todos los autores participaban de la idea de «objetividad» de la *función social* desempeñada por una economía respecto al análisis funcional de la cual, sin embargo, se mostraban reacios a profundizar y asumir hasta sus últimas consecuencias, como un todo, en sus propias sociedades de orientación. Y es probable que el hecho de que sea más fácil advertir esto a través de

<sup>6</sup> «An unproved social primacy is attached to food compared to other goods and services. In one *deus ex machina* use of surplus, an initial situation is assumed in which all are food producers –food being a biological necessity–. The a food surplus arises which allows the support of nonfood producers, e. g., priests. The implication is, that because religion is not necessary for biological survival, it is a second-class sort of service, a luxury, which must have come later in time than did food production.»

la respuesta de Harris –aun a pesar de percibir él, tal vez mejor que los sustantivistas, cómo con la *Teoría del excedente* no se trataba únicamente de dar cuenta del sustento–, probablemente se explique en la medida en que su más firme arraigo en la trinchera marxista le inhibía de concebir cualquier causalidad cultural mientras, en resumidas cuentas, le libraba de remilgos a la hora de dejar caer el tupido telón de la «falsa conciencia» donde les fuera oportuno a sus prejuicios. Así, las notas de cinismo que alcanza –«es difícil apartar o canalizar plantas y animales que no existen»–<sup>7</sup> declamarían, sobre todo, su jibarización del planteamiento contrario una vez desarrollado hasta concluir que el excedente parece ser fruto de la organización social y no del proceso productivo en sí, pues en última instancia, nada de ello parece entrañar necesariamente el insostenible relativismo idealista que Harris denuncia.

Su rechazo [el de Pearson] de la primacía cronológica y funcional de las necesidades biológicas y de las adaptaciones tecno-ambientales en su cumplimiento equivale a una renuncia en la búsqueda del orden entre los fenómenos interculturales [...]; conduce, inevitablemente, a la conclusión de que estos fenómenos son en esencia el resultado de procesos arbitrarios y caprichosos [...]. [Porque], cualesquiera que sean las circunvoluciones de la economía de prestigio, los antropólogos no podemos permitirnos perder de vista el hecho de que la función ineludible y por ello primaria de cualquier estructura social es satisfacer las necesidades metabólicas fijadas biológicamente. (Harris, 1959: 188-190)<sup>8</sup>

Ahora bien, ¿y si esto no fuera exactamente así?; si ocurriera, para empezar, que a «economía» –la única economía a la cual se le puede rastrear una «verdad histórica» propia, en tanto correlación funcional concreta de fines y medios, signos y prácticas: economía *como* política, en los términos de Caillé; es decir: como *discurso del orden* en el marco cultural de nuestras sociedades– le es de algún modo intrínseco «prestigio» y careciera, pues, de sentido analítico el yuxtaponerlos. Es más: el hacerlo entorpeciera irremediablemente nuestra capacidad de análisis de otros sistemas socioculturales diferentes a los nuestros. ¿Y si, todavía más allá, la función primaria de la «sociedad»

<sup>7</sup> La expresión está tomada literalmente de la sucinta respuesta que un par de años más tarde el materialista dedicaría a una nueva crítica en *American Anthropologist*, esta vez de la mano de Abraham Rotstein: «the surplus theory is worth defending because it states some of the necessary conditions for social stratification in terms which do not depend upon a mysterious urge, possessed by the Inca but absent among the Eskimo, to “set aside”, “select out”, and “channel” hard-won comestibles [...]. For reasons which continue to elude me, both Pearson and Rotstein appear to be unwilling to admit that it is difficult to “set aside”, “select out”, “channel”, and, one might add, by “implication” [Rotstein había señalado en su comentario que parte del problema descansaba en sus implicaciones para la definición de la siempre escurridiza noción de “explotación”], give away, potlatch, take, steal, rob, plunder, or expropriate, plants and animals that do not exist» (Harris, en Rotstein, 1961: 563).

<sup>8</sup> Citamos conjuntamente dos pasajes cuyas ideas resultan perfectamente consecutivas, aunque en el texto original aparecen separados; así, opina primero: «his denial of the chronological and functional primacy of biological needs and of the techno-environmental adaptations for the fulfillment of these needs is tantamount to a renunciation of the search for order among cross-cultural phenomena This is so not merely because his criticism of the surplus theory cannot be sustained, but because the manner in which he has chosen to refute it inevitably leads to the conclusion that cultural phenomena are essentially the result of whimsical and capricious processes»; y más adelante: «whatever the convolutions of the prestige economy, anthropologists cannot afford to lose sight of the fact that the inescapable and hence primary task of any social structure is to satisfy biologically given metabolic needs».

en tanto *meta-institución del grupo humano* no fuera la de garantizar el sustento biofísico, sino la de garantizar sus «condiciones de posibilidad», por ejemplo –de nuevo– *estabilizando cierto número de individuos a través de un sistema de signos culturales que les permitieran procesar lógicamente –percibir, clasificar– sus conductas relacionales?*<sup>9</sup>

El tremendo enredo del planteamiento de Harris, y lo mismo podría decirse para el resto de economicismos en liza, se anuda en la ligereza con la cual clasifica y jerarquiza elementos de entre una realidad cuya única verdad positiva del todo indiscutible es la continuidad fenoménica en que acontece.

Desde luego que con esto no queremos decir que no sea lícito y necesario imaginar clasificaciones y ordenarlas modelizando sistemas –es más, el hacerlo de ordinario es intrínseco a nuestra naturaleza cultural semiótica–, sino que el éxito explicativo del conocimiento académico depende de la sinceridad y la presteza con que nuevos datos o enfoques modifiquen esos modelos en pos de una mayor parsimonia. Buena muestra de este «problema de los términos», harto extendido en tantísimos otros autores, la da Harris al deslizar reiteradamente «biología» como una suerte de *objetividad física dotada de prioridad evolutiva* frente a la contingencia de factores psicológicos, sociales y culturales, cuando sucede que esos factores son evidentemente parte cardinal, de hecho, de la particular biología de nuestra especie.<sup>10</sup> Es decir: cuando sucede que sin ellos no hay biología *humana*, sino mera especulación filosófica. Del mismo modo, se da también cuando apunta que la sociedad está «equipada con tradiciones culturales»; y en esa sutil temporización desconoce, oculta irremediabilmente las implicaciones analíticas de lo que haríamos mejor expresando en síntesis: *la sociedad es una tradición cultural*.

Sin embargo, nada de ello es óbice para que la agudeza de su pensamiento le permitiera atisbar con claridad los flancos de la problemática; otra cosa sería su articulación interpretativa. Para Harris (1959: 193-194), devendría crucial sistematizar teóricamente variables como:

<sup>9</sup> «Se ha pensado sin razón que las sociedades al civilizarse daban preferencia a las relaciones económicas sobre las jurídicas», escribía Tarde en las páginas de la *Revue Philosophique* («¿Qué es una sociedad?», 1884 para la primera edición, en francés); sin embargo, proseguía, «la sociedad es más bien una mutua determinación de compromisos y consentimientos, de derechos y deberes, que una ayuda mutua. He aquí por qué se establece entre seres semejantes o poco diferentes unos de otros» (Tarde, 2011: 37-39). En este sentido, el derecho vendría a entenderse constituido como función específica de las «leyes de la imitación» que –opinaba el sociólogo francés, contra el holismo durkheimiano– organizan en el espacio y el tiempo la vida de los grupos humanos, porque sólo se verifica a condición de que los individuos que los componen «tenga[n] un fondo común de ideas y tradiciones, un idioma o un traductor común». Algo que, a partir de algún punto todavía por determinar de su *proyección práctica*, acaba por referir «menos la sociedad como se la entiende comúnmente que la socialidad» (ibíd.: 46); y cf. la noción simmeliana de *vergesellschaftung* (vid. inf., cap. 8.1).

<sup>10</sup> Concretamente, escribe matizando –no sin acierto– la idea del «nivel biofísico de subsistencia» a cuya defensa aludíamos antes: «for obvious reasons, the level of this activity cannot be equated with the minimum level of activity necessary for sociocultural survival. First of all, it excludes the reproductive activities which are necessary for the transgenerational survival of a society. Second, it refers exclusively to biologically necessary activities, to the neglect of those which may be psychologically, socially and culturally necessary. Although biological necessities enjoy a clear evolutionary priority over the superior emergent levels, there is no reason to doubt that the generalized characteristics of the nonfoodproducing activities subsumed under the various rubrics of the universal pattern, represent any less of a necessary adaptation to the needs of human beings living in societies equipped with cultural traditions» (Harris, 1959: 190).



- 1) La presión universal provocada por el crecimiento demográfico; [o]
- 2) el hecho de que el gasto de mayores esfuerzos en la producción de alimentos se alienta universalmente mediante dispositivos ideológicos. Por doquier estos productores sobresalientes son recompensados con prestigio y, frecuentemente, con poderes diferenciales; como mínimo, quienes producen más comida que la media son siempre objeto de aprobación. [Y es que] prácticamente en todas partes los banquetes representan grandes ocasiones en las cuales el rol de anfitrión constituye una muy codiciada posición honorífica.<sup>11</sup>

Y arribados a este punto de su exposición, descubríamos al fin el apriorismo inmanente que, como decíamos, en buena medida compartido todavía por todos ellos –concretamente en la medida en que no se le cuestionó en absoluto–, tornaba insoluble la polémica: la presunción de una *tendencia universal a maximizar toda producción en función del equilibrio tecnología-medioambiente*, aun asumiendo que «todo etnólogo puede dar aparentes ejemplos de un excepcional uso irracional de los medios de producción y del método de consumo alimenticio» (ibíd.: 194).<sup>12</sup>

Todas estas consideraciones permiten calibrar más acabadamente la sacudida que pudo llegar a suponer, para la evaluación antropológica de la economía, el redescubrimiento occidental de las reflexiones chayanovianas a propósito de la «lógica doméstica», apenas un lustro después de recogida la *surpluss controversy* en las páginas de *American Anthropology* (vid. sup., cap. 2.3); también el que, armada con ellas, la *Economía de la Edad de Piedra* de 1972 «pateara el tablero», aun a pesar de los eventuales dejos economicistas que todavía arrastrara Sahlins, entre otras cosas, desde una altamente heterodoxa influencia marxiana. De la misma manera que les había sucedido a los organizacionales rusos de la década de 1920, la irracionalidad a que aludía Harris, la indolencia proverbial de los salvajes reportada prácticamente por cada misionero y cada administrador colonial, adquiriría un preciso sentido adaptativo en la riestra de unas *prácticas del sustento* conducidas en el seno de la institución familiar. Activadas por la presión de su propio consumo, y por tanto, ante todo, *minimizadoras de la «autoexplotación» de su fuerza de trabajo*.

Bajo un ritmo de producción discontinuo e irregular tanto en el tiempo como en el espacio, la «máquina económica primitiva» articula la paradoja por la cual sus sociedades disfrutaban de «una

<sup>11</sup> La estructura original del pasaje dice: «there are three bodies of information which render the above supposition [que no existen variaciones significativas en el monto de producción de grupos humanos con diferentes culturas siempre que sean “constantes” sus “complejos tecno-ambientales”] at least a reasonable hypothesis. First, there is the universal pressure of population increase. Second, there is the fact that the expenditure of extra effort in food production is universally encouraged by ideological devices. Almost everywhere, outstanding food-producers are rewarded with prestige and frequently with power differentials. Those who produce more food than average are always the recipients of at least approbation. Almost everywhere feast are the hallmarks of great occasions, while the role of the feast-giver is a much coveted honorific position»; y apunta todavía un tercer flanco: «the universal occurrence of magical and religious practices in association with productive processes reveals both that anxiety with respect to food supply is a universal».

<sup>12</sup> Y repite: «I wish to emphasize again, however, that the hypothesis of a cross-cultural tendency to maximize production of food with approximately uniform results under similar techno-environmental conditions is merely a reasonable hypothesis [...]. On the other hand, apparent examples of exceptionally irrational uses of the means of production and the method of consumption of food will occur to every ethnologist».

especie de abundancia material» –expresión que Sahlins rescataba de Lorna Marshall («Sharing, talking, and giving: Relief of social tensions among !Kung Bushmen», 1961 para la primera edición)–, mientras mantienen una clara *tendencia a la subproducción*: «la mayor parte de ellas, tanto de las agrícolas como de las preagrícolas, no parece aprovechar todas sus potencialidades económicas. La capacidad de trabajo está insuficientemente utilizada, no se usan los medios tecnológicos plenamente y los recursos naturales se dejan sin explotar» (Sahlins, 1983: 55 y ss.). Lo cual resultaba coherente con la evidencia de un parco desarrollo demográfico; con cifras de población real en ocasiones muy inferiores en relación al potencial colegido de la «capacidad de carga» del medioambiente que habitaban los grupos horticultores para quienes se empezaba, por entonces, a disponer de datos etnográficos fiables, desde Nueva Guinea y otras islas melanesias hasta las regiones tropicales de África y América del Sur (ibíd.: 59-60, tabla 2.1).

Ya Robert L. Carneiro, hoy día conservador emérito del neoyorquino American Museum of Natural History, había cosechado un merecido reconocimiento por algunas de las conclusiones alcanzadas tras el trabajo de campo conducido en 1953-1954 entre los *kuikuro*, en el Alto Xingú (Mato Grosso, Brasil), uno de los exponentes meridionales de la familia lingüística caribe. Si tradicionalmente se venía considerando que el rápido agotamiento de los suelos cultivados por tala y roza constreñía el crecimiento de los grupos humanos que la practicaban y les obligaba al desplazamiento constante de sus asentamientos con el fin de asegurarse el mínimo subsistencial, la reducción de los factores relevantes de esta problemática a variables cuantificables y su formulación matemática sugerían exactamente lo contrario. Así, Carneiro (1960; 2004 [1961]) informaba de que la aldea *kuikuro*, por entonces habitada por 145 personas en nueve grandes cabañas de paja dispuestas en torno a la característica plaza circular de tradición arahuaca (Heckenberger, 2005: 42 y ss.; *vid. inf.*, cap. 4.4), efectivamente había sido trasladada hasta cuatro veces en los últimos noventa años, pero siempre en el rango de unos cuantos cientos de metros y aduciendo, para hacerlo, «razones sobrenaturales de uno u otro tipo». Contra los apriorismos del más rancio determinismo materialista, sucedía que el hecho de que estos horticultores emplearan tan sólo el 7% del área cultivable en un radio de 4 millas –i. e.: unas 38 de algo más de 5.460 hectáreas disponibles–, invirtiendo apenas 3'5 <sup>horas</sup>/día por productor en asegurar para la comunidad la práctica totalidad de una alimentación basada en la yuca (80-85% de su dieta), el maíz (5%) y el pescado (10-15%), daba buenos motivos para empezar a valorar de otra manera los suyos, o como mínimo, para descartar la disposición de una causalidad económica clásica.<sup>13</sup> *Cæteris paribus*, incluso manteniendo un

<sup>13</sup> Puede que una formulación más bien neoclásica, en su admisión de un mayor número de variables entre las cuales se contemplan mejor o peor aquéllas de índole subjetivo, permitiera retener las interpretaciones aun en el campo de la Economía. El propio Carneiro (2004: 83-84) indica cómo, debiéndose primero la bajada de productividad de los campos a la infestación de malezas que compiten con los cultivos a partir del segundo o tercer año, resulta cabal que la «conducta más económica» sea aquella que prefiere acondicionar una nueva parcela y abandonar la anterior antes que desbrozarla laboriosamente, si es que se quieren mantener los niveles de producción. Esto le lleva a contemplar una segunda disyuntiva que mediría en la comparación con los mucho más pequeños –unos 15-30 individuos repartidos en tres o cuatro casas a base de postes sin paredes– grupos *amahuaca* de la cuenca del Ucayali (*vid. i. a.* Carneiro, 1970a): ¿decreciendo la productividad de los campos a igual inversión laboral y, precisamente por ello, prefiriendo adecuar nuevos campos, es preferible deplazarse diariamente hasta éstos o desplazar hasta allí toda la aldea? Dada la baja

promedio alto de 25 años de barbecho antes de reutilizar de nuevo la misma parcela de bosque, según acostumbraban los *kuikuro*, los cálculos del antropólogo arrojaban una capacidad de carga de 2.000 personas y, en general, tanto en la relación  $\frac{\text{producción}}{\text{área}}$  como en  $\frac{\text{producción}}{\text{hora}}$ , rendimientos superiores a los de las regiones andinas donde se habían desarrollado históricamente «sociedades complejas» (Carneiro, 2004: 79-80).

También Napoleon A. Chagnon (2006 [1968]: 153 y ss.; cf. Nilsson y Fearnside, 2011) plantearía, poco después e inspirado precisamente por Carneiro, un escenario similar para los «micromovimientos» de aldeas y huertos yanomami; así calificados con el fin de diferenciarlos de aquellos otros desplazamientos, generalmente mayores, motivados por conflictos intra e intercomunitarios a cuyas dinámicas volveremos más adelante (*vid. inf.*, cap. 4.3).

Así las cosas, en cierto sentido podría entenderse que al quebrar el esquema por el cual de la ausencia de la «materialización práctica» (*actualization*) de excedentes alimenticios en determinado grupo humano se infería automáticamente la carencia de «viabilidad tecnológica» para obtenerlos, tanto Carneiro como –poco después– Sahlins se situaban del lado sustantivista de la controversia. «De una manera harto frecuente y mecánica, los antropólogos atribuyen la aparición del cacicazgo a la producción de un excedente [escribía este último autor refiriéndose, sin ir más lejos, a una versión anterior de sí mismo: la de *Social stratification in Polynesia*, en 1958]. En el proceso histórico, sin embargo, la relación ha sido por lo menos mutua, y en el funcionamiento de la sociedad primitiva resulta más bien al contrario. El liderazgo genera continuamente un excedente doméstico», postulaba ahora Sahlins (1983: 158), dándole la vuelta a lo dicho por Gordon Childe.

El de *Economía de la Edad de Piedra* arribaba a tal conclusión después de comparar las «curvas de intensidad laboral» obtenidas de la aplicación del cálculo chayanoviano, basado en el balance doméstico entre consumidores (c) y productores (p), a los datos recogidos en otras dos comunidades horticultoras, en esta ocasión localizadas en África –la aldea tonga de Mazulu, al sur de la actual República de Zambia, según la reportara Thayer Scudder (*The ecology of the Gwembe Tonga*, 1962 para la primera edición)– y Nueva Guinea –la de Botukebo, según Leopold Pospisil (*Kapauku Papuan economy*, 1963 para la primera edición), en la región de los lagos Paniai de la mitad de la isla hoy en día controlada por Indonesia–. Esto le había permitido aislar matemáticamente, por ejemplo, un excedente de trabajo doméstico el cual, sin embargo y como había previsto Dalton, era aparentemente absorbido en el caso de los *batonga* sin que se le llegaran a derivar otras consecuencias sociales que el amortiguar, en el total comunitario, las insuficiencias de aquellas familias con ratios más desfavorables (**fig. 4.1a**). Representando en el eje de abscisas el «índice  $\frac{\text{consumidores}}{\text{productores}}$ » y en el de ordenadas el número de acres cultivados por cada grupo doméstico, «la curva empírica de producción se eleva hacia la izquierda bastante por encima de la intensidad

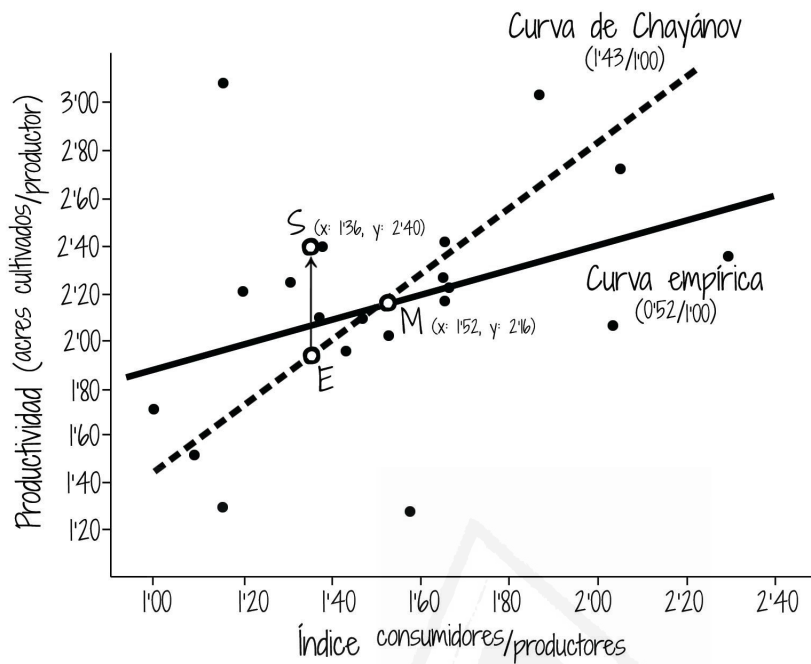
---

inversión arquitectural de los del Ucayali, cuya dieta a la sazón contempla un 40% de caza además del 50% proveniente de la horticultura, la respuesta –opina Carneiro– es clara; como lo es también, pero justo en el sentido opuesto, para los del Xingú. «The conclusion to which we are led is that village relocation in the Tropical Forest cannot so facily attributed to soil exhaustion as it has been the custom to do. Depletion of the soil in the immediate vicinity of a village merely creates conditions under which moving the village becomes, not an ecological necessity, but simply the more convenient of two courses of action» (Carneiro, 2004: 77); pero, entonces, ¿por qué mantener unas tradiciones arquitectónicas antieconómicas?

**Fig. 4.1a** Aldea tonga de Mazulu

Según Sahlins (1983: 120-121, 128)

Por lo que respecta a la tabla, Sahlins nos advierte de que los cabezas de las familias D y L estuvieron ausentes de la aldea durante el periodo de estudio, empleados en el «sector capitalista», por ello no los computa en las cifras aunque reconozca que el eventual envío de dinero bien pudo contribuir al sustento doméstico (a); también el de la familia K estuvo parte del tiempo empleado, si bien participó asimismo en los cultivos y por ello sí se lo computa (b).



Familia	Número de miembros	Consumidores	Productores	Total de acres cultivados	Índice consumidores/productores	Productividad Acres cultivados/productor
O	1	10	10	1'71	1'00	1'71
Q	5	4'3	4'0	6'06	1'08	1'52
B	3	2'3	2'0	2'58	1'15	1'29
S	3	2'3	2'0	6'18	1'15	3'09
A	8	6'6	5'5	12'17	1'20	2'21
D <sup>a</sup>	2	1'3	1'0	2'26	1'30	2'26
C	6	4'1	3'0	7'21	1'37	2'40
M	6	4'1	3'0	6'30	1'37	2'10
H	6	4'3	3'0	5'87	1'43	1'96
R	7	5'1	3'5	7'33	1'46	2'09
G	10	7'6	5'0	10'11	1'52	2'02
K <sup>b</sup>	14	9'4	6'0	7'88	1'57	1'31
I	5	3'3	2'0	4'33	1'65	2'17
N	5	3'3	2'0	4'55	1'65	2'28
P	5	3'3	2'0	4'81	1'65	2'41
E	8	5'8	3'5	7'80	1'66	2'23
F	9	5'6	3'0	9'11	1'87	3'04
T	9	6'1	3'0	6'19	2'03	2'06
L <sup>a</sup>	7	4'1	2'0	5'46	2'05	2'73
J	4	2'3	1'0	2'36	2'30	2'36

[teórica] de Chayánov, porque ciertas unidades domésticas, entre ellas muchas con favorables recursos de mano de obra, cultivan más de lo que necesitan»; concretamente ocho de los veinte grupos domésticos que componían la muestra africana.

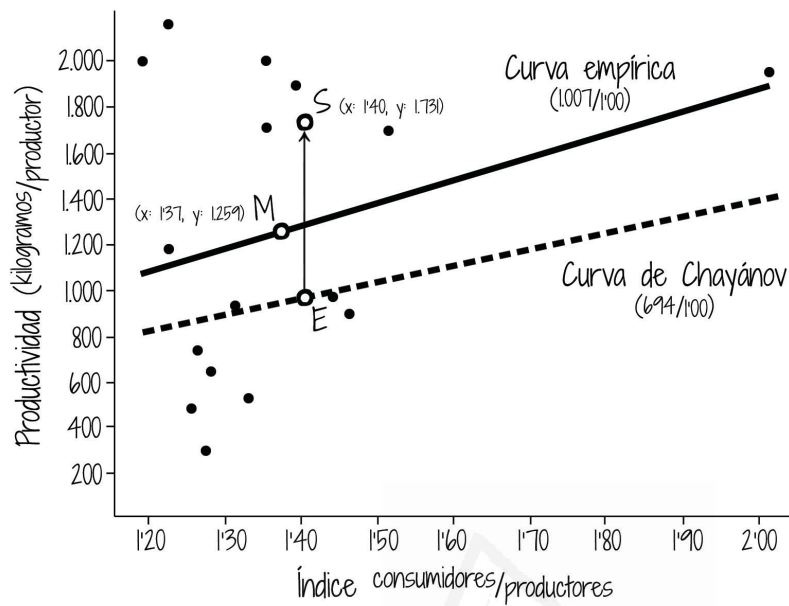
Sus coordenadas expresan la estrategia [aplicada en] Mazulu de intensificación económica. La distancia vertical de S por encima de la intensidad normal (E-S) constituye el impulso medio de excedente de trabajo entre las casas [super]productivas [...]. La coordenada x del impulso de excedente (S) proporcionará, por su relación con la composición media de la unidad doméstica (M), evidencias acerca de la forma en que la tendencia de intensificación se distribuye en la comunidad. Cuanto más a la izquierda quede S con respecto a la composición media, tanto más el trabajo excedente será una función de mayores proporciones entre los trabajadores del grupo doméstico. Sin embargo una posición de S cercana al término medio, indica una participación más general en el excedente de trabajo; si aun estuviera más a la derecha, S implicaría una actividad económica desusada en las familias de menor capacidad laboral. (Sahlins, 1983: 128-131; cf. Minge-Kalman, 1977)

El caso papú mostraba una tendencia absolutamente diferente que Sahlins no dudaría en describir como una «desviación política» de la curva (**fig. 4.1b**). Ésta «pareciera indicar que la aldea kapauku estuviera dividida en dos poblaciones, cada una de ellas singularmente aferrada a su propia inclinación económica, aumentando la intensidad en uno de los casos, de acuerdo con el número de consumidores, y disminuyendo en el caso de la otra “población”», de modo que el 69% de las familias de Botukebo, comprendiendo el 59% de la fuerza productiva de la aldea, resultaban trabajar a un promedio del 82% por encima de la intensidad «normal» (ibíd.: 135-138).

Además, el cálculo le permitía ilustrar en términos precisos de qué manera «la estructura familiar habitual forma también parte de la estrategia de intensificación de la sociedad», siendo que las proporciones *culturalmente* mayores de los grupos domésticos papúes frente a los tonga les permitían incrementar el número absoluto de productores en su seno, y mitigar así la presión *relativa* sobre cada uno de ellos, de 1'52 a 1'34  $\frac{\text{consumidores}}{\text{productores}}$  de media. Otro tanto iba a opinar más adelante, elevando su discurso a un tono general, de las estructuras del parentesco (ibíd.: 140 y ss., 233-234). Pues con independencia de las contradicciones internas que pudieran acentuarse en situaciones de estrés –es decir: del grado puntual de «desorganización», tal como lo habrían calificado los de la Escuela sociológica de Chicago (*vid. sup.*, cap. 2.1)–, parece cabal esperar que un sistema en torno de una terminología de tipo hawaiano organizara hasta cierto punto, y entre otras cosas, una predisposición a soportar mayores presiones sociales sobre la producción de las familias con «índices  $\frac{\text{consumidores}}{\text{productores}}$ » favorables que una de tipo esquimal, por la sencilla razón de que, comportándose en esencia igual en su indeterminación de lo demás, aquella diluía y ésta enfatizaba los límites de las relaciones domésticas.<sup>14</sup> Pero pospongamos todavía un comentario un poco más profundo hasta los siguientes epígrafes (*vid. inf.*, caps. 4.3 y 4.5).

<sup>14</sup> Como señala Fox (1972: 239 y ss.) la característica principal de ambos sistemas –hawaiano y esquimal– es su ausencia de grupos unilineales. De aquí en adelante, el primero tiende a una disposición más bien generacional dentro de la cual hombres y mujeres se designan por los mismos términos y conforman grupos exogámicos; mientras, el segundo –que es el nuestro y el de la mayoría de sociedades de nuestro entorno– «parece que lo que hace es perfilar la familia nuclear para darle mayor relieve, subrayando entonces la

**Fig. 4.1b** Aldea kapauku de Botukebo  
Según Sahlins (1983: 134, 136)



A pesar de que ambas cifras aparecen en la tabla, los cálculos del estadounidense se basan en correcciones introducidas sobre la información aportada por Pospisil en sus trabajos de campo. Así, donde éste, basándose en la observación de la dieta, anotaba un índice de consumo para las mujeres adultas de 0'60, Sahlins lo elevará a 0'80, consignando además, 0'50 para niños, 1'00 para adolescentes y 0'80 para ancianos de ambos sexos.

Si que se ciñó a lo dicho, sin embargo, en lo que afecta a la producción, anotando indistintamente 1'00 para adultos y 0'50 para adolescentes y ancianos (a). Nótese cómo a la hora de calcular los índices se emplea ya únicamente la cuenta de Sahlins (b)..

Familia	Número de miembros	Consumidores según		Productores <sup>a</sup>	Producción kilogramos/familia	Índice consumidores/productores <sup>b</sup>	Productividad kilogramos/productor
		Pospisil	Sahlins				
IV	13	8'5	9'5	8'0	16.000	1'19	2.000
VII	16	10'2	11'6	9'5	20.462	1'22	2.154
XIV	9	7'3	7'9	6'5	7.654	1'22	1.177
XV	7	4'8	5'6	4'5	2.124	1'25	472
VI	16	10'1	11'3	9'0	6.920	1'26	769
XIII	12	8'9	9'5	7'5	2.069	1'27	276
VIII	6	5'1	5'1	4'0	2.607	1'28	652
I	17	12'2	13'8	10'5	9.976	1'31	950
XVI	5	3'2	4'0	3'0	1.557	1'33	519
III	7	4'8	5'4	4'0	8.000	1'35	2.000
V	9	6'4	7'4	5'5	9.482	1'35	1.724
II	18	12'4	14'6	10'5	20.049	1'39	1.909
XII	15	9'5	10'7	7'5	7.267	1'44	969
IX	12	8'9	9'5	6'5	5.878	1'46	904
X	5	3'6	3'8	2'5	4.224	1'52	1.690
XI	14	8'7	9'1	4'5	8.898	2'02	1.978

igualdad entre los dos conjuntos familiares unidos por matrimonio, o sea los parientes matrilineales y patrilineales de ego [abuelos, tíos, primos, sobrinos]. De esta forma, los términos que se utilizan para los miembros de la familia nuclear –padre, madre, hijo, hija, hermano, hermana– en ningún caso se aplican a los ajenos a la familia» (ibíd.: 240).

Inmersos en unas culturas de las cuales se había dicho que el rasgo distintivo de su jefatura era la prodigalidad del jefe, era desde luego esperable que las *lógicas políticas* impulsaran por encima de sus límites internos la producción de algunos grupos domésticos, empezando por el de ese jefe –a la sazón frecuentemente polígínico– y continuando por los de sus parientes y aliados; mas no de todos ellos: aquí las «dos poblaciones» de Botukebo.

Con todo, es posible que Sahlins no incidiera lo suficiente en una de las condiciones específicas que precipitan ese resultado social, a pesar de pasar sobre ello en varias ocasiones a lo largo de su *Economía*. Lo introducía ya cuando citaba a Marshall en el primer capítulo del libro: «[entre los !kung] la acumulación de objetos no se asocia con el *status*», sobre lo puntualizaba en abierta sintonía polanyiana: «no se trata de que los cazadores y recolectores hayan dominado sus “impulsos” materialistas, sino simplemente de que nunca hicieron de ellos una institución» (Sahlins, 1983: 22-23, 26-27). Otro tanto encontramos siguiendo su exposición, cuando, al estudiar los *objetivos cualitativos concretos* de la economía doméstica en oposición a los *cuantitativos abstractos* de la política a través de los modelos de circulación  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  y  $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$ , olvidaba recordar que la abstracción del dinero materializaba exactamente dicha institucionalización en el contexto cultural en el cual vivió y pensó Marx, de modo que si era cierto que  $D \rightarrow \infty$  resumía la «fórmula capitalista del éxito social» cuando  $D = \text{dinero}$ , podía haberlo sido asimismo en las llamadas «sociedades simples» cuando  $D = \text{prodigalidad}$  (ibíd.: 100-102). ¿No responde, en el fondo, a esa misma estructura la conducta de aquel *big man* melanesio cuya medida generosidad le permite remontar la estrecha base de su «autoexplotación» y movilizar el trabajo doméstico de sus parientes y aliados para, llegado el caso, consumir todo el producto acumulado en un nuevo *derroche social de crecientes proporciones e intensidad?*; y de ser así, ¿sería en verdad lícito hablar de «capitalismo», si no intervenía dinero, si no existían mercados? O lo que pudiera resultar todavía más contrariador: ¿acaso tendrían razón siquiera en parte los teóricos neoliberales?

Comenzando a intentar una respuesta por el final, desde luego que pretender lo contrario en todo tiempo y lugar no suele pasar de ser una muestra de soberbia, o de ignorancia. Muchas veces lo es de ambas en una feliz proporción.

Por lo que a nosotros respecta, probablemente sea evidente a estas alturas, como mínimo, el ánimo de ponderar en iguales términos lo mucho o poco que nos haya sido legado del discurso de quienes sustentan en la historia las prácticas que analizamos, cultivasen éstos yuca en las riberas del Xingú o hubiesen enseñado Filosofía en la Universidad de Glasgow. En todo caso, lo curioso del asunto es que hay buenas razones para pensar que unos y otros, de hecho, estaban aquí hablando de lo mismo, aunque –eso sí– en idiomas diferentes, adaptados a diferentes circunstancias e historias medioambientales. Y como decíamos, Sahlins llega a sobrevolar este hecho hasta en una tercera ocasión, al establecer en *Economía de la Edad de Piedra* las coordenadas de la MDP y explorar las formas de su intensificación.

Concretamente lo hacía de nuevo cuando, habiendo matizado que la «fuerza» del *big man* del que hablábamos «es más la atracción que la compulsión», concluía de ello que desarrollarla «no

establece la dependencia de nadie, y este respeto [que se le derivare por parte del resto de miembros de la sociedad: “autoridad”, según nuestros términos] tendrá que competir con todas las otras clases de deferencia [de “autoridad” de diferente radical e intensidad] que pueden otorgarse en las relaciones directas. De ahí que lo económico no sea necesariamente la base predominante de la autoridad [en sus términos: entendida como “institución formal”] en las sociedades más simples» (Sahlins, 1983: 156-157). Es más: en comparación con otros factores sociales, la economía podía llegar a resultar aquí «políticamente despreciable».

## 2. La grandeza de Godelier

La piedra de toque de la intensificación económica registrada por Sahlins en la aldea papú habría descansado, entonces, en el *pinzamiento de las prácticas del sustento por parte de las lógicas políticas*; o dicho de otra manera, en última instancia, en un *hecho cultural por el cual algunos grupos humanos –y otros no– «instituyen» una significación política en determinadas actividades –y no en otras– que también tienen que ver o afectan al sustento*. Y como es obvio, en el caso de la Melanesia, en especial en las Tierras Altas de la isla de Nueva Guinea, esto es precisamente lo que sucedía con los «festivales del cerdo» (*pig festivals*) de los cuales virtualmente todos los etnógrafos dan buena cuenta.

Sucedía por partida doble. Primero, porque los cerdos servían de alimento una vez sacrificados, si bien de aquí en adelante las variaciones culturales en las condiciones de su consumo y, aun más, de su circulación adquirirán una relevancia analítica de primer orden. «Los cerdos no son simplemente buenos para comer», escribe desde la Universidad de Princeton Rena Lederman (1986: 16-17), «son asimismo una forma de riqueza, y tienen valor en la medida en que se los emplea para significar relaciones sociales». <sup>15</sup> No en vano, se intercambiaban por y en los mismos contextos que las joyas de cauri y otras conchas, en los circuitos por los cuales se movían asimismo las hachas de piedra, la sal, y donde lo haría primero el dinero, con el advenimiento de la colonización europea; en ocasiones como parte del «precio de la novia» (*bridewealth*); en general distribuidos vivos, o ya cocinados, en celebraciones sociales, adquirieran estos festivales tintes agonísticos o no, o *en pago* para zanjar disputas intracomunitarias, por los daños personales que pudieran sufrir los grupos aliados en la guerra, o por los que sufrieron los otrora enemigos, significando que dejan de serlo (*vid. i. a.* Thurnwald, 1934; Strathern, 1969; 1971a; Feil, 1982; Steward y Strathern, 2002; Sillitoe, 2003).

En segundo lugar, la cría de cerdos evidentemente afecta al sustento porque absorbe parte del esfuerzo productivo. Entre otras cosas, por ejemplo, es preciso alimentarlos. Aunque también se den variaciones a tener en cuenta en la intensidad del trabajo que invierte cada grupo humano en el cuidado de sus pjaras, lo normal es que una parte sustancial de la cosecha de batata acabe en el estómago de los suidos, al punto que en el estudio de referencia sobre los tsembaga maring de las

<sup>15</sup> «Pigs are not simply good to eat; they are also a form of wealth and have value insofar as they are made to stand for social relationships.»



Tierras Altas de la Provincia de Madang, esta vez en la mitad hoy en día independiente de la isla, Roy A. Rappaport computó a estos animales en términos similares a los de los humanos a la hora de calcular la capacidad de carga del territorio (Rappaport, 1987: 65-69, 96 y ss.).<sup>16</sup> No en vano, hay razones para pensar que la propia expansión de una planta –la batata (*Ipomoea batatas*)– que parece haber arribado a los valles del interior de Nueva Guinea en fechas relativamente tardías, es probable que tan sólo tres o cuatro siglos atrás (Roullier *et al.*, 2013: con bibliografía), esté estrechamente relacionada con sus virtudes como pienso para el ganado, en desmedro del taro (*Colocasia sp.*) o el ñame (*Dioscorea sp.*), en el marco de una escalada regional en la competición política (Watson, 1977; Boyd, 1985), y por lo tanto, fruto de unos procesos de toma de decisiones orientados según estándares estrictamente culturales del tipo que las explicaciones más mecanicistas de materialistas y ecólogos tendían por entonces –y aún ahora–, en el mejor de los casos, a considerar secundarias o epifenoménicas.

Así lo defendió también Richard E. Blanton, arqueólogo de la estadounidense Purdue University mejor conocido como uno de los proponentes de la *Teoría procesual-dual*. En un estudio firmado junto con Jody Taylor para la *Journal of Archaeological Research*, se lamentaba de la poca atención que la disciplina de la historia material venía prestando a los avances antropológicos en la comprensión de las distintas conductas sociales desplegadas durante los intercambios; comprensión gracias a la cual, en el caso que ahora nos ocupa, «la cría de cerdos y el aumento concomitante en la intensidad de la producción hortícola necesaria para alimentarlos [...] son hoy día ampliamente considerados en parte manifestaciones de la producción social y, por consiguiente, como el resultado de factores sociales presionando sobre los sistemas de la subsistencia» (Blanton y Taylor, 1995: 119).<sup>17</sup> Y es que precisamente en la formulación procesual-dual es harto notoria la influencia del debate al calor de las evidencias etnográficas neoguineanas (Blanton *et al.*, 1996: 3-5), con trabajos como los de Andrew J. Strathern (1969), sondeando la incidencia relativa de lo que dio en llamar *estrategias productivas* –basadas en la intensificación del trabajo doméstico– frente a *estrategias financieras* –basadas en el control de redes de intercambio de «bienes de prestigio»– en la

<sup>16</sup> Nos referimos, por supuesto, a *Cerdos para los antepasados: El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea* (1968 para la primera edición, en inglés), donde –valga decirlo– emplea la fórmula diseñada por Carneiro en 1960; nótese cómo, a la hora de medir la producción de la aldea de Botukebo, también Sahlins (1983: 137-138, notas 8 y 9) se muestra al tanto de esta problemática, aunque no sea capaz de darle una salida del todo satisfactoria con los datos que maneja. En cuanto a las variaciones culturales en la intensidad de la cría, *cf.* las tres características a partir de las cuales proponen su estudio comparativo Blanton y Taylor (1995: 119-122, con bibliografía): 1) la obtención del alimento por sus propios medios en bosques y campos abandonados donde deambulan libremente, o proporcionado por los humanos mediante cultivos específicos; 2) la castración de toda la población masculina fiando en la inseminación aleatoria de las hembras por cerdos salvajes para la reproducción de las piaras, o su control mediante sementales; y 3) la valoración indistinta de todos los cerdos, o por el contrario, el reconocimiento de variedades concretas.

<sup>17</sup> «The elaboration of a pig husbandry and the attendant increased intensity of garden production required to feed pigs [...] are now widely regarded in part as manifestations of social production and, thus, are outcomes of social factors placing pressure on subsistence systems.»

construcción individual de la preeminencia social entre varios grupos papúes de Tierras Altas,<sup>18</sup> o los de Lederman, profundizando en el caso concreto del Valle de Mendi (Southern Highlands).

En *What gifts engender: Social relations and politics in Mendi, Highland Papua New Guinea* (1986 para la primera edición), en efecto, la profesora de Princeton daba cuenta brillantemente de la manera en que dichas poblaciones, en su mayoría hablantes de angal heneng, tejen sus interacciones sociales entre los conceptos de *sem* y *twem*. Respecto del primero de estos conceptos, aproximadamente traducible por «familia», Lederman (1986: 22) anota cómo «los nombres *sem* significan relaciones sociales proyectadas hacia el pasado [...]. Por medio de los nombres clánicos, los individuos afirman una identidad o equivalencia con algunas de las personas que los precedieron. La gente que vive hoy día se concibe responsable en conjunto de las acciones de otros –algunos de los cuales ya no viven– en base a una común identificación *sem onda* [“familia grande”: entendido antropológicamente como clanes y tribus o agrupaciones clánicas]»;<sup>19</sup> o en otras palabras: establece a su través los términos de un *principio corporativo*, el cual regula desde el acceso a la tierra –*ergo* a los medios de producción del sustento– hasta las indemnizaciones debidas a terceros por las muertes que un familiar provocare en otra parentela, por medio de la brujería o durante la guerra.

<sup>18</sup> Dado que el desarrollo de nuestro discurso hará más provechoso fijarnos en lo sucesivo en otros autores, merece la pena anotar aquí, siquiera en tres trazos, las consideraciones que entonces lanzaba al debate un siempre interesante Strathern: «1) throughout the highlands big-men require both home production and financial partnership, but the extent to which they stress one or the another strategy may vary; 2) we can tentatively correlate pig-killing festivals with a stress on production, *moka* and *tee* exchanges [practicados respectivamente por los melpa y kaugel de Mount Hagen, y por algunos enga septentrionales, vecinos de aquéllos por el oeste, se caracterizan por el intercambio de conchas y cerdos vivos] with a stress on finance; 3) financial methods would seem to make it more possible for big-men to achieve pre-eminence in exchanges. But they may also make the conditions of competition more fluid and hence lead to equal competition between big-men and between different groups. The sources and modes of supply of valuables are important here» (Strathern, 1969: 47). Por lo demás, las evidencias etnográficas le llevarían a indicar cómo los mae enga y los de Mount Hagen podían ubicarse en el extremo «financiero» del *continuum* que describía la práctica; otros grupos estudiados, encuadrados en las familias chimbu-wahgi, goroka y angal –como los habitantes del Valle de Mendi– lo hacían en posiciones más o menos equidistantes a ambos extremos, mientras que los tsembaga maring –como más adelante veremos que podría haberse dicho de los baruya si se hubieran incluido en el estudio de Strathern– podían ubicarse a duras penas en el de la producción, pues en todo caso, «the Maring provide us with a case where big-men appear to be neither polyginists nor entrepreneurs, nor does Rappaport suggest that they control more garden land than other men» (ibíd.: 65). En efecto, el de *Cerdos para los antepasados* ya señalaba que «no existen jefes hereditarios o formalmente elegidos entre los tsembaga, no hay cargos designados explícitamente políticos [...]. Es cierto que entre los maring algunos individuos son reconocidos como *yu maiwai* –hombres “grandes” o “importantes”– y tienen cierta influencia en los asuntos públicos. Pero no compiten en festejos ni suscitan la obediencia de los demás. La posibilidad de que estos hombres consigan el acatamiento de sus deseos depende de su capacidad de persuasión, y no del hecho de ocupar una posición particular en la estructura social o política»; y en una de las definiciones más elegantes de cuantas se han escrito, precisaba: «si el término “autoridad” se utiliza para designar un punto en la red de comunicaciones del cual emanan mensajes que instigan a realizar acciones, podemos decir que entre los tsembaga la autoridad cambia con frecuencia. Tal vez sea posible definir a los notables estadísticamente: se trata de aquellos hombres que con más frecuencia que otros inician las acciones a las que se adhiere un grupo. Un individuo no interviene con frecuencia en la toma de decisiones por ser un notable; es un notable porque interviene con frecuencia en la toma de decisiones» (Rappaport, 1987: 30).

<sup>19</sup> «*Sem* names signify social relationships projected backward in time [...]. By means of clan names, individuals assert an identity or equivalence with some of those people who have preceded them. People living today conceive themselves to be jointly accountable for the past actions of others –some of whom no longer alive– by virtue of their common *sem onda* identification.»

Podría decirse, pues, que al tipo de grupos corporativos designados *sem* se les reconoce en el Valle de Mendi una *existencia objetiva, anterior e independiente a la de los individuos* que los conforman en un momento preciso del continuo histórico, y así, liga a todos ellos en una serie de obligaciones que los trasciende. Pero quizá la paradoja más interesante –sin duda la fundamental para la línea de teorización que aquí nos concierne– sea aquélla por la cual, *del mismo modo que la identificación corporativa establece la igualdad en oposición a la otredad* que representa cualquier individuo de un grupo de orientación que no sea el propio –«nosotros≠los otros»; o puede que al revés–, *preestablece también las condiciones de la desigualdad* cuando se apoya en las estructuras intrínsecamente heterogéneas de la reproducción sexuada y sus variables reflejos culturales en las diversas lógicas familiares y parentelares.

Esto estaría entrañando una clase de relaciones intersubjetivas que la propia Lederman se encargó de calificar como *potencialmente jerárquicas*, si bien se apresuraba en precisar que entre los papúes de Mendi no se desarrollan estructuralmente, empero, y en principio, más allá de las *líneas de fractura* dispuestas por edad y género.<sup>20</sup> Sí se reconocen «familias pequeñas» (*sem kank*), grupos exogámicos encuadrados en el *sem onda*, habitualmente vertidos al análisis intercultural como «linajes» o «subclanes». Sin embargo, los modelos de «jerarquía segmentaria» importados con relativa fortuna desde la Antropología africanista para explicar el entramado social de otros grupos de Tierras Altas por autores como Mervyn J. Meggitt (*The lineage system of the Mae Enga of New Guinea*, 1965 para la primera edición), a ojos de la de Princeton encajan mal con la forma en que los angal y sus convecinos emplean los nombres *sem* y piensan su organización, de modo que «más que una estructura organizada jerárquicamente, un *sem onda* de Mendi es una agregación de segmentos equivalentes, cada cual con fuertes –y divergentes– lealtades e intereses fuera del grupo» (Lederman, 1986: 40-52; cf. *ibíd.*: ix y 103);<sup>21</sup> y esta lógica, parece ser, valdría a su vez para describir la relación que traba en términos similares a los diferentes individuos y sus grupos domésticos con su correspondiente *sem kank*.

<sup>20</sup> *Vid.*, sin embargo, su análisis (Lederman, 1986: 135 y ss.) sobre unas prácticas discursivas angal que «masculinizan» las obligaciones *sem* y «feminizan» las *twem*, aun apesar de que la mayor parte de estas relaciones son asimismo conducidas por hombres, como una estrategia de jerarquización que coadyuve en la priorización individual de las solidaridades corporativas frente a las reticulares. Además, «the hierarchic ordering of network and group obligations affects women strongly in a second way. When men meet together to decide about the form and political context of *sem* festivals, their decisions may have a bearing –if indirect and long-term, then so much the harder to perceive– on the level of garden production the community must sustain. If pigs are to be accumulated for a pig kill, this has implications for women’s work –has Rappaport [1987: 170-173] pointed out years ago–. By controlling the scheduling of clan prestations, men control the demand for valuables these events create, affecting the intensity of women’s labor and their exchanges as well» (Lederman, 1986: 138; cf. Sillitoe, 2001, para una reciente contestación a la «interpretación explosiva»).

<sup>21</sup> «Rather than being a hierarchically organized structure, a Mendi *sem onda* is an affiliation of equivalent segments, each with strong –and diverging– loyalties and interests outside the group». No se pierda de vista, en cualquier caso, lo que Karp y Maynard o el propio Evans-Pritchard explicaban a propósito del grado de «situacionalidad» con que los nuer emplean en la práctica su esquema de valores identitarios (*vid. sup.*, cap. 2.2, nota 21); ni que, como veremos, tras constatar que las lógicas del liderazgo variaban ostensiblemente en fases diastólicas y sistólicas entre los mae engá papúes en cuyo análisis social Meggitt había aplicado el esquema segmentario aislado en África, fuera él mismo quien sugiriera la posibilidad de existir fluctuaciones análogas en el «continente negro» (Meggitt, 1967: 33).

Aquí es donde entra en juego el concepto de *twem*, y el de *twemol*: el «socio»,<sup>22</sup> en principio ajeno a las lógicas familiares, con quien un individuo concreto intercambia riquezas, entre las cuales cerdos y, en especial –porque, provenientes de la lejana costa, no los puede «producir» en el marco del trabajo doméstico (ibíd.: 66)–, conchas y dinero que eventualmente aportará a los esfuerzos corporativos que requieren determinados pagos y ceremonias operadas a instancias del *sem*.

Es en este sentido que escribía la de Princeton:

La exogamia [practicada por el *sem kank*] no es significativa tanto por el establecimiento de relaciones positivas específicas entre grupos, como porque el universo social discreto generado por esa regla proporciona un modelo para las distinciones conceptuales que hace la gente entre relaciones *sem* y *twem*. Como «categoría de relación social», el clan [*clanship*] –arquetípicamente, una relación entre quienes no se casan entre sí sino que cooperan para acumular el precio de la novia o participan de él– contrasta con la asociación para el intercambio [*exchange partnership*], de la cual la de afinidad [*affinal relationship*] es paradigma –aquellos que se casan entre sí e intercambian riquezas–. Es importante reparar en que tal distinción no es estricta entre dos colectivos –por ejemplo, «miembros del clan» y «afines»– aislables «sobre el terreno», puesto que [...] los idiomas de la solidaridad corporativa se extienden en ocasiones hasta incluir grupos de intercambio matrimonial [...]. Al contrario, la distinción se refiere a dos categorías de socialidad culturalmente reconocidas, de las cuales el rango de aplicación puede solaparse en la práctica. (ibíd.: 39)<sup>23</sup>

Así, los intercambios *twem* responden a un *principio relacional interpersonal* radicalmente diferente del familiar o parentelar; un principio en virtud del cual se generan redes egocentradas donde no circulan otros bienes sino éstos –los que *significan* «riqueza»– según estrategias que en ocasiones complementan tanto como, en otras, se oponen a los intereses corporativos: la correspondencia con lo que el dual-procesualismo denominaría «estrategia reticular» (*network strategy*) es también aquí esencialmente perfecta (Blanton *et al.*, 1996: 4). De hecho, a poco que prestemos atención, descubriremos que en el trasfondo de lo discutido por los estadounidenses se

<sup>22</sup> Incidiendo en la tónica marcadamente experiencial que caracteriza los modelos presentados en *What gifts engender*, relata la de Princeton: «one may call *twemol* a person whom one has met while traveling far from home, and with whom one has shared a smoke: one need only request a pearl shell or some other valuable from the other, and the other need only agree to give it. One may also refer to or address as *twemol* one's mother's or spouse's relatives and one's siblings' or children's in-laws, although there are also more specific terms of address for all these people. But one does not call a clansman *twemol*» (Lederman, 1986: 62); cf. con el cuadro, harto similar, reportado por Bulmer (1960: 8-10) para el calificativo *pu minyingk* entre los *kyaka* de la familia lingüística *enga*, unos 50 km sobre el mapa al noreste de Mendi, o por Meggitt (1974: 187-189, especialmente tabla 5) para el *te akali* entre *mae* y *laiapu*, *enga* centrales.

<sup>23</sup> «Exogamy is not significant for the establishment of specific, positive relations between groups. But the differentiated social universe which the rule of exogamy creates is a model for the conceptual distinction people make between *sem* and *twem* relations. As a "category of social relationship", *clanship* –archetypically a relationship between those who do not intermarry but who cooperate to amass a bridewealth or share in it– contrasts with the exchange partnership, of which the affinal relationship –linking those who may intermarry and exchange wealth– is the exemplar. It is important to note that this distinction is not strictly between two sets of people –e. g., "fellow clan members" and "affines"– isolable "on the ground" since, as the preceding discussion implied, idioms of corporate solidarity are sometimes extended to include intermarrying groups [...]. The distinction refers instead to two culturally recognized categories of sociality, of which the ranges of application may overlap in practice.»

hallaba la misma problemática que, a este lado del Atlántico, estaba por aquel entonces empujando las posiciones de Godelier más allá de las líneas del marxismo clásico, ¡hacia argumentos defendidos, antes que él, por los sustantivistas!

Tras siete años –tres de los cuales consecutivos (*vid.* Godelier, 2011: 23 y ss.)– observando *in situ* el comportamiento social de los baruya, un grupo compuesto por unos 2.150 individuos esparcidos en un puñado de caseríos y aldeas de dos o trescientos habitantes al sur de la provincia de las Eastern Highlands quienes, como los de Mendi, habían sido definitivamente «pacificados» bien entrada la década de 1960 (*vid. inf.*, cap. 7.5), el antropólogo francés arribaba a la conclusión de que el arquetipo del *big man* sahliniano, sublimación –ahora bien lo podemos expresar así– de las estrategias reticulares, resultaba del todo insuficiente para entender globalmente las políticas melanesias.

Si, justo antes de lanzarse a proponer sus dos modelos de gestión de recursos del poder, Blanton y sus colaboradores opinaban que «la evolución de la conducta corporativa ha recibido una atención insuficiente en el estudio del cambio sociocultural en las antiguas sociedades complejas, donde el principal objetivo investigador ha consistido en entender la centralización política y el desarrollo de la desigualdad económica» (Blanton *et al.*, 1996: 2),<sup>24</sup> el francés caminaba un paso por delante al tratar de establecer una línea causal o, como mínimo, una *vinculación sistémica de ambos patrones de conducta, corporativo y reticular, con las formas –culturales– en que una sociedad dada se reproduce como un todo*. En este caso, concretamente, con la forma en que circulaban en la sociedad baruya las mujeres entre los patrilineajes y sus segmentos, siguiendo un criterio de equilibrio recíproco que no admitía su intercambio por «riqueza» (*wealth*) –es decir: mediante una prestación de tipo «precio de la novia» (*bridewealth*)–, salvo cuando se verificaba por fuera de los límites de *su sociedad*, con gente extranjera: sólo 11 de 1.000 matrimonios registrados a lo largo de cuatro generaciones (Godelier, 1986: 32 y ss.; 2011: 57; *cf.* Rappaport, 1987: 19, 110 y ss.).

Creo que el principio del intercambio directo de las mujeres trae consecuencias muy importantes sobre la lógica de la organización de la producción material en la economía baruya, porque la producción de las relaciones de parentesco no se basa directamente sobre la acumulación de riquezas materiales; entonces hay poca incitación a la producción de esas riquezas, y sobre todo de los cerdos. (Godelier, 1986: 209)<sup>25</sup>

<sup>24</sup> «The evolution of corporate behavior has received insufficient attention in the literature on sociocultural change in ancient complex societies. Here the major goal of research has been understanding political centralization and the development of economic inequality.»

<sup>25</sup> Respecto a lo que indicábamos sobre una convergencia –desde luego «silenciosa»– con las antiguas posturas sustantivistas, merece la pena continuar leyendo desde donde lo deja el citado pasaje: «¿sería entonces preciso pretender, como hacen algunos antropólogos que teorizan un poco mecánicamente, que si los baruya no han desarrollado los intercambios de cerdos es porque su producción y sus fuerzas productivas estaban muy limitadas, o más bien sería preciso admitir lo contrario, que si su producción estaba limitada es porque no era necesario para la producción de las relaciones sociales, por lo que quedaba reducida al nivel de la mera subsistencia? Evidentemente, me inclino por la segunda interpretación sin negar sin embargo el papel de los condicionamientos ecológicos o tecnológicos. Pero estoy convencido de que los baruya hubiesen podido multiplicar la producción de cerdos antes de la llegada de los útiles de acero si hubiese sido necesario; ello hubiera implicado un cambio en las relaciones, existentes desde tiempo inmemorial en su agricultura, entre la producción extensiva de patatas dulces [*Ipomoea batatas*] y la producción intensiva sobre

Y *a fortiori*, tampoco tendría mucho «sentido contextual» tratar de *significarse* políticamente a su través.

Dadas estas condiciones, resultaba del todo previsible que no se hallasen *big men* sino en aquellos grupos donde era corriente el intercambio de mujeres por bienes de prestigio también a este lado de la frontera que delimita culturalmente el reconocimiento último del «nosotros» –i. e.: de la sociedad–, devolviendo un cuadro en el cual se desdibuja, pierde fuerza la «unidad tribal» aun cuando la conservan las instituciones parentelares de alcance corto y medio que practican la exogamia y gestionan corporativamente tales pagos: «podría afirmarse que en las sociedades con *big men* sus miembros y sus linajes se tratan mutuamente como los baruya tratan a los extranjeros con los que quieren establecer relaciones», colegía el célebre antropólogo francés.

Y más allá de las prescripciones relativas al intercambio de mujeres, ¿cómo se conducen entre sí los hombres baruya?

Sin duda, la grandeza de Godelier en este momento, su acierto, nace del no haberse contentado con imponer, sobre el grupo corporativo, una «caja negra»: la del «comunismo primitivo», esa especie de *positivado simple* de la «falsa conciencia» cuya figuración indiscriminada en el estudio de las llamadas «sociedades complejas» pasaba por ser el revulsivo principal para la formulación procesual-dual en Arqueología. Con ello, pues, el francés recogía el guante que lanzara Sahlins en 1963, al comenzar a explorar con sus modelos la *fluidéz* de la «jefatura melanesia» en comparación con la «polinesia»; y el resultado sería una nueva *fluidificación* formulada sobre el tema de un *big man* que, como concepto canónico, quedaba incorporado sinecdóquicamente a la tipología más vasta, y más básica, de los *great men* (*grands hommes*). Pero dado que nos dedicaremos a tratar de dilucidar *qué jefes tienen los nativos sin jefes* más adelante, y que lo haremos sobre todo empezando a reflexionar desde el formidable escaparate de la experiencia humana que conforman los *corpora* etnográficos papúes y austronesios, no parece oportuno interrumpir aquí demasiado el hilo de la disquisición económica para deslizarnos hacia su base política sin haber llegado antes a agotar sus enseñanzas. Sí que lo es, en todo caso, trazar los ejes entre los cuales Godelier pensó una categoría –la de *great man*– que demostraría en lo sucesivo su utilidad como *herramienta para repensar* la «política salvaje» (cf. Strathern, 1993; Lederman, 1990; 2015).

Resumamos todo lo posible el ejemplo que inspiró esa reflexión inicial:

- 0) como decíamos, los baruya se organizan en «clanes» y «linajes» patrilineales a los que llaman indistintamente *navaalyara* –de *avaala*: «lo igual»– y *yisavaa* –de *yita*, un tipo de árbol–, si bien Godelier (2011: 49-50) documentó cierta preferencia por este último término en contextos referidos a las parentelas mayores, quizá porque su figuración, el tronco, las ramificaciones, evoca la idea de filiación que allí se trata de patentizar con más frecuencia; además, sólo las parentelas menores son exogámicas,

---

las tierras irrigadas. Se hubieran visto entonces obligados a trabajar más con las mismas técnicas, para acabar por trabajar de otro modo y cambiar sus técnicas» (Godelier, 1986: 209-210).

pudiéndose dar bajo ciertas circunstancias matrimonios entre linajes distantes dentro de un mismo clan. Para cuando el francés los encontró por vez primera, en 1967, la tribu estaba compuesta por 15 clanes: 8 de ellos, incluido el Baruya que daría nombre más tarde a la sociedad entera, descendían de gentes arribadas a la región en algún momento del s. XVIII, huyendo de una masacre promovida por sus propios parientes tribales; del resto, descendientes de poblaciones autóctonas en lo sucesivo integradas en la órbita baruya entre alianzas matrimoniales y nuevas masacres, destacaba el clan Ndelie, a la sazón quienes habían hospedado en su territorio a los refugiados y, traicionando a su antigua tribu, propiciaron la «sociogénesis» del actual cuerpo político (*vid. i. a.* Godelier, 1989).<sup>26</sup>

- 1) Pues bien, son hombres pertenecientes a linajes de estos nueve clanes (8+1) quienes custodian los objetos sagrados *kwaimatnie* –de *kwala*: «hombre», y *yimatnia*: «levantar la piel, aumentar, crecer» (Godelier, 1986: 105 y ss.)– con los cuales ofician las diversas ceremonias de iniciación donde los muchachos de todos los clanes *adquieren su status de género haciéndoles renacer como «hombres»* (re-engendering them), *esta vez al margen del elemento femenino*. El caso es que heredar un *kwaimatnie*, y los conocimientos rituales que se le asocian, por el solo hecho de ocupar una determinada *posición* en la línea de descendencia de las parentelas a través de las cuales se transmiten, «engrandece» a un hombre y lo torna en indiscutiblemente relevante para el resto del cuerpo social; para la misma «reproducción» de ese cuerpo. Pero en la sociedad de los hombres baruya, donde las decisiones colectivas se toman colectivamente, «su prestigio, aunque real, no podría transformarse en un poder político general, y menos todavía [abrirle] la posibilidad de reclamar ventajas materiales y otras compensaciones por sus servicios» (ibíd.: 117-118). Los parientes del «hombre con *kwaimatnie*» se aprestarán a colaborar en su búsqueda de esposa, por ejemplo, pero esto únicamente responde a la misma lógica que bloquea en

<sup>26</sup> De hecho, una de las más importantes enseñanzas que Godelier se llevará del campo, de procesos como la historia que de su sociedad narran los baruya, será la necesidad de a la vez definir y volver fluidas las categorías identitarias que empleamos en nuestros análisis: «one very important fact will now allow us to distinguish between the realities we designate by the term "tribe" and "ethnic group", and to show that a shared culture is not enough [...] to make a set of local groups, kin groups or other, into a society; that is to say, into a whole capable of representing itself as such, and which must reproduce itself as a whole in order to go on existing as such» (Godelier, 2011: 35; *vid. asimismo* 2014: 185 y ss.). En esta línea, el francés considerará que lo que se halla «en el fundamento de las sociedades humanas» en último término no son relaciones del tipo de las que en nuestras propias culturas significamos tradicionalmente como económicas o familiares, sino aquéllas político-religiosas a través de las cuales se opera la reproducción de determinada identidad colectiva fundamental vinculada con las formas culturales de la «soberanía» (Godelier, 2011: 36-39). Ello no es óbice para que funcionen *otras formas de identificación más allá y más acá de la sociedad*. En el caso baruya nos será especialmente significativo un reconocimiento explícito de su –por así decirlo– «comunidad cultural» con otros grupos vecinos, hablantes como ellos de lenguas de la familia anga, a quienes se refieren –cuenta Godelier (ibíd.: 37)– como «those who wear the same ornaments as we»; y lo es porque establece el escenario que le permitió a dicho autor, y nos permitirá a nosotros, entender la sociedad también como una *situación histórica*, y en tanto tal, permanentemente cambiante; adaptativa. En el caso baruya, solamente *estatizada* con la irrupción del poder colonial europeo (ibíd.: 38-39).

buena medida sus posibilidades de progresión política individual prohibiéndole guerrear en primera línea: es preciso asegurarse de que trasmita a la siguiente generación de hombres el *saber social*. A fin de cuentas, encarna el vínculo de los baruya con los dioses que les legaron los *kwaimatnie* para hacerlos poderosos, y también el vínculo entre los vivos y los muertos, en la sucesión de las generaciones baruya. Se le aparta. Los enemigos ignoran su nombre. A juzgar de Godelier, tal tipo de «grandeza» –firmemente anclada en las estrategias corporativas; la que más; ¿qué duda cabe?– no es en nada comparable a la del *big man* arquetípico;

- 2) no obstante, estos no son todos los *great men* que encontramos entre los baruya, y sí que pueden serle comparables las «grandezas» de los grandes cazadores de casuario, de los grandes chamanes, los grandes horticultores, o la de los grandes guerreros; o la de los fabricantes de barras de sal. Mas «no en el plano de las riquezas, sino en el de los méritos individuales, en el de la superioridad que se le reconoce a un individuo entre los que se dedican a las mismas funciones; ya que ninguno de ellos basa su influencia en la producción y la acumulación de riquezas, ni acumula riquezas a partir de su poder» (ibíd.: 203). En virtud de ese *principio personal* –por oposición al *posicional* del «hombre con *kwaimatnie*» –, advertimos incluso cómo son reconocidas algunas *great women* en cada generación, quienes, sin por ello socavar el «dominio masculino» perfilado por el antropólogo francés, son escuchadas, y sus opiniones tenidas en cuenta en las reuniones donde se deciden las cuestiones importantes (Godelier, 2011: 43-44; 1986: 102-103, 165 y ss.). De hecho, si hemos de orientarnos según la tonalidad que adquiere la «grandeza» en el caso del *big man*, el correlato más próximo lo hallaremos en el gran guerrero (*aulatta*) conocido y temido por los enemigos –pues el *aulatta* es ante todo un «hombre de renombre»–, no deja empero de pulsar en exclusiva lo corporativo, directamente desde lo individual: su renombre, el temor que infunde, es el renombre del grupo, el temor que el grupo infunde. Sin embargo, si quisiéramos priorizar en la comparación el tipo de actividades que pueden hacer a un hombre «grande» entre los suyos –pero en este caso, al contrario que sucede en el modelo de *big man*, sólo entre los suyos–, tendríamos que remitirnos al gran horticultor (*tannaka*), quien intensifica sus esfuerzos domésticos para poner su producción al servicio colectivo en situaciones donde, por un motivo u otro, se requiere ora un excedente que consumir en la ceremonia, ora mantener la productividad total del grupo compensando el trabajo de quienes guerrear (Godelier, 1986: 133-134), dibujando, al no desarrollar «estrategias financieras» de carácter reticular, una curva muy similar a la de los maring del estudio comparativo planteado por Strathern (*vid. sup.*, cap. 4.2, nota 18). El francés pensó descubrir, trenzadas entre ambas figuras, las lógicas culturales que sostienen en la práctica social a los *great men*; y desde ahí propugnaba «corregir la perspectiva» en que se venía analizando la emergencia de unos *big men* los cuales «parece que



alcanzase[n] la grandeza del *aulatta* actuando como todos los *tannaka* juntos» (Godelier, 1986: 134).

Consideremos todavía un par de cuestiones a este respecto:

2.1) En cuanto al «poder» fuente del renombre del *aulatta*, «queda claro que sus proezas no se debían simplemente a su coraje, en opinión de los baruya, ni a sus capacidades físicas o a una extraordinaria virtuosidad en el combate. El *aulatta* es descrito como animado por una fuerza mortífera, por un poder mágico que le precede», pues «tales hazañas no se explican, para los baruya, sin la intervención de poderes sobrenaturales» (ibíd.: 131-132). *Este «poder» se traduce en «autoridad» sistemáticamente sólo en las situaciones donde subordinarse a sus instrucciones es percibido directamente como una ventaja para quienes se subordinan; o dicho del revés: no lo hace sistémicamente, en virtud de un marco institucional formalizado para cuadyuvar a esa transformación* –recordemos lo dicho al final del capítulo anterior a propósito de nuestros esquemas de «gravitación social» (vid. sup., cap. 3.5)–. En el caso del *aulatta* esto adquiere un sentido muy preciso: se le obedece en la guerra, pero no es él, sino todo el cuerpo político, quien decide cuándo empieza y cuándo termina la guerra. Ahora bien –si ya hemos recordado–, esto no es óbice para que actúe cierta capilaridad en el inevitable contacto con otros ámbitos de lo social, de modo que el *aulatta* puede verse en condiciones de injerirse más que otros individuos en la vida comunitaria a través de sus opiniones. Godelier (1986: 134-135) lo resume gráficamente al apuntar cómo estos hombres de renombre podían llegar a interceder en disputas interpersonales entre hermanos o primos, «aunque por lo general estos conflictos no concernían directamente más que a los grupos de parentesco que se enfrentaban y los demás esperaban a tomar partido hasta que estallase [si llegase a estallar] un incidente muy grave». Así las cosas, un *aulatta* desarrolla un perfil activo incrementando sus espacios y tiempos de exposición social –puede, incluso, que se vea obligado a hacerlo de un modo u otro; que eso sea lo que se espera de él–, pero siempre so riesgo de «quemarse» en un exceso; entonces el mismo efecto capilar operará en sentido contrario, hasta desbaratar su autoridad en todos los ámbitos. Y aquí el francés registra un fenómeno cultural crucial, aunque, a falta de las herramientas conceptuales necesarias para sacarle mejor provecho analítico (vid. inf., cap. 9.1), apenas pasa de puntillas en su relato: la «desautorización» vuelve a significarse como efecto de la pérdida del mismo «poder sobrenatural» que lo había «autorizado» en primera instancia, de modo tal que su asesinato, viniese *la* justicia de manos de los enemigos o de los propios baruya, solamente confirma su falta de

poder; de hecho, constituye *la* confirmación definitiva de lo que, de otro modo, tal vez sólo se sospechase.<sup>27</sup>

2.2) ¿Y qué pasa, mientras, con la economía «objetiva»? Si el Sahlins de 1972 había llegado a explorar los *límites internos*, inclusive, de la «jefatura polinesia» concebida como superlación esclerótica de la lógica de intensificación política de la MDP desplegada asimismo por el *big man* melanesio –por cierto, bastante similares a los que acabamos de ver determinando la desgracia del *aulatta*–,<sup>28</sup> Godelier, exactamente diez años después, concluiría del análisis de los del *tannaka* que era imposible establecer una gradación semejante hacia ese lado. No había, pues, progresión estructural, lógica. Y es que, en efecto, no sólo su fama no trasciende nunca los límites tribales, sino que su crecimiento suele acelerarse en situaciones en que crece también la de los grandes guerreros, que sí los trascienden. «Además, aunque él esté entre los mejores productores de recursos naturales de su sociedad, lo que él produce no son bienes que se intercambien en las ceremonias, sino bienes de

<sup>27</sup> «Son numerosos los ejemplos de *aulatta* que perdieron el sentido de la proporción y que, seguros de su superioridad en el combate, se fueron deslizado poco a poco hacia los placeres del despotismo», nos dice Godelier (1986: 135, con bibliografía); y menciona el caso concreto de Andaineu, quien asesinó a dos mujeres. «A partir de entonces la admiración y la confianza se transformaron en odio y temor. Muchos baruya comenzaron a desear que los enemigos les librasen de su gran hombre, lo que acabó por ocurrir: recibió un flechazo en un ojo y volvió a morir a su casa. Su cuerpo fue expuesto sobre una plataforma, tal y como se hacía con los grandes guerreros, pero las gentes pensaron que esa flecha le había matado porque sus abusos le habían hecho perder poco a poco sus poderes mágicos. [En cualquier caso] a veces los baruya no esperaban que la justicia viniese de sus enemigos» (ibíd.; cf. Godelier, 1989: 177-179; Angelbeck, 2010: 143, para casos análogos entre los llamados «cazadores complejos» salish del litoral de la Columbia Británica). No tanto por los actos concretos, ni por su explicación cultural, sino por la *práctica del abandono* –simbólico o material–, cf. las condiciones de la muerte del jefe yanomami Fusiwe que relata Clastres (2010: 221-222): «la desgracia del guerrero salvaje consiste en que el prestigio adquirido en la guerra se pierde rápidamente si no se renuevan constantemente sus fuentes. La tribu, para quien el jefe sólo es el instrumento apto para realizar su voluntad, olvida fácilmente las victorias pasadas del jefe [...]. Un guerrero no puede elegir: está condenado a desear la guerra. Es exactamente aquí donde se encuentra el límite del consenso que le reconoce como jefe», y no implicando su autoridad ningún poder decisorio sobre el resto del cuerpo social, a Fusiwe «no le quedaba más que llevar adelante esa guerra solo, y murió acribillado a flechazos».

<sup>28</sup> A pesar de que algunos pasajes todavía rezuman aquel economicismo marxiano que veíamos lamentar a Clastres, en general la reflexión que el estadounidense presenta en *Economía* a propósito de su sistema polinesio a través de la historia tradicional de Hawaii comienza a apuntar más bien hacia la utilización de «medios políticos» para limitar la intensificación económica (Sahlins, 1983: 161 y ss.); eso sí, a estas alturas probablemente haríamos mejor en entender esto en las dos acepciones de Caillé (*vid. sup.*, cap. 4.1, nota 5): dentro del «devenir normal de la sociedad hawaiana», cada cierto tiempo jefes locales se levantan contestando el poder de jefes regionales, y «descentralizando de este modo el cacicazgo, su peso económico se vería reducido y por consiguiente el poder y la opresión volverían por el momento al punto de partida»; pero no se trata de *revoluciones* que resuelvan la contradicción sistémica, sino de *rebeliones* «motivadas por el deseo de reemplazar un jefe malo –exigente–, por otro bueno –generoso– [...]». Nadie discutía que los jefes tuvieran derecho a obtener tributos de la economía doméstica [sino que], el problema era [...] el límite habitual de ese derecho» (Sahlins, 1983: 165). En cualquier caso su análisis quedaba aquí limitado, a su vez, por una concepción progresista de la jefatura polinesia, desde la *lógica del parentesco*, que estaba apunto de mudar radicalmente (Sahlins, 2008 [1977]: 80 y ss.); esa reconceptuación a la luz de la «monarquía divina» y sus implicaciones en el «derecho», en la *medida de la justicia*, constituirán los ejes principales de la segunda parte de nuestro estudio.

subsistencia, o cerdos que se redistribuyen y se consumen sin competencia ceremonial» (Godelier, 1986: 203, 223-224). Es decir: *no produce «riqueza»*.

Dejando de lado por el momento los significados que adquieren estos sistemas de dones y contradones agonísticos (*vid. inf.*, caps. 4.5 y 5.2-4), la clave del debate parecía residir, entonces, en los grupos cuyos jefes sí los practicaron sin por ello fundarse y hacer depender su «grandeza» solamente de las redes establecidas a su través, lo que desde luego atañe a la articulación de lo que Godelier distinguía en 1982 como modelos del *great man* en su declinación guerrera, de un lado, y del *big man* economicista del otro; pero también atañe al debate sobre la ponderación de las condiciones y recursos «posicionales» (*ascribed*) que el modelo sahliniano había en buena medida obliterado para esbozar un escenario caracterizado casi exclusivamente por los «personales» (*achieved*), tal como si la política fuera allí un «campo abierto» (Meggitt, 1967: 21; Godelier, 1986: 197 y ss.). Y por supuesto, el principal impedimento para alcanzar esa comprensión lo constituía el hecho de que tales grupos se habían visto muy pronto forzados a mudar sus prácticas guerreras, al ritmo de la irrupción de los europeos en las Tierras Altas de Nueva Guinea; y no precisamente la de los etnógrafos.

Ralph Bulmer (1960) ya había reparado en que la guerra parecía incompatible *a priori* no sólo con la celebración material de esas ceremonias agonísticas durante las cuales se efectúan las prestaciones, llamadas indistintamente *te* o *maku* –*moka* en el pidgin neoguineano (tok pisin), tomado directamente del término melpa– entre los clanes papúes que conformaban hacia mediados del pasado siglo el grupo kyaka, sino que interfería asimismo en su preparación, que para ese momento suponía un mínimo de tres o cuatro años hasta alcanzar una cabaña porcina la cual, de otro modo, se habría visto mermada entre los pillajes, el pago de compensaciones a aliados y antiguos enemigos, la desviación de la fuerza de trabajo al combate u otras dificultades para la cría de cerdos como, parece caber esperar, las derivadas de una eventual concentración defensiva del poblamiento (*vid. Rappaport*, 1987: 22, 75-76). Así, «es probable que la aparente aceleración en la frecuencia de los ciclos *moka* post-contacto refleje tanto el cese de las hostilidades como el incremento de riqueza incorporable a los intercambios» (Bulmer, 1960: 12) pero, a la vez,

parece que las asociaciones para el *moka* más estables y valoradas por un hombre eran aquéllas [entabladas] con miembros de grupos que pudiera esperar reclutar cuando fuera necesario en las cambiantes alianzas clánicas que caracterizaron la guerra kyaka. Además, los aliados de más allá del clan se movilizaban tanto enfatizando tales obligaciones de parentesco y afinidad como con la promesa de sustanciales recompensas materiales [*i. e.*, de aquéllas significando «riqueza»] a cambio de su apoyo.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> «The apparent increasing frequency of *moka* cycles in the post-contact period probably reflects as much the cessation of war as the increase in wealth which can be incorporated in the exchanges [...]. It is hard now to reconstruct precisely how *moka* leadership and war leadership were related, but it seems that a man's most stable and valued *moka*-partnerships were with members of groups whom he could hope to mobilize when necessary in the shifting inter-clan alliances which characterized Kyaka war-making. Further, war-allies outside the clan were mobilized both by stressing obligations of kinship and affinity as such, and by promises of substantial material reward for assistance.»

Repartidos a lo largo de la frontera entre las provincias de las Eastern Highlands y Enga, al norte de Mount Hagen, para cuando fue a estudiarlos Bulmer, los dichos kyaka sumaban unos 10.000 individuos adscritos a la familia lingüística engá y, en tanto así, lejanamente emparentados con los más meridionales angal de Mendi (*vid.* Lewis, Simons y Fennig, 2015; Meggitt, 1967: 24). Habitaban según un patrón de poblamiento disperso, en caseríos compuestos por pequeños grupos de descendencia patrilineal varios de los cuales tenían en común uno o más espacios ceremoniales donde se llevaban a cabo periódicamente las danzas y redistribuciones del ciclo *moka*.<sup>30</sup> Pero sin duda lo más interesante para lo que nos ocupa es el hecho de que estos ciclos, que recorrían la geografía alternando la dirección en que se movían las varias cadenas de dones (*solicitory gifts*) y contradones con los cuales se realizarían más tarde las «prestaciones principales» durante los festivales *moka* propiamente dichos, «no involucraba solamente a los kyaka sino a la mayoría de grupos engá»; es más, traspasaban las fronteras lingüísticas para incluir a grupos kaugel, y aun a miembros de clanes melpa en calidad de socios personales insertos en las redes de intercambio de algunos individuos: «estas gentes están todas viculadas en los mismos ciclos de festivales, aunque su carácter cambia a medida que avanza a través de las diferentes regiones, presumiblemente en función de ciertos rasgos del sistema social de los grupos participantes» (Bulmer, 1960: 5).<sup>31</sup> Y hete aquí el «desdibujado» de las fronteras tribales a que aludía Godelier más arriba.

Sin embargo, antes de que lo hiciera el francés, fue Meggitt (*cf.* Johnson y Earle, 2003: 227 y ss.) quien habría aportado la crítica más constructiva al modelo melanesio de «Rich man, poor man,

<sup>30</sup> «Any clan with 30 or so adult male members is likely to segment into a number of settlement groups each with from 15 to 40 adult males whose homesteads fall within easy range of a particular ceremonial ground or grounds and, generally, of a jointly owned men's house on these grounds. Such groups are readily identified or referred to by the name of their best kwnon ceremonial ground [...]. It is possible for a man whose lands or houses lie intermediate between two centres, or who has different areas of land and different homesteads near two different centres, to participate regularly in activities of both groups. In spite of the imprecision of its territorial and social boundaries the settlement group represents a real nexus of heightened everyday social activity, especially for women and children. People are as often identified by their settlement group place name as they are by a descent group name», y aunque Bulmer reconoce que «autoridad» en sentido restringido o estricto –como *ascribed leadership*– sólo parece haber existido antes de la colonización en el marco de las parentelas, «each settlement group has its acknowledged leader or leaders, the "big man" or "big men" (*numi*)», descritos como *ranking leaders* (Bulmer, 1960: 3-5).

<sup>31</sup> Dice el pasaje completo: «the Enga *moka* involves not only the Kyaka but the majority of Enga groups from beyond Wabag in the west to beyond Kompiem (Sau Valley) in the north, to the cultural and linguistic boundaries with the Waka and Gawil in the south, and in fact includes the Gawil or Kaugel people who are non-Enga speakers. These peoples are all linked in the same cycles of festivals, though the character of the festivals changes as they proceed through the different regions, and changes presumably consistently with certain other features of the social systems of the participant groups»; para añadir poco después: «the Metlpa *moka* festivals do not, apparently, proceed in the same sort of cyclical order as the Enga ones do, each Metlpa group organizing a festival independently at a time best suited to itself. However, many members of Metlpa clans near the Metlpa-Enga linguistic boundary are the individual exchange partners of Kyaka men and are thus involved in the commencement or culmination of the Enga cycles as well as in the Metlpa festivals» (Bulmer, 1960: 5-6). *Cf.* los trabajos de Meggitt (1972; 1974) sobre ese mismo ciclo entre los mae engá, de quienes hablaremos a continuación; en cualquier caso, es evidente que no podemos sin remitir a los numerosos estudios conducidos por Andrew Strathern entre los grupos melpa y kaugel, y en especial, al clásico *The rope of moka: Big men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea* (1971 para la primera edición).

big man, chief», basándose asimismo en uno de los grupos de ese ciclo *te* pertenecientes a la familia *enga*, esta vez en su rama centro-occidental.

Con una población tres veces superior a la de los *kyaka* y cerca del doble de densidad demográfica –unos 25 habitantes por km<sup>2</sup> frente a 46'3 según los datos de Bulmer (1965: 134-136)–, tampoco el conjunto de clanes conocidos etnográficamente como *mae enga* habitaban núcleos aldeanos siendo, a juzgar por lo reportado, las tierras cultivables una fuente tradicional de tensiones y guerra en tiempos precoloniales, y es que, a pesar de la designación colectiva, Meggitt (1967: 25) aclara de nuevo cómo sería erróneo considerarlos una entidad tribal, o siquiera una confederación. A lo sumo, los *mae* reconocían la existencia de algunos vínculos de tipo «fratría» que podían llegar a agrupar de 4 a 19 «clanes» en virtud de vagos lazos parentelares, pero raramente actuaban de forma corporativa más allá de la participación eventual de algunos segmentos e individuos en el culto a los ancestros comunes o, en ocasiones, la solicitud de ayuda militar frente a clanes encuadrados en una fratría distinta. Estos «clanes», patrilineales y normalmente exogámicos, agrupaban por lo general unos pocos cientos de individuos, excepcionalmente algún millar, divididos en «subclanes» y «linajes» a razón de unas 7 familias de media cada uno de estos últimos (*vid.* Meggitt, 1964: 191-193). La cuestión es que, habiendo estudiado pormenorizadamente la organización del parentesco y advertido de la forma en que las obligaciones sociales se repartían entre sus diferentes niveles jerárquicos –por ejemplo el clan, unidad militar autónoma, organizaba las ceremonias *te* y pagaba las compensaciones por homicidio; el subclan, los funerales; el linaje, dentro del cual se cooperaba en los trabajos hortícolas, las prestaciones matrimoniales; etc.–,<sup>32</sup> el antropólogo australiano (Meggitt, 1967: 28-29) se encontraba con que tal vez los «puntos de segmentación» del esquema social predeterminaban, más de lo que Sahlins había calculado originalmente, las *posiciones* en las cuales se desempeñarían unos «hombres de renombre» quienes por lo demás, en efecto, destacaban en virtud a cualidades *personales* y no eran elegidos formalmente. Es decir, llegaba a la conclusión de que «el liderazgo entre los *mae* debe quizá considerarse meramente como una función adscriptiva del sistema de linajes segmentarios» (*ibíd.*: 29; *cf.* Bohannon, 1970: 58-59, fig. 5, para una descripción y esquema muy similares entre los grupos *tiv* del actual Estado de Nigeria).<sup>33</sup>

<sup>32</sup> *Cf.* lo establecido por Sahlins (1983: 94) en referencia a la MDP típica, no precisamente con el ánimo de falsar la verdad de su modelo sino, al contrario, por cuanto perfila ulteriores posibilidades de modelización: «la familia contiene en su interior la división del trabajo que predomina en la sociedad como un todo [...]. Por tanto, desde sus comienzos, una familia combina los dos elementos sociales primordiales de la producción [*i. e.*: “hombre” y “mujer”]. La división del trabajo por sexo no es la única especialización económica que conocen las sociedades primitivas, pero es la forma “predominante”, la que trasciende toda otra especialización en el sentido de que las actividades normales de cualquier hombre adulto, unidas a las actividades normales de cualquier mujer adulta agotan prácticamente los trabajos habituales de la sociedad»; claramente, aunque se pudiera mantener la literalidad de lo dicho también en el caso *mae*, es evidente cómo el no participar de la *producción* material en los mismos términos en que se codifican las situaciones domésticas no implica que las distintas instituciones del parentesco resulten –en cuanto a la circulación o el consumo o, incluso, la producción de relaciones, y derechos– fundamentales en la *reproducción* del tejido social. No tardaremos en encontrar aquí dispuestos los haces de fibras que tensan la sociedad entre lógicas centrífugas y centrípetas.

<sup>33</sup> «Leadership among the *Mae* might perhaps be regarded merely as an ascriptive function of the segmentary lineage system.»

Esto explicaría, a la vez, por qué el «gran hombre» reconocido por los segmentos de un grupo comprendido jerárquicamente en un orden  $x$ , lo es sólo por los agnados de su misma línea de descendencia cuando se mide en lo relativo a  $x^n$ , y por qué, llegado el momento, nunca suele ser sustituido por uno de estos familiares directos, resultando que la jefatura tiende a oscilar entre los segmentos patrilineales que conforman una unidad superordinada, y así en todos los nudos del sistema, coadyuvando parcialmente a evitar su «polinesianización» (**fig. 4.2a**).

Puestos todos sobre la mesa, podían comenzar a intuirse las conexiones ecológicas entre los diferentes elementos de un *tejido social* que, como ya se dijo, tornaba fluidos los límites de lo que una definición restringida habría entendido como «sociedad» propiamente dicha. El sistema de grupos segmentarios; su relación con las prestaciones; el tipo de productos –culturalmente determinados– que los primeros ponían en circulación para atender las segundas (**fig. 4.2b**). A través del caso de estudio mae enga, pues, Meggitt lograba esbozar un cuadro más acabado de la situación en la cual el éxito en la conducción de determinadas prácticas que nosotros solemos calificar como económicas –¡pero no relativas al sustento!– se articulaba sin solución de continuidad en el seno de un universo político más vasto, donde no sólo no van a caer tan lejos del éxito del gran guerrero, movilizador de gentes, sino que anudan mejor las tensiones que riostran en primera instancia, al sentido corporativo de la política, las eventuales estrategias reticulares de sus agentes individuales.

Los mae no compiten por el prestigio en sí mismo. El obtenido [por algún individuo fuera de su grupo de parentesco] a través de prestaciones ayuda al clan a mantener sus fronteras territoriales, atrayéndole tanto aliados militares en el presente como esposas que alumbrarán futuros guerreros. La principal preocupación entre los mae es, a mi entender, la posesión y defensa de la tierra clánica [la cual en ningún caso se consideraba intercambiable, por supuesto]. Su participación en el *te*, como en otras prestaciones, no es sino un medio para este fin. (Meggitt, 1974: 171)<sup>34</sup>

Pero precisamente en proporción a la conciencia de que la problemática se jugaba en *situaciones y estrategias*, el planteamiento del australiano se nos revela todavía más lúcido. Las situaciones cambian a lo largo del tiempo; para resultar *adaptativas*, las estrategias han de corresponderlas: «en esencia, mi argumento ha sido que una explicación sincrónica simple sobre el

<sup>34</sup> «The Mae do not compete for prestige just for its own sake. Prestige achieved through prestations helps a clan maintain its territorial boundaries by attracting both present military allies and wives who produce future warriors. The basic preoccupation of the Mae is, it seems to me, with the possession and defence of clan land. Participation in the *te*, as in other prestations, is but a means to this end»; y añadía en una nota fundamental: «in this respect it is of interest that the Mae do not include land in the traditional hierarchy of commodities; it is “too” valuable. Whenever I raised the question of their alienating land in return for valuables, they said that, until the arrival of Europeans, this was inconceivable» (Meggitt, 1974: 171, nota 11); cf. el concepto de «economía multi-céntrica» desarrollado por Bohannan (1955; 1959) para explicar las *diferentes categorías y esferas de intercambio* entre los tiv, bantoides del África occidental, andando así un camino, como veremos (*vid. inf.*, cap. 5.1), ya apuntado casi dos décadas antes por Du Bois (1936) en referencia a las economías de varios grupos atabascanos de la costa entre los actuales Estados de California y Oregón.

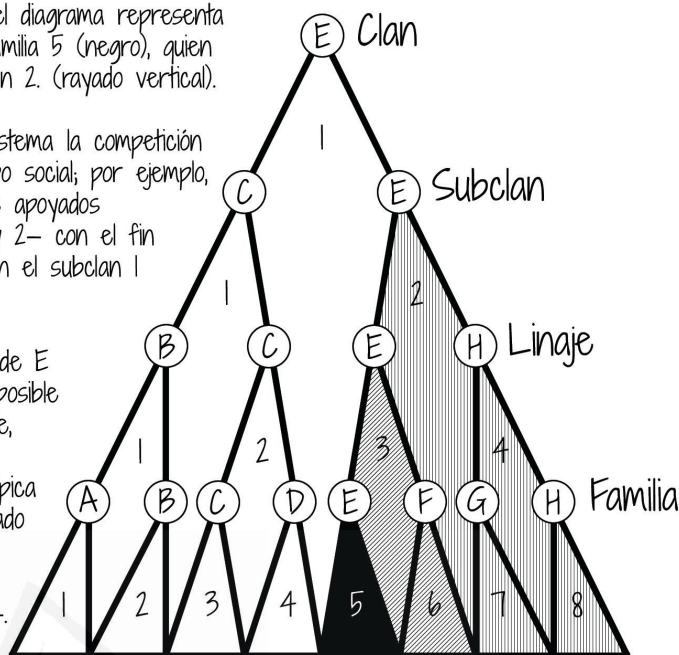
**Fig. 4.2a** Estructura del liderazgo entre los mae enga

Según Meggitt (1967: 28), con modificaciones

Dada la posición estructural de «gran hombre» clásico, el diagrama representa una situación en la cual se reconoce así al jefe de la familia 5 (negro), quien a su vez lo es del linaje 3 (rayado diagonal) y del subclan 2. (rayado vertical).

Según explica Meggitt, durante las fases diastólicas del sistema la competición se centraría en las líneas horizontales de un mismo grupo social; por ejemplo, los jefes B y C podrían desarrollar estrategias reticulares apoyados corporativamente, además, por sus respectivos linajes -1 y 2- con el fin de alcanzar la posición de reconocimiento superordinado en el subclan 1 -en la situación diagramada, ocupada por C-.

En esta dinámica pendular, probablemente el «sucesor» de E en el nivel clánico no fuera alguien del linaje 3; es muy posible que ni siquiera lo fuera del subclan 2, donde es esperable, incluso, que se opere un cambio de linaje en la jefatura. Todo ello contrasta abiertamente con la lógica jerárquica típica del «clan cónico», donde una vez establecido un valor dado -por ejemplo, la primogenitura masculina- las sucesiones se resolverían automáticamente -por ejemplo, prefiriendo siempre y en todas las posiciones hombres de la línea 1-.



liderazgo entre los mae enga es inadecuada» (Meggitt, 1967: 33).<sup>35</sup> Esto desde luego no lo sitúa ni directa ni necesariamente en una perspectiva histórica equiparable a la que, por dar un ejemplo, reivindicaría un tiempo después Lederman.<sup>36</sup> Más bien al contrario, Meggitt se encuadra en la misma tradición que Rappaport y tantos otros autores que escribieron fundamentalmente en la década de 1960, dentro de lo que podría calificarse como «materialismos sistémicos» de la Ecología cultural: dicho burdamente, más que la de la historia, la «diacronicidad» que les preocupaba era la de los ciclos autorregulados de la naturaleza según suele estudiar la Biología general.

En este sentido, el arquetipo sahliniano de *big man* es, a su juicio, del todo adecuado para explicar las *fases diastólicas* del ecosistema enga, periodos de relativa relajación durante los cuales el «equivalente estructural a facciones» podrían verse operando en los órdenes paralelos inferiores de cada grupo segmentario con el objetivo de promocionar a sus propios hombres de renombre hacia posiciones mayores de prestigio dentro de la estructura de las parentelas mae (ibíd.: 29 y ss.). Es en esa competición donde estarían conjugándose las diversas lógicas que se nos presentaban *a priori*

<sup>35</sup> «Essentially my argument has been that a simple synchronic account of leadership among the Mae Enga is inadequate.»

<sup>36</sup> A decir verdad, *What gifts engender* constituye en sí una fundamentadísima contestación metodológicamente individual-contextualista a esta perspectiva de análisis ecológico-estructural tan común en los oceanistas de mediados del pasado siglo, y en especial en lo que se refiere a los *pig festivals* de las Tierras Altas neoguineanas (Lederman, 1986: 62-65, 175-178, con bibliografía); frente a ello opina la de Princeton: «it is [...] doubtful that the temporal length or periodicity of pig kill "cycles" can be predicted, whether on the bases of ecological, economic, or other variables. Pig kills in Mendi are more accurately viewed as historical events than they are as the culminations of ritual cycles, and as such, their most important characteristic -from a perspective internal to their logic- is a complex articulation of particular people, interests, and ambitions in social situations constrained by past events» (ibíd.: 205).

**Fig. 4.2b** Relación entre los tipos de grupo social, de prestaciones y de pagos entre los mae enga  
 Según Meggitt (1974: 169-170), con modificaciones

Grupo	Prestación ceremonial característica	Tipo de bien
Fratría	—	—
Clan	Té, compensaciones por homicidio	1
Subclan	Funerales, indemnización a parientes matrilineales	1, 2
Linjaje	Pagos matrimoniales, compensaciones por enfermedad	1, 2, 3
Individuo (familia)	Compensación por insulto, por incumplimiento de promesas	2, 3, 4

Jerarquía tradicional de bienes materiales implicados en el pago de prestaciones —mas nótese cómo la quinta categoría que lista Meggitt, por entero consistente en alimentos «de poco valor», no se considera apropiada significativamente para efectuar ninguno de ellos—:

1) Cerdos, casuarios; 2) Pendientes de nácar, carne de cerdo, hachas de piedra, tocados de plumas de casuario, diademas de cauri, ¿perros?; 3) Collares de cauri, pendientes de caracolas melo, paquetes de sal, delantales y bolsas de red, plumas de ave del paraíso, arcos, lanzas, tambores, aves, pòsums, etc.; 4) Discos de caracolas, brazaletes y cinturones tejidos, pasadores de hueso, calabazas, mimbres, cortezas de fibra, tabaco, etc.; 5) Alimentos vegetales, ya sean lujosos —pandanus, taro, ñame, jengibre, caña de azúcar, setaria— o básicos —batata, judía, condimentos—.

contradictorias, de tal modo que ahora —si acaso no lo hubiera sido antes ya— es perfectamente concebible que una facción respaldase corporativamente, intensificando la producción de sus grupos domésticos, maniobras reticulares encabezadas por individuos concretos, en especial en la medida en que éstos no se alejaran demasiado de las formas de significación de la representación colectiva. También lo era que, durante las *fases sistólicas*, grupos de parentesco mayores cerraran filas en torno a hombres cuyo crédito personal previsiblemente se pudiera traducir en una ventaja militar del clan a nivel regional; y cesaran las competiciones de riqueza entre quienes se consideraran *sustancialmente iguales* —i. e., cualquier grupo que significase «nosotros» en correspondencia a una situación dada—.

Godelier (1986: 203-204) se percataría de esta paradoja de la «compatibilidad-incompatibilidad» y, observando una sociedad —la baruya— donde todo parecía indicar que *nunca* entraban verdaderamente en juego las prácticas económicas de las diástoles enga, más que de imaginar —pues la «pacificación» colonial lo hacía evidente por todas partes—, sería capaz de explicar su reverso en el idioma político común del que ambas son expresiones: *la guerra y la economía son incompatibles porque son lo mismo*.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Uno no puede dejar de preguntarse qué animadversión habría inhibido a Godelier de volver con lo descubierto en las Tierras Altas de Nueva Guinea al Amazonas de Clastres (2001b: 181 y ss.), a la *lógica centrífuga* de su «arqueología de la violencia», para explicar esa reluctancia baruya a la economía —aunque sin duda puede dar una idea consultar a Campagno (2014: 8, nota 2, con bibliografía)—. De todas formas tampoco se puede decir sin engañarnos que la *identificación* «guerra-economía» fuera del todo novedosa en la literatura antropológica —y de ahí la importancia de la *interpretación* que permite empezar a componerse Clastres—. Por lo expresivo, podríamos citar el trabajo dedicado al famosísimo *potlatch* entre los kwakiutl de la Columbia Británica que Helen Codere tituló *Fighting with property* (1950 para la primera edición)



En definitiva los *big men* son una variedad particular de los grandes hombres [*great men*], que surgen allí donde los intercambios competitivos han hecho disminuir la relativa importancia de la guerra y de los guerreros, allí donde los muchachos y las muchachas aprenden a ocupar su lugar en la sociedad sin pasar por grandes o pequeñas maquinarias iniciáticas, allí donde las riquezas materiales intercambiables se cambian por todo, y sobre todo por mujeres. (Godelier, 1986: 221)

Desde luego que si estuviéramos obligados detenernos en lo que en el fondo no pasa de ser una descripción igual de estática que la del *big man* anterior, en el riesgo de otra tipología social –podríamos temer–, tendría poca utilidad toda la disquisición que nos condujo hasta aquí. Pero sucede que, como veíamos, ya el ecologicismo de Meggitt proporcionaba una salida *ex ante* desde la cual conjurar, en esa especie de «universo latiente» que boceta, de sístoles y diástoles arrítmicas de la política, la imposición de soluciones de continuidad tan ajenas a las culturas como incapaces de aprehender su historicidad.

Otra cuestión es si solamente con la determinación ecológica basta; que no.

Por lo pronto, para el antropólogo australiano, tomando como punto de partida –arbitrario– los momentos de paz regional y crecimiento durante los cuales se aceleraba la celebración de competiciones agonísticas, «dada la situación ecológica de los clanes mae enga, el aumento del tamaño del grupo que sigue o acompaña su éxito generalmente desarrolla una presión en sus recursos ambientales. Es casi inevitable que se alcance un punto crítico cuando el clan en expansión tiene que atacar a sus vecinos con el objetivo de asegurarse más tierra de cultivo» (Meggitt, 1967: 32).<sup>38</sup> E incluso si la guerra no supusiera de por sí un cambio inmediato en la tendencia,

---

haciéndose eco de las descripciones que los propios indígenas le daban en 1895 a Boas sobre un absoluto desplazamiento en la práctica el cual, más que parte de su memoria histórica, lo era directamente de sus recuerdos (Codere, 1950: 118-119). No por nada, coinciden de nuevo en escena la fundación de un asentamiento colonial –Fort Rupert, al norte de la isla de Vancouver, en 1849–, el cese de las guerras tribales –la última se registró en 1865, pero apenas se documentan hostilidades ya desde 1837–, y un significativo aumento del tamaño y frecuencia de los *potlatch* en conexión con la importación masiva de productos europeos y la integración indígena en esa economía (ibíd.: 124 y ss.). Y por cierto que, en este caso, el acusado descenso demográfico que sufren a lo largo de todo el s. XIX y principios del XX estos hablantes de wakash le permite a Codere afirmar con rotundidad que todo su interés en la guerra se inscribe en la lucha por el prestigio: «there seems to have been a time when fighting with weapons and fighting with property were more or less equal and interchangeable means of gaining prestige [...]. The general conclusion is that the binding force in Kwakiutl history was their limitless pursuit of a kind of social prestige which required continual proving to be established or maintained against rivals, and that the main shift in Kwakiutl history was from a time when success in warfare and head hunting was significant to the time when nothing counted but successful potlatching» (ibíd.: 122, 118).

<sup>38</sup> «Given the ecological situation of the Mae Enga clans, the increase in group size that follows or goes with such success generally builds up the pressure on land resources. Almost inevitably a critical point is reached where the expanding clan has to attack its neighbours to secure more arable land». Rappaport (1987: 125-128) también consideraba, apenas con un año de diferencia respecto del citado texto de Meggitt, que esta presión demográfica había sido en el pasado la causa de, al menos, *un tipo* de guerra entre los diferentes grupos maring, aun aunque sus informantes de la parcialidad tsembaga negaran que ésa fuera *la* causa de los combates tradicionalmente; en concreto, el estadounidense lo pensaba del conflicto que hacia 1910-1920 enfrentó a dos clanes emparentados o en «proceso de fusión», Dimbagai-Yimyagai y Markai, precipitando la desbandada de los primeros y la sociogénesis tsembaga en torno a los segundos y sus aliados, quienes aumentaban en un 11'6% la tierra cultivable del nuevo total tribal –54 de 466 ha (ibíd.: 104, 322-324)–.

previsiblemente, antes o después, la sola escalada demográfica del clan exitoso precipitará su segmentación en parentelas coherentes con los modos de vida de aquellos papúes. Y se reanudará el ciclo.

Pertrechados con las reflexiones que Sahlins vertía en su *Economía* sobre los límites internos de la MDP –es decir: los que opone *en principio* la lógica económica doméstica a la presión política, siendo la «desautorización» del *aulatta* de que da cuenta Godelier su correlato sociocultural general– también los arqueólogos de la *Teoría procesual-dual* compartían ese esquema neoguineano antes de ensayarle aplicaciones en la interpretación del registro material de otros tiempos y espacios:

El resultado de tales procesos no sería una simple evolución de estadios socioculturales encarnados en la distinción entre las dos formas sociales, corporativa –primero– y reticular –después–, sino que proponemos la posibilidad de que las Tierras Altas se hayan caracterizado por alternar ambas en ciclos largos, trayendo consigo episodios agrícolas alternativos de intensificación y relajamiento. (Blanton y Taylor, 1995: 139)<sup>39</sup>

### 3. En torno a la *Teoría de la circunscripción* y el atasco del entorno

Mantengámonos un poco más sobre esa idea de *fisión del grupo en respuesta a las tensiones escalares sobre su sistema social provocadas por el aumento de la presión demográfica*. Y es que, si bien la existencia de una vinculación mecánica de algún tipo entre esos dos –la demografía y la organización institucional– y un tercer factor –la tecnología– puede considerarse una constante en el análisis moderno de las sociedades e historias humanas, lo cierto es que entre las décadas de 1960-1970 el alineamiento de sus causalidades estaba siendo fuertemente cuestionado al ritmo de los debates sobre la generación de excedentes y las mediciones en campo relativas a la productividad de aquellas «economías primitivas» etnográficas de que venimos hablando, entre otras cosas. Sin ir más lejos, el Sahlins de 1972 se hacía eco de la problemática en referencia a la que posiblemente fuera,

---

También Godelier (1989: 173, 175-177) incluía la tierra entre las razones que rigen la «traición» en el universo cultural de los baruya vislumbrándole, al ponerla en relación con las normas que rigen el parentesco y, por ende, el acceso a los medios de producción del sustento, un carácter estructural o recurrente: «betrayal is the end-product of the solidarities imposed by relations of kinship and tribal membership. It is also the point of departure for a redistribution of alliances and the balance or power within tribes or among tribes, depending on the outcome of the wars and conflicts that periodically flare up between them» (ibíd.: 175); y, de estar en lo cierto, esto nos estaría poniendo directamente sobre la pista de una última reflexión del ecólogo cultural que más nos valdría tener muy presente en lo que venga: «del mismo modo que las dimensiones máximas de las poblaciones locales están limitadas por la capacidad de sustentación de sus territorios, las dimensiones mínimas están determinadas por el tamaño de los grupos a los que se enfrentan en calidad de enemigos» (Rappaport, 1987: 122).

<sup>39</sup> «The result of these processes would not be a simple evolution of sociocultural stages embodied in the distinction between the two social forms, corporate –early– and network –late–. Instead we propose the possibility that highland regions have been characterized by alternating long cycles between the two social forms, bringing with them alternating episodes of intensification and disintensification of agriculture», concretamente, como los descritos por Harold C. Brookfield («Intensification and disintensification in Pacific agriculture: A theoretical approach», 1972 para la primera edición).

como sigue siendo, su declinación más controvertida: la de la adopción de las estrategias agropecuarias a través de las cuales tradicionalmente se mide en el registro arqueológico la transición de la «mera predación» a la «producción propiamente dicha», con el advenimiento del Neolítico.

La objeción es en esencia la misma que veíamos presentar a Dalton en respuesta a los apriorismos de Gordon Childe (*vid. sup.*, cap. 4.1), pero esta vez el interlocutor ausente es Leslie A. White –en concreto, Sahlins cita algunas páginas de *La ciencia de la cultura: Un estudio sobre el hombre y la civilización* (1949 para la primera edición, en inglés), pero se refiere a ideas ya expuestas en 1943, en «Energy and the evolution of culture»–, y no gira la cuestión directamente sobre la causa, tecnológica o sociopolítica, que condujo a algunos grupos humanos hacia una «nueva orientación» en sus prácticas del sustento, sino sobre los términos efectivos del incremento energético obtenido con ella:

Este aumento general del producto social [defendido por el neoevolucionista en las citadas publicaciones] no es necesariamente el resultado de un aumento de la productividad del trabajo –que, según White, también acompañó a la revolución neolítica– los datos etnológicos que ahora poseemos [...] hacen surgir la posibilidad de que los simples regímenes de la agricultura no sean más eficaces desde el punto de vista termodinámico que la caza y la recolección; en otras palabras, me refiero a la energía producida por unidad de trabajo humano. (Sahlins, 1983: 18, nota 6)

Si bien es cierto que en lo sucesivo las alusiones a la neolitización, como en general a los procesos históricos concretos, son más o menos tangenciales en *Economía de la Edad de Piedra* (*cf. ibíd.*: 41 y ss., 97-98), no lo es menos que el cuadro bocetado por Sahlins se despliega en el marco de aquellas teorías para las cuales la «domesticación» de plantas y animales no representaba precisamente un avance revolucionario en el progreso de la humanidad. No uno inmediato, al menos. Nada que no pudiera haberse colegido ya, por otra parte, de lo dicho hasta aquí sobre su más explícita defensa de la noción de «opulencia primitiva» y, sobre todo, de la sistematización de la tendencia a la subproducción como consecuencia de un cálculo marginal que minimiza la «autoexplotación» de los individuos relacionados en «situaciones domésticas».<sup>40</sup>

Así, a su juicio, «el control doméstico se convierte [voluntariamente] en un impedimento del desarrollo de los medios de producción», resultando que el estadounidense alcanza a perfilar un *principio de identidad* fundamental, aunque no llegue a dotarlo en sí mismo de la fuerza explicativa independiente que –al nuestro– todo parece indicar que encierra. «El precipitado sociológico [de esa “especie de anarquía” que es la MDP] es un grupo con un interés y un destino distintos de los

---

<sup>40</sup> Valga para ilustrarlo su alusión a algunas de las consideraciones económicas vertidas en el emblemático *Man the hunter* que editaran en 1968 Richard B. Lee e Irven DeVore: «resulta interesante que los hadza, instruidos por la vida, y no por la antropología, rechacen la revolución neolítica para “preservar” su ocio. Aunque están rodeados por agricultores, hasta hace poco se negaron a dedicarse a la agricultura “alegando, principalmente, que eso implicaría un duro trabajo”. En esto se parecen a los bosquimanos [!kung], que responden a la cuestión neolítica con otra pregunta: “¿para qué plantar cuando hay tantos frutos de mongomongo en el mundo?”» (Sahlins, 1983: 41).

que son exteriores al grupo», y en la medida en que tales situaciones resuman más y más los principales elementos de la división del trabajo que practique una cultura dada, llegado el caso, serán capaces de resolver a su favor las tensiones sociales, de manera que, «si dentro del círculo doméstico los movimientos decisivos son centrípetos, entre las unidades domésticas son centrífugos, diseminándose en la distribución más reducida posible» (ibíd.: 117, 111, 114). En otras palabras: las lógicas culturales entre las cuales se organizan estos grupos humanos los hacen responder ante cualesquiera tensiones *reequilibrando, directamente en el espacio, la distancia entre sus centros de gravedad social*.

Como decíamos, de un lado esto alineaba a Sahlins con una corriente teórica a propósito de la relación entre demografía y tecnología que, no hacía mucho, había encontrado a su principal proponente en la economista danesa Ester Boserup y su crítica radical del esquema malthusiano, desplegada a partir del bien conocido *Las condiciones del desarrollo en la agricultura: La economía del cambio agrario bajo la presión demográfica* (1965 para la primera edición, en inglés).

Vaya por delante que, a nuestro modo de ver, esta crítica entrañaba un potencial que desde luego no han llegado a desarrollar los principales modelos materialistas que, de una forma u otra, sí la incorporaron (cf. Harris, 1978: 33 y ss.; Johnson y Earle, 2003: 17 y ss., 39-41), y que se revela tan pronto consideramos cómo las raíces de dicho esquema se hunden hasta enredarse en el mismo origen disciplinar de la Economía, a finales del s. XVIII. Si Boserup (1974: 538) resumía la posición a batir como la suposición de que los grupos humanos viven siempre ajustada su población al límite superior de su capacidad para explotar el territorio, de modo que «la tasa de crecimiento demográfico podría elevarse por encima de cero si las mejoras en la tecnología de producción de alimentos aumentaran la capacidad de carga del medio, pero únicamente hasta el momento en que se alcanzara el nuevo límite, tras el cual la tasa caería de nuevo a cero»,<sup>41</sup> esto mismo es lo que encontramos en la *Inquiry* de Smith, cuando el célebre escocés afirmaba que «todos los animales se multiplican á proporcion de los medios de su subsistencia» (Smith, 1794-1806: I, 132), y de nuevo, que «como el hombre [*sic*, por “el humano”] multiplica naturalmente su especie á proporcion de los medios de su subsistencia [...], el alimento ha de ser una cosa necesariamente buscada, y anhelada con mas ó menos ahinco» (ibíd.: I, 254). La cuestión es que aquí se anclan a la vez la imagen secular del salvaje como un ser espoleado por el hambre, sus sociedades constreñidas por su incapacidad, y la idea de que aun salidos de aquel «rudo estado de la sociedad» en el cual se consume inmediatamente lo producido, «sostener y aumentar el fondo reservable para el consumo inmediato es *todo el objeto, y el fin* [nuestro énfasis] de los capitales tanto fixos como circulantes» (ibíd.: II, 14) en que, desde entonces, puede dividirse además el llamado fondo general; una afirmación que cerraba la causación de la economía sobre el sustento, desplazando analíticamente todo otro motivo a lo meramente accesorio, incidental; por no hablar –todavía (*vid. inf.*, especialmente caps. 5.3-4)–

<sup>41</sup> «Le taux de croissance de la population pourrait s'élever au-dessus de zéro si des perfectionnements dans la technologie de la production alimentaire augmentaient la capacité de peuplement du milieu, mais seulement jusqu'au moment où la nouvelle limite serait atteinte, après quoi le taux de croissance de la population retomberait à zéro.»

de cómo este pesado apriorismo naturalista, esta naturalización, acallará en lo sucesivo la exploración de los significados de ese consumo.

Frente a lo dicho, aun aceptado implícitamente tales apriorismos, datos como los ya expuestos sobre la alta productividad del trabajo en las sociedades salvajes (*vid. sup.*, cap. 4.1), pero también la historia moderna de la agricultura europea –o asiática (*vid. Scott, 2009: 192*)–, donde la disminución gradual del tiempo de barbecho hasta la adopción de sistemas de cosecha anual no sólo se verifica muy lentamente y con ostensible retraso en las regiones con menores densidades demográficas, sino que además, cuando y donde ésta disminuye, por ejemplo a causa de epidemias o guerras, se vuelve a barbechos más largos, hacían pensar a la danesa que la relación causal fuera la inversa. Y el desarrollo de *estrategias de carácter intensivo*, un recurso –y no precisamente el primero– desplegado con miras a mantener el volumen absoluto de producción necesario para el sustento de una población ya en aumento.

No precisamente el primero porque, en efecto, ante un incremento cuantitativo del «índice de consumidores» hacia los límites de su equilibrio ambiental, «los pueblos prehistóricos [como cualquier otro] podían elegir entre adaptar la población a los recursos por medio del control de la fecundidad y adaptar los recursos a la población mediante cambios en las pautas de consumo, migración o cambios tecnológicos» (Boserup, 1984: 67), siendo que si a ese incremento le correspondía otro equivalente en el «índice de productores», como sucede en condiciones de crecimiento demográfico normales, *la lógica –doméstica– tendería a anteponer aun la adopción de estrategias de carácter extensivo con el fin de economizar el trabajo*. El punto podría entenderse corroborado por la itinerancia casi proverbial de los grupos cazadores y horticultores, si acaso la dispersión planetaria de la especie todavía en fechas pleistocénicas no constituyera de por sí un indicio a valorar en esta luz (*vid. i. a. Mellars, 2006; Hamilton et al., 2009; Ghiretto, Penso-Dolfin y Barbujani, 2011; Henn, Cavalli-Sforza y Feldman, 2012; Carbonell, 2005: con bibliografía*). Pero en cualquier caso, la intención de Boserup no era tanto negar que pudieran haberse dado prácticas culturales que limitaran la población como prevenirse ante los riesgos de las explicaciones unilineales, y de la translación acrítica de conductas registradas en un único tipo de situación histórica –por ejemplo la de los cazadores contemporáneos, cada vez más arrinconados por la presión de los agricultores–.<sup>42</sup> Al fin y al cabo:

Si se acepta la idea de la diversidad de las tendencias demográficas entre los grupos de cazadores-recolectores, cabe sugerir que probablemente los primeros en pasar de la recolección de alimentos a su

---

<sup>42</sup> «Very few forager groups managed to survive into recent times, and those that did inhabited extremely marginal environments such as deserts, arctic wastes, and dryland tropical rainforests [...]. As a result, it is likely that the suite of modern, ethnographically known foragers is highly unrepresentative of foragers 10.000 years ago. Either they are the descendants of ancient foragers long adapted to highly atypical environments, of refugee groups displaced by or splintered off from more complex societies, or both. What they are certainly not are reliable analogs for forager societies prior to the Holocene» (Roscoe, 2014: 226-227, 238, nota 2); por lo demás, nada que no se tuviera ya perfectamente claro en el seminal *Man the hunter*: «within a given region the “classic cases” may, in fact, be precisely the opposite: namely, the most isolated peoples who managed to avoid contact until the arrival of the ethnographer» (Lee y DeVore, 1968: 5; *vid.*, para la otra «crisis de representación» en los llamados *Hunter-gatherer studies*, Lee, 1992; Guenther, 2007: con bibliografía).

producción fueron los que no practicaban el control de la fecundidad y que anteriormente se habían adaptado al aumento demográfico cambiando tanto las pautas de consumo como la tecnología. Para tales pueblos el paso a la producción de alimentos –mediante la invención o la transferencia de técnicas– sería simplemente un cambio tecnológico más. (Boserup, 1984: 68)

De modo tal que Boserup (1974: 546) llegaba a la conclusión de que «la revolución neolítica [...] no fue una transformación revolucionaria rápida, sino un proceso de evolución progresiva»;<sup>43</sup> es decir: una «evolución», en un sentido biológico llano.

Esto concordaba, además y por otro lado, proyectando su alcance a través del prisma ecologicista en que ambos autores pensaban, con la línea argumental de la *Teoría de la circunscripción* en el origen del Estado, formulada por Carneiro en 1970 y publicada en la revista *Science*, como colofón a las reflexiones iniciadas casi veinte años antes a propósito de los –aestatales– horticultores amazónicos (*vid.* Graber y Roscoe, 1988: 408-410). De nuevo, el quid no era negar que determinados grupos humanos pudieran haberse aproximado efectivamente al equilibrio ambiental sino, ante la contundente evidencia histórica de sus desbordamientos,<sup>44</sup> hallar las condiciones en que una mutación en las dinámicas de la violencia intergrupala al hilo de su reequilibrado en función del crecimiento demográfico pudo desembocar en la profunda reorganización política de la cual las sociedades de la Historia somos fruto: «en cierto modo, los imperios fueron meramente la culminación lógica del proceso. El paso verdaderamente fundamental, el que desencadenó toda la serie de sucesos que condujeron a los imperios, fue de la autonomía de la aldea a la integración supra-aldeana. Éste fue un cambio de naturaleza; todo lo que siguió, de alguna manera, sólo un cambio de escala» (Carneiro, 1970b: 736).<sup>45</sup>

La proposición inicial no podía ser más sencilla: las antiguas teorías voluntaristas son incompatibles con la demostrada resistencia que cualquier unidad política que se observe, de cualquier tiempo y lugar, de cualquier naturaleza y tamaño, opone en principio a la cesión de su soberanía –aquí entendida *lato sensu*–, luego todo apunta a que la amenaza de la violencia, la guerra y la coerción, de uno u otro modo desempeñan un papel fundamental como condicionantes

<sup>43</sup> Repite la economista, devolviendo la cita en su contexto: «il est peu probable qu'une technologie nouvelle puisse se transmettre d'une population à une autre aussi longtemps que la densité de la population permet de continuer à utiliser l'ancienne technologie. La révolution néolithique [...] ne fut pas une transformation révolutionnaire rapide mais un processus d'évolution progressive».

<sup>44</sup> Era el propio Carneiro (1988: 504) quien así lo reconocía en respuesta a algunas de las críticas vertidas en las páginas del volumen que la *American Behavioral Scientist* dedicara a discutir su teoría: «I freely admit that simple societies, especially those existing at an early Neolithic level, often strive for and achieve a certain degree of homeostasis or equilibrium with enviroing conditions. However, as I have argued before [se refiere a "Political expansion as an expression of the principle of competitive exclusion", publicado en 1978 como capítulo del *Origins of the State* que editaran Cohen y Service], when we look at the full sweep of culture history, the most striking thing we see is not that equilibriums were maintained but that they were overthrown. And who can dispute this? Were it not so, we would all still be living in nomadic bands, or at least in autonomous villages. And I further maintain that the root cause of this overthrow of societal equilibriums was population growth».

<sup>45</sup> «In a sense, empires were merely the logical culmination of the process. The really fundamental step, the one that had triggered the entire train of events that led to empires, was the change from village autonomy to supravillage integration. This step was a change in kind; everything that followed was, in a way, only a change in degree.»

«externos» en los procesos de integración social. Sin embargo, no todos los procesos violentos conducen a la estabilización de unidades políticas mayores, y de hecho muy pocos han conducido a la formación de los llamados Estados prístinos, luego todo apunta a que tal resultado no depende del *mecanismo* sino de las *circunstancias* en las cuales opera, y sucede que esos procesos de estatización primaria se han verificado recurrentemente en regiones enmarcadas por barreras medioambientales. Como apuntaba oportunamente Harris en su propia versión de la misma hipótesis (1978: 109; cf. Webb, 1988: 449-452; Carneiro, 1988: 498), «no es necesario que estas barreras sean océanos imposibles de cruzar o montañas imposibles de escalar; simplemente pueden consistir en zonas de transición ecológica donde las personas que se han separado de las aldeas superpobladas descubrirían que tendrían que realizar una severa reducción de su nivel de vida o cambiar todo su modo de vida con el fin de sobrevivir»; y hete aquí la circunscripción, a la cual el materialista cultural se refería –todavía más gráficamente que Carneiro– combinándola con el desequilibrio <sup>población</sup>/<sub>sustento</sub> que estaría precipitando el proceso, como un «atasco del entorno» (*environmental impaction*).

Por su parte, el del American Museum of Natural History contemplaba también la posibilidad de que la concentración de determinados recursos naturales o la propia presencia de otros grupos humanos alrededor produjera los mismos efectos (Carneiro, 1970b: 736-738), buscando así explicación para algunos desarrollos sociales que escapaban de las linealidades del evolucionismo tradicional. Esta segunda apostilla en concreto la había sugerido Chagnon (2006: 159 y ss.) al observar cómo los grupos ubicados hacia el centro de ciertas regiones del territorio yanomami especialmente pobladas, en concreto, en torno a la confluencia de los ríos Mavaca y Orinoco, «parecen tener una organización más elaborada y son mucho más grandes que los grupos establecidos en la periferia, cuyos movimientos migratorios no se ven obstaculizados por nada». Aun a pesar de existir una relación directa entre el tamaño de las por otro lado «ferozmente independientes» aldeas y la incidencia de las disputas cotidianas –sobre todo provocadas por adulterios, pero también por robos u otras ofensas menores– cuya escalada en duelos de puños, golpes y garrotes acentúa el faccionalismo de quienes acabarán por escindirse del poblado,<sup>46</sup> éstas

<sup>46</sup> «Yanomami duels are public, institutionalized, conventionalized, and ritualized forms of interpersonal aggressions that are governed by a set of rules [...]. In a physical duel, a pair of individuals alternate hitting each other several times until one individual either retreats, collapses, or is incapacitated» (Sponsel, 1998: 100); y aunque por lo común se zanja sin mayores consecuencias en el corto plazo –negarse a pelear en un duelo parece acarrear en principio sólo la jactancia pública de quien sí estaba dispuesto a hacerlo (Chagnon, 2006: 66-67)–, eventualmente puede complicarse e implicar a familiares o, «cuando un grupo de contendientes es sustancialmente inferior, puede recibir la ayuda de amigos y parientes más lejanos, movidos por un sentido de la justicia [¿de la *igualdad*?], al margen de cuál sea el origen del conflicto» (ibíd.: 325). Si se descontrolara y alguien resultara herido de muerte, una de las facciones se vería obligada a huir. Es por estas razones por lo que Chagnon (1988: 987) describiría la aldea yanomami como «a transient community» y, a la hora de analizar una violencia cuya lógica entendía prolongada sin solución de continuidad hasta los ataques con arco y flechas donde se perseguía deliberadamente matar hombres enemigos, la descartaría en favor del grupo de parentesco. Por lo demás, «la distancia entre los grupos escindidos varía según la causa que ha producido la segregación. En ocasiones se limitan a construir dos *shabono* [poblados: básicamente una techumbre continua y abierta alrededor de una plaza, bajo la cual cada familia dispone agrupadas hamacas y hogares] independientes a pocos metros del primero y a vivir *he borarawä*, lado a lado», mientras que en otras se ven obligados a buscar refugio en aldeas en guerra con sus otrora convecinos, con miras a incrementar las

alcanzaban los 300-400 habitantes frente a los 40-80 de aquéllas; y mostrándose, por tanto, en general, más agresivos, «no es de extrañar que las alianzas sean más complicadas en las llanuras y que las grandes celebraciones sean ahí más frecuentes, pues se aprovechan estos encuentros para invitar a los aliados a comer y a comerciar» (ibíd.: 173-174).

Lo cierto es que con la publicación en 1968 de su monografía sobre los yanomami, el subtítulo de cuyas primeras tres ediciones todavía se hacía eco de una expresión nativa para describirlos como «*the fierce people*»,<sup>47</sup> Chagnon volvía a poner sobre la mesa la incómoda cuestión de la violencia en las sociedades no estatales. Incómoda por cuanto, confundida la humanidad de los salvajes una vez más entre las imaginaciones del «como nosotros» y el «nosotros primitivo» (Heinen e Illius, 1996: 554), no tan en el fondo se batían incólumes los mitos del progreso y de la Edad dorada, Hobbes y Rousseau, en el marco de una tradición europea que no podía sino reprocharse compulsivamente el horror de sus mundializadas guerras civiles (Keeley, 1997: 15 y ss., 23). El punto álgido de la polémica se alcanzaría unos años más tarde, cuando asumiendo que «los humanos se esfuerzan en la consecución de objetivos cuyas tradiciones culturales consideran valiosos y respetables» y que, así, «lograr éxito cultural parece conducir al éxito biológico o genético» (Chagnon, 1988: 985),<sup>48</sup> el emérito de la Universidad de California en Santa Bárbara vinculaba la agresividad relativa de los hombres yanomami, medida en la verificación del ritual de purificación *unokaimou* para aquellos individuos que habían participado en la muerte de otros humanos, con las mayores tasas de matrimonio –1'63 frente a 0'63 esposas de media– y reproducción –4'91 frente a 1'59 hijos de media–. «De hecho, los yanomami frecuentemente dicen que algunos hombres son “valiosos” (*a nowä dodihiwä*) y aducen, entre otras razones, que son *unokai*; que vengan muertes; que son feroces (*waiteri*) en nombre de sus parientes» (ibíd.: 989-990).<sup>49</sup>

Más allá del cruce de argumentos y contrargumentos, reaccionando sobre todo, más o menos abiertamente, al enfoque sociobiológico esgrimido por este autor (*vid. i. a.* Albert, 1989; 1990; Lizot, 1994; Chagnon, 1990; 1995; Sponsel, 1998: con abundante bibliografía), o de eventuales enmiendas como la de John H. Moore (1990), quien, sin cuestionar ni los datos ni la interpretación de Chagnon, planteaba a través del caso cheyenne la posibilidad de que diferentes «esferas de competencia masculina» hubieran mermado el correlato reproductivo del éxito cultural de los llamados jefes de guerra (*notxenitaeo*) en favor de los jefes de paz (*veho'o*), aparentemente

---

posibilidades de desquitarse en un ataque futuro (Chagnon, 2006: 163, 327). Todo ello condiciona a la vez las estrategias subsistenciales, dictando la urgencia el traslado para sus nuevos huertos de plátano, base de su dieta, de menos esquejes de mayor tamaño o más de menor, o la plantación transitoria de un mayor porcentaje de maíz, si acaso los miembros de la facción más débil no habían comenzado estos cultivos al detectar las primeras tensiones, con miras a minimizar la dependencia de otros grupos.

<sup>47</sup> *Yanomamö täbä waiteri*, explica Chagnon (2006: 321), «según el contexto [...] puede significar “los seres humanos son fieros”, “somos fieros” o “los yanomamö –distintos de los *nabä* [los no yanomami (*vid. sup.*, cap. 2.2, nota 18, *et inf.*, cap. 4.4)]– son fieros». Aquí utilizamos la edición de 1992, subtitulada originalmente *The last days of Eden* y traducida al castellano como *La última gran tribu*.

<sup>48</sup> «I do assume that humans strive for goals that their cultural traditions deem as valued and esteemed. In many societies, achieving cultural success appears to lead to biological –genetic– success.»

<sup>49</sup> «Indeed, the Yanomamo frequently say that some men are “valuable” (*a nowä dodihiwä*) and give, among the several reasons, that they are *unokai*, avenge deaths, or are fierce (*waiteri*) on behalf of kin.»



resultando una tendencia opuesta a la yanomami en un escenario social tanto práctica como discursivamente tan violento como el suyo, aunque más «fracturado» e institucionalizado;<sup>50</sup> más allá, incluso, de la controversia deontológica en la cual derivaron éstas y otras críticas y que, alcanzando el seno de la American Anthropological Association y la opinión pública internacional con el –no menos cuestionable– relato periodístico de Patrick Tierney (*El saqueo de El Dorado: Cómo científicos y periodistas han devastado el Amazonas*, 2000 para la primera edición, en inglés), se ha convertido en un clásico disciplinar tan importante como la monografía en sí (*vid.* Borofsky, 2005); más allá de todo lo que es obligado citar cada vez que se menciona a Chagnon, decíamos, es interesante referirnos específicamente aquí a la respuesta de R. Brian Ferguson, por dos motivos.

Primero porque, al encuadrarse en un programa de investigación mucho más vasto, el de la guerra como fenómeno humano, su famosa relectura del «complejo militar» yanomami *solamente* como producto de la aceleración de su contacto con europeos y criollos en la primera mitad del s. XX nos proporciona un pie inmejorable para recalar en el debate mayor del lado de aquellos que defienden para este tipo de fenómenos una «cronología corta», como algo normalizado, a lo sumo, durante el Holoceno. Por lo menos Ferguson (2011: 249), al contrario que otras «palomas», escapa de la trampa terminológica cuando asume para *guerra* la definición mínima de «violencia organizada y potencialmente letal contra miembros de otro grupo»,<sup>51</sup> tal vez expresada con mayor precisión, en

<sup>50</sup> «Cheyenne society offered two distinct roads to success for young men», escribe Moore (1990: 324), «a young man born into the core of prestigious polygynous families could aspire to be a chief [del Consejo –tribal– de los cuarenta y cuatro, *i. e.*: un “jefe de paz”], a trader, a priest, or some combination of these roles. All of them required the sponsorship of one’s father and his agnates and allies and the payment of gifts to one’s instructors and sponsors [...]. In contrast, a young man from a fragmented, poor, or marginal family could aspire to high status by the exercise of raw courage in battle. As a war chief [*i. e.*, un jefe de las llamadas *soldier societies*, a las que volveremos a referirnos más adelante (*vid. inf.*, caps. 9.1-4, notas 19 y 50)], a man could achieve the status of celebrity in his own tribe or even in neighboring tribes and command the respect of chiefs, priests, and traders; and finally, in the unlikely event that he survived to middle age, with the sponsorship of the council chiefs he could exchange his celebrity status for that of council chief, becoming prosperous and polygynous in his old age». Colegiría de aquí que si el comportamiento de los yanomami del s. XX no es extrapolable a todos los grupos cazadores y horticultores, tampoco lo es a la prehistoria, y la agresividad no puede considerarse siempre, entonces, un factor en la selección natural; algo que, como decíamos, era más una crítica a algunos colaboradores de Chagnon que a Chagnon mismo, quien no tendría reparos en opinar (2006: 358) cómo «si el hecho de ser un líder religioso pacifista –un éxito cultural– conduce en todos los casos a un mayor éxito conyugal y reproductivo, el número de hombres que optarían por ser funcionarios religiosos [...] sería mayor». Sin embargo, tampoco puede perderse de vista que el mismo autor (Moore, 1974) ya había llamado la atención sobre la dimensión histórica de la organización cheyenne, y con ella, del giro táctico que algunas facciones –especialmente entre las bandas meridionales– habrían adoptado en el contexto del conflicto contra los Estados Unidos, ininterrumpido entre 1856-1878, hacia la preponderancia de los jefes de guerra, y una reestructuración social a su rededor cuya última expresión sería la transformación de los «soldados perro» en banda residencial y, a efectos prácticos, en una tribu diferente (*ibíd.*: 355; *cf.* Hoebel, 1980; Liberty y Wood, 2011).

<sup>51</sup> En la literatura especializada se les suele calificar *doves* a quienes suscriben la holocénica, en contraposición a los *hawks* de la «cronología larga» (*vid.* Otterbein, 1997; 2000; Allen, 2014: con bibliografía). En cuanto a la dicha trampa, *vid.* la –ejemplar– discusión que hace Roscoe, a partir del registro etnográfico papú, de las categorías analíticas de Fry (*The Human potential for peace: An anthropological challenge to assumptions about war and violence*, 2006 para la primera edición): «Fry’s definition of homicide [máxima violencia que reconoce para las sociedades tipo banda] as an inter-individual act undertaken for personal motives is a little idiosyncratic. Many scholars define homicide not by the number of individuals involved and their motives [como él hace] but in terms of the communities to which they belong»; es decir, de su *identidad*, como cuando se considera criminal el asesinato de ciudadanos del propio Estado, y aun de otros Estados en

lo que atañe a nuestra especie –pues el de la Rutgers University se refiere en esta ocasión también a otros homínidos, y especialmente a *Pan troglodytes*–, como «conflicto letal socialmente sancionado entre cuerpos políticos independientes» (LeBlanc, en Jones y Allen, 2014: 354). Lo que Ferguson trata de conjurar es, entonces, la idea de una predisposición genética; de una naturaleza violenta del ser humano; y de ahí el recurso a la experiencia etoprimatológica.

Desde su punto de vista, las agresiones mortales documentadas en y entre grupos chimpancés no pueden explicarse satisfactoriamente según el modelo del *cercenamiento de coaliciones rivales* (vid. Wilson *et al.*, 2014), planteado atendiendo al principio de «selección de parentesco» y a la luz de la tendencia «virilocal» de sus sociedades.

De ser verdad [dicho modelo], ciertos tipos de asesinatos serían esperables de acuerdo a la lógica de la adaptación inclusiva [*inclusive fitness*] mientras que otros no. Lo sería el asesinato de machos adultos ajenos al grupo, pero también de machos jóvenes; no lo sería el de machos ni jóvenes ni adultos dentro del propio grupo, ya que resta presentes o futuros coaligados, o el de hembras extranjeras de cualquier edad, ya que podrían inmigrar y ayudar a propagar los genes masculinos [*sic.*, por «de la coalición de machos»]. (Ferguson, 2011: 258)<sup>52</sup>

Esto parece no cumplirse; pero no es óbice para que su empleo de los términos biológicos sea peligrosamente torticero. No ya tanto por la mayor o menor confusión de las ideas de «parentesco» y «grupo» en lo que se refiere a la teorización de la selección natural, sino sobre todo porque en la base de su alternativa, en el modelo de la *competición por recursos*, limita explícita pero injustificadamente el carácter de éstos al sustento, dejando fuera –al contrario que Chagnon (1988: 985; 2006: 181 y ss.), pero también que la Biología general– el acceso a los compañeros sexuales.

Basta echarle un vistazo a la famosísima síntesis genético-etológica de Richard Dawkins (*El gen egoísta: Las bases biológicas de nuestra conducta*, 1976 para la primera edición, en inglés) para empezar a aclarar ambas cuestiones: tanto que la idea de «parentesco» en tanto salida a la

---

*situaciones* de paz, pero no la comisión de idéntico acto en guerra: «the same attitudinal structure prevailed in New Guinea» (Roscoe, 2014: 231). Otro tanto podría decirse de la distinción entre «reyerta» (*feud*) y «guerra» (*war*), respectivamente asociados a tribus la una y jefaturas y Estados la otra, según el criterio de las «milicias de parientes» (*kin militias*), teniendo en cuenta que las sociedades de cazadores y horticultores documentadas se organizan siempre, como mínimo discursivamente, en torno al parentesco. En definitiva, «the sample from which he derives this conclusion [que la violencia en el Pleistoceno debió de limitarse al homicidio] is heavily biased toward low-density foragers exploiting marginal environments [...]. What I have tried to show [...] is that in looking at hunter-foragers groups that existed in more productive environments and at higher densities, we find ample evidence of lethal violence that, even by Fry's restrictive definitions, amounts to warfare»; y dado que no se trata de una cuestión cuantitativa sino cualitativa, puede concluirse lo contrario a lo dicho, por más que «where Fry is almost surely right is that warfare did increase dramatically in scale and frequency with the transition from foraging to farming and pastoralism» (ibíd.: 236-237).

<sup>52</sup> «If that were true, then certain kinds of killings should be expected according to the logic of inclusive fitness and certain kinds not. Expected would be killing not only of outside adult males but also of outside male infants. Not expected would be killing of adult or infant males within the group, which costs a present or future coalition member, or the killing of outside females of any age, who might immigrate and this help propagate male genes»; aporta algunos datos: «considering certain and very likely killings –and once again leaving out the captive introductions–, there are [en la bibliografía manejada] 23 consistent with maximizing inclusive fitness and 25 that go against inclusive fitness; pretty much of a wash», pero, desafortunadamente, ni siquiera concreta a qué tipo corresponde cada una de estas muertes.

disyuntiva sobre la unidad de selección que atenazaba al darwinismo, debatiéndose desde el momento mismo de ser formulado si se localizaba en el individuo o en la especie, no es sino la proyección resultante de concluir que esa selección de la naturaleza actúa en un «tiempo geológico» habitado por «porciones de material cromosómico con alta fidelidad de copia [y hete aquí los “genes egoístas” (cf. Dunbar, 2011)]»;<sup>53</sup> como que, por tanto, la eficacia de las «máquinas de supervivencia

<sup>53</sup> Visto desde esta perspectiva resulta obvio por qué Ferguson debería relativizar el argumento de la adaptación inclusiva, si a fin de cuentas un macho hijo de una hermana migrada a otro grupo comparte con *ego* la misma cantidad de material genético que el hijo de un hermano que permanece en el grupo; y esa hermana, si acaso lo fuera de padre y madre, la misma que los hijos propios, con la salvedad de que la estructura social típica de *Pan troglodytes*, caracterizada por la exogamia femenina y la ausencia de emparejamientos estables –i. e.: por una estrategia de promiscuidad en grupos compuestos por multitud de individuos de ambos sexos, pero notablemente escorada hacia el macho que ocupe en cada momento la cambiante posición «alfa» (de Waal, 2007b: 160-173)–, coadyuva a que un macho identifique a su madre y a algunos hermanos uterinos (*uterine siblings*), pero nunca a sus hijos e hijas. Siempre podría argüirse, por otro lado, que existe la «certeza estadística» de que el acervo genético transmitido a la siguiente generación será más parecido al suyo en el grupo en que reside que en cualquier otro (Dawkins, 1985: 131 y ss.); pero como únicamente existe la certeza absoluta de sí mismo, no sería genéticamente adaptativo sacrificar ninguna expectativa de reproducción individual subordinándola a una especie de altruismo local indiscriminado –como si ésa fuera la unidad de la selección natural–, precisamente porque de este modo se maximiza aquella certeza ulterior (ibíd.: 158-160). En cualquier caso, esto nos sitúa en la encrucijada evolutiva del tipo de sociedad característica para el género humano, cuya unidad trata de reconstruir Chapais en una de las formulaciones más sobresalientes de los últimos años, tomando como mutación crucial respecto del ancestro común *Pan-Homo* el desarrollo de una estrategia de emparejamiento estable (*pair-bonding*): «a term that encompasses more than strictly dyadic, monogamous unions», y comprendiendo asimismo la poligamia –i. e.: la replicación de ese vínculo sobre uno u otro sexo–, no por ello excluye la posibilidad de otras relaciones esporádicas, pues no en vano, «in no human society [conocida positivamente] is sexual promiscuity the sole or the main form of mating arrangement» (Chapais, 2008: 160-161; cf. *i. a.*, para una distinción entre «monogamia social» y «monogamia sexual», Barash y Lipton, 2003; Zuk, 2003). De hecho le debe su solidez a la drástica reducción de presiones selectivas específicas que necesita concatenar para explicar el desarrollo de nuevas conductas, proyectadas a partir de rasgos preexistentes, en el convencimiento de que *la evolución es un proceso fundamentalmente contingente y oportunista*. Por eso rehuye hasta cierto punto de la idea por la cual la estabilización del emparejamiento responde aquí, primero, a la conformación de unidades reproductivas basadas en el cuidado parental, algo que no sólo coincidiría con la explicación generalista de la paternidad como un caso particularmente adaptativo de egoísmo genético proyectando altruismo individual, aportada por Dawkins (1985: 209 y ss.), sino que prácticamente sólo precisa añadir dicho emparejamiento a la conducta actual de *Pan* para proyectar en potencia la de *Homo*. Pues como decíamos, de un lado, aquellos ya reconocen a los individuos en cuya estrecha proximidad se crían y evitan –especialmente las hembras– copular con ellos durante su vida adulta, de modo que sobre sumar el reconocimiento de otros parientes consanguíneos y afines sin requerir ninguna habilidad cognitiva adicional, podrían reforzar los complejos hermano-hermana a través del tiempo y prefigurar *de facto* la versión humana del «tabú del incesto» (Chapais, 2008: 60 y ss.); y del otro, los machos ya practican mayoritariamente la caza en el marco de estrategias políticas y sexuales (cf. Pruetz *et al.*, 2015), de modo que podrían proveer incidentalmente a sus vástagos a través de la relación que todos ellos mantuvieran con una hembra dada, y desde aquí desarrollar la división sexual del trabajo que exhiben todas las culturas humanas «tradicionales», como una optimización del esfuerzo individual a costa de estrechar su interdependencia. Para ser más exactos, este profesor de la Universidad de Montreal opina que el escenario que explica con mayor parsimonia procesal la acusada tendencia monógama de nuestra especie es aquél que la considera como la ecualización secundaria –operada quizá con la separación del género *Homo*, hace c. 2'5 millones de años– de un primer tránsito, del grupo social promiscuo al grupo social multiharán –operado quizá con la separación de la subtribu *Hominina*, hace c. 4'1 millones de años–, siendo que la creciente «tecnologización» habría penalizado una defensa demasiado agresiva de los monopolios sexuales por parte de los machos «alfa», tanto frente a otros machos como frente a hembras no aquiescentes, a la vez que las ventajas adaptativas derivadas de una atención masculina estable y exclusiva favorecían esa no aquiescencia –pero cf. la hipótesis del «macho demoníaco» de Wrangham (*vid. sup.*, cap. 1, nota 3)–. Esto articula coherentemente un

mortales seleccionadas para la conservación de genes inmortales» que todas las formas de vida somos se mide desde ese punto: en la *adaptación sistémica y holística de sus alelos* a un entorno del cual, indefectiblemente, como toda la materia que nos rodea, el resto de «máquinas» forma parte, en principio independientemente de su mayor o menor proximidad genética, pero –por supuesto– variando en su función el tipo de interacciones.

Las máquinas de supervivencia pertenecientes a las mismas especies tienden a intervenir más directamente en la vida de las demás. Ello se debe a diversas razones. Una de ellas es que la mitad de la población de la propia especie son compañeros potenciales [...]. Otra razón es que los miembros de la misma especie, al ser muy similares entre sí, siendo máquinas para preservar genes en el mismo tipo de lugar, con la misma forma de vida, son, especialmente, competidores directos de todos los recursos necesarios para la [perpetuación de la] vida. Para un mirlo, un topo puede ser un competidor, pero no es ni remotamente tan importante como otro mirlo. Los topes y los mirlos pueden competir por los gusanos, pero los mirlos entre sí compiten por los gusanos y todo lo demás. (Dawkins, 1985: 99-100)

Al obviar las dinámicas de jerarquización masculina en el contexto de la reproducción sexuada, y teniendo en cuenta que «en su medioambiente natural los chimpancés buscan comida solos o en pequeños grupos [*i. e.*: en fracciones variables de una unidad social mayor]» y que «los frutos y hojas que buscan están tan uniformemente diseminados que la competencia por el alimento

---

buen puñado de evidencias: que se haya documentado un «clamoroso» 84% de culturas *Homo sapiens* que aceptan *socialmente* la poliginia aunque no la practiquen más de un 5-10% de los hombres, mientras el 99.5% de todas las mujeres son *socialmente* monoándricas (Fisher, 2012: 56 y ss., con bibliografía), revelándose así un carácter latente el cual «could reemerge whenever some males secured more competitive power or were able to attract several females based on attributes other than physical prowess» (Chapais, 2008: 175-179; *vid. sup.*, cap. 2.2, nota 15, *et inf.*, conclusión, nota 3); que el grado de dimorfismo sexual de los australopitecinos apunte hacia una competencia masculina directa mayor que en chimpancés y humanos –especialmente a partir de *Homo ergaster*–, pero sea menor que el de los gorilas, quienes practican emparejamientos estables poliginicos y exogamia femenina, pero no se organizan en grupos multiharán (Chapais, 2008: 142, 151-156, 225; *cf.* Carbonell, 2005: 134); o que esto último sí se dé en especies como *Papio hamadryas* y *Theropithecus gelada*, que precisamente constituyen –se ha dicho (Domínguez Rodrigo, 1997: 24 y ss.)– la «respuesta cercopitécida» a los mismos cambios y presiones medioambientales que entre los homínidos condujeron a la aparición de los homínidos. En último término, el despliegue del entramado familiar que inauguró la estabilización del emparejamiento en nuestros ancestros supondría para *Homo* mayores niveles de tolerancia entre machos de diferentes grupos que para *Pan*; ligándolos a través de hembras exógamas, fuera ya por la vía de la consanguineidad –cosa que posteriormente habría permitido la flexibilización del patrón de residencia característica, al menos, de nuestra especie–, ya por la de la afinidad: «owing to incest avoidance, a brother does not compete with his sister's "husband" for sexual access to her [...]. When defending her brother, a sister is in effect increasing her inclusive fitness benefits, and when defending her husband a wife is attending to her reproductive interests. It is precisely here that the expression "females as peacemakers" takes its fullest meaning [...]. Clearly, then, the evolution of the tribe [a la que califica de "prelingüística"] did not eliminate intergroup hostility. Instead it brought about a major change in the level of social structure at which hostility was taking place. This principle helps resolve the discrepancy between chimpanzees and human foragers with regard to intergroup patterns of violence [...]: the local band of hunter-gatherers is not the right social unit for a meaningful comparison with chimpanzees; the tribe is» (Chapais, 2008: 224-232). Y con todo, lo paradójico del asunto es que Chapais solamente puede confirmar las conclusiones de Lévi-Strauss (*vid. inf.*, cap. 5.1, nota 13) al precio de independizar esa «estructura –omisible– de la tribu» de su positivado discursivo, en términos lingüísticos. Y si la relación causal bien pudo ser la inversa, y probablemente lo fue, ¿por qué, entonces, todos los datos recopilados por el maestro belga convergían en la idea de que el «hiato naturaleza-cultura» está en la base misma de la identidad humana?

es inusual» (de Waal, 2007b: 10; *cf.* White y Wrangham, 1988; Nishida, 2012: 26 y ss.),<sup>54</sup> Ferguson nos empuja hacia un tercer elemento accionando su modelo: el impacto de la presencia humana.

En efecto, para él, las agresiones registradas en campo responden a la implementación, por parte de los primatólogos, de prácticas y lugares de provisión de alimentos en sus estaciones de observación. Y aunque esto sea –sin duda– parte de la verdad –y es posible que acelerara directa o indirectamente algunos de esos procesos, al punto que dicho método se ha venido erradicando en los últimos años (Wrangham, 1974; Muller, 2002: 121-122; McGrew, 2004: 95-98, con bibliografía)–, colegir de aquí que la violencia no forma parte de la conducta social «natural» de *Pan* contradice incluso sus propios postulados, si convenimos que «la manera de comprender el comportamiento es examinar las respuestas a circunstancias cambiantes» (Ferguson, 2011: 253).<sup>55</sup> Así las cosas, podría decirse que el de la Rutges termina rindiendo las posibilidades de un mayor conocimiento, rozando la profecía autocumplida –«a medida que el impacto humano se intensifique en el futuro, predigo sustancialmente más ataques intergrupales macho-macho, y más violencia de otros tipos»–, si no fuera porque se descubre a la postre supeditando expresamente el conocimiento en sí a una mejor o peor intencionada agenda ideológica al advertirnos: «si estos actos de violencia son vistos como expresiones de una oscura naturaleza chimpancé, el apoyo internacional para su protección puede reducirse; si, por el contrario, se ven como una consecuencia de la alteración humana, puede aumentar» (ibíd.; *cf.* Nishida, 2012: 286-288).<sup>56</sup> Pero, ¿pueden las buenas intenciones ser verdaderamente efectivas si las basamos en –la apología de– el desconocimiento?

Su interpretación del caso yanomami ha discurrido largo tiempo por senderos análogos (*vid. i. a.* Ferguson, 1992; 2015).

En resumidas cuentas, un «hambre de acero» habría invadido las sociedades indígenas desde su misma infraestructura, *anclándolas a los incipientes espacios de contacto colonial* donde se lo

<sup>54</sup> «In their natural environment chimpanzees forage for food on their own or in small groups. The fruits and leaves they are searching for are so evenly scattered that competition for food is unusual»; en el caso del Zoológico de Arnhem, donde condujo sus estudios de Waal, estas condiciones se imitaron alimentando a los chimpancés en pequeños grupos, en los habitáculos donde dormían, y no en el espacio común. En cualquier caso, continúa de Waal (2007b: 11): «in order to get enough to eat, wild chimpanzees have to spend more than half their time foraging. Since they do not need to do this in a zoo, they will inevitably be slightly bored. The result is that their social life becomes intensified [...]. In addition, their quarters are limited, so they can never completely isolate themselves from the group», cosa que se agrava durante el invierno debido al tiempo que pasan en salones calefactados, de los cuales «the largest hall is 21 m long and 18 m wide. Although this may seem reasonable, it is only one-twentieth of the size of the open-air enclosure. This gives rise to irritation and friction; aggressive incidents are nearly twice as common in winter as they are in summer». Todo junto, es un patentísimo ejemplo de variaciones conductuales fruto de la «circumscripción ambiental», aunque el sustento no se vea, tampoco aquí, involucrado.

<sup>55</sup> «The way to understand behavior is to examine responses to changing circumstances.»

<sup>56</sup> «As human impact intensifies in the future, I predict substantially more male-male intergroup attacks, and more of other sorts of violence [...]. If this acts of violence are seen as expressions of a dark chimpanzee nature, international support for their protection may decrease. If, on the other hand, they are seen as a consequence of human disturbance, support for protection may grow»; *cf.* con una cita que traía a colación Sponcel («The natural history of peace: A positive view of human nature and its potential», 1996 para la primera edición): «a concern with the reasons of war comes dangerously close to a concern with making war reasonable», a lo que se preguntaba un atónito Otterbein (2000: 842): «does he really mean that we should not study the causes of war?».

podía obtener, a veces tan sólo prestando un poco de atención a un misionero, o a un etnógrafo. Obviamente Ferguson (1992: 216; 2011: 259) no podía sino considerar que el motivo principal de ese interés radicaba en la «practicidad» de las nuevas herramientas como medios de producción del sustento; y que fue el acceso desigual que la mera geografía imponía sobre ellas lo que reverberó estructural y superestructuralmente en el desarrollo de aquel «complejo militar». Obviamente, no podía sino considerar que tal conexión es inasequible al entendimiento de unos protagonistas que han continuado explicando cómo sus padres y abuelos guerreaban para demostrar su valor en la venganza. «¿Qué actor en cualquier mundo local hace análisis como éstos?», opinaba Ferguson (2015: 378-379, 385-386)<sup>57</sup> en una línea de retórica analítica que no deja de ser paradójica, habida cuenta de que, del otro lado, también opinaba: «mi posición materialista siempre ha sido que las guerras ocurren cuando aquellos que toman decisiones [*i. e.*, los “jefes”] creen que guerrear corre en su interés práctico», y que esos intereses prácticos –protejer o ensanchar los recursos a su disposición, o su coste, o su seguridad física o, donde lo hubiere, su acceso al poder político– «se convierten en declaraciones morales para persuadir al resto y justificarse a uno mismo» (Ferguson, 2011: 259, 265).<sup>58</sup> De modo que su alternativa a la imagen de una humanidad violenta es un planteamiento *emic-etic* donde los humanos se dividen entre muchos ignorantes, en principio pacíficos, y unos cuantos maliciosos corruptores; y unos cuantos, menos aun, apóstoles de la «verdad científica», cabe entender. Una vez más (*vid. sup.*, cap. 2.4).

Más allá de lo obvio, la fijación al territorio de los grupos yanomami que trataban de monopolizar el acceso a las herramientas de acero –generando, por cierto y entre otras cosas, un flujo de mujeres hacia sí, intercambiadas con grupos más alejados, al precio de tales objetos exóticos

<sup>57</sup> «Our mind is constantly attracted by white people’s merchandise; we are too often thinking about obtaining machetes, axes, fishhooks, pots, hammocks, clothes, guns, and ammunition», apunta Davi Kopenawa en un relato biográfico (*The falling sky: Words of a Yanomami shaman*, 2010 para la primera edición, en francés), a lo que añade Ferguson: «what Kopenawa does not do is connect this obsession, and the antagonisms related to unequal access, to the structure of political relations and war in a given area. But what actor in any local world does social analysis like that?» (*cf.* Chagnon, 2006: 410 y ss.). Por lo demás, ya anotamos alguna idea sobre la tensión que podríamos llamar «indígena-indigenista» al referirnos a los discursos identitarios mayas (*vid. sup.*, cap. 3.1, nota 5); valga el liderazgo de Kopenawa para remitir a alguna bibliografía adicional, esta vez sobre grupos amazónicos (*vid. i. a.* Albert, 1993; Brown, 1993; Oakdale, 2004).

<sup>58</sup> «My longstanding materialist position is that wars occur when those who make decisions for war believe it is in their practical self-interest to do so», matizando por partida doble: «practical self-interest means protecting or enhancing all the resources at one’s disposal, the costs of obtaining them, physical safety, and –where such exists– political power; this is an all-important difference from psychological Darwinism, which holds that in addition to material well-being, humans also compete “directly” over reproductive success». Más adelante retoma este hilo para comentar la, no obstante, «muy real e importante» dimensión simbólica de los conflictos, cuyo ajuste con sus propias ideas ensaya a medio camino del planteamiento *emic-etic* (*cf.* Ferguson, 2015: 393-394) y la muleta de la falsa conciencia, allí donde trastabilla: «my approach to that question goes under the label of “moral conversion”: practical interests are converted into moral claims to persuade others and to justify oneself [...]. This is manipulation, but not just manipulation. People try to minimize cognitive dissonance, and I think it is common, probably the norm, that those advocating wars that serve their interests, come to believe those wars are righteous». Nuestras discrepancias no son óbice para coincidir en que la guerra «revolucion» algunos mecanismos de la jefatura, de modo que «often leaders favor war because war favors leaders» (Ferguson, 2011: 266; 1992: 217); ya lo vimos a propósito del *aulatta* baruya (*vid. sup.*, cap. 4.2, nota 27); y precisamente por eso resulta tan decepcionante limitarse de nuevo a esos mecanismos revolucionados, y desconocer el resto de –continuemos con el símil– ejes, levas, engranajes, reguladores, etc., que sostienen ese movimiento en la máquina social.

(Ferguson, 1992: 214-216; cf. Chagnon, 2006: 279 y ss., para la descripción de una lógica que encontraremos asimismo a este lado del Atlántico, por ejemplo en la *ikpanture* de los kabiyè del actual Togo; *vid. inf.*, cap. 5.1)– habría acelerado el agotamiento de la caza, y ese agotamiento, una tensión intra e interaldeana que Ferguson explica en términos sahlinianos: desplazando la interacción práctica de fracciones decrecientes del grupo humano, desde la reciprocidad generalizada hacia la reciprocidad negativa (*vid. inf.*, fig. 4.5b). «Uno de los factores más significativos actuando para prevenir o minimizar la guerra en la Amazonía», explicaba (Ferguson, 1992: 204-208), «es el hecho de que la mayoría de pueblos pueden y están dispuestos a trasladarse, a reubicar sus aldeas cuando son atacados o, incluso, amenazados. El asentamiento en torno a los puestos de avanzada europeos y criollos elimina esta opción pacífica»;<sup>59</sup> dicho lo cual queda claro que el segundo motivo para referirnos a este autor en concreto es el que, aun defendiendo una postura diametralmente opuesta a la de Chagnon en casi todo lo demás, ambos van a encontrarse en los efectos de la «circunscripción».

También Harris hizo una lectura de la guerra yanomami muy similar a ésta, en lo que se conoció como «polémica de las proteínas» (Harris, 1978: 67 y ss.; cf. Chagnon, 2006: 181-186), relacionando a nivel hipotético el aumento de la violencia con un aumento demográfico ocasionado por la introducción de las herramientas de acero. Pero el de la Universidad de Columbia sí que era partidario de una cronología larga de la guerra; en general, anterior al Holoceno; la cual vislumbraba como una pieza de un mecanismo homeostático que «surge de la incapacidad de los pueblos preindustriales para desarrollar un medio menos costoso o más benigno de lograr baja densidad de población y alta tasa de crecimiento» (Harris, 1978: 53). Y decimos «una pieza» porque, como apuntaba Netting (1973: 166) a propósito de los kofyar, agricultores de la meseta de Jos, al norte del río Benue (Plateau, Nigeria):

Parte de la naturaleza desconcertante de la guerra primitiva, donde no hay ni pérdida ni ganancia [económica significativa], puede ser que solamente cumple una, en vez de ambas funciones [de dichos mecanismos, según los definiera V. C. Wynne-Edwards en *Animal dispersion in relation to social behaviour* (1962 para la primera edición)]. Mientras que guerrear puede ser señal de un desequilibrio sistémico, no necesita rectificarlo directamente eliminando el exceso de población o proporcionando a uno de los grupos contendientes territorio o recursos más consonantes con su número. Visto de este modo, la guerra puede ser una variedad conspicua de lo que Wynne-Edwards llama competición convencional, en tanto opuesta a la disputa mortal directa.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> «One of the most significant factors acting to prevent or minimize war in Amazonia is the fact that most peoples are able and willing to move, to relocate their villages, when they are raided or even threatened. Settlement around Western outposts eliminates this pacific option.»

<sup>60</sup> «Part of the puzzling nature of no-win, no-loss primitive warfare may be that it performs only one rather than both of these functions. While fighting may signal systemic imbalance, it need not directly rectify the imbalance by eliminating excess population or by providing one of the contending groups with territory or resources more consonant with its numbers. Seen in this way, warfare can be a conspicuous variety of what Wynne-Edwards terms conventional competition, as opposed to direct mortal contest»; cf., en cualquier caso, la crítica de Dawkins (1985: 165 y ss.) al planteamiento del biólogo por cuanto implica para el debate sobre la unidad de selección. Por lo demás, es interesante notar –y pronto lo será más todavía (*vid. inf.*, caps. 4.5, 5.4 y 5.6)– cómo Wynne-Edwards (1962: 14) opinaba en el sentido de lo dicho: «any open contest must of course

Ciertamente, una retroalimentación negativa completa habría implicado que la guerra redujera *per se* la población femenina, que es a la postre la única capaz de condicionar efectivamente la tasa de crecimiento de un grupo dado, pero esto parecía no darse en el registro etnográfico con suficiente frecuencia ni siquiera allí donde se aceptaba culturalmente la posibilidad de atacar a los no combatientes, como sucedía entre algunos enga (Meggitt, 1977: 108-112). Por eso autores como Meggitt o Netting consideraban que la regulación homeostática se produciría indirectamente, en todo caso, a causa de las eventuales hambrunas y epidemias asociadas al abandono del territorio durante los conflictos, y especialmente virulentas en poblaciones en hacinamiento defensivo, o a la modulación de costumbres vinculadas con el matrimonio y la reproducción (Netting, 1973: 173-177; 1974: 156) –algo que junto, de hecho, describe más bien un *sistema de retroalimentación positiva, en el cual el «óptimo» no se estabiliza sino que se alcanza de manera alterna entre las oscilaciones de una senoide*–. Y asimismo por eso, Harris compondría una hipótesis todavía más alambicada, en parte apoyado en una observación de Chagnon (2006: 226 y ss.), según la cual estos conflictos propiciarían una preferencia cultural por los hijos –futuros guerreros– frente a las hijas, cuyo cuidado, de un modo u otro, se habría visto desdeñado con consecuencias fatales: «en síntesis, la guerra y el infanticidio femenino forman parte del precio que nuestros antepasados de la Edad de Piedra tuvieron que pagar para regular sus poblaciones con el fin de evitar una disminución de los niveles de vida al mínimo nivel de subsistencia [...], por la necesidad de dispersar a las poblaciones y disminuir sus tasas de crecimiento» (Harris, 1978: 66).<sup>61</sup>

Más allá de las dificultades que hallaran para explicarla, y sobre todo para explicarla sistémicamente, en el marco de modelos holísticos, todos ellos, como Carneiro (1970b: 734-735; 1988: 505-506), reconocían la existencia en principio previa e independiente de la guerra; factor que las evidencias arqueológicas paulatinamente despejarían desde entonces contra la «pacificación del

Universidad de Alicante

---

bring the rivals into some kind of association with one another; and we are going to find that, if the rewards sought are conventional rewards, then the association of contestants automatically constitutes a society. Putting the situation the other way round, a society can be defined for our purposes as an organisation capable of providing conventional competition; this, at least, appears to be its original, most primitive function, which indeed survives more or less thinly veiled even in the civilised societies of man. The social organisation is originally set up, therefore, to provide the feed-back for the homeostatic machine».

<sup>61</sup> Se comentaba en *The fierce people*: «la sociedad yanomamö es decididamente masculina, incluso se podría calificar de machista. Es frecuente oír comentarios como “los hombres son superiores a las mujeres” o “los niños son mejores que las niñas”. Hombres y mujeres por igual desean tener muchos hijos, pero prefieren que sean varones». Harris sentenciaba por su parte, con esa ligereza que ya le hemos criticado (*vid. sup.*, cap. 4.1): «la regulación del crecimiento de la población mediante el trato preferente dado a los niños varones constituye un “triumfo” de la cultura sobre la naturaleza», el cual «hasta ahora no ha sido comprendid[o]», y se apoya en que «el éxito militar dependía de la cantidad relativa de combatientes» (Harris, 1978: 59-62); sólo para abrir –¿inadvertidamente?– las puertas a la contradicción unas pocas páginas más allá, precisamente a propósito de los del Alto Orinoco: «es verdad que la guerra en sí plantea una demanda con respecto a la crianza de varones para el combate, pero el modo más rápido para que los yanomami críen más varones no consiste en matar o descuidar al 50% de sus niñas sino en criar a todas hasta la edad reproductiva. Únicamente si la población apremia en contra de los recursos tiene sentido no criar tantas niñas como varones» (ibíd. 72).



pasado»,<sup>62</sup> también en el caso de la Amazonía (*vid. i. a.* Góes Neves, 2009: con bibliografía). La cuestión era que en situaciones de circunscripción, viéndose bloqueado el desarrollo de las dichas estrategias de producción extensivas como primera reacción al desequilibrio <sup>población/</sup>sustento, la misma presión habría operado para «redirigir» cualesquiera *objetivos sociales* de la guerra hacia los del sustento, resultando en lo que bien podríamos calificar de «guerras económicas», si no fuera porque es precisamente esa concepción de la economía, como venimos diciendo, lo que a nuestro juicio genera buena parte de aquellas dificultades en primer lugar. Alternativamente, ése sería también el escenario en el cual *la sola lógica del sustento podría pasar a priorizar las estrategias de carácter intensivo, economizando la tierra en vez del trabajo* y, en fin, aumentando su capacidad de carga merced a una inversión tecnológica; pero eso sí: «al precio de incrementar la “fragilidad” del sustento, incrementando así la necesidad de permanecer en el mismo lugar y mantener el *statu quo* social y económico» (Webb, 1988: 455).<sup>63</sup>

Esta última puntualización a la teoría de Carneiro, que redundante en la idea del «anclaje» más que la «circunscripción» propiamente dicha, podría entenderse en definitiva como una suerte de variación artefactual sobre el tema de los recursos, ya contemplado en la formulación original de *Science*, pero sobre todo viene a evidenciar la íntima conexión de todo ello con lo dicho por Boserup.

<sup>62</sup> La expresión corresponde al *Warfare before civilization* de Keeley (1997: 17 y ss.), prehistoriador actualmente miembro de la Universidad de Illinois en Chicago, considerada una de las obras fundamentales en el replanteamiento, si no acaso en el planteamiento del análisis de la guerra en el ámbito de la Arqueología, tarea que acomete desde una posición abiertamente contraria a la de Ferguson (Allen, 2014: 15-17; *vid. inf.*, cap. 4.3, nota 71). Entre otras reflexiones más o menos interesantes para lo que nos ocupa, advertía cómo «the interchangeable character of exchange and war becomes clearer when we consider their ultimate physical results: trade, intermarriage, and war all have the effect of moving goods and people between social units. In warfare, goods move as plunder, and people –especially women– move as captives; in exchange and intermarriage, goods move as reciprocal gifts, trade items, and bridewealth, whereas people move as spouses [...]. The fact that exchange and war can have precisely the same result is often forgotten by archaeologists» (Keeley, 1997: 125-126).

<sup>63</sup> Dice la cita completa: «as Pozorski [“Prehistoric diet and subsistence of the Moche Valley, Peru”, 1979 para la primera edición] has cogently noted, the initial effect of the development of such subsistence aids as irrigation systems and exchange networks would be to “increase” the carrying capacity of an area and so “reduce” absolute population pressure. But it would do so at the cost of increasing the “fragility” of subsistence thus “increasing the necessity of staying in place and maintaining the social and economic *status quo*”; cf. con la idea de «cultivos de evasión» (*scape crops*) lanzada por el Scott de *The art of not being governed* (*vid. sup.*, cap. 1.2, nota 15, y cap. 3.1, nota 4) tras repasar, en el caso del Sudeste asiático, el discurso –estatista– de la evolución de la agricultura hacia los campos irrigados de arroz: «contrary to this view, my claim is that the choice of shifting cultivation is preeminently a political choice [...]. To choose swiddening or, for that matter, foraging or nomadic pastoralism is to choose to remain outside State space»; piénsese cómo determinadas tecnologías y cultígenos, y especialmente los tubérculos, permiten un almacenaje relativamente difícil de controlar o gravar por unas agencias no comunitarias cuyas incursiones no es preciso repeler *in situ*, pues no se está «sujeto» a la tierra –la polisemia del inglés *subject* no podía ser aquí más afortunada–, de modo que, «if it makes sense to think of rugged terrain as representing a friction of distance [en tal sentido], then it may make just as much sense to think of shifting cultivation as representing, strategically, the friction of appropriation» (Scott, 2009: 191-193). Desde luego que por ese camino podrían comenzar a matizarse unas cuantas interpretaciones a propósito de los procesos históricos –y por supuesto, prehistóricos– de relación entre cazadores, pastores y agricultores; eso es, sin ir más lejos, lo que se ha sugerido para el caso de los abipones del Chaco argentino y su adopción de la ganadería equina y bovina al contacto con el universo colonial, pero sobre todo su *no* adopción de la cerealicultura o la viticultura aun a pesar de haberse podido familiarizar con ellas a través de servicios personales en estancias y reducciones (Lucaioli, 2011: 65 y ss., 71-72, nota 39; cf. Nacuzzi, Lucaioli y Nesis, 2008: 64 y ss.).

No por nada, aunque a partir de 1990 se irán abandonando los modelos de determinación ambiental o demográfica más lineales en favor de una concurrencia de causalidades mayor y más compleja a la hora de abordar la neolitización (*vid. i. a.*, Bernabeu Aubán *et al.*, 1999; Gebel, 2007; Verhoeven, 2004; 2011: para una panorámica de estos debates específicamente centrada en el Próximo Oriente; *cf.* Mathieu, 2010: para un comentario sobre las posteriores reflexiones culturalistas de Boserup), a día de hoy todavía resuenan con claridad piezas argumentales enteras del planteamiento de la danesa. Básicamente no se discute que la orientación agropecuaria del sustento responde a una historia de selección definitivamente gradual y discontinua, que no rompe, sino en todo caso acelera y consolida propensiones prácticas muy anteriores: «no se “inventó” la agricultura entre gritos de alegría», declamaba Colin Tudge no hace tanto (2000: 14; nuestro énfasis: *vid. inf.*, caps. 4.3, nota 68, y 8.2-3). Ello se debe, entre otras cosas, a una profunda revisión tanto de lo que entendemos por «economía predadora», y lo que conlleva de manipulación activa del entorno, ya no sólo documentada por la Etnografía entre cazadores contemporáneos sino –cada vez más claramente– también por la Arqueología,<sup>64</sup> como de lo que entendemos por «economía productora», con un creciente énfasis en la «domesticación» como fenómeno coevolutivo que ahonda en la mutua dependencia de plantas, humanos y otros animales.<sup>65</sup>

Hay pocas dudas sobre el ostensible empeoramiento de la alimentación y la salud de las primeras poblaciones implicadas en dicho proceso en el Mediterráneo oriental (Armelagos, Goodman y Jacobs, 1991; Page *et al.*, 2016), de modo tal que su patrón de crecimiento –la llamada

<sup>64</sup> La introducción de fauna «silvestre» en la isla de Chipre por parte de los primeros colonizadores neolíticos, hace entre 10.000 y 9.000 años, es quizá uno de los ejemplos más notorios. Escribían Horwitz, Tchernov y Hongo (2004: 44) tras analizar lo registrado en sitios como Parekklisha *Shillourokambos*, prácticamente en la mitad de la costa meridional: «the earliest introduced animals comprise species for which there is no evidence for their domestication on the mainland at this time –cattle and pig–; it also includes species that were never domesticated –fallow deer, red fox–. Indeed, fallow deer was the dominant meat animal in most Cypriot assemblages until the early Chalcolithic [...]. The colonising fauna arrived synchronously and are found in the same sites as a package. However, on the mainland these species are found together in the wild –northern Levant–, but were not domesticated in the same geographic region, nor at the same time» (*cf.* Vigne, 2001).

<sup>65</sup> Buscando la simetría en los ejemplos, ilustremos esta otra cara de la moneda con la implementación del concepto de *uywaña* en el ámbito de la arqueología andina, especialmente a manos del argentino Alejandro F. Haber (*vid. i. a.* 2011: 22-28, 99 y ss.; Lema, 2014a; 2014b). Tomado de la voz aymara para *crianza*, «the whole set of concepts linguistically related through the root *uywa-* gives an idea of the structure of meaning operating in the perception of the human, the natural, and supernatural beings: the raised animal –llamas and alpacas–, the herder –who raises animals–, the children, to nurture for oneself, the loved thing, to protect, the sacred place, the sacred or protecting mountain, are some of the linked concepts [...]; it is a feeling of love and fear at once, situating humans at the centre of the reciprocal metaphors of the natural and the supernatural, so the herder –as a nurtured being– is analogous to llama, but again –as nurturing being– he is analogous to the mountain» (Haber, 1999: 68). Ello estaría remitiendo a una «teoría indígena de la relacionalidad» –por cierto, estrechamente relacionada con la idea de reciprocidad (*vid. sup.*, cap. 2.4, nota 40)– que el argentino no trata tanto de trasplantar a la interpretación arqueológica, desde una realidad que sabe tan históricamente construida como cualquier otra, como de emplear de revulsivo en su exploración de las posibles lógicas prácticas entre las cuales se generó el registro. A fin de cuentas, «esquivando el supuesto iluminista de la naturaleza como escenario presocial [...] queda el tejido de las relaciones en que los seres devienen, es decir, llegan a ser lo que son. [Y] puesto a un lado el principio moderno de la asimetría ontológica entre el hombre [*sic*, por “el humano”] y el mundo, *uywaña* ofrece un marco de conversaciones recíprocas y relaciones anidadas; pero también nos permite comprender el profundo sentido cultural de lo que desde una visión externa hemos llamado profana economía» (Haber, 2007: 27).

«transición demográfica neolítica» (Bocquet-Appel, 2002; 2009; 2011)– se explica más bien como el disparo de la fertilidad *a pesar* del de la mortalidad; pero por eso mismo se sigue cuestionando el momento y la causa del impulso inicial (*vid.* Cohen, 2009: con bibliografía); sobre todo porque *sí* se duda del carácter doméstico de las plantas que se vienen consumiendo mucho antes de que se dé por positivamente disipada esa duda, con el PPNB, aproximadamente a partir del 8.700 a. C. (Goring-Morris y Belfer-Cohen, 2011). A fin de cuentas, el cambio dietético no está necesariamente motivado por el cambio tecnológico y en absoluto puede descartarse, sino todo lo contrario, que el Neolítico en tanto cultivo y pastoreo sistémicos sea una transición más en la adaptación de nuestra especie a determinados desequilibrios locales originados por los cambios climáticos que ponen fin al Pleistoceno, no obstante lo global, lo planetario de las consecuencias que a su vez acarrearán en los milenios por venir. Por esta razón algunos autores prefieren hablar, en todo caso, de una «Revolución holocénica» (Richerson, Boyd y Bettinger, 2001; Bowles y Wright, 2011; Bowles y Choi, 2013); y así, por ejemplo, Eleni Asouti identifica

como la causa inmediata de la producción intensiva de cultivos [fecha entre el PPNA y el PPNB] la necesidad de sostener comunidades con un tamaño sin precedentes, que optaron por vivir permanentemente –en el sentido residencial– en lugares específicos del paisaje por periodos prolongados de tiempo, proponiéndose, entonces, que los «paquetes de cultivo» deben de entenderse mejor como el resultado directo que como aquello que permite las agregaciones de población y las actividades de producción de alimentos intensificadas. (Asouti, 2013: 215)<sup>66</sup>

Y puesto todo junto,

el concepto original de Gordon Childe de la transición a la producción de alimentos como una «revolución» económica –de hecho, la «Revolución neolítica»– y la sugerencia, implícita en su argumento, de que alguna vez existió un modo de producción neolítico arqueológicamente definible e identificable, parece ganar crédito sólo retrospectivamente; es decir, a través de nuestro conocimiento del papel central que dicha producción desempeñó en fenómenos posteriores. (ibid.: 213)<sup>67</sup>

Buscando la conexión con lo que tratábamos, la verdad es que el papel de la guerra en estos procesos no sólo se conoce mal sino que se discute poco –el número de *Neo-Lithics* dedicado en 2010 al tema es una brillante excepción, como se encargan de remarcar introductores y comentaristas (*vid. i. a.* Bar-Yosef, 2010; Clare, 2010; Gebel, 2010)–. En general, se asume que

---

<sup>66</sup> «They [nótese que se refiere ella misma (Asouti y Fuller, 2012)] have identified as the proximate cause of intensified crop production the need to sustain communities in hitherto unprecedented size that opted to live permanently –in the residential sense– in specific locales in the landscape for prolonged periods of time. They have thus proposed that “crop packages” might be better perceived as the direct result rather than the enabler of population aggregations and intensified food production activities».

<sup>67</sup> «Gordon Childe’s original concept of the transition to food production as an economic “revolution” –indeed, the “Neolithic Revolution”– and the suggestion, implicit in his argument, that there once existed an archaeologically definable and identifiable Neolithic mode of production, seems to gain credence only retrospectively, that is through our knowledge of the central role that food production played in later phenomena.»

llegado el caso de coexistir en un mismo espacio ecológico *vis-à-vis* con un grupo de «tradición paleolítica», por así decirlo, la sola rapidez de su reproducción numérica favorecería ya la selección de uno de «tradición neolítica»; es decir, que *el volumen de la producción acaba imponiéndose a la productividad del trabajo, llegado el caso*, precisamente en virtud de unas u otras dinámicas asociadas a la presión demográfica (Tudge, 2000: 49-51; Richerson Boyd y Bettinger, 2001: 395). Por eso cuando se ha revisado la expansión de la agricultura allí donde su introducción por poblaciones autóctonas parece demostrada, como por ejemplo en el País Valenciano (Jover Maestre y García Atienzar, 2014; 2015), apenas han tenido que disiparse los apriorismos progresistas sobre los que se había teorizado una aculturación pacífica de las autóctonas para comenzar a percibir trazas de exclusión y violencia entre las evidencias materiales conservadas.<sup>68</sup> Esto podría parecer contradictorio si tenemos en cuenta cómo las comunidades proximorientales donde se desató el proceso expansivo en primer lugar, al otro lado del Mediterráneo, parecen relativamente exentas de tales trazas (*vid.* Kuijt, 2009; LeBlanc, 2010; Otterbein, 2011: con bibliografía). Y sin embargo no tiene por qué serlo.

En *War before civilization: The myth of the peaceful savage* (1996 para la primera edición), Lawrence H. Keeley lo ilustró con una poderosa imagen, al comentar aquella especie de «proposición de álgebra social» que pretende un crecimiento geométrico de la violencia como reacción a uno aritmético del número de individuos, inspirada en el «estrés por hacinamiento» (*crowding stress*) experimentado con otros animales en condiciones de laboratorio en las cuales todas las demás variables se mantuvieron estables: «una analogía inexacta podría ser una mesa de billar, [donde] cuantas más bolas se muevan, más colisiones potenciales [hay]» (Keeley, 1997: 117 y ss.).<sup>69</sup> La cuestión era que esa aparente contradicción no se halla únicamente en el registro neolítico del Próximo Oriente, menos agresivo que el epipaleolítico, o eventualmente, que su propio frente de expansión, sino que la Etnografía tampoco permitía establecer una correlación directa entre densidad demográfica e incidencia de la violencia, aunque cuando la comparativa se restringía a grupos que habitaran biotopos similares, con similares prácticas subsistenciales, despuntara cierta tendencia en ese sentido. Consideraba, entonces, que «es al menos teóricamente posible que a medida que la densidad de población humana aumente, la frecuencia de la guerra y el porcentaje de sus víctimas disminuya en la práctica»; no en vano, como opinaría años después Lee Clare, en su

<sup>68</sup> Desde luego, no estamos en condiciones de acometer un repaso de la bibliografía suficiente como para fundamentar una posición en éste o, sobre todo, en los debates anejos (*vid.* Cruz Berrocal, 2012: con bibliografía). Contentémonos con señalar que Almudena Hernando, profesora titular de la Universidad Complutense de Madrid, no podía tener más razón cuando escribía sobre la hipótesis de la colonización –pacífica– neolítica, a la cual entonces se oponía: «es posible que algún día se demuestre que las principales especies domésticas llegaron de fuera [de la Península Ibérica], pero sea cual sea el resultado de esa búsqueda, nada de lo dicho en las páginas anteriores se verá afectado» (Hernando, 1999: 587); porque –y esto no solamente nos incumbe sino que se va a mostrar cardinal mucho más allá de lo que considera la española– «mi argumento es que los esfuerzos que hacemos por desvelar una ruptura [la de cualquier tipo de colonización] donde sólo parece existir continuidad se deben a que esa ruptura es muy importante para nosotros, porque necesitamos establecer una distancia entre lo “salvaje” y lo “civilizado” para construir nuestra identidad» (ibíd.: 585).

<sup>69</sup> «Modern social scientists have suggested [...] a proposition in social algebra: when human numbers increase arithmetically, potential disputes increase geometrically [...]. An inexact analogy might be a table of moving billiard balls: the more balls, the more potential collisions.»

contribución al citado número de *Neo-Lithics*, la guerra es sólo uno de los mecanismos de amortiguación posibles a desplegar durante las crisis medioambientales,<sup>70</sup> y no por nada el tamaño de la población se ha relacionado tradicionalmente con la emergencia de «sociedades complejas» a lo largo de la historia humana; de modo que, «en una inversión del álgebra, el resultado [de la presión demográfica puede ser] menos unidades sociales y menos posibilidad de disputas violentas. Volviendo a la analogía del billar, es como si cuando se añaden más bolas a la mesa, simplemente se fundieran en bolas mayores de modo que la tasa de colisiones permanezca constante o incluso descienda» (ibíd. 119-121; cf. Jones y Allen, 2014: 357, 363-366; Bernabeu Aubán *et al.*, 2013: para un análisis en este sentido de las dinámicas sociales entre el Neolítico y la Edad de Hierro en el sudeste de la Península Ibérica).<sup>71</sup>

Nada de ello supone una contradicción con las ideas-fuerza que subyacen en los modelos de Carneiro y Boserup porque las prácticas del sustento no son las únicas pasibles de intensificación dentro de la secuencia «presión→*estrategias extensivas*↔atasco→*estrategias intensivas*». Ahora bien –torzamos sobre sí mismo este largo epígrafe antes de cerrarlo–, intensificar las relaciones sociales requiere de *la concentración de la identidad del todo –del «nosotros» social– en una masa suficiente como para mantener la orbitación de sus partes centrífugas dentro de la franja de adaptación ambiental*: aquí deja de intuirse para constatarse lo fundamental del *principio de identidad* que advertíamos amontonado entre los argumentos de Sahlins.

El Estado es desde luego, según lo concibe el primero de estos autores, una intensificación de ese tipo. Y también lo es la jefatura, o la tribu; y si la banda escapa a tal concepción es sólo porque *representa* el punto desde el cual los evolucionistas echan a andar sus tipologías sociales (*vid. sup.*, caps. 1.3 y 4.3, nota 53). La mejor confirmación de lo dicho pasa por el hecho de que algunas de las críticas arqueológicas más contundentes al planteamiento de la segunda autora incidieran en cómo la intensificación de la producción no sigue un patrón homogéneo, sino que en muchas ocasiones se detecta sólo en partes *significativas* del sistema económico, asociadas al ritual o las grandes prestaciones (Morrison, 1994: 120 y ss.; Leach, 1999); que es en esencia la prueba de la «intensificación política» de la MDP que explora *Economía de la Edad de Piedra* (*vid. sup.*, cap. 4.1); y lo

<sup>70</sup> «The current debate on prehistory warfare is still dominated by the Malthus paradigm and the assumption that a combination of a reduction of carrying capacity and resource shortages generates an auto-catalytic process: armed conflict [...]. Instead, in this paper I hope to have adequately stressed that warfare is not a direct consequence of resource shortages but is just one in a whole repertoire of possible buffering mechanisms employed in times of environmental stress»; y añade aun: «more generally, warfare can serve distinctly symbolic economic and social functions, irrelevant of prevailing resource affluence» (Clare, 2010: 22-23).

<sup>71</sup> «It is at least theoretically possible that as human population density increases, the frequency of warfare and percentage of war casualties actually decline [...]. In a reversal of social algebra, the outcome is fewer social units and fewer possible violent disputes. To return to the billiard-ball analogy, it is as though when more balls are added to the table, they merely merge into larger balls so that the rate of collision remains constant or even declines». Sin embargo, quizá Keeley olvida aquí por un momento cómo –hasta la fecha– esa «concentración» no ha evitado precisamente que las «unidades sociales» resultantes continuaran en ocasiones guerreando entre sí, multiplicando la violencia por su nuevo «tamaño» (*vid. inf.*, cap. 2.2, nota 11); aunque no es ésta la cuestión aquí; quizá por eso Otterbein (1997: 266-268, 272) opina que al posponer la profundización en el sentido social de la guerra primitiva, el de la Universidad de Illinois acaba sustituyendo el «mito del salvaje pacífico» por el «mito del salvaje violento».

mismo que llevaba a los dual-procesualistas a contraponer las dinámicas corporativas y reticulares entre las sístoles y diástoles de las sociedades papúes, en las cuales guerra y economía son expresiones alternativas de un mismo lenguaje operado *hacia el exterior* de un cuerpo social latente, con efectos semejantes en la constelación de poderes y autoridades *en el interior* (*vid. sup.*, cap. 4.2).

Podríamos entonces conjeturar sobre la relación de esos dos procesos sinusoidales: la función  $\text{población}/\text{entorno}$  presionando las prácticas del sustento hacia extensiones-intensificaciones relativas y las extensiones-intensificaciones de éstas, pero también –quizá, sobre todo– de otras prácticas en función de la competición política; ya que, con independencia de las certezas del caso mae enga, no parece que lo que sabemos del resto de la experiencia humana apunte hacia una relación directa y lineal como la pretendida por Meggitt. Podríamos preguntarnos si acaso la una funciona como una especie de armónico de la otra, pues parece todavía más aventurado decir que algo es «independiente» en las culturas, sociedades e historias de los grupos humanos. Y sin embargo, lo más interesante tal vez sea notar cómo el acompasamiento de la teoría de Carneiro implica en algún punto, de algún modo, una inversión de las predicciones del modelo de Meggitt; como decir que *ese tipo* de intensificación política proyecta comportamientos diastólicos en situaciones donde se hubiera esperado que los cuerpos sociales se cerraran sobre sí mismos; pero ¿no es ésta, de hecho, la clase de *adaptaciones mutantes* que en determinadas circunstancias pueden favorecer la selección?

La idea tomará fuerza en la medida en que pueda conectarse con un problema similar en el ámbito del sustento. Estamos pensando precisamente en aquél que todavía puede hacer dudar de la posición exacta de la agricultura respecto de la «transición demográfica neolítica»; sobre cuánto tiene de causa y cuánto de efecto. Tudge (2000: 57 y ss.) lo resumía señalando que «los granjeros [y téngase presente que considera a los cazadores, los del Pleistoceno inclusive, “protogranjeros” en cuanto al tipo de actividades que desarrollan, no así a la intensidad y sistematicidad con que lo hacen] se encuentran, desde luego, dando vueltas en un círculo vicioso: cuanto más actividad agrícola y ganadera realicen, más aumenta su población, con lo que se ven obligados a realizar una mayor actividad». Dicho burdamente, en términos ideales, estaría sugiriendo algo así como que la economía predadora tiende al equilibrio medioambiental mientras que la economía productora conlleva intrínsecamente una tendencia al desequilibrio. Pero si ya hemos indicado que las categorías «predación-producción» constituyen una oposición más o menos confusa en la práctica, y que sólo adquieren cierto sentido analítico en la ilación retrospectiva de otros procesos históricos diferentes, ¿no será más esclarecedor abordar el análisis pensando desde un principio «equilibrio-desequilibrio», y que ese «círculo vicioso» que dibujaba Tudge sea en verdad la espiral ascendente de la población holocénica –que a la sazón, se considera, pudiera venir a equilibrar una «transición demográfica contemporánea» definida por la caída de la tasa de mortalidad seguida de la caída de la tasa de natalidad en las llamadas sociedades industriales y postindustriales–?

Llevándolo de vuelta a las sinusoides, equivaldría a plantear no que una oscilación varíe en amplitud y periodo más o menos que otras en un sistema de retroalimentación positiva, sino que esa variación arrastre eventualmente el nodo desde el cual se orientan las sucesivas oscilaciones.

Esto podría empezar a explicar por qué los evolucionismos «ven» tipologías sociales –franjas de oscilación en el eje de ordenadas–;<sup>72</sup> y por qué «funcionan» hasta cierto punto; pero les resulta tan difícil convenir sus límites y explicar sus dinámicas internas. El problema, obviamente, es que éstos no son problemas que la tipologización social pueda aclarar, porque ni siquiera los explica *per se* éste o aquel punto de equilibrio –valor del nodo–, por lo demás definitivamente inestable, sino las lógicas que articulan procesalmente, en la práctica, las oscilaciones, sus armónicos, sus subarmónicos.

#### 4. <sup>1</sup>/<sub>(1/2)</sub>

El caso de los habitantes del Alto Xingú ha acabado siendo de lo más ilustrativo también a este respecto desde el momento en el cual los trabajos del equipo que dirige Michael J. Heckenberger, arqueólogo de la Universidad de Florida, han puesto al descubierto la historicidad de una cultura cuyas tendencias nucleares, en el contexto de la «diáspora arahuaca», se han mantenido estables a lo largo del último milenio aun a pesar de los drásticos cambios ocasionados por el hundimiento demográfico que se inicia en algún momento entre 1500-1700 y alcanza su nadir entre 1940-1980.

Es bien conocida la importancia de la experiencia sudamericana en la construcción de la propuesta neoevolucionista, a través del trabajo de Steward como editor de los siete volúmenes del enciclopédico *Handbook of South American Indians* (1946-1959 para la primera edición) donde primero tipifica las culturas «en términos de sus adaptaciones ecológicas y [grado de] desarrollo histórico» (Steward, 1949: 669), resultando las cuatro categorías que devendrían la serie multilineal «banda→tribu→jefatura→Estado».<sup>73</sup> Como señala el de la Universidad de Florida, sucede que la

<sup>72</sup> Y, de hecho, las conclusiones de Chris Scarre al citado *The prehistory of Iberia* apuntan en una dirección similar al buscar la perspectiva mayor en un nivel continental: «individual regions do not exhibit an inexorable progression toward complexity [...], and even at the interregional scale, attempts to model the development of complex societies invariably propose a punctuated or oscillatory pattern» (Scarre, 2013: 396, con bibliografía); coincide así con las apreciaciones lanzadas ya mucho antes por Jean-Paul Demoule («L'archéologie du pouvoir: Oscillations et résistances dans l'Europe protohistorique», 1993 para la primera edición), cuyo diagrama de la estratificación social a partir de las evidencias funerarias desde la neolitización del noroeste europeo hasta el imperio carolingio resulta a la sazón tal que *un proceso sinusoidal de nodo variable*; pero aun, lo más interesante para lo que nos ocupa y ocupará en los sucesivos es la interpretación por la cual «within this pattern of peaks and troughs, however, the latter did not represent a failure to develop greater social complexity, but episodes of successful resistance to centralizing power» (Scarre, 2013: 396-397).

<sup>73</sup> Las primeras frases de aquella contribución seminal condensan todo un programa de investigación: «it is the purpose of the present article to provide a basis for classifying South American Indian cultures and to present comparative summaries of the principal cultural types in terms of their ecological adaptations and historical development. It endeavors to reduce the bewildering variety of cultural data to categories which have a real and historical meaning. In this respect, it differs from the method of historical particularizing which treats each tribe and culture as unique, emphasizing their peculiarities and stressing the exceptional rather than the general. The latter method is valuable in detailed analyses of individual tribes, but, applied to large areas, it gives the impression that cultural elements and patterns occur in a random and fortuitous manner»; a lo que añade aun: «authors familiar with certain tribes will find that the generalizations do not do their tribes justice. Science will be best served, however, by correcting faulty generalizations with better

adscripción de los xinguanos a los márgenes sociopolíticos inferiores de las tribus de la selva tropical, en parte justificada por su posición en los márgenes de la cuenca amazónica y una composición a base de pequeños contingentes de diferentes familias lingüísticas –arahuaca, caribe, tupí, yé y la aislada trumaí, según el orden en el cual se piensa que arribaron (Heckenberger, 2005: 68 y ss., 324)– que en su momento se interpretó como el fruto de su arrinconamiento por parte de los grupos «mejor adaptados» del área nuclear, se apoyaba en un conocimiento estrictamente etnográfico y relativamente tardío; pues aunque la primera expedición de Karl von den Steinen data de 1884, el contacto no se normalizaría hasta 1943, con la intervención de los hermanos Villas-Bôas (cf. Lévi-Strauss, 1948: 336-337). Mientras, la categoría de las llamadas jefaturas circuncaribeñas y subandinas se sustentaba asimismo en las descripciones de su conquista, a partir del s. XVI. Sin embargo, no sólo las pautas que ordenan las políticas del Xingú presentan elementos más o menos extraños a los grupos de tradición tupí-guaraní y yé que las circundan, como la idea de jerarquía genealógica condicionando el acceso a los puestos de autoridad formal o la dimensión regional –reticular– del ritual, sino que, bajo las aldeas actuales y la cobertura selvática, ahora se saben los restos de asentamientos morfológicamente similares pero hasta diez veces más grandes. De montículos, de trincheras y de caminos conectándolos en lo que Heckenberger (2005: 60-66, 113 y ss.) denomina «cuerpos políticos galácticos» (*galactic polities*).

Con estos datos, «podemos asumir que la “práctica de la estructura” se tornó menos jerárquica al tiempo que la ordenación del poblamiento, integrado por nodos mayores y menores [dispuestos] a lo largo de la región, los conjuntos galácticos, devino en aldeas únicas» (ibíd.:331).<sup>74</sup> No en vano, de la misma manera que Carneiro (2004: 77-78) se apoyaba en el caso kuikuro para

---

generalizations». Harris advierte en su historia de la teoría antropológica (1987: 584-585) del grado de constreñimiento que supuso arribar a tal reflexión recién en el quinto volumen de una obra estructurada sobre el eje de las «áreas culturales», redundando en la conservación de unas designaciones –tribus marginales; pueblos de la selva tropical; de las áreas circuncaribeña y subandina; y civilizaciones andinas– que se verían modificadas en sucesivas publicaciones. Por lo demás, «this fourfold classification has developmental implications in that some institutions and practices were necessarily antecedent to others, but it is not a unilinear scheme [...]. A strong historical tradition carried certain sociopolitical institutions and probably several technologies throughout a considerable portion of South America, but the acceptance and patterning of such institutions was always contingent upon local potentialities», dirimidas en términos ecológicos de interacción con el entorno, dispositivos o estrategias de explotación y hábitos socioeconómicos (Steward, 1949: 674); siendo así, por ejemplo, «none of the dozens of different sociopolitical patterns of the marginal peoples [...] was the survival of a primordial pattern and, therefore, antecedent to the tropical forest, sub-Andean, or central Andean patterns [...]: the marginal tribes represent neither a cultural type nor a cultural stage, but rather a class of tribes which had in common only the lack of the distinctive patterns of the remaining peoples» (ibíd.: 746).

<sup>74</sup> «We can assume that the “practice of the structure” became less hierarchical over time as nested hierarchies of settlements, integrated by smaller and larger nodes across the region, the galactic clusters, became single villages»; para más señas, Heckenberger toma el término *galactic policy* de Stanley J. Tambiah (*Culture, thought and social action: An anthropological perspective*, 1985 para la primera edición), quien a su vez lo desarrolla para el análisis de grupos del Sudeste asiático a partir de la imagen del mandala, por lo que conlleva de «constructo centrípeto», de «mapeo –conceptual– radial» de la realidad en un sentido que trasciende el mero modelo de lugar central: «it was a loose politico-economic hierarchy of beauty, value, genealogy, and affinity, a political economy of *grandeur*, rather than a politico-economic-administrative hierarchy of classic central place theory», escribe Heckenberger (2005: 128) refiriéndose de nuevo a los complejos arqueológicos xinguanos de Ipatse y Kuhikugu.



hablar de la *fisión* de estas aldeas debido a la acción de fuerzas centrífugas faccionales en su seno mucho antes de que su peso demográfico supusiera un problema para el sustento, la poca documentación histórica de que se dispone abunda en procesos de *fusión* consecuencia del despoblamiento (Heckenberger, 2005: 242 y ss.). Y si en esas circunstancias una mayor presencia de líneas de descendencia principales en la misma aldea ha diluido hasta cierto punto tal condición social, incentivando las disputas por la legitimidad y favoreciendo excepcionalmente algunos liderazgos más personales, parece lícito suponer que, en unos asentamientos prehistóricos donde la multiplicación de recintos habitacionales surte el efecto de jerarquizar su acceso a la plaza circular en la cual se «teatralizan» las relaciones sociales, la tendencia habría sido más posicional, incluso, que en la actualidad.

Por eso Heckenberger los compara antes con el «tipo polinesio» que con el «melanesio». Compara sus jefes y linajes principales –*aneti*, en el caso de los kuikuro– con los linajes baruya de hombres con *kwaimatnie* (*vid. sup.*, cap. 4.2). Y opina que «considerada históricamente, queda claro que la sociedad xinguana tal como la vemos a día de hoy es un “giro” igualitario de un modelo fundamentalmente jerárquico. El mínimo histórico –en términos de demografía y de economía política– de una genuina sociedad compleja amazónica» (ibíd.: 337)<sup>75</sup> cuya presencia en la región atestiguan desde *c.* 500-800 las cerámicas de tipo barrancoide y las plazas circulares asociadas a la expansión arahuaca desde –parece ser– la cuenca media del Orinoco, y aquí concretamente, remontando el Madeira, desde los llanos de la actual Bolivia (*vid.* Heckenberger, 2008: con bibliografía).

Un giro; una curva; el mínimo: retomando la analogía de las sinusoides; acaso porque los caminos de la mutación cultural resulten ser, también, irreversibles.

Sea como fuere, la experiencia sudamericana nos permite transitar a través de los pliegues de la identidad –y más allá de los énfasis y variaciones narrativas propias de cada contexto cultural, en lo que probablemente puede considerarse la preocupación fundamental de la Antropología amazónica de los últimos años (*vid. i. a.* Combès y Saignes, 1991; Viveiros de Castro, 1992; Deshayes y Keifenheim, 2003; Santos Granero, 2009)– el camino que conecta la tensión «centrífugo-centrípeto» con la identificación de la unidad «guerra-economía» entre los principios que articulan la sociedad humana. Esto es lo que subyace en la celebración que Clastres hiciera del trabajo de Sahlins, y lo que torna sus respectivas formulaciones en esencialmente solidarias: «¿qué es una sociedad primitiva?», se preguntaría el anarquista poco después de la publicación de la *Economía sahlina*, en *Arqueología de la violencia* (1977 para la primera edición, en francés), «es una multiplicidad de comunidades indivisas que obedecen –sin excepción– a una misma lógica de lo centrífugo» (Clastres, 2001b: 215).

A Clastres se le podría objetar –y no faltaría razón en ello– que la rotundidad con que resuelve la disposición institucional de la primitiva como «sociedad para la guerra» opaca el sentido general de sus conclusiones. Que oculta la *lógica* del orden práctico entre los énfasis retóricos

<sup>75</sup> «Considered historically, it is clear that Xinguano society as we see it today is an egalitarian “twist” of a fundamentally hierarchical model, the historical low –in demographic and political economic terms– of a genuinely Amazonian complex society.»

despachados sobre una *forma de institucionalización* concreta a la cual, por otro lado, es verdad que no se le puede negar el mayor de los valores sintéticos. No obstante, dada la conspicua recurrencia de la guerra y el guerrero en las narrativas salvajes, y una vez disueltos por igual las «interpretaciones zoológicas» que asumen sus violencias como simple despliegue de la supuesta agresividad cazadora y los economicismos que *siempre* quieren ver tras de ella las sombras de la escasez y la «lucha por la supervivencia», basta detenerse a medir con un poco de cuidado los términos en que el anarquista critica, asimismo, el planteamiento de Lévi-Strauss, para apercibirse de que no se trata solamente de invertir la polaridad del *continuum* en el cual el padre de la antropología estructuralista imaginó «guerra» e «intercambio».

Según los lee Clastres, en textos como «Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud» (1943 para la primera edición) o, de forma más acabada, *Las estructuras elementales del parentesco* (1949 para la primera edición, en francés), «la guerra no posee ninguna “positividad”, no expresa el ser social de la sociedad primitiva sino la no realización de ese ser que es el “ser para el intercambio” [...]: ése [el intercambio] es su deseo sociológico que tiende a realizar constantemente, que se realiza efectivamente casi siempre, salvo en caso de accidente [*i. e.*: de guerra]» (Clastres, 2001b: 197).<sup>76</sup> Pero sucede que el modelo levistraussiano solamente es válido «al precio de una confusión entre el intercambio fundador de la sociedad humana en general, y el intercambio como modo de relación entre grupos diferentes»; y que las piezas encajan más parsimoniosamente cuando se las ordena partiendo de que «el problema constante de la sociedad primitiva no es con quién intercambiar sino cómo mantener la independencia» (ibíd.: 210).<sup>77</sup> A fin de cuentas, todo parece indicar que *Arqueología de la violencia* acierta también a la hora de explicar esa «negatividad» en que se acostumbra a teorizar la guerra, pensar su *accidentalidad*, no ya sólo medida por su más o menos inexistencia real entre los indígenas de un «presente etnográfico» que no siempre ha ponderado suficientemente la *condición colonial* de su registro –en el círculo exterior de la percepción nuer, «el hombre blanco», «el gobierno extranjero» (*vid. sup.*, cap. 2.2)–, sino, sobre todo, en la sedimentación de las muy anteriores mitologías a propósito de nuestras propias sociogénesis, para

<sup>76</sup> Salvando las distancias, y por ilustrarlo con un autor de quien veníamos hablando, esto es precisamente lo que le ocurre a Keeley (1997: 159-161), cuando a la pregunta «why war and why not peace?» se responde: «war represents a method, derived directly from hunting, for getting from one group what another one lacks and cannot peacefully obtain [...]. Clearly some factor beyond costs and gains must be included in explanations of war. This additional element surely involves the difficulty that societies experience in establishing and maintaining peace with equals; when no third party exists to adjudicate disputes». Comprobaremos que una parte fundamental del problema reside en un sentido común que nos impele a no considerar de partida hasta qué punto esos agentes sociales hipotéticos se consideraban iguales entre sí (*vid. inf.*, especialmente caps. 5.6 y 7.5); mientras tanto, la trascendencia del tercero –del «principio otro» (*vid. inf.*, caps. 10.2-3)– en nuestros análisis no pasa de un apriorismo que, bien mirado, no explica apenas nada: «peace is unavoidably rare in settings where no institutions have the moral authority and physical power to maintain it» (Keeley, 1997: 161)

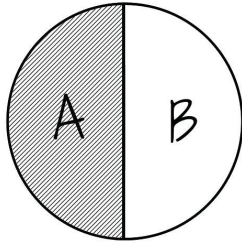
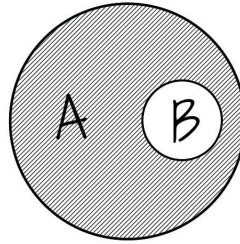
<sup>77</sup> Y, por cierto, este impulso le vale al antropólogo anarquista para rechazar una vez más los límites impuestos al análisis por las tipologías socioeconómicas del neoevolucionismo: «la comunidad primitiva es, por lo tanto, el grupo local. Esta determinación trasciende la variedad económica de los modos de producción, ya que es indiferente al carácter móvil o fijo del hábitat [...]; la banda errante de los cazadores-recolectores posee, tanto como el poblado estable de agricultores, las propiedades sociológicas de la comunidad primitiva» (Clastres, 2010: 199-200).

las cuales –lo diremos siguiendo en el juego de palabras al mismo Clastres– el «estado de sociedad» es la «sociedad de Estado».

A efectos de recurso de autoridad, obviamente el francés no podía sino remitirse en este punto a Hobbes, de cuya filosofía no condenará en absoluto la seminal contradicción establecida entre guerra y Estado, Behemot y Leviatán, sino el «haber creído que la sociedad que persiste en la guerra del todos contra todos no es una sociedad; [o más exactamente] que el mundo de los salvajes no es un mundo social» (Clastres, 2001b: 215). Al asumir esta postura se estaría incurriendo de nuevo en una grosera obliteración de los *contextos de la práctica* en pos de una totalización teórica que al final explica bien poco de las culturas e historias humanas, de modo que si, en efecto, «intercambio» y «guerra» pueden interpretarse dispuestos en un *continuum* cada uno de cuyos polos respectivamente permite o impide la sociedad, el núcleo de la cuestión ha de dirimirse en la *discontinuidad en que un agente dado significa-identifica sus relaciones con otros agentes de su universo social*. Responde así, pues, hasta cierto punto, a la misma estructura de «oposición jerárquica» ( $1/_{(1/2)}$ ) enunciada por Louis Dumont (1979: 396-403; 1987: 228-237), aunque *no* desde luego –o al menos, *no* automáticamente, *no* en principio y siempre– a sus equilibrios de valor implícitos: siendo en este caso  $1=intercambio$  y  $2=guerra$ , sucede que el agente que imaginábamos dispone su práctica orientada, de una parte, a partir del espacio relacional propio del 1 fundando *su* sociedad, mientras que de la otra, en un espacio significativamente distinto, se repite la posibilidad de 1, o de 2.

Ahora bien, ¿a qué responde la discontinuidad fundamental que separa estos espacios relacionales sino al *principio de identidad* que anunciábamos apoyados en los contornos de la *Economía sahlina*? Sucede entonces que 1 no se define *principalmente* tanto por ser el espacio del intercambio como por ser el espacio del «nosotros», pero en efecto, en «nosotros» no cabe la guerra. También al contrario, 2 no se caracteriza por ser el espacio de la guerra *per se*, sino de «los otros»; de quienes no son «nosotros», incluso aunque eventualmente las prácticas que materializan la *relación social* de dos grupos distintos de agentes deslice y acote las *condiciones de posibilidad del 1 en el 2*; o lo que es lo mismo: *de la forma en que se construyen significativa y operativamente «los otros nosotros»*. Dicho lo cual podemos volver con mejor criterio al contexto de enunciación de la «oposición jerárquica» dumontiana y a lo dicho sobre la no aplicabilidad directa de sus valores, para desdecirnos cómodamente en los matices.

Alumno de Mauss en París, será el propio Dumont quien explique en más de una ocasión su antropología de la India (*Homo hierarchicus: Ensayo sobre el sistema de castas*, 1966 para la primera edición, en francés) como un recurso para una sociología general capaz de incluir comprensivamente en el análisis de las culturas, sociedades e historias humanas un principio fundamental en los *discursos del orden* –el de «jerarquía»– el cual, sin embargo, ha permanecido elusivo, «en el corazón de lo impensado de la ideología moderna», incluso una vez formulada la *relación de oposición complementaria* en trabajos tan importantes como «La preeminencia de la mano derecha: Estudio sobre la polaridad religiosa» (1909 para la primera edición, en francés) del malogrado Robert Hertz.

OPOSICIÓN COMPLEMENTARIA  
(1/2)OPOSICIÓN JERÁRQUICA  
(1/(1/2))**Fig. 4.4a** Dos lógicas de oposición  
Según Dumont (1979: 399)

Dado un «universo discursivo» dividido en dos categorías, su –necesaria– oposición se puede ordenar según lógicas diferentes. De un lado, la yuxtaposición de dichas categorías define una valoración equitativa –incluso aunque ésta sea bueno/malo–, y esto permite calificarlas como «contrapuestas» o, lo que es aquí igual, «complementarias». Sin embargo, esta forma no da cuenta analítica de los órdenes de preeminencia; por ello se propone una segunda lógica basada en un «englobamiento del contrario» que resulta en la jerarquización de las categorías en que se divide el universo.

El caso de la India permitía aislar este principio de jerarquía mejor que otras experiencias humanas en la medida en que dentro del sistema ideológico de las castas no resultaban siempre coincidentes lo que Dumont llamaría «situaciones de poder» y «situaciones de valor». <sup>78</sup> Sin embargo, esto no es óbice para que en efecto exista cierta tendencia a situar en el mismo polo de una relación social dada valor y poder; como tampoco lo es para que Dumont (1979: 397-398) no eligiera precisamente un ejemplo de la literatura hindú a la hora de ilustrar su «oposición jerárquica», sino el de los bíblicos Adán y Eva según el segundo capítulo del *Génesis*: en un primer momento dios *crea al hombre significando la humanidad*, más tarde hace surgir de su costado a la mujer, *en referencia y oposición a la cual el hombre significa la mitad masculina de la humanidad*. <sup>1/(1/2)</sup>

Creo que la formulación más clara se obtiene distinguiendo y combinando dos niveles: en el superior hay unidad; en el inferior distinción, hay [...] complementariedad o contradicción. La jerarquía consiste en la combinación de estas dos proposiciones de diferente nivel. En la jerarquía así definida [i. e.: como “englobamiento del contrario”] la complementariedad o la contradicción queda contenida en una unidad de orden superior. Pero tan pronto confundimos los dos niveles obtenemos un escándalo lógico, dado que hay a un mismo tiempo identidad y contradicción. (Ibíd.: 400)<sup>79</sup>

Lo diagramaba tomando algunas ideas de la disertación doctoral leída por Raymond Apthorpe en la Universidad de Oxford, en 1956 (**fig. 4.4a**).

<sup>78</sup> Lo refiere asimismo como *pouvoir et statut*, recordándole a los críticos anglófonos, reacios a introducir tal distinción, las tonalidades semánticas del «poder» también como *puissance* (Dumont, 1979: xxv-xxvii; 1987: 230) en una discusión la cual, por lo demás, comparte ciertos elementos con la que aquí sostenemos a propósito de los términos «poder» y «autoridad» (*vid. sup.*, cap. 3.5, *et inf.*, caps. 8.4 y 10.3).

<sup>79</sup> «Je crois que la formulation la plus claire est obtenue en distinguant et combinant deux niveaux: au niveau supérieur il y a unité; au niveau inférieur il y a distinction, il y a [...] complémentarité ou contradiction. La hiérarchie consiste dans la combinaison de ces deux propositions de niveau différent. Dans la hiérarchie ainsi définie la complémentarité ou contradiction est contenue dans une unité d'ordre supérieur. Mais aussitôt que nous confondons les deux niveaux nous obtenons un scandale logique, puisqu'il y a en même temps identité et contradiction.»

De un lado, esta definición permitía deshacer más parsimoniosamente el problema de la «preeminencia» –por ejemplo la de la mano derecha– en las relaciones diádicas por el camino del valor jerárquico adscrito al englobante sobre el englobado. Del otro, Dumont se apresuraba (1987: 234-235) a remarcar cómo mientras «una oposición simétrica es invertible, por definición, si así lo deseamos: su inversión no produce nada; por el contrario, la inversión de una oposición asimétrica es significativa, y la posición invertida “no es la misma” que la posición inicial», de manera tal que el elemento inferior en un nivel superior podía devenir superior en un nivel inferior –es decir: cabe el modelo de valor  $A/(A/b)$ , pero también  $A/(a/B)$ , en lo se ha llamado «situación izquierda» (*situation gauche*) o invertida, como el reflejo del espejo (Dumont, 1979: 402; Bourdieu, 2012: 43 y ss.)–,<sup>80</sup> siendo estas inversiones significativas de la preeminencia síntoma de un nivel relacional distinguido por alguna razón dentro del discurso del orden de la sociedad.

Arribados a este punto debería de ser obvio por qué decíamos que, aun presentando la misma estructura  $1/(1/2)$ , la relación entre «nosotros» y «los otros» no corresponde *en principio y siempre* a los equilibrios de valor de la oposición jerárquica, como tampoco lo hace a los de su revés zurdo; pero a la vez, esto no quiere decir que no sean del todo válidos para analizar procesos concretos de identificación: sencillamente sucede que «los otros» así referidos son agentes que forman parte del universo social, pero no parte de la sociedad, de su cuerpo, al menos en principio. Son agentes sociales en la medida en que su condición exterior define los límites de la sociedad, interactúan con ella, y como veremos a lo largo de la segunda parte de este estudio, en este sentido la otredad puede ser un signo de superioridad. Sin embargo esto no agota el campo de los posibles; y en la medida en que las dichas interacciones lo demuestren en la práctica –por ejemplo de la guerra, o del intercambio–, «nosotros» puede ser superior a un «los otros» significado ahora, así, en un sentido distinto del anterior.

Tal vez cupiera entonces asumir, sin más, que existen dos tipos de otredades pensables, una superior y otra inferior al grupo de orientación, pero esto cercenaría nuestra comprensión de una problemática mayor en los procesos de sociogénesis humana. A la sazón, aquélla a la cual aludía Clastres en su *Arqueología* de 1977. Si el anarquista advertía obstinadamente del peligro del «uno» –del Estado desde cuya emergencia «la sociedad está dividida entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que lo obedecen; [desde la cual] la sociedad ya no es un “nosotros” indiviso, una totalidad una, sino un cuerpo parcelado, un ser social heterogéneo» (Clastres, 2001b: 214, 204-205; cf. Clastres, 2010: 181 y ss.)–, es relativamente sencillo traducirlo a los términos que ahora manejamos

<sup>80</sup> «El hombre es la lámpara del afuera, la mujer, la lámpara del adentro», iniciaba Bourdieu (2012: 51) con el proverbio kabil su conocidísimo estudio de la casa a partir de la inversión del mundo que significa su umbral: «la oposición que se establece entre el mundo exterior y la casa no toma su sentido completo si no tomamos conciencia de que uno de los términos de esta relación, es decir la casa, es ella misma dividida según los principios que lo oponen al otro término. Es a la vez verdadero y falso decir que el mundo exterior se opone a la casa como lo masculino a lo femenino, el día y la noche [...], porque el segundo término de esas oposiciones se divide cada vez en sí mismo y en su opuesto». Y concluía interpretando lo anterior según esto: «la apariencia de simetría no debe engañar. La lámpara del día sólo es definida en relación a la lámpara de la noche; en efecto, la luz nocturna masculino-femenina, permanece ordenada y subordinada a la luz del día, a la lámpara del día, es decir al día del día» (ibíd.: 60).

como la *masiva descomposición de la discontinuidad que ordena el principio de identidad*: «los otros» penetra en «nosotros», sus lógicas se confunden. De aquí en adelante podríamos decir que el cometido principal de los procesos de identificación de jerarquías sociales –dentro y fuera de la sociedad– es dirimir la tensión superioridad-inferioridad; equilibrio que por lo demás puede ser tan situacional y cambiante como lo sean los significados de la práctica, menos en presencia del Estado, que los fija para todo y todos. Los *estatiza*. Pero, desde luego, esto será más fácil repetirlo de nuevo cuando contemos con un mayor recorrido conceptual (*vid. inf.*, cap. 5.6).

Por el momento, y volviendo a lo que nos trajo hasta aquí, dadas estas premisas topológicas es relativamente sencillo profundizar en las proposiciones que habrán de seguirlas

Podríamos empezar coligiendo, por ejemplo, que en tanto los signos culturales tras los cuales se verifiquen diferentes intercambios sean distintos, lo serán también –*lógicamente*– sus significados sociales; lo que aproximadamente valdría por decir que 1 no es igual a ambos lados de la discontinuidad  $1/_{(1/2)}$ ; y que es precisamente por eso por lo que se puede explicar que la violencia y la economía no sean lo mismo y a la vez lo sean *allí donde se oponen*.

## 5. Geometrías y lógicas operativas

De hecho, Sahlins captura justo esta misma idea cuando redefine el concepto de «reciprocidad» lejos de los términos del utillaje sustantivista original.

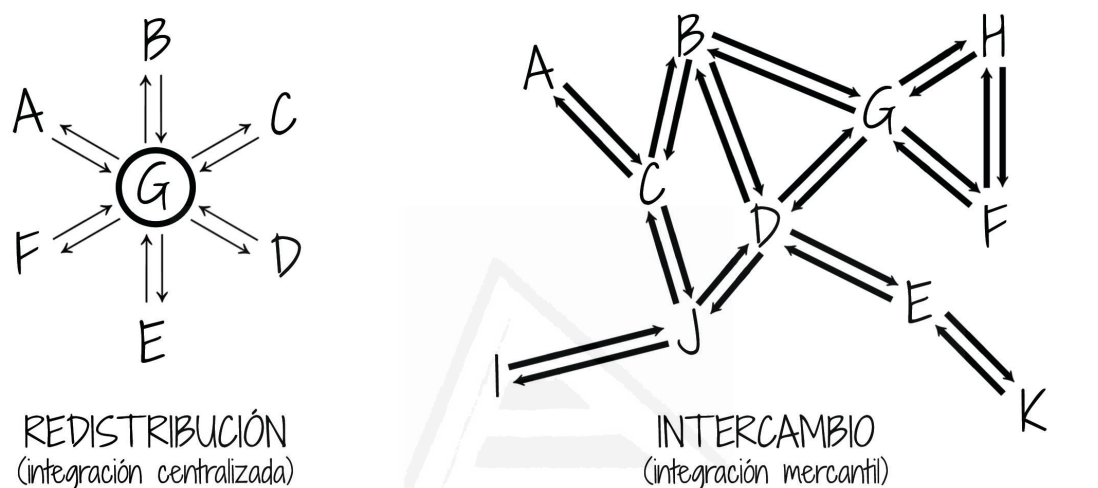
Ya en 1944 Polanyi consideraba, siguiendo la crítica malinowskiana no a la lógica intrínseca al pensamiento económico de tradición liberal, sino a su pertinencia para el análisis de otros contextos socioculturales, habida cuenta del palmario desajuste respecto de los cada vez más abundantes datos reportados en campo por la Etnografía, que «la supuesta propensión del hombre [*sic*, por “el humano”] a trocar, comerciar e intercambiar es casi enteramente apócrifa» (Polanyi, 2003: 92).<sup>81</sup> En su lugar, diseñaba una *geometría de las formas de integración* en las cuales la economía, entendida sustantivamente, adquiriría unidad y regularidad en sus partes mediante la estabilización de tres «principios de comportamiento» básicos con otros tantos modelos de institución social. Y nacía así una tipología que haría verdadera fortuna en la renovación del paradigma antropológico evolucionista durante la segunda mitad del s. XX –y más allá de los

<sup>81</sup> Cf., a efectos historiográficos, con una de las primeras afirmaciones de Mauss en su célebre *Ensayo* (2012 [1925]: 73-75): «No parece que haya existido nunca, ni en una época cerccana a la nuestra, ni en las mal llamadas sociedades “primitivas” o “inferiores”, nada que se parezca a lo que se denomina “economía natural” [...]. En las economías y los derechos anteriores a los nuestros, nunca se observan, por así decirlo, simples intercambios de bienes, riquezas y productos en un comercio llevado a cabo entre individuos. Ante todo, no son los individuos, sino las colectividades [que, poco después, describirá como *entidades morales*, en ocasiones *corporeizadas* en sus jefes; ninguna de estas dos ideas es azarosa] las que se comprometen unas con otras, las que intercambian y asumen contratos [...]. Además, lo que intercambian no son sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente».

**Fig. 4.5a** Formas de integración de la economía según Polanyi

A propósito de la integración, sin duda la noción fundamental del sustantivismo será la de «institucionalización»; en este sentido, enfatizamos en los diagramas alternativamente los ejes de simetría a través de los cuales se ordenan las reciprocidades —establézcanse éstas entre dos o más agentes sociales—, la centralidad que lo hace en los sistemas redistributivos y, en fin, la propia relación de intercambio de los mercantiles.

Ahora bien, dados estos énfasis, quizá sea más sencillo entender a su vez las razones que llevarán a otros autores a problematizar, en último término, la «irreducibilidad» de las distinciones polanyianas.



descargos que, con razón, el propio Polanyi anotara sobre el error de imaginar sus tipos meramente resueltos en una progresión histórica—. <sup>82</sup> la de «reciprocidad-simetría», «redistribución-centralidad» e «intercambio-mercado» (fig. 4.5a).

En sus propias palabras:

Podemos concebir las formas de integración como diagramas que representan las pautas de los movimientos de bienes y personas en la economía, tanto si estos movimientos consisten en cambios de localización, de apropiación o de ambos [...]. La reciprocidad se representaría por unas flechas que conectasen puntos dispuestos simétricamente siguiendo uno o más ejes; para la redistribución sería necesario un diagrama en forma de estrella, con algunas flechas apuntando hacia el centro y otras partiendo de él; y el intercambio se podría representar con diversas flechas conectando, en ambos sentidos, puntos fortuitos. (Polanyi, 2009: 98-99; 2014a: 194; cf. Schaniel y Neale, 2000)

<sup>82</sup> «Las formas de integración no representan “etapas” de desarrollo, pues no implican ningún orden de sucesión en el tiempo. Junto con la forma dominante pueden presentarse varias formas subordinadas, e incluso aquella puede sufrir eclipses y reapariciones» (Polanyi, 2014a: 199-200); el pasaje se repite prácticamente idéntico en *El sustento del hombre* (Polanyi, 2009: 107-108), donde añadía: «No obstante, es pertinente clasificar las economías según las formas dominantes de integración. Lo que los historiadores han denominado más o menos tradicionalmente “sistemas económicos”, es decir, economías empíricas de un tipo definido, tales como el feudalismo o el capitalismo [...]. Sólo hace falta que fijemos nuestra atención en el papel de la tierra y el trabajo en la sociedad, los dos elementos de los cuales depende esencialmente el predominio de las formas de integración».

Por lo demás, es interesante llamar la atención sobre un cuarto «principio del hogar» (*householding*) o *producción para el uso propio*, recogido en *La gran transformación* como correlato, entre otras instituciones históricas bien conocidas, del *oïkos* griego y su *oikonomía*; es decir, en un sentido específico, como correlato del mismo tipo de institucionalización de la familia que llevaría a Meillassoux a restringir el desarrollo de la «plena» domesticidad a sólo un puñado de sociedades humanas, y en un sentido amplio, como verificación de la institución de cualquier «grupo cerrado» de base familiar, independientemente de cuál fuera su composición u organización interna (Polanyi, 2003: 101-102). Es interesante, sobre todo, porque el hecho de haberlo presentado en trabajos subsiguientes por fin disuelto entre la casuística de una categoría de redistribución que «también puede aplicarse en un grupo más pequeño que la sociedad, como la hacienda o el señorío; [donde] el principio de “aprovisionamiento propio” permanece idéntico tanto si “propio” es uno mismo, la familia, una ciudad o un feudo» (Polanyi, 2009: 105; 2014a: 197-198; cf. Maucourant, 2006: 55 y ss.), pone sobre la mesa la pretendida irreductibilidad de los principios polanyianos. ¿No se ha llamado suficiente la atención sobre la «eufemización» de prestaciones asimétricas bajo la *misma lógica recíproca* de las simétricas (*vid. sup.*, cap. 2.4, nota 40) en tanto, a fin de cuentas, la redistribución no ha sido en la historia –desde luego nunca en la prehistoria– el resultado del plan gubernamental del Estado tanto como el efecto social de un cúmulo de relaciones *vis-à-vis* entre grupos e individuos jerarquizados personal o posicionalmente –piénsese en aquellos jefes melanesios de los que hablábamos hace un momento, nudos donde se entrecruzan las estrategias corporativas y reticulares–? ¿No se ha dicho del intercambio a precio convencional a que se refiere Aristóteles, acaso, que es *parte de un comportamiento de reciprocidad* (*vid. sup.*, cap. 3.3)?

Tampoco el discurso del sustantivista acababa de mostrarse firme en ocasión de conjugar en su esquema la noción de «ganancia», y *a fortiori* de «riqueza», en lo tocante a las prácticas no mercantiles. Esto le empujará a deslizar opiniones como, por ejemplo, la que afirmaba del comercio recíproco *kula* que «no hay ningún beneficio involucrado» (Polanyi, 2003: 98), reproduciendo sólo parcialmente –y en tanto así, contraviniendo– las conclusiones del propio Malinowski (1986b: 497 y ss.) sobre el *carácter competitivo* de ese «nuevo tipo de hecho etnológico» que el polaco iba a descubrir en las Islas Trobriand de la década de 1910, y del cual destacaría sobre todo, precisamente, «la actitud mental de los indígenas hacia [unos] signos de riqueza» que «nunca se utilizan ni se consideran como dinero o *currency* –medio de cambio–, y se parecen muy poco a estos instrumentos económicos», salvo precisamente por *significar riqueza* en un contexto cultural a la vez tan y tan poco semejante al nuestro, donde de nuevo, «el sistema principal de poder es la riqueza y el de la riqueza es la generosidad» (ibíd.: 109). Ergo hay «riqueza», e incluso «ganancia», desde el momento en que se compite por el *dominio de sus signos*; pero nada tiene ello que ver con el sustento.

Es posible que estuviéramos hablando ahora de algo muy diferente si las ideas del *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (1925 para la primera edición, en francés) de Marcel Mauss no hubieran tenido que esperar a la famosa reedición de 1950 para ser plenamente consideradas; pues, como hemos indicado bastante ya, Polanyi (2003: 94-95) era



perfecto conocedor de la manera en que, en las sociedades primitivas, «las llamadas motivaciones económicas surgen del contexto de la vida social»: de ahí la médula de su concepto de *embeddedness*.

El problema radicaba, entonces, en que los instrumentos a través de los cuales pensaba el sustantivismo le impedían en último término reconocer cómo, aun a pesar de que la «desincrustación» institucional que funda la Economía formal como intercambio integrador permita administrar la sociedad tal que un adjunto del sistema de mercados autorregulados equilibrando –hipotéticamente– el beneficio mutuo en una *relación de antagonismo más o menos diluido* (Polanyi, 2014a: 198-199), desde la perspectiva del agente esta nueva situación no venía a inventar ninguna motivación básica adicional sobre las precedentes. Sino en todo caso a redefinir los términos de sus estrategias. Sus signos y símbolos:

La teoría de las prácticas propiamente económicas no es más que un caso particular de una teoría general de la economía de las prácticas. No podemos escapar en efecto de las ingenuidades etnocéntricas del economismo sin caer en la exaltación populista de la ingenuidad generosa de los orígenes [más] que a condición de cumplir hasta el final lo que [tradicionalmente, en nuestros análisis disciplinares] sólo se hace por la mitad y de ampliarlo a «todos» los bienes, materiales o simbólicos, sin distinción. (Bourdieu, 2012: 290)

Y puede que la enseñanza más trascendente y duradera de las muchas entre las páginas de *La gran transformación* sea aquélla a la cual ahora le podemos empezar a entrever, *mutatis mutandis*, razones más allá de la letra expresa: «los mercados [y por ende, el “principio conductual del intercambio” y sus “equilibrados” antagonismos] no son instituciones que funcionen principalmente dentro de una economía, sino fuera de ella» (Polanyi, 2003: 107).<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Y vuelve a ser de lo más sorprendente que no haya sido el propio Polanyi quien aislara con claridad meridiana, por fuera del sustento y sus prácticas –y por ende de la economía tal como la concebían los sustantivistas–, el nudo del significado «riqueza», casi obcecándose en enredar las posibilidades de análisis ulteriores, cuando sabía ya que: «los actos individuales de trueque o intercambio no conducen por regla general al establecimiento de mercados en las sociedades donde prevalecen otros principios del comportamiento económico; tales actos son comunes en casi todos los tipos de la sociedad primitiva, pero se consideran incidentales porque no proveen los bienes de la subsistencia» (Polanyi, 2003: 110). Cf., por lo que respecta a una «exterioridad» del *principio de intercambio* que –como veremos en seguida– será recuperada en su dimensión moral por Graeber, entre otros autores, el análisis de la anécdota con que Humphrey y Hugh-Jones introducían una de las últimas obras colectivas de absoluta referencia en lo que atañe al trueque (*Barter, exchange and value: An anthropological approach*, 1992 para la primera edición): sucedió que un marchante de arte europeo acostumbrado a intercambiar [*to trade*] directamente con artesanos indígenas en los lugares de producción no conseguía obtener de uno de ellos –esta vez en la isla de Célebes– a ningún precio monetario una talla en concreto, sino que el artesano le indicó que la entregaría a cambio de una pareja de bueyes, que el europeo hubo de obtener de un tercer agente antes de poder cerrar su compra; «what the dealer called “trade” is an exemple of barter which displays some of a range of features often associated with this kind of exchange [sin llegar a considerarlo, tampoco, una definición exhaustiva]. 1) The focus is on demand for particular things which are different in kind; in other cases it may be for services exchanged for goods or other services. 2) The protagonists are essentially free and equal, either can pull out of the deal and at the end of it they are quit. 3) There is no criterion by which, from the outside, it can be judged that the oxen are equal in value to the carving. Some kind of bargaining is taking place, but not with reference to some abstract measure of value or numeraire [...]. 4) In the case above, the two parts of the transaction occur simultaneously; sometimes the two may be separated in time. 5) Finally the act is

En cualquier caso, no se trata ya sólo de que las reflexiones del sustantivista ensancharan nuestra capacidad de imaginar sistémicamente economías mucho más allá de lo que fueron capaces los historicistas alemanes quienes, vía Marx, le hacen las veces de precedente cabal, sino de que al poner de relieve esa condición sistémica –lógica– más allá de las diferentes resoluciones sociohistóricas que arrojaran sus hipótesis, dispuso un punto de anclaje fundamental incluso para quienes no compartían algunos de sus postulados teóricos más básicos –en especial estamos pensando en su tenaz adhesión al «holismo metodológico», no por nada compartido con los alemanes, de la cual ya hemos anotado algunas consideraciones importantes (*vid. sup.*, cap. 3.3, nota 22) y anotaremos aún otras más (*vid. inf.*, cap. 8.1)–. Tal es, como decíamos, el caso de Sahlins.

El quinto capítulo de *Economía de la Edad de Piedra* –«Sobre la sociología del intercambio primitivo», publicado primero como contribución a una obra colectiva que repasaba la importancia de los modelos en Antropología social, en 1965– adquirió rápidamente notoriedad en el seno de la disciplina, la mayor parte de la cual le fue debida a sus no pocos críticos (*vid. i. a.* Mitchell, 1988: con bibliografía). En él, el estadounidense partía del reconocimiento de su deuda con las ideas-fuerza del planteamiento de Polanyi, de quien asumía la descripción de dos tipos de «transacciones económicas» no mercantiles sólo para incidir seguidamente en los fundamentos de su identidad:

En primer lugar, están los movimientos «viceversa» entre dos partes conocidos más comúnmente como reciprocidad. [En] segundo, los movimientos centralizados: recolección por parte de los miembros de un grupo, a menudo bajo un solo mando y redistribución [*redivision*] dentro de este grupo. Esto recibe el nombre de «comunidad» o «redistribución» [*pooling or redistribution*, probablemente mejor traducido como «captación» (*vid. sup.*, cap. 1.1, nota 9)]. Desde un punto de vista más general, los dos tipos se fusionan, ya que la comunidad es una organización de reciprocidades [...]. La comunidad establece un centro social donde los bienes se reúnen y de donde fluyen hacia afuera, y también una frontera social dentro de la cual las personas –o los subgrupos– se relacionan cooperativamente. (Sahlins, 1983: 206-207)

Esto nos devolvería a Lévi-Strauss no sólo por la disposición continua del fenómeno sino, también, por su posición basal en el tejido de la sociedad. Aunque en el caso de Sahlins –y aunque, como decíamos al introducir este capítulo, apenas se desarrolle positivamente– se desliza un tercer aspecto de orden cultural rigiendo las implicaciones económicas y sociales de dichas relaciones; y esto, en un sentido parecido al que hemos visto en Clastres, terminaría por disipar cualquier rastro de accidentalidad en los tratos antagónicos, abriendo así la posibilidad de abarcar por el extremo opuesto, también, el comptamiento mercantil que antes había dejado fuera de sus intereses investigadores.

---

transformative; it moves objects between the “regimes of value” sustained by the two actors. Here, these are identified with two distinct cultures, the Celeban village where the oxen are used to plough and the carving is “a god”, and the Parisian art world where the oxen are mere substitutes of money and the carving becomes a “primitive statue” whose equivocal value the dealer will push to its highest in the circle of his buyers» (Humphrey y Hugh-Jones, 1992: 1).

Malinowski ya había utilizado la etiqueta de «principio recíprocarario» en su etnografía trobriandesa para «tratar dos tipos diferentes de actividad: la donación competitiva de ñames resultado de una disputa entre comunidades vecinas, y aquella por la cual un hombre entregaba regularmente la mejor parte de su producción al marido de su hermana» (MacCormack, 1976: 92).<sup>84</sup> El problema radicaba entonces en que actos formalmente similares se verificaban en el curso de prácticas sociales e instituciones muy diferentes, casi opuestas, y su solución –o al menos tal es la interpretación que da Sahlins (1983: 217 y ss.)–, en la *sistematización de sus mecánicas según una moral* –la «salvaje», al contrario que la que ordena idealmente nuestras culturas– *más contextual que absoluta*: «un acto no es ni bueno ni malo por sí mismo, depende de quién sea “el otro”», nos recordaba el de *Economía de la Edad de Piedra*. Para él, esto permitía vincular la oscilación de los términos de lateralidad –inmediatez en la devolución, equivalencia material, expectativas a corto y medio plazo, etc.– en que se conducía una relación recíprocararia con el «grado de sociabilidad» que trataba a los agentes implicados en ella. Y es posible que el planteamiento general hubiera sido mejor aceptado por sus colegas de haberse detenido en las imprecisiones del sustantivo. Pero la idea clamaba –desde luego– por ensayarle una primera determinación propositiva en la superposición de ese *continuum* de la reciprocidad sobre el esquema parentelar de aquellas sociedades etnográficas organizadas más crudamente según la doctrina indigenista, donde «“no pariente” lleva implícito la negación de la comunidad –o del tribalismo– [y] a menudo es un sinónimo de “enemigo” o “extraño”» (ibíd.: 214).

Se perfilaban, pues, tres tendencias (**fig. 4.5b**):

- 1) La *reciprocidad generalizada*, en el polo positivo, o proximal, definiría las relaciones más altruistas, en cuya «manifestación extrema [...] la expectativa de una retribución material directa es improbable, en el mejor de los casos es implícita, [porque] el aspecto material de la transacción está reprimido por el social». Además, «por lo general, sucede que el tiempo y el valor de la reciprocidad no sólo dependen de lo que el dador ha entregado, sino también de lo que éste pueda necesitar y del momento en que lo necesite y, del mismo modo, de lo que el receptor pueda pagar y cuándo puede hacerlo», de manera tal que cabría la eventualidad de que se diera un flujo constante de daciones en una sola dirección (ibíd.: 212). No es baladí que esta última consideración recuerde tanto a la fórmula económica del *comunismo* según lo enunciaron por igual socialistas autoritarios y antiautoritarios a partir de mediados del s. XIX –«a cada quien según sus necesidades, de cada quien según sus capacidades»–; Sahlins (1983: 110-111) ya lo había asociado expresamente a la

<sup>84</sup> Nótese que MacCormack no se refiere tanto a los usos terminológicos empleados en *Argonautas* como al de *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand* (1935 para la primera edición, en inglés), en cuyo índice analítico figura la entrada «reciprocal principle». «The pages of the text cited after this entry deal with two different types of activity: the competitive giving of yams arising out of a quarrel between neighbouring communities, and the regular contribution by a brother of the best part of his produce to his sister's husband».

domesticidad, de la mano de Henry Morgan, al tratar la MDP, y en lo sucesivo Graeber (2011b: 94 y ss.) lo reivindicaría como un *principio moral autónomo*, desligándolo tanto del «comunismo mítico» que los evolucionistas habían convertido en socio-tipología proverbial del primitivismo como –en verdad– de la reciprocidad *stricto sensu*, capaz de retro-ajustar hasta cierto punto los precios concurrenciales en situaciones de mercado concretas,<sup>85</sup> pero no nos adelantemos. Más interesante, por el momento, es el hecho de que Sahlins parangonara esta tendencia positiva, entre otras denominaciones empleadas antropológicamente como «generosidad» u «hospitalidad» –pero *vid. inf.*, cap. 5.2–, a la categoría malinowskiana de «don puro». Lo es en tanto que un mayor conocimiento del derecho melanesio ya había empujado al célebre polaco a corregir, en *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926 para la primera edición, en inglés), la clasificación compuesta en publicaciones anteriores sobre buena parte de las prestaciones verificadas dentro del núcleo familiar bajo el término indígena *mapula* –a la sazón aplicado asimismo, en otros contextos, significando «contraprestación» (*return gift; repayment*)– (Malinowski, 1986b: 183-185; 1986a: 35-36). Esto serviría de apoyo a Annette B. Weiner (1980: 80) para señalar cómo «en Kiriwina [isla principal de las Trobriand] las relaciones a largo plazo más significativas se localizan en el sector que Sahlins definiría como “parentesco cercano”, pero las transacciones realizadas entre tales agentes no pueden llamarse ni “regalos” ni objetos “donados libremente” en el sentido de la ausencia de expectativas de retorno; las reglas de reciprocidad no pueden caracterizarla ni como “generalizada” ni como “equilibrada” puesto que estas fórmulas se basan en modelos mecánicos que no tienen en cuenta el paso del tiempo, los desarrollos estratégicos, y las expectativas futuras de recuperación y sustitución [*reclaiming and replacement*]»,<sup>86</sup> visibilizadas en las transacciones entre los *deudos* de un fallecido mejor que en cualquier otro trance social, lo que le empujaría a proponer superar ulteriormente los constreñimientos de

---

<sup>85</sup> Concretamente, en aquéllas donde la práctica mercantil se desenvuelve intestada en las lógicas propias de agentes trabados significativamente en relaciones sociales específicas: «once we start thinking of communism as a principle of morality rather than just a question of property ownership, it becomes clear that this sort of morality is almost always at play to some degree in any transaction –even commerce– [...]. A Turkish folktale about the Medieval Sufi mystic Nasruddin Hodja illustrates the complexities thus introduced into the very concept of supply and demand: One day when Nasruddin was left in charge of the local tea-house, the king and some retainers, who had been hunting nearby, stopped in for breakfast. “Do you have quail eggs?”, asked the king; “I’m sure I can find some”, answered Nasruddin. The king ordered an omelet of a dozen quail eggs, and Nasruddin hurried out to look for them. After the king and his party had eaten, he charged then a hundred gold pieces. The king was puzzled; “are quail eggs really that rare in this part of the country?” “It’s not so much quail eggs that are rare around here”, Nasruddin replied. “It’s more visits from kings”» (Graeber, 2011b: 102).

<sup>86</sup> «In Kiriwina, the most significant long-term relationships are located in the sector Sahlins would define as “close kin”. But the transactions that occur between “close kin” should be called neither “gifts” nor objects “freely given” in the sense of the non-expectation of a return. The rules of reciprocity can be characterized as neither “generalized reciprocity” nor “balanced reciprocity” for these rules are based on mechanical models that take no account of the passage of time, the strategies played out, and the future expectations of reclaiming and replacement.»

la «reciprocidad» a través de modelos que permitieran pensar la «reproducción» general de la sociedad. En cualquier caso, aunque «menos sociales» –por *menos altruistas*–, Sahlins aun consideraba en su formulación los deberes ligados al parentesco y el *status* «cercaos al mismo polo [positivo]».

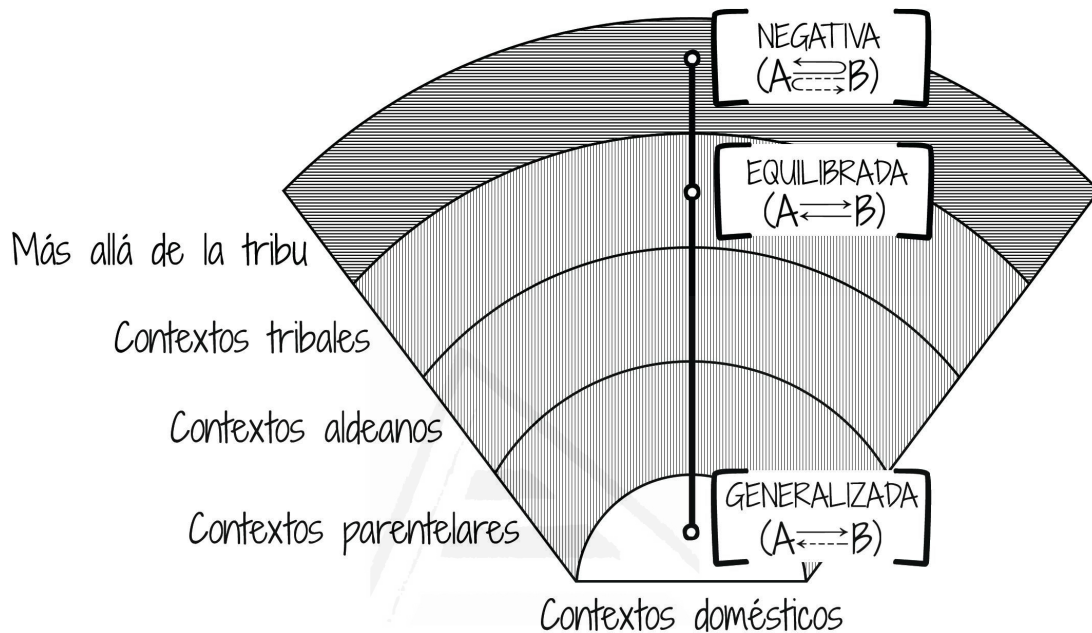
- 2) Hacia el centro hallaríamos la *reciprocidad equilibrada*. Más próxima a los apriorismos del comportamiento económico ideal al uso, «el aspecto material de la transacción es, por lo menos, tan importante como el social [...]. Es importante tener en cuenta que en la forma principal de las reciprocidades generalizadas, la corriente material se ve sustentada por las relaciones sociales prevaletentes; mientras que en el caso del intercambio equilibrado, las relaciones sociales se apoyan sobre el flujo de objetos materiales» (Sahlins, 1983: 213). Siendo así, *la imagen del equilibrio es ante todo un signo de justicia*; concretamente de esa «justicia cataláctica» que hubiera querido encontrar Aristóteles ordenando siempre la práctica política en el interior de la comunidad de los ciudadanos (*vid. sup.*, caps. 3.3-4); y, en tanto sea así –podríamos decir–, los términos en que se conduce o, como mínimo, se piensa su lateralidad la descubren como acepción *normal*: «reciprocidad» en sentido estricto –podríamos decir–. En una de las críticas al planteamiento sahlino con mayor predicamento, la hoy día profesora emérita de Antropología en la Universidad de Hawái, Takie Sugiyama Lebra (1975: 550-551, 555), definía la reciprocidad como una subcategoría del intercambio predeterminada por una relación precisa de agentes y bienes circulantes. Pero si bien es innegable que la «norma reciprocitaria» implica una mútua dependencia en los derechos y deberes de ambos partícipes –el clásico *do ut des*– en principio ausente en otras relaciones sociales –sin ir más lejos, acabamos de ver cómo no es algo necesario en todas las prácticas calificadas de «reciprocidad generalizada»–, parece igual de cierto que, como defendió Sahlins haciéndose eco de las consideraciones de Alvin W. Gouldner al respecto, esto *no lo determina primero quién es el otro, sino quién no es*: «hay ciertas obligaciones que las personas se deben unas a otras no como seres humanos o como miembros de un grupo, ni siquiera en tanto ocupen posiciones de [distinto] *status* social dentro del grupo sino, al contrario, a causa de sus acciones pasadas. Le debemos ciertas cosas a otros por lo que ellos previamente hicieron por nosotros, debido a la historia de interacciones previas que tenemos en común. Éste es el tipo de obligación que implica la norma general de reciprocidad» (Gouldner, 1960: 170-171).<sup>87</sup> Con el recurso a este sociólogo, de un

<sup>87</sup> «There are certain duties that people owe one another, not as human beings, or as fellow members of a group, or even as occupants of social statuses within the group but, rather, because of their prior actions. We owe others certain things because of what they have previously done for us, because of the history of previous interaction we have had with them. It is this kind of obligation which is entailed by the generalized norm of reciprocity»; también la expresión inmediatamente anterior está tomada de las precisiones que Gouldner (1960: 169) apunta sobre las situaciones que suponen «verdaderas instancias de reciprocidad»: aquéllas donde «what one party receives from the other require some return, so that giving and receiving are mutually contingent».

**Fig. 4.5b** Estructuras sociológicas de la reciprocidad y el parentesco

Según Sahlins (1983: 217), con modificaciones

Tal vez en su diagrama original, las categorías empleadas por Sahlins resulten ligeramente menos fluidas que las que nosotros utilizamos, al hablar de «casa» o «linaje» donde aquí se refieren contextos domésticos y parentelares –según el criterio del estadounidense y en base a los casos de estudio que venimos repasando, resulta obvio que éstas últimas deben de entenderse más bien como aquellas «parentelas menores», próximas no sólo en la genealogía sino, sobre todo, en el espacio– o, en fin, al hablar de «sectores» donde aquí se dice «contextos», en un intento por enfatizar esa «situacionalidad» que, sin embargo, no es en nada incompatible con la primera formulación. Y téngase por prueba su insistencia en una idea de «continuidad de prácticas» igualmente entorpecida por las divisiones del diagrama.



lado, Sahlins incorporaba a su reflexión la idea de la reciprocidad equilibrada como un «mecanismo de arranque» (*starting mechanism*) que incidentalmente «ayuda a iniciar la interacción social y es funcional en las fases tempranas de ciertos grupos, antes de que desarrollen [en su haber cultural] un paquete consuetudinario diferenciado de deberes vinculados al *status*» (ibíd.: 176),<sup>88</sup> cuestión a la que volveremos acto seguido de la mano de Graeber. Del otro lado, es fundamental el que Gouldner contemplara esta norma de justicia también en su flexión negativa, violencia recíproca, particularmente presente en lo que llamó «reciprocidad homeomórfica» –i. e.: el intercambio de *cosas iguales*, frente al heteromorfismo característico del intercambio de *cosas equivalentes*–, hallando su versión más conocida entre las crudezas de la *lex talionis*.

<sup>88</sup> Conviene, sin duda, referir el párrafo entero de donde proviene la cita en la medida en que sintetiza un aspecto esencial de sus conclusiones: «two distinct points have been made about the social function of the norm of reciprocity. One is that this norm serves a group “stabilizing” function and then is quite familiar in functional theory. The second point, however, is the view that the norm is not only in some sense a defense or stabilizing mechanism but is also what may be called “starting mechanism”. That is, it helps to initiate social interaction and is functional in the early phases of certain groups before they have developed a differentiated and customary set of status duties».

- 3) Sahlins, empero, no empleará la idea de «negatividad» para calificar los intercambios basados en el equilibrio de daños y sustracciones, sino que su *reciprocidad negativa* se refiere a aquella conducida en términos polarmente opuestos a los de la generalizada; es decir: en el extremo distal de la sociabilidad. «La reciprocidad negativa es el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad; entran aquí las distintas formas de apropiación, las transacciones iniciadas y dirigidas en vistas a una ventaja utilitaria neta [...]; la “reciprocidad” [*i. e.*: la verificación de la tendencia normal en términos de lateralidad] es, por supuesto, y una vez más, condicional; se trata de la defensa del propio interés. Es así que la corriente puede producirse nuevamente en un solo sentido» (Sahlins, 1983: 213-214). Cerrándolo con el mismo razonamiento de las negaciones, queda en evidencia que el estadounidense no caracteriza esta tendencia tanto por el *interés* en perjudicar al otro como por el *desinterés* en no hacerlo.<sup>89</sup> Y es esta condición la que le llevará a hilvanar a su través las lógicas del trueque y el regateo –y por ende, de cualquier «precio concurrencial»–, pero también de la estafa, del hurto, del robo con violencia, de la razia.

Como hemos indicado más arriba, las principales críticas al modelo de Sahlins se dirigieron hacia unacompañamiento con la estructura social del parentesco que no parecía reflejarse en los casos del registro etnográfico sino aleatoriamente. Tanto Lebra como William E. Mitchell, por citar sólo dos ejemplos sintomáticos, consideraron que *Economía de la Edad de Piedra* fallaba al cargar de contenido los polos de la reciprocidad. Así, andando el camino apuntado por Gouldner, Mitchell (1988: 640) afirmaría que, en tanto «la transacción es “positiva” si el objeto o servicio es “dado” como un “regalo” pero “negativa” si es “tomado” como un “precio”»,<sup>90</sup> el modelo adquiriría mayor consistencia plegando sobre sí mismo el *continuum* con el objetivo de componer un campo cuatripartito donde a los desequilibrios de la reciprocidad generalizada y a los equilibrios de la normal, pensados en positivo, se le opusieran los desequilibrios y los equilibrios de una reciprocidad pensada según dicha definición de la negatividad, en lugar de la carga utilitarista empleada en la *Economía* de Sahlins. También José Lacourse (1987) haría una lectura similar desde este lado del Atlántico, entre los aparatos teóricos maussiano y girardiano. Por su parte, la corrección que sugiere Lebra resulta mucho más rotunda y a su vez –quizá, precisamente, a causa de esto– mucho más reveladora de sus propias flaquezas; y de las «impensadas» virtudes heurísticas de la proposición sahlina.

«Igual que Sahlins, considero la sociabilidad crucial para la reciprocidad en la medida en que el acto de dar, aceptar o devolver *x* es probablemente una función o validación de ella entre [dos

<sup>89</sup> Nada que no hubiera percibido antes, a propósito de la anonimidad sistémica del intercambio mediado por dinero, Simmel (2013: 260): «el interlocutor adecuado para el negocio pecuniario –en el que, como se ha dicho con razón, desaparece toda intimidad– es la persona que nos resulta intrínsecamente indiferente y que no está ni a favor ni en contra de nosotros».

<sup>90</sup> Dice la cita completa: «the essential difference between positive and negative forms of reciprocity is that the transaction is “positive” if the object or service is “given” as a “gift” but “negative” if it is “taken” as a “prize”».

agentes] *A* y *B*, mientras que el rechazo de cualquiera de los tres puede construirse como un signo de insociabilidad», escribía la socióloga de origen japonés (Lebra, 1975: 552); sin embargo, «en lugar de enfrentar intimidad a hostilidad o anomia tal como implica su modelo, yo creo que existe una oposición lógica más relevante entre la intimidad y la cortesía controlada ritualmente».<sup>91</sup>

La cuestión es que, de aquí en adelante, Lebra logra articular un discurso cuando menos sugerente, aportando fluidez a la comprensión de la intimidad más allá de lo estrictamente familiar, hacia la *experiencia de una existencia compartida*, y reparando, a través de la teatralización de la cortesía, en las implicaciones del heteromorfismo u homeomorfismo de las relaciones recíprocitarias que establecen dentro de una sociedad dos o más agentes. Advierte que la «transferencia de valores sociales» no se mantiene necesariamente positiva en el desarrollo de estas relaciones, sino que la falta de consideración o afecto –opina– puede hacerlas degenerar, respectivamente, hasta intimidades acaparadoras y explosivas, e hirientes cortesías guiadas por la misma ostentación que guía la competición de los proverbiales *potlatch* de la Costa Noroeste de Norteamérica, de los *te* y los *moka* de las Tierras Altas de Nueva Guinea, etc. Pero, como también se muestra Mitchell en la interpretación de su caso de estudio,<sup>92</sup> la de la Universidad de Hawái es manifiestamente incapaz de

---

<sup>91</sup> «Like Sahlins, I regard sociability as crucial to reciprocity in that the act of giving, accepting, or returning *x* is likely to be a function or validation of sociability between *A* and *B*, whereas refusal to give, accept, or return may be construed as a sign of unsociability [...]. Instead of contrasting intimacy to hostility or anomie as implied in Sahlins' model, I believe that a more relevant logical opposition exists between intimacy and ritually controlled courtesy.»

<sup>92</sup> Este caso cobrará sentido plenamente en las reflexiones por venir; de hecho plantea una interesantísima hipótesis según la cual la «reciprocidad negativa» en la forma de un sencillo juego de apuestas popularizado entre los olo meridionales a partir de 1962, con el regreso a sus respectivas aldeas de temporeros del sector económico capitalista, funcionaría para evitar la jerarquización en el seno del grupo. Habitantes de la cordillera Torricelli, en la neoguineana provincia de Sandaun, es el propio Mitchell (1988: 642 y ss.) quien nos informa de la pacificación de los cerca de 10.000 indígenas repartidos en aldeas de unos pocos cientos de individuos en los momentos previos a la colonización –el primer asentamiento europeo corresponde a una misión franciscana, en 1947–. Quizá por eso se hace más extraño el que no vincule sistémicamente sus reflexiones con hechos como que «when men from several villages gather to play, they often good-naturedly divide along old fight lines with men from traditionally allied villages playing the same number» (ibíd.: 644). De todas maneras, el juego, que implica dinero *pero* –aunque habría sido mejor escribir «y por eso»– no afecta sino incidentalmente al sustento, el juego que solamente es practicado por los hombres, no se restringe a enfrentamientos intercomunitarios: los hombres de una misma aldea también compiten frecuentemente entre ellos al margen de tales encuentros, si bien tanto en un caso como en el otro, el azar termina por equilibrar ganancias y pérdidas a medio-largo plazo. «Gambling, then, is a leveling device that deals with the increase of wealth generated by participation in a capitalist market system and a felicitous innovation for maintaining the cultural *status quo* [i. e.: para mantener el eventual “igualitarismo” comunitario, aunque Mitchell se vea obligado a reconocer que no es esto precisamente lo que opinan los olo de sus juegos] without interfering with the system of traditional exchange. In this sense, gambling is isomorphic to market exchange as both offer the opportunity to profit at another's expense» (ibíd.: 650). Así las cosas, el de la Universidad de Vermont encuentra los mimbres suficientes como para interpretar una «contradicción irresoluta» en un moderno *ethos* masculino por el cual «men, while united against the economic advance of others, at the same time aspire to individual wealth [...]; they aspire both to an egalitarian past and a hierarchical future» (ibíd.); nosotros los encontramos para sospechar que la novedad de las formas mercantiles le ocultan exactamente las mismas lógicas reticulares-corporativas que Meggitt describiera en la tradición *enga*, que todo apunta hacia una «fase diastólica» de las conductas políticas al amparo de la emergencia de una agencia verdaderamente novedosa en la que Mitchell, sin embargo, apenas repara; la que introduce el dinero y subvierte los signos de la riqueza, la que fuerza la paz. Tan obvio que deviene «impensable»: el Estado colonial desata un enorme proceso de sociogénesis entre las perturbaciones del cual al antropólogo le resulta *prácticamente* inconcebible que todos



pensar por un momento que la *insociabilidad*, la anomia recogida en los márgenes de la *Economía* sahlíniana pueda, en efecto, tener implicaciones y, es más, funciones *sociales* tan «trascendentes» como el establecimiento significativo de los límites –más o menos permeables– de una *sociedad* dada. Porque ambos autores son aquí incapaces de pensar *ab initio* la sociedad como meta-institución en sí misma. Como resultado de un «discurso del orden» que organiza significativamente, y por tanto permite percibir, clasificar y orientar, la interacción –social o no– entre dos agentes.

Y por supuesto que, en todo lo dicho, no es materia baladí el que la única manera que Lebra (ibíd.: 562) encuentre para «poner de relieve la contingencia “social” y la incrustación de la reciprocidad» pase por «reducir la intensidad del vínculo interpersonal característico de una diada interponiendo un elemento impersonal semejante al mercado [...] el cual, finalmente [*ultimately*: no deja de ser otra nimiedad sintomática el que ello pueda traducirse, asimismo, como “básicamente”], perturba o interrumpe los derechos y obligaciones recíprocos».<sup>93</sup>

No en vano, cuando poco después de iniciada la enorme crisis financiera de 2008 en los Estados Unidos, Graeber se proponga la tarea de abordar de nuevo la economía como una «gran pregunta» antropológica, no faltará una pertinente denuncia a esta clase de escurridizos apriorismos culturales nuestros constriñendo el *espectro de lo pensable* –que diría Bourdieu (*vid. inf.*, cap. 8.3)–.

Prácticamente todo el mundo continúa asumiendo que en su naturaleza fundamental, la vida social está basada en el principio de reciprocidad, y por consiguiente, que toda interacción humana es mejor comprendida como un tipo de intercambio. De ser así, la deuda estaría realmente en el fundamento de cualquier moralidad, porque deuda es lo que ocurre mientras no se reestablezca el equilibrio. [Ahora bien], mientras la mayoría de nosotros puede imaginar lo que le debemos a nuestros padres como un tipo de deuda, pocos se imaginan capaces de poder pagarla realmente –o, incluso, que ese tipo de deuda «deba» ser pagada–. Pero si no puede pagarse, ¿en qué sentido es una «deuda», a fin de cuentas? Y si no es una deuda, ¿qué es? (Graeber, 2011b: 91-92)<sup>94</sup>

---

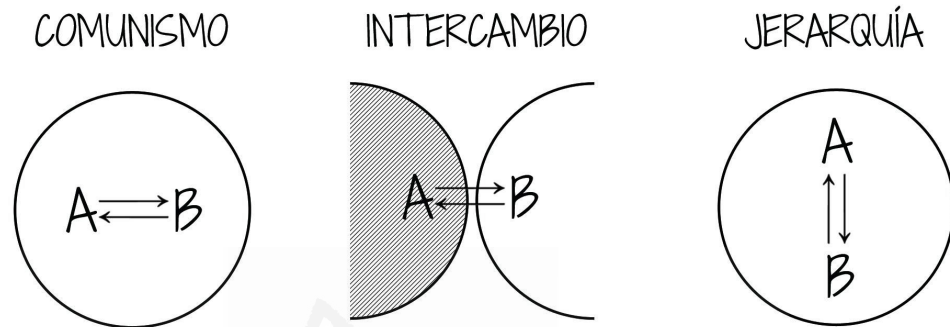
esos grupos hubiesen conformado anteriormente algo distinto a una «sociedad», y que sea de hecho eso lo que se esté dirimiendo ahora en las cotidianidades históricas (*vid. inf.*, caps. 5.4-6 y 8.3).

<sup>93</sup> «In conclusion, it may be noted that the above forms of triadization [se refiere a la inclusión de un tercer agente en sus modelos] accentuate and throw into relief the “social” contingency and embeddedness of reciprocity on one hand, and on the other they reduce the intensity of an interpersonal bond characteristic of a dyad by interjecting a more impersonal, market-like element, particularly as shown in brokerage and competition, which ultimately disrupts reciprocal rights and obligations»; quizá tampoco es baladí traer a colación una nota al hilo de los resultados sociales dispares que arrojan las relaciones homeo y heteromórficas de que hablaba Gouldner, más por las afinidades que pudiera declarar el tono empleado que por la veracidad –o no– del fenómeno que describe a un nivel teórico: «this is why, in my view, ideological brainwashing is often needed for the “exploited” partner to join the class alliance. Brainwashing must reverse the idea that he owes a debt to the superior partner: it must convert gratitude toward the “benefactor” into indignation against the “exploiter”. I am not arguing that equality is detrimental to solidarity; on the contrary, equality is a necessary condition for “comradeship”. I am saying that equality is not necessary as far as reciprocal solidarity is concerned» (Lebra, 1975: 562-563, nota 5; *cf.*, para un planteamiento similar mucho mejor resuelto, Bateson, 1935).

<sup>94</sup> Graeber aclara inmediatamente antes del citado pasaje: «Lévi-Strauss [...] made the extraordinary argument that human life could be imagined as consisting of three spheres: language –which consisted of the exchange of words–, kinship –which consisted of the exchange of women–, and economics –which consisted of the exchange of things–. All three, he insisted, were governed by the same fundamental law of reciprocity. Lévi-Strauss’ star is fallen now, and such extreme statements seem, in retrospect, a little bit ridiculous. Still, it’s not as if anyone has proposed a bold new theory to replace all this. Instead, the assumptions have simply

**Fig. 4.5c** Principios morales implicados en la circulación económica según Graeber

En líneas generales, los tipos graeberianos plantean situaciones en las cuales la interacción social está orientada según distintas combinaciones de los «principios de identidad» que significan, entre otras cosas, la pertenencia o no a un mismo cuerpo comunitario —es decir: la posibilidad de una contextualización efectiva ordenada sobre la base de lógicas no económicas— y el «status» de los agentes en el seno de ese cuerpo. Así, tanto el «comunismo» como la «jerarquía» implican que los agentes identifican y priorizan su mutua participación de una comunidad dada, siendo su posición relativa la que precisará las condiciones ulteriores de su relación, incluyendo, por supuesto, las económicas; y así también, si el «intercambio» implica en efecto la igualdad de los agentes es porque éstos actúan más allá del contexto comunitario, de modo que no se aplican en la situación, en principio y como principio, otras relaciones sociales diferentes de las estrictamente económicas.



Entre otras razones, esto es lo que le habría empujado a desvincular cautelarmente aquel *principio moral comunista* —«materia prima de la sociabilidad», opina; «reconocimiento de nuestra interdependencia última, que es la sustancia última de la paz social»— de la idea de reciprocidad y, en último término, a confinar su «norma» al ámbito de una lógica operativa diferente: la del *principio moral del intercambio*, implicando a dos agentes que se significan a la vez en su igualdad y su separación. Que se significan en su *condición de «no comunidad»; de ausencia de relación más allá de la económica*. A estos dos se sumaría todavía un tercer *principio de jerarquía*, caracterizado por una interacción donde ambas partes se sitúan en posiciones de «subordinación-superordinación» reconocidas y aceptadas —es decir: donde, en perfecta inversión de los signos del intercambio, y complementando a los del comunismo, se dan a un tiempo «desigualdad» y «comunidad»— (ibíd.: 94 y ss.).

Lo cierto es que, hasta aquí, los instrumentos conceptuales que diseña Graeber apenas parecen aportar nada nuevo sobre lo dicho, si no fuera —claro está— porque coadyuvan mejor que ninguno de los anteriores a observar las interacciones económicas a través de la *constelación situacional de contextos e identidades* en que se conducen (**fig. 4.5c**), y así, a devolvernos a la senda que comienza a cerrar el círculo sobre la problemática de la «sociedad salvaje», sus lógicas, y las nuestras. Porque puesto todo junto, es más sencillo encajar algunas de las consideraciones que

---

retreated into the background»; y entonces ya sí: «almost everyone continues to assume that in its fundamental nature, social life is based on the principle of reciprocity, and therefore that all human interaction can best be understood as a kind of exchange. If so, then debt really is at the root of all morality, because debt is what happens when some balance has not yet been restored [...]. While most of us can imagine what we owe to our parents as a kind of debt, few of us can imagine being able to actually pay it —or even that such a debt ever “should” be paid—. Yet if it can’t be paid, in what sense is it a “debt” at all? And if it is not a debt, what is it?»

sobre la «jefatura» hacían Godelier y Meggitt al final del segundo epígrafe de este capítulo, o en general, Clastres al principio de éste. Y sobre todo, como adelantábamos, hacerlo a propósito de lo que se refleja y deriva de la noción dumontiana de «oposición jerárquica» (*vid. sup.*, cap. 4.4).

En este sentido, los principios morales de Graeber bien podrían traducirse tal que «lógicas operativas» en la interpretación de los procesos históricos de integración y desintegración social, siendo que de lo que se trata en la práctica de la «economía como guerra» propia de las fases diastólicas descritas a partir de los casos neoguineanos es, precisamente, de *dirimir agonísticamente las posiciones de «superioridad-inferioridad» relativa, persiguiendo un resultado significativo equivalente al del «englobamiento del contrario»*. Del otro lado, *el sistema permanece fluido en la medida en que tales posiciones no queden entrampadas en el «orden» de un cuerpo social que, en tanto tal, no es desde luego una «comunidad» en el sentido graeberiano; pero sí, al menos, una «comunidad cultural» en la cual se comparten, por lo pronto y como mínimo, los signos del discurso político, y pueden así trazarse estrategias inteligibles a su través. En todo caso, la lógica de la «comunidad» –que, no lo olvidemos, comprende tanto el principio comunista como el jerárquico según los formula el antropólogo de la London School of Economics; ambos subsumidos en la amorfia de la «reciprocidad generalizada» de Sahlins– opera en aquellos niveles en los cuales no se compite porque, ya sea normal o cuyunturalmente, se asumen las relaciones de «superordinación-subordinación» de sus partes. A su vez, esto dimensionaría los términos de la «reciprocidad equilibrada» como mecanismo de arranque social más cerca de lo propuesto por Gouldner: cuando no se han desarrollado normas consuetudinarias de derechos y deberes vinculados al *status* –entre otras cosas, porque esa «fractura jerárquica» no se ha osificado–.*

Los dimensionaría, especialmente, desde el momento en el cual diferir la resolución de la lateralidad de un intercambio conducido según la norma recíprocitaria surte el efecto de *poner a los agentes en una «situación social» al generar, en el ínterin, una relación donde no la había*: esto es lo que Graeber llama específicamente «deuda».

En sus propias palabras, la deuda «requiere, primero, una relación entre dos personas que no se consideran mutuamente tipos de ser diferentes en lo fundamental; que son, al menos, potencialmente iguales; que “son” iguales en aquellas formas realmente importantes, [pero] que no se encuentran en una situación de igualdad», de modo tal que «durante el tiempo en que la deuda queda sin pagarse, arraiga la lógica de la jerarquía» (Graeber, 2011b: 120-121).<sup>95</sup> Se infiere de aquí una conclusión:

Puede colegirse que la deuda es estrictamente una criatura de la reciprocidad [«normal» o «equilibrada»]; recordemos que Graeber tampoco admite la totalización del término, por lo que implica,

<sup>95</sup> «Debt is a very specific thing, and it arises from very specific situations. It first requires a relationship between two people who do not consider each other fundamentally different sorts of being, who are at least potential equals, who “are” equals in those ways that are really important, and who are not currently in a state of equality –but for whom there is some way to set matters straight [...]. During the time that the debt remains unpaid, the logic of hierarchy takes hold.»

propuesta en la *Economía sahliniana*], y que tiene poco que ver con otras formas de moralidad –el comunismo, con sus necesidades y capacidades; la jerarquía, con sus costumbres y valores–. Es verdad que, si estamos verdaderamente determinados, podríamos argüir –como hacen algunos– que el comunismo es una condición de permanente endeudamiento mutuo, o que la jerarquía se construye en base a deudas impagables. Pero, ¿no es ésta la misma vieja historia que parte de la asunción de que todas las interacciones humanas han de ser, por definición, formas de intercambio, y realiza cualesquiera piruetas mentales sean necesarias para probarlo? No. Todas las interacciones humanas no son formas de intercambio. Sólo algunas lo son.

Negación rotunda que, tal vez, podría resultar a nuestro entendimiento igual de determinada y artificiosa que la que discute –¿acaso no acababa de sostener en esa misma página que la deuda *da principio* a la lógica de la jerarquía?– si no fuera, de nuevo, porque el énfasis hecho en el juego de percepciones de la identidad permite entrever un proceso con consecuencias sociales potencialmente muy diferentes, y esto sí que es, en cualquier caso, determinante. «El intercambio fomenta una forma particular de concebir las relaciones humanas»; concretamente una que orienta las conductas según una situación de equilibrio anterior en la cual, de hecho, no existía otra relación trabando en principio a esos agentes, de modo que «cuando la deuda es cancelada, la igualdad se restaura y ambas partes pueden marchar sin tener nada más que ver la una con la otra» (ibíd.: 121-122).<sup>96</sup> Y hete aquí que aflora, en la ausencia de lazos personales más allá del puntual episodio económico y lo que ello conllevará –por ejemplo, de utilitarismo en el desarrollo estratégico de la práctica–, la característica que rige la tercera tendencia de las formuladas por Sahlins: «reciprocidad negativa».

Mucho antes que Gouldner, Gregory Bateson ya había vislumbrado estas dinámicas en un pequeño texto enviado a las páginas de *Man* («Culture contact and schismogenesis», 1935 para la primera edición) como respuesta al memorando para el estudio de la aculturación que la revista del Royal Anthropological Institute había publicado unos meses antes (Redfield *et al.*, 1935). Con esa adelantada lucidez que lo caracterizaría, el británico planteaba abordar la cuestión desde el extremo contrario al que lo hacía la agenda de la antropología aplicada a la administración colonial. Y por tanto, para entender unos procesos de sociogénesis desenlazables bien en la *fusión* de los grupos en contacto, bien en la *eliminación* de todos o alguno de ellos, bien en su *conservación en el equilibrio dinámico* de un cuerpo mayor, monitorizar los «patrones de conducta» (*behaviour patterns*) desarrollados por facciones diferentes dentro de un mismo cuerpo sociocultural –i. e.: el resultado

---

<sup>96</sup> «It follows that debt is strictly a creature of reciprocity and has little to do with other sorts of morality –communism, with its needs and abilities; hierarchy, with its customs and qualities–. True, if we were really determined, we could argue –as some do– that communism is a condition of permanent mutual indebtedness, or that hierarchy is constructed out of unpayable debts. But isn't this just the same old story, starting from the assumption that all human interactions must be, by definition, forms of exchange, and the performing whatever mental somersaults are required to prove it? No. All human interactions are not forms of exchange. Only some are. Exchange encourages a particular way of conceiving human relations [...]. When the debt is cancelled [...], equality is restored "and" both parties can walk away and have nothing further to do with each other.»

histórico positivo de aquella tercera opción— y sus eventuales tendencias cismáticas —*i. e.*: su ruptura en favor de la generación de cuerpos sociales distintos—.

A su juicio (Bateson, 1935: 181), esos «equilibrios dinámicos» estaban atravesados también por dos grandes tendencias, a saber:

- 1) La *diferenciación simétrica* por la cual los individuos de determinado grupo se conducen entre sí según una serie de patrones  $x$ , mientras que lo hacen con los de otro grupo según una serie  $y$ . Por su parte, los de este segundo actúan especularmente  $-x$  hacia el interior,  $y$  hacia el exterior—, de donde se colige, primero, que son las conductas de  $x$  las que determinan la «identidad» última de dos agentes sociales dados en su relación, y por ende, *verifican los límites efectivos del grupo del «nosotros»*; y segundo, que siendo sus respuestas hacia «los otros» homeomórficas  $A \rightarrow y \rightarrow B$  activa lo mismo en sentido inverso,  $A \leftarrow y \leftarrow B$ —, cabe la posibilidad de un encono, o incluso una escalada que haga materialmente insostenible la relación.
- 2) Respecto de la denominada como *diferenciación complementaria*, es cierto que Bateson tal vez se muestra más predispuesto a cargar las tintas en los vectores de la desestabilización sistémica y el cisma de lo que en el futuro lo estarán autores como Lebra o, en general, los herederos de aquel funcionalismo más ahogado en el análisis sincrónico. Tal vez lo está especialmente porque, siguiendo en la dicha lucidez, el británico tenía puesta la vista también sobre una Europa para la cual, en la década de 1930, la ruptura parecía inevitable; viniera ésta como vino, por el eje de simetría de los Estados-nación, o como propugnaban los socialismos internacionalistas, por el de las asimetrías sociales en su seno y a través del continente. El caso es que, si la complementariedad se define por un equilibrio heteromórfico concreto —que para Bateson implica una serie de patrones de conducta  $x$  hacia el interior del grupo  $A$  e  $y$  hacia el exterior, correspondido en el grupo  $B$  por otras series respectivamente  $z$  y  $w$ ; *ergo*, con independencia de lo que se considerara acaecer en el interior de cada grupo, en el exterior  $A \rightarrow y \rightarrow B$  activa  $A \leftarrow w \leftarrow B$ —, en efecto ello podría llegar a generar una brecha que hiciera insostenible el equilibrio, al menos unilateralmente —por ejemplo si el «sustento» de  $B$  es sistemáticamente movilizado en la «riqueza» de  $A$ , que es en resumidas cuentas lo que denunciaban todos los socialistas; lo que hace la economía—.

Así las cosas, el británico consideraría otro tipo de diferenciación difuminando hasta cierto punto las dos tendencias anteriores, y así, encontramos nosotros un enésimo uso del término que nos ha venido haciendo las veces de hilo discursivo, esta vez adjetivando la noción de *diferenciación recíproca*. «En este tipo, los patrones de comportamiento  $x$  e  $y$  son adoptados por los miembros de cada uno de los grupos en sus relaciones con el otro, pero en lugar de como ocurre en el sistema simétrico, donde  $x$  es la respuesta de  $x$  e  $y$  lo es de  $y$ , aquí  $x$  se responde con  $y$ » (Bateson, 1935: 181-

182). En general, pareciera evidente que esto no hace sino devolvernos al escenario de la diferenciación complementaria, pero sucede que Bateson las distingue con claridad al introducir aquí, pero no allí, una *alternancia en las posiciones* de A y B. «De este modo, el comportamiento en cada ocasión aislada es asimétrico, pero la simetría se recupera en la prosecución de un elevado número de ocasiones» lo que, a su vez, torna el patrón de diferenciación recíproca en «compensado y equilibrado» *por sí mismo* –es decir, en condiciones ideales, sin la necesidad de sujetar el equilibrio a ulteriores dispositivos socioculturales más allá de éste—.<sup>97</sup> Pero, ¿no es en la práctica lo mismo, entonces, *alternar la asimetría que diferir la simetría?*

O preguntándose más, o de otra manera: si antes o después circula lo mismo en ambas direcciones, ¿cuál es el sentido positivo de esa secuencia de desplazamientos –de esa relación económica– sino, precisamente, la de *reproducir a la vez la igualdad y la distinción* de los agentes –de esa relación social– a la manera del «intercambio» graeberiano?; y de ser así, ¿cabe por tanto esperar que uno de los dos movimientos constituya una expresión de la «deuda» entre ellos?

Es evidentemente difícil llevar más allá la reflexión en el vacío. Por lo que toca al argumento esgrimido por el Graeber de *En deuda*, ésta es de hecho la manera en que interpreta el significado de las mayores muestras de respeto y, en particular, de los más o menos pequeños regalos que en nuestras sociedades de orientación se hacen con motivo de un favor *de valor incalculable* y que, elevado a su máxima expresión, sustancia positivamente la que bien podría pasar por ser la mejor definición de la relación de «patronazgo» –por ejemplo los productos del huerto doméstico que, en un departamento rural de los Pirineos franceses, la familia de un trabajador de una fábrica le regalaba recurrentemente a su jefe en gratitud por haberle conseguido el empleo (Graeber, 2011b: 119-120); o en general, a partir de este tipo de situaciones, el «apoyo faccional» que por consiguiente se derivare en las interacciones sociales del patrón–. Pero sucede que, todavía mucho más allá, Graeber suscribe aquí y asimismo la teoría del malogrado economista francés Philippe Rospabé (*La dette de vie: Aux origines de la monnaie sauvage*, 1995 para la primera edición) sobre el origen del mismísimo dinero *no como un «medio de pago» para saldar una deuda, sino precisamente así, como un medio para reconocer la existencia de una deuda que no se puede pagar.*

De hecho, el término «dinero primitivo» es engañoso [...] en la medida en que sugiere que estamos tratando con una versión tosca del tipo de monedas [*currencies*] que utilizamos hoy día; pero eso es precisamente lo que no encontramos [en aquellos grupos humanos de la Etnografía y la Historia que no organizaban su política en Estados, ni su economía en mercados]. Por lo común, estas monedas nunca se usan para comprar y vender nada, a fin de cuentas, sino que con ellas se crean, mantienen o reorganizan

<sup>97</sup> Dice el pasaje desarrollado literalmente: «though relationships between groups can broadly be classified into two categories, symmetrical and complementary, this subdivision is to some extent blurred by another type of differentiation which we may describe as “reciprocal”. In this type the behaviour patterns x and y are adopted by members of each group in their dealings with the other group, but instead of the symmetrical system whereby x is the reply to x and y is the reply to y, we find here that x is the reply to y. Thus in every single instance the behaviour is asymmetrical, but symmetry is regained over a large number of instances since sometimes group A exhibit x to which group B reply with y, and sometimes group A exhibit y and group B reply with x [...]. The reciprocal pattern, it may be noted, is compensated and balanced within itself and therefore does not tend towards schismogenesis».

relaciones entre gente: [valen para] convenir matrimonios, establecer la paternidad de los niños, zanjar disputas, consolar a los deudos en los funerales, buscar el perdón en caso de crimen, negociar tratados, adquirir seguidores [...]. Por lo común, tales monedas son extremadamente importantes; tanto, que se podría decir que la vida social gira en torno a la obtención y disposición de estas cosas. Sin embargo, es evidente que apuntan a una concepción totalmente diferente de lo que es el dinero o, de hecho, la economía. Por eso decidí referirme a ellas como «monedas sociales» [*social currencies*], y a las economías que las emplean como «economías humanas» [*human economies*]. (Graeber, 2011b: 130)<sup>98</sup>

Desde luego que, con esto, el de la London School of Economics no viene a sugerir que tales culturas y sociedades sean más «humanas» que las nuestras, igual que Scott no pretendió nunca que los campesinos fueran más «morales» en sus economías que otros grupos, sino sólo a indicar que actúan en «sistemas económicos preocupados fundamentalmente no por la acumulación de riqueza [*wealth*], sino por la creación, la destrucción y la reorganización de seres humanos». Aunque visto lo visto, ¿acaso no cabría preguntarse si no es precisamente eso de lo que se trata y lo que significa primero la «riqueza» en todas partes?<sup>99</sup>

<sup>98</sup> «In fact, the term “primitive money” is deceptive [...] since it suggests that we are dealing with a crude version of the kind of currencies we use today. But this is precisely what we don’t find. Often, such currencies are never used to buy and sell anything at all. Instead, they are used to create, maintain, and otherwise reorganize relations between people: to arrange marriages, establish the paternity of children, head off feuds, console mourners at funerals, seek forgiveness in the case of crimes, negotiate treaties, acquire followers [...]. Often, these currencies were extremely important, so much so that social life itself might be said to revolve around getting and disposing of the stuff. Clearly, though, they mark a totally different conception of what money, or indeed an economy, is actually about. I’ve decided therefore to refer to them as “social currencies”, and the economies that employ them as “human economies”»; y termina el párrafo puntualizando: «by this I mean not that these societies are necessarily in any way more humane [...], but only that they are economic systems primarily concerned not with the accumulation of wealth, but with the creation, destruction, and rearranging of human beings».

<sup>99</sup> Vaya por delante que lo es al menos en estricto sentido etimológico, y valga consultar la obra de Corominas (1984: RI-X, 10-11) para cerciorarse de cómo, además de «acaudalado», *rico* en castellano «tiene otros sentidos, desde los orígenes, que pueden ser por lo menos tan primitivos y que pueden ejemplificarse en la noción de *rico omne* “individuo correspondiente a la primera clase” ya atestiguado en el *Cantar de mio Cid* (c. 1200), «luego el sentido podía ser también “poderoso” o “noble” [...], aunque estos usos más tarde se hacen raros, y hoy percibimos un sentido figurado». No por nada, tanto en castellano como en el resto de romances peninsulares, así como en occitano, las palabras de esta familia derivan del gótico *reiks* y éste, a su vez –al igual que el fránico *\*rīki* y el inglés antiguo *rīce*–, lo hace en último término del tema indoeuropeo *\*reg-*, que a juzgar de Klein (1971: 638) se vierte a las lenguas germánicas desde la designación celta para «rey» (*vid. inf.*, cap. 10.2, nota 26) a través del teutónico *\*rīk-*, que traduce en su diccionario como *ruler*. «Accordingly, Old English *rīce*, etc., originally meant “kingly, royal” –compare Latin *rēgius*–; from this sense developed that of “powerful”, and finally that of “rich”» (Klein, 1971: 638; *cf.* Skeat, 1980: 448). Sea como fuere, la cuestión presenta un aspecto mucho más difuso y laxo en los usos del inglés actual, en los cuales, en efecto, «riqueza» suele sólo traducirse por *riches* en un sentido más bien material –como en «riquezas»–, mientras que la noción abstracta, y la más extendida en cualquier caso, lo hace por *wealth*: sustantivación de *weal* (bienestar) y, así, enraizado en el antiguo inglés *wela* –traducido como *prosperity*– y *wel* –originalmente «according to one’s will» o «agreeably to a wish»; de donde el actual *well* (bien)–, a pesar de que no se registra en un uso equivalente al moderno hasta la primera mitad del segundo milenio de la era, con el inglés medio *welthe* (Klein, 1971: 822-824; Skeat, 1980: 602, 604). Por lo demás, *cf.* con la siempre sorprendente clarividencia que muestra Mauss (2012: 151-152, nota 147): «desde el punto de vista en el que nos situamos, el hombre rico es un hombre que tiene *mana* en la Polinesia, que tiene *autoritas* en Roma y que, en estas tribus americanas [en este pasaje citará específicamente a los kwakiutl, pero su reflexión se refiere en general a los grupos de la Costa Noroeste de Norteamérica], es un hombre “grande” (*walas*) [...]; la relación entre la noción de riqueza, la de autoridad, la del derecho de mandar a quienes reciben regalos y el *potlatch* es muy clara».

## Capítulo 5

# Con todos, nosotros, los salvajes

Menocchio: Dios padre tiene varios hijos que ama, es decir los cristianos, los turcos y los hebreos, y a todos ha dado la voluntad de vivir en su ley, y no se sabe cuál es la buena: por eso dije que habiendo nacido cristiano quiero seguir siendo cristiano, y si hubiese nacido turco querría vivir como turco.

Inquisidor: Entonces, ¿creeis que no se sabe cuál es la buena ley?

Menocchio: Señor, sí que creo que cada uno cree que su fe es la buena, pero no se sabe cuál es la buena: pero como mi abuelo, mi padre y los míos han sido cristianos, yo quiero seguir siendo cristiano y creer que ésta es la buena.

**Archivo de la curia arzobispal de Udine**  
**Proceso núm. 285, vista del 12 de julio de 1599**  
(en *El queso y los gusanos*. Carlo Ginzburg, 1976)

Para arrojar mayor luz sobre la cuestión de la riqueza, con la cual cerrábamos el capítulo anterior, quizá merece la pena empezar por remitirse a los trabajos en que Paul Bohannan (1955; 1959) formuló, a partir de su etnografía de los grupos tiv del valle del río Benue, la idea de distintas «esferas de intercambio» funcionando en una «economía multicéntrica», pues, al menos en su punto de partida, el modelo graeberiano es en buena medida deudor de sus planteamientos. En cualquier caso, más allá de las críticas vertidas al hilo del debate formalista-sustantivista (*vid. i. a.* Latham, 1971; Dorward, 1976; para un comentario actualizado, Parry y Bloch, 1989: 12-16; Guyer, 1995; Şaul, 2004: 80-81; Maurer, 2006: 20-22), lo cierto es que, con variaciones regionales, el fenómeno había sido ya ampliamente documentado en Oceanía —y se recordará, por ejemplo, que lo sobrevolumos cuando nos referíamos a la organización social de los clanes mae de las Tierras Altas de Nueva Guinea y sus diferentes pagos según qué prestación (*vid. sup.*, fig. 4.2b)—, pero también en América, con el conocido estudio de Cora Du Bois sobre la «riqueza» en la integración social de los grupos atabascanos de las costas entre California y Oregón, conocidos como tolowa, chetco y tututni, por más que «estas divisiones tribales son categorías arbitrarias basadas en ligeras diferencias



dialectates [y, en lo que atañe al comportamiento corporativo, y a la identidad] en realidad había una serie de aldeas [...] reclamando territorios bien definidos» (Du Bois, 1936: 49; cf. Kroeber, 1925: 121 y ss.; Thornton, 1986).<sup>1</sup>

De hecho, la americanista fue ya muy explícita en sus conclusiones sobre la radical separación de las conductas que rigen el sustento, garantizado de una u otra manera en el seno de la comunidad aldeana, y un «reino de la economía de prestigio» donde se dirimían determinadas prerrogativas vinculadas con el *status* y el «valor», desde el matrimonio hasta fórmulas de compulsión sobrenatural; y donde campaban, *allí contenidos*, el «individualismo y la intrigante mezquindad» de un comportamiento «definitivamente orientado hacia el dinero». Sobre este último elemento –mayoritariamente rstras de *Dentalium sp.*, si bien, con menor frecuencia, también se emplearon para los mismos fines conchas de otros géneros, cabelleras de pájaro carpintero, algunas pieles o láminas de obsidiana, etc. (vid. Gould, 1966: 71-74; Kroeber, 1925: 22 y ss.)– reflexionaba Du Bois (1936: 51):

Hoy día el dinero es el medio esencial a través del cual opera nuestra economía de subsistencia y, secundariamente, ha adquirido valores de prestigio. En la sociedad tolowa-tututni la ecuación es diferente. La economía de subsistencia está separada del prestigio y el dinero opera en el este último ámbito [...]; nada indica que su dinero haya sido otra cosa más que un aparato para tratar una serie limitada de reconocimientos sociales.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Explica literalmente quien fuera alumna de Kroeber y Lowie en Berkeley: «these tribal divisions are arbitrary categories based on slight dialectic differences. In reality there were a series of villages located usually on river mouths and claiming well-defined territories along the coast. Inland, the boundaries between village territories were less sharply delimited»; por lo demás, estos grupos se consideran una de las expresiones más meridionales de la misma «región cultural» de la Costa Noroeste de Norteamérica, a pesar de sus ostensibles diferencias para con las tradiciones de la Columbia Británica (vid. i. a. Kroeber, 1925: 898 y ss.; Codere, 1950: 63-64). Sin ir más lejos, la distribución y destrucción de riqueza les era enteramente ajena, así como la noción capitalista de interés, ambas instituciones fundamentales del *potlatch*; si bien, del otro lado, Du Bois afirma este punto precisamente a través de una suerte de «episodio mutante» acaecido entre 1854-1855. Cuenta su informante: «a Rogue River girl married a man from Port Orford [dos localidades tututni distantes algo más de 30 km la una de la otra]. That night the Port Orford people held a dance and the man's father broke some strings of dentalia and threw them around. Anybody could pick them up [...]». I should judge from this account that the idea of gift distribution had percolated down from the north in recent historic times and that a Port Orford man had attempted to imitate what he had heard or seen. Obviously, however, he had no ceremonial mechanisms at his command; nor did he have any assistance from his guests in carrying out a procedure which seemed nothing short of insane to them. The informant still laughs at the procedure, considers it a ludicrous performance, and is rueful that shi did not join in the general scramble which followed the scattering of the shells» (Du Bois, 1936: 52).

<sup>2</sup> «Today money is the essential medium through which our subsistence economy operates and secondarily it has acquired prestige values. In Tolowa-Tututni society the equation is different. Subsistence economy is divorced from prestige and money operates in the latter realm [...]; there is no indication that their money was anything but a device for dealing in a limited set of social recognitions»; nótese la dirección en que Du Bois, apoyada en lo que califica de principio de «preponderancia de los medios sobre los fines» según lo definiera la teoría ficcionalista del filósofo alemán Hans Vaihinger (*Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, 1911 para la primera edición), traza el desbordamiento de la significación del dinero en nuestras culturas y sociedades, dando con ello por bueno, quizá inadvertidamente, el discurso económico sobre el «origen cataláctico» general de *nuestro* dinero. Pero, ¿qué tienen los metales preciosos que mueva a pensarles un principio de consumo, una utilidad, diferente en principio a la del *Dentalium*? (vid. *inf.*, cap. 5.4).

Al punto que, incluso durante las ocasiones en que intersecan ambos ámbitos, éste no suele estar involucrado y, como al repartir los restos de una ballena varada en la playa o decidir la organización de la primera expedición de caza de focas de la temporada, las prácticas desplegadas «se relacionan con la sensibilidad acerca de valores de prestigio antes que con una verdadera lucha por los medios de vida en un sentido subsistencial» (ibíd.).<sup>3</sup> Es decir, se refieren a derechos y deberes jerárquicos, y por ende al reconocimiento de la jerarquía, sin que ello pudiera llegar a comprometer el sustento de nadie.

Pero, en cualquier caso, la formulación más sólida e influyente al respecto de las esferas de intercambio fue innegablemente la de Bohannan (*vid.* Piot, 1991: con bibliografía), como decíamos, multiplicada por las ideas polanyianas de un tipo –moderno– de dinero «para todos los usos» (*general purpose money*) y uno restringido a determinadas funciones (*special purpose money*), establecidas de manera independiente dentro del sistema económico –o entonces, mejor, «social»–, como una forma teórica de atajar en la práctica la discusión sobre la naturaleza y función original del dinero (Polanyi, 2014a: 208-210; Bohannan, 1959: 491-492; *cf.* Saiag, 2014).

Dediquemos un tiempo a conocer el caso de estudio.

## 1. ¿Qué compra el dinero de «los otros», por ejemplo entre los tiv?

En franca expansión territorial para el momento en el cual el Reino Unido declaró el Protectorado del Norte de Nigeria, sumiéndolos nominalmente en su órbita colonial, el 1 de enero de 1900 (*vid.* Dorward, 1969; Ikime, 1973; Edwards, 1984: 110; Bohannan, 1957: 8 y ss.), la población tiv no dejó de crecer; quizá incluso se aceleró su crecimiento en las décadas subsiguientes a la conquista, pasando de 600.000 en 1933 a 800.000 cuando realizaron sus trabajos de campo Paul y Laura Bohannan, veinte años después. No obstante las cifras, estos bantoides, cultivadores de ñame, mijo y sorgo, y, con mucho, el «grupo pagano» más numeroso de la región –por «no musulmán», en comparación con los vecinos reinos hausa y fulani–, se caracterizarían a la vez por la ausencia de gobierno político y por un patente sentido de unidad tribal, según el cual todos ellos se identificaban como descendientes agnaticios de un único hombre –Tiv– que vivió, según sus narrativas, catorce o diecisiete generaciones antes que ellos.

Estas circunstancias complicarían hartos su colonización bajo la doctrina del *indirect rule* que había sido aplicada con mejores resultados, sin ir más lejos, entre los hausa. «El jefe del “grupo residencial” [*ya*, traducido al inglés por *compound*] es la única persona en la tierra tiv –más allá del ámbito de los mercados [donde actuaban como jueces y policía los miembros del segmento anfitrión] y las relaciones padre-hijo y esposo-esposa– con una autoridad precisa en campos

<sup>3</sup> «In essence, however, these overlaps between subsistence activities and prestige values are referable to sensitivity about prestige values rather than to an actual struggle for livelihood in a subsistence sense.»

específicos sobre gente definida», escribiría Laura Bohannan (1970: 53; *cf.* *ibíd.*: 62-64), remarcando la validez de lo dicho incluso en el marco de la administración intestada por los británicos; «el mantenimiento diario de la paz, zanjando disputas relativas a deudas, robos, riñas, violencia contra las mujeres, etc., está en sus manos, y es en buena medida su firme autoridad y actividad constante lo que permite la fluidez informal de otros liderazgos políticos».<sup>4</sup>

Este grupo de residencia, empero, no era expresión ni parte de ninguna otra instancia de agrupamiento en el sistema segmentario tiv, al punto que la misma autora lo consideraría –al igual que cualquier otra referencia por debajo de la comunidad territorial (*ipaven*, literalmente «división», en el lenguaje de las relaciones humanas; *tar*, en referencia a su espacio físico)– más «doméstico» que «político» (Bohannan, 1952: 301).

Cada *ya* estaba formado idealmente por dos anillos concéntricos de cabañas dispuestas en torno a una explanada: las del exterior, dormitorios y graneros; las interiores, dedicadas a la recepción. Su población variaba en función de las circunstancias demográficas y ecológicas del *tar* al cual perteneciera, sumando usualmente unas 17 o 18 personas pero alcanzando los grandes *uya* (plural de *ya*) las 80 personas en la región meridional, donde se registraban hacia mediados del pasado siglo una densidad de 212'4 habitantes por km<sup>2</sup> hacia el límite sur, y 140 personas al norte del Benue, donde el registro era de 9'7 habitantes por km<sup>2</sup>. Sea como fuere, dicho jefe –al que se refieren los etnógrafos sistemáticamente como *head*– era casi siempre el hombre de mayor edad, quien, por añadidura, solía dar nombre al grupo entero de cara al resto de *uya*, sin que ello supusiera un tipo específico de relación parentelar con todos sus miembros.

La cosa cambiaba en los *uipaven*, siquiera porque más del 80% de los hombres residían en la tierra asociada tradicionalmente a su línea agnaticia (*ityô*). Compuestas por entre cien o doscientas personas hasta cerca de un millar y medio, estas *divisiones mínimas con sentido político* fueron descritas eventualmente como «aldeas únicas dispersas en grupos de residencia»;<sup>5</sup> una dispersión que, a su vez, se habría visto redoblada tras la «pacificación» colonial, con el abandono de las empalizadas que habían fortificado varios grupos residenciales en aquellas regiones otrora más frecuentemente expuestas a la guerra (Bohannan, 1954: 5 y ss.; Fardon, 1984: 5; *cf.* Ogundele, 2005).

Las mismas designaciones de *uipaven* y *utar* –o *ityar*, dependiendo de la variante dialectal– eran aplicadas a segmentos mayores del sistema, hasta alcanzar el *tar tiv*: el conjunto del «país tiv»

<sup>4</sup> «The compound head is the only person in Tivland –outside the field of markets and the father-son, husband-wife relationship– with definite authority in specified fields over definite people. The daily peace-keeping and settlement of troubles in matters of debt, theft, brawling, wife-beating, etc., is in his hands and it is in large part his firm authority and constant activity which allows the informal fluidity of other political leadership»; y añade en nota al pie: «this statement holds in spite of the authoritarian roles established by the British Administration. Without administration such "authority" would crumble, for it has little or no indigenous moral support».

<sup>5</sup> La descripción del paisaje aportada por la antropóloga estadounidense resulta de lo más gráfica: «a consistent and characteristic pattern of settlement makes Tivland readily reconigzable from the air [...]. Flying from north to south one notices the lessening proportion of bush, the smaller size of individual farms, and the drawing together of farm and compound that mark increased density of population. But nowhere can one see any clustering of compounds, patterning of paths, or strips of no-man's lands that might mark off territorial groups. Tiv boundaries are social facts» (Bohannan, 1970: 34).

(Bohannan, 1955b: 138-139; Bohannan, 1970: 39 y ss.). Así, el principal lenguaje político entre ellos era el de unas genealogías cuya *volubilidad estratégica*, contra el corsé de categorías absolutas en que acostumbraba a pensar el Estado colonial –como acostumbra todo pensamiento de Estado– y su Historia, captó magistralmente la autora estadounidense en su «carta» de 1952. Fue esa incompreensión de base, que sólo comenzaría a atajar la formulación antropológica del sistema segmentario, a partir de los años cuarenta,<sup>6</sup> lo que dificultó la administración británica, enfrentada a la situacionalidad de las convocatorias de reunión de los ancianos en *diferentes anchuras y profundidades de segmentación*, y a la inconsistencia de unos liderazgos individuales de los cuales Laura Bohannan (1970: 58-59) explicaría que se salían de su *rol* «legítimo» –y, por consiguiente, de sus *posibilidades políticas*– tan pronto como trataban de inmiscuirse en los asuntos de cualquier segmento al cual no pertenecieran situacionalmente, en el caso concreto que les ocupaba en ese momento, así como cuando se les dejaba de percibir significativamente en la causa del «nosotros» frente a ese cualquier «los otros» definido en cada situación.

Precisamente a propósito de la identidad y la defensa de los intereses y el bienestar del individuo –¿o sería mejor decir «de la persona» (cf. Leenhardt, 1995)?– se articulaban en este punto, además, la institución de las «clases de edad» (*age sets*) movilizables en las diferentes ámbitos de circunscripción del *tar*, así como, sobre todo, otras líneas de agnados emparentados con *ego*, conocidas en general bajo el término *igba*, el cual, cuando no iba acompañado de más señas, solía hacer referencia específicamente al *ityô* materno (Bohannan 1952: 303 y ss.; 1970: 38; Edwards, 1984: 81-83). Y es aquí donde la descripción etnográfica sobre los tiv torna a la cuestión de los intercambios, la economía y el dinero.

---

<sup>6</sup> Pero cf. las críticas ulteriores a ese modelo interpretativo; para el caso de los grupos tiv, por ejemplo, las firmadas casi simultáneamente por Richard Fardon (1984; 1985) y Michel Vernon (1983: con bibliografía). El caso del primero nos es especialmente interesante en la medida en que plantea una suerte de «desenfoco» basado en el análisis de la práctica, y concretamente, de la práctica cotidiana. Considera el profesor de la School of Oriental and African Studies de Londres que «the Bohannans' model is asking a lot of the lineage system and, in the process, is in danger of arriving at circular arguments. Not only is the segmentary lineage system the basis of social organization and the idiom of inter-group relations, reacting flexibly to changes in the relative strengths of the groups; but, while standing apart "conceptually" from the affairs of everyday life, it is "used" to adjust the disturbances to which social systems are prone» (Fardon, 1984: 8), descripción que empezaba a acercarse determinadamente a la idea del *discurso social*, más que a la de *estructura* en los términos en que lo venía planteando la Antropología. Así, «the paramount position accorded to the segmentary lineage by the Bohannans systematically understates the importance of other Tiv social institutions and, through failing to define the political process in terms independent of the Tiv genealogy, actually inverts the processes of political action [definida por Fardon "simply as competition to control or influence the outcome events, without making any *a priori* judgements about the resources which may be employed in the process"]. Instead of looking at the system from the top down –in terms of descent from Tiv– as the Tiv tend to do, I shall try to locate a core of basic procedures in Tiv social organization and see whether they can be held to reproduce the macro-level features of the society», y hete aquí el segundo motivo por el cual resulta especialmente interesante este trabajo para lo que nos ocupa: «seen thus, the problem of the Tiv social organization revolves around the absence of State formation. Over a hundred years of expansion into the Benue valley, accompanied by rapid population growth, wars and proximity to trade routes –all those features which are usually held to explain the formation of the State– apparently left the Tiv an uncentralized yet strongly self-conscious ethnic category. Ethnographically this outcome is quite unusual» (ibid.: 8-9); a lo que cabe preguntarse, ¿y arqueológicamente?

De la misma manera que los atabascanos de que nos hablaba Du Bois, estos bantoides con quienes convivieron los Bohannan a mediados de la pasada centuria habían diferenciado en sus prácticas tradicionales una categoría de cosas intercambiables relacionadas con el sustento (*yiagh*) y constituida por comestibles, vegetales producidos localmente, pollos, cabras, herramientas domésticas y agrícolas, y otra que Paul Bohannan (1955: 62) designa según la voz tiv para «prestigio» (*shagba*), donde se incluían el ganado bovino, los esclavos y un tipo de ropas conocido como *tugudu*, así como las famosas varillas de hierro, cobre y, en especial, latón, introducidas en grandes cantidades por los europeos en su comercio con los costeños de la zona del río Cross a partir del s. XVII, pareciera que copiando modelos indígenas anteriores (cf. Jones, 1958; Latham, 1971: 599-600). También los del Benue articulaban la circulación en sendas esferas según lógicas e instituciones diferentes, siendo que mientras en la primera lo hacían bien en respuesta a obligaciones parentelares o como pequeños dones en el marco de relaciones interpersonales específicas (Graeber, 2011b: 104-015), bien libradas al trueque –i. e.: en principio, sin la intervención de ningún «dinero» (vid. Mikesell, 1959)– según precio concurrencial en los mercados locales, controlados por las mujeres, los de la segunda clase, en manos de los hombres, se habrían intercambiado entre sí, o en pago por títulos y servicios rituales.

Ninguno de estos bienes [*shagba*] entró jamás en el mercado tal como estaba institucionalizado en el país tiv, incluso a pesar de que un economista pudiera encontrar el principio de la oferta y la demanda operando en los intercambios que los caracterizaron. El cambio positivo de bienes tenía lugar en ceremonias, en más o menos ritualizadas demostraciones de riqueza, y en las ocasiones en que los «doctores» ejecutaban sus ritos y prescribían medicinas. (Bohannan, 1959: 493)<sup>7</sup>

En todo caso, la cuestión no es tanto la estanqueidad de unas esferas las cuales, no en vano, parece claro que se comunicaban en circunstancias de necesidad especiales, como el hecho de que, siendo cosas «naturalmente» distintas, el enjuiciamiento moral de un intercambio dado era del todo diferente en función de si se conducía en *horizontal*, dentro de su misma categoría, o en *vertical*, a cambio de bienes de un valor *cualitativamente* superior, o inferior, a lo intercambiado.<sup>8</sup> El sustantivista

<sup>7</sup> «None of these goods ever entered the market as it was institutionalized in Tivland, even though it might be possible for an economist to find the principle of supply and demand at work in the exchanges which characterized it. The actual shifts of goods took place at ceremonies, at more or less ritualized wealth displays, and on occasions when “doctors” performed rites and prescribed medicines.»

<sup>8</sup> A este respecto, merece la pena cf. la revisión crítica que Gould (1966) hiciera de las «esferas» tolowa planteadas por Du Bois; precisamente porque, negando su estanqueidad, arriba a conclusiones prácticas muy similares a las que veremos sugerir a Bohannan en último término, incluso esbozando más o menos inadvertidamente una circulación matrimonial –aquí en su mayoría contra el pago de «riqueza» (ibíd.: 74 y ss.), si bien se documentan otras soluciones, como un intercambio de hermanas (*məstuste tǎ'ix*) no siempre resuelto directamente en sendos matrimonios, sino a veces con miras a amortizar el pago en un segundo movimiento con otro agente– que a la postre ensambla todo el sistema económico: «ambitious Tolowa men could increase their wealth by means of rational manipulation of the existing institutions of their society. Elements of luck and kinship were also present, but the initiative for such manipulation lay with the individuals themselves [...]. Brideprices and compensatory payments were generally made openly and were often much-discussed in public; but exchanges of “treasures” for food were done privately and were a matter of particular instances of need where the value-equivalents arrived at were highly variable and not widely known or remembered» (ibíd.: 86-87); en todo ello vendría jugando un papel crucial el contexto performático, evitándose

estadounidense se apoyó en esto para proponer también una terminología diferencial, llamando «transferencia» (*conveyance*) a los fenómenos de la primera índole y «transformación» (*conversion*) a los de la segunda; y la oportunidad de su propuesta la refrenda el que los propios tiv significaran la ventaja en la transferencia mercantil apelando a un aspecto de la suerte eventualmente relacionado con la situación ritual del individuo –*kasoa*, la misma palabra que designa la acción y el lugar del mercado–, pero nunca así para las transformaciones, que se explicaban en los términos del éxito personal, de la posesión de un «corazón fuerte», con la consiguiente repercusión en un mayor, o menor, prestigio (Bohannan, 1955: 60-61, 64-65).

En un estudio dirigido de algún modo a «desexcepcionalizar» la imagen que de los tiv se compuso la Antropología regional tras los trabajos de los Bohannan, Charles D. Piot aporta alguna información interesante que añadir a la reflexión; esta vez referida a las poblaciones kabiyè de la familia lingüística voltaica asentadas, en origen, en las riberas del Kara, hacia el centro-norte de la actual República Togolesa.

Compartiendo esencialmente el mismo esquema categorial asociado a esencialmente los mismos juicios de valor en sus interacciones prácticas que los registrados entre los bantoides del Benue, Piot (1991: 407) asumía de la crítica formalista el que las transformaciones entrañan una forma de *comportamiento maximizador* similar, o al menos asimilable al que nuestra Economía formula para explicar el movimiento de los mercados modernos. Quizá precisamente por esa razón, abocado a preguntarse en todo caso qué es lo que se maximiza y por qué, el profesor de la Duke University prefería poner el foco de su investigación en los intercambios que, todavía en la década de 1980, los kabiyè realizaban por fuera de sus propios mercados, y por ende, en contextos que expresan sobre todo la voluntad de los agentes de permanecer engranados en una relación social cuyo desarrollo, empero, entraña eventualmente un «potencial transformativo». Veamos cuál.

El primer punto interesante en esto es aquél por el cual los discursos indígenas del valor se muestran lo suficientemente plásticos como para incentivar una dinámica de deuda y asimetría alterna que alimente dicha relación y la prolongue en el tiempo, incluso aunque el «mecanismo de arranque» empleado no sea el regalo (*hao*) –por ejemplo, de pequeñas cantidades de cerveza los días de mercado– o el préstamo (*sumloro*) –por ejemplo de un campo o de un animal, con miras a darle un uso productivo y con la única obligación moral de devolverlo una vez alcanzado el objetivo que motivó la solicitud, pero que puede dar lugar, a su vez, a regalos que requieran ser devueltos–, sino también en los intercambios de tipo transferencia (*kolosoro*). A decir de Piot (1996: 38 y ss.) dicha plasticidad pasa por una valoración situacional que tan pronto se construye sobre una versión

---

vehementemente cualquier interacción que supusiera la redistribución de riquezas en el interior del grupo corporativo aldeano –donde, sin embargo, la «liberalidad» del jefe (*mjhuš'e*) con la comida era condición de su prestigio (cf. Sahlins, 1983: 235 y ss.)–. Así, «the “scheming parsimony” found in what Du Bois terms the prestige economy extended to subsistence matters. Marriage was a way a man had of securing rights to women’s labor in the realm of subsistence goods [téngase en cuenta la práctica de la poliginia entre estos atabascanos], and the institution was characterized by manipulative devices such as half-marriage [sin la transferencia de derechos de filiación], infant-betrothal, and sister-exchange» (Gould, 1966: 87).

particular de la *Teoría del valor-trabajo*<sup>9</sup> –i. e.: de la participación humana en la producción de una cosa, o en la producción de otro humano–, como apela a criterios más subjetivos, como los que a la postre rigen la concurrencia también en un mercado local cuyos intercambios, sin embargo, no «actualizan» relación social alguna.<sup>10</sup>

Cuando a petición de uno de ellos, y al margen de este mercado, dos agentes se intercambian gallinas de diferente color, por ejemplo, con miras al cumplimiento de las especificidades sacrificiales de determinado ritual, «son las necesidades –desiguales– de quienes negocian las que crean un intercambio desigual de productos iguales»; pero ello no es óbice para que formalmente, y así, al juicio público, la operación se haya resuelto en equidad: «la desigualdad permanece oculta», relata el etnógrafo las confesiones hechas en privado, «para que si –como ocurre a menudo– el intercambio no conduce a sitio alguno [*i. e.*: a cimentar una ulterior “amistad” (*ikpanture*)], ningún lado deba sentirse obligado con el otro» (Piot, 1991: 412).<sup>11</sup> Si, por el contrario, progresase positivamente, con el tiempo la relación ingresará en una fase más claramente caracterizada por el juego de dones y contradones, en la forma de invitaciones solemnes a un comensalismo que implica a las familias respectivas y supone el consumo, a expensas del anfitrión, de animales culturalmente significados con la riqueza.

<sup>9</sup> Es decir: tan «particular» como aquella otra que, en nuestras sociedades y culturas de orientación, establece qué es trabajo productivo y qué no (*vid. sup.*, cap. 1.1). Cf. ambos discursos con lo anotado por Guyer (1993: 255), de una manera más general, sobre el trabajo y la idea –cardinal a todo esto– de «realización personal» a partir de su experiencia en el África ecuatorial –y valórese si no es acaso aplicable a todas partes–: «only certain kinds of activity that we would include under the rubric of “work” [...] were considered to create value, or in Melanesian terms, conferred authorship [...]. The Western concept of “labour” merges the two [actividades desarrolladas por un hombre, protagonista de una narración beti, sucesivamente como esclavo y liberto] in ways that mask the interplay of quality and quantity in the cultural and historical dynamic. The kinds of work that created personal “reality” were culturally delineated; they excluded but also included activities that a Western concept of labour does not»; cf., asimismo, con el discurso cabileño donde, «más que un imperativo económico, la actividad es un deber de la vida colectiva. Lo que es valorizado, es la actividad en sí misma, independientemente de su función propiamente económica, en tanto aparece como conforme a la función propia de aquél que la realiza» (Bourdieu, 2012: 286-287), y *realizándola, realiza el «orden» social*, tal que un continuo entre la técnica y el ritual, el trabajo y la producción; disloca, de hecho, producción y consumo coadyuvando a sumergirlas en la práctica de la *comunidad del «nosotros»* (*vid. sup.*, cap. 2.6). «Esas diferentes formas de reafirmar la solidaridad encierran una definición implícita de la virtud fundamental, a saber, la conformidad cuyo reverso es la voluntad de singularizarse» (Bourdieu, 2012: 287).

<sup>10</sup> Bohannan (1955: 60) es muy explícito para el caso tiv: «a “market” is a transaction which in itself calls up no long-term personal relationship, and which is therefore to be exploited to as great as a degree as possible. In fact, the presence of a previous relationship makes a “good market” impossible [...]. Market behavior and kinship behavior are incompatible in a single relationship, and the individual must give way to one or the other»; ¿no es acaso intercambiable, casi palabra por palabra, con la reflexión simmeliana de la *Filosofía del dinero* que citábamos más arriba (*vid. sup.*, cap. 4.5, nota 88)?

<sup>11</sup> «Despite the fact that Kabre [kabiye] are often exchanging identical products –a chicken for a chicken, a field for a field– or different products which have similar value [...], they nevertheless assert that exchanges of this sort are unequal. This is because the two transactors have differing needs [...]. In other words, it is the –unequal– needs of the transactors which create an unequal exchange of equal products»; sin embargo, esta desigualdad «on the inside» no se hace pública al momento del intercambio incluso a pesar de que, «indeed, it is the hidden inequality which is the more important, since it creates the hierarchies and debts which provoke future exchanges and, therefore, keep relationships going. The inequality remains hidden, however, so that if –as often occurs– the exchange goes nowhere, neither side need feel beholden to the other».

Es la alternancia de tales invitaciones, cuyo retorno suele verificarse en el plazo de un año, la que pone a los agentes en deuda a la vista de todos. Sin embargo, como avanzara mucho antes Mauss (2012: 155 y ss.) al formular la «obligación de devolver» en referencia al paradigmático *potlatch*, los movimientos típicos del ciclo «don-contradón» no tienden a equilibrarse con cada nuevo pago, sino a aumentar; porque los agentes no suelen perseguir tanto la *resolución* de la relación que los traba socialmente como la *inversión* de las posiciones jerárquicas de superioridad-inferioridad que ocupan en ella. También en este caso, mucho más «doméstico» –digámoslo así– que las grandes ceremonias norteamericanas de finales del s. XIX y principios del XX, la costumbre obliga a sacrificar, con cada nueva invitación, mayores riquezas que las que sacrificó antes la contraparte. Ahora bien –y éste es el segundo punto de interés en el texto de Piot–, alcanzado cierto techo en su desarrollo, se espera que la masa relacional adquirida a través de los años de *ikpanture* precipite de nuevo una «transformación» de la materia de sus intercambios, hacia un ámbito significativamente diferente de los anteriores: el del matrimonio.

Porque, en efecto, tanto los kabiyè como los tiv reconocen una «tercera esfera» a razón de la cual «la categoría más alta y singular de valores de cambio contiene una sola cosa: derechos sobre seres humanos no esclavos, y particularmente derechos sobre las mujeres» (Bohannan, 1955: 62).<sup>12</sup> No en vano, la tendencia a convertir objetos en uno u otro tipo de relaciones sociales dependientes es tan persistente y está tan explícitamente atestiguada en la macro-región que, en las décadas siguientes a los trabajos de Bohannan, hará amplia fortuna el concepto de «riqueza en gente» (*wealth-in-people*) entre los antropólogos africanistas (cf. Guyer, 1993; 1995: con bibliografía). Es precisamente de esto de lo que pretendía dar cuenta Graeber al emplear de un modo general la fórmula de «economías humanas» al final del capítulo anterior.

En el caso de los voltaicos, el ciclo liga al menos a tres generaciones, siendo que los iniciadores de la *ikpanture* acuerdan, casando la hija de uno con el hijo del otro, un intercambio que por norma se saldará sólo con el matrimonio de sus nietos, a la sazón «primos cruzados» –es decir: respectivamente FZD y MBS, según si se mira desde el lado masculino o femenino; y es que no es por nada que Lévi-Strauss hallara en la recurrente preferencia por este último tipo de matrimonio la «estructura profunda de la reciprocidad»–,<sup>13</sup> si es que circunstancias prácticas de algún tipo no

<sup>12</sup> «The supreme and unique category of exchange values contains only one item: rights in human beings other than slaves, and particularly rights in women.»

<sup>13</sup> Si bien es cierto que el propio maestro francés (Lévi-Strauss, 1998: 179 y ss.) reconoció la anterioridad del mismo «descubrimiento» por parte de Frazer, en el segundo volumen de su *Folk-lore in the Old Testament: Studies in comparative religion, legend and law* (1919 para la primera edición), la distancia que separa las reflexiones de ambos es también clara. Básicamente, la crítica levistraussiana se dirige a los efectos derivados de la concepción evolucionista que mantiene el escocés; en especial, a la idea por la cual el intercambio de mujeres –y el matrimonio entre primos cruzados en que eventualmente resulta cuando se difiere su retorno– da solución a la «necesidad económica de pagar una esposa en moneda natural». A juzgar de Lévi-Strauss (1998: 183-185), «Frazer imagina a un individuo abstracto, dotado de una conciencia económica; luego trasporta a ese individuo a través de las edades, hacia una lejana época donde no existe ni riqueza ni medio de pago, y en esa situación paradójica le hace descubrir, por una visión profética, en la mujer misma un sustituto anticipado de su propio precio»; sin embargo, para el francés la irreductibilidad del intercambio a una mera modalidad de la compra –la verdad sería, en todo caso, la contraria– la pone de manifiesto el propio Frazer cuando se atasca en la explicación del por qué, entonces, no es aceptable



obligaren a buscar otras soluciones para la «devolución» de la mujer adeudada; por ejemplo, retrasarla todavía una generación más, hasta FFZSD (Piot, 1991: 414-416, 420, nota 12). Sea como fuere, la caracterización de este segundo matrimonio como un «retorno» es evidente, y los kabiye dirán de la esposa tras las nupcias: *omula ogbiđi ro*, «ella ha vuelto a su banqueta de cocina». Pero lo fundamental es que, desde ese momento, las familias que habían estado vinculadas por la *ikpanture* pasan a ser *una sola «casa»*; a ser *lo mismo –pa we korum–*. Y las obligaciones que traban a sus miembros pasan a ser las obligaciones del parentesco.<sup>14</sup>

De vuelta al valle del Benue, siguiendo la *lógica de la transferencia* en una formalización sincrónica, la costumbre tiv habría privilegiado en principio el ideal del intercambio directo de hermanas ejecutado en la misma generación, al punto que Bohannan (1959: 494) llega a calificarlo como el único matrimonio «verdadero» antes de la colonización. Este sistema se apoyaba en la institución del tutelaje (*wardship*), que en este caso vehiculaban pequeños grupos de agnados cuyos hombres –de 1 a un máximo de 65 hacia 1950, siendo lo habitual un par de decenas (Fardon, 1984: 12-13)– se redistribuyen los derechos matrimoniales de las mujeres en tutela (*angôl*, singular: *ingôl*) con el fin último de intercambiarlas, a su vez, por esposas para sí; en ocasiones de manera indirecta, después de varias operaciones. Sin embargo:

Debido a sus muchas impracticabilidades [de las cuales una no poco importante en la decisión final parece haber sido la aquiescencia de la novia], el sistema tuvo que ser de alguna forma apuntalado para funcionar: una de estas formas fue la provisión de una «fianza» durante el tiempo de la demora; otra, reconocer tipos alternativos de matrimonio como vinculantes hasta cierto punto. Ambos elementos han llegado a confundirse de algún modo porque, justo antes de la abolición del matrimonio por intercambio

---

cualquier mujer en cambio de otra: «en primer lugar, Frazer plantea la existencia de bienes económicos; entre esos bienes económicos incluye a las mujeres y comprueba que, desde el punto de vista económico, es exactamente igual intercambiar hermanas entre primos cruzados y entre primos paralelos. Sin duda; y desemboca así en un callejón sin salida. Por el contrario, nosotros postulamos en primer lugar la conciencia de una oposición: oposición entre dos tipos de mujeres o más bien entre dos tipos de relaciones que se pueden mantener respecto de una mujer»; la fuerza del planteamiento de Lévi-Strauss reside en el hecho de que, evidentemente, aquello que une a hermanos y primos paralelos y los opone a los primos cruzados no puede ser la proximidad biológica, sino los signos sociales de la igualdad y la distinción complementarias; «a partir de esa oposición primitiva, se construye una estructura de reciprocidad» (ibíd.: 184, 187; cf. i. a. Bloch, 1989; Godelier, 2011: 123 y ss.).

<sup>14</sup> Resulta evidente que la descripción etnográfica aportada por Piot cumple punto por punto con lo enunciado teóricamente por Bateson sobre los *procesos de fusión* de grupos en contacto (*vid. sup.*, cap. 4.5). Cf., para los de *conservación en equilibrio dinámico*, lo apuntado por Godelier (2011: 132-135) a propósito de las prácticas matrimoniales en algunas de las sociedades papúes más caracterizadas por la institución de los *big men* y los festivales agonísticos tipo *moka*, como las melpa o mendi de Tierras Altas, donde «direct sister exchange, while theoretically known, was not practised and was even explicitly forbidden». Así, además de las «riquezas» prescriptivas en pago por los derechos sobre la novia, entre los melpa no sólo tiene lugar una serie de dones recíprocos en cerdos y diversas conchas entre las familias con motivo de una alianza matrimonial, sino también de lo que podría considerarse propiamente una «dote» (cf. Goody, 1973), aportada a la pareja por la familia de ella y consistente en los cerdos con los cuales harán frente a futuras prestaciones sociales, de modo que, «by endowing their daughter with this “productive capital”, the members of her lineage establish themselves as the future couple’s primary *moka* partner [...]. «This example tells us why, with a few exceptions, marriage in *potlatch* societies cannot be based on the direct exchange of women. Such a system would risk short-circuiting the competition between groups in the exchanges of wealth that give access to titles, ranks and functions –whose number is limited– as well as to power and renown».

[a instancias de la administración colonial] en 1927, la tendencia era tratar sistemáticamente el resto de matrimonios como si fueran «retrasos» en la consecución de éstos. (Ibíd.: 495)<sup>15</sup>

Y hete aquí la conexión con la hipótesis de Rospabé; pues, en efecto, estas «fianzas» estaban constituidas por algunos de los elementos que circulaban como *signo del prestigio* en la segunda esfera de intercambios descrita por Bohannan; especialmente aquellos identificados por los europeos como «dinero» –y de ahí el que el gobierno europeo considerara estar simplificando el sistema al reducir legalmente todos los matrimonios al modelo de *bridewealth*, por otro lado, bien documentado en algunos otros grupos de la región y, en especial, en las colonias del sur y este de África–. Pero de nuevo, concluye Bohannan el pasaje citado, «en tales situaciones [donde se proveía una “fianza”], las varillas de latón o el ganado “nunca” eran equivalentes de cambio por la esposa; [porque] el único “precio” de una mujer es otra mujer». O lo que es lo mismo: fuera lo que fuese tradicionalmente, ese dinero *no habría sido un medio de pago* entre los tiv.

O, al menos, *no un medio para pagar la deuda en torno a la cual gravitaba toda esa circulación*, aunque sí «comprara», a fin de cuentas, algo.

Porque precisamente a causa de tal pago, las condiciones de este segundo modelo matrimonial –*kem kwase*, refiriendo *kem* «la entrega de un número de pequeñas cosas hasta que alcanzan un total grande» (Akiga Sai, en Fardon, 1984: 11), un *pago que no anula ni la deuda ni la relación que ella establece* y, por ende, interpreta Bohannan sin más como «acumulación de mujer o esposa» (cf. Bohannan, 1957: 73)– resultaban en una filiación de la futura progenie diferente de la normalmente reconocida en los matrimonios «verdaderos», fruto de reciprocidades «completas». Echando mano de la terminología empleada por Laura en su reevaluación de los regímenes conyugales del antiguo Dahomey, según la distribución de lo que dio en llamar «autoridad jurídica» (Bohannan, 1949: 278-279), Paul explicaría cómo:

En el matrimonio por intercambio, tanto los derechos *in genetricem* –aquellos referidos a la filiación de la descendencia de una mujer– como los derechos *in uxorem* –aquellos referidos al desempeño sexual, doméstico y económico de la propia mujer– eran adquiridos automáticamente por los maridos y sus linajes. En los matrimonios *kem*, sólo se adquirirían los segundos; [y así] para filiar a los hijos de una esposa *kem*, debían hacerse pagos adicionales a sus tutores [aquel grupúsculo significativamente llamado *mbaye ingôl i môm*: «quienes comen una tutelada»]. Tales pagos eran realizados a razón de los niños, y no por los derechos *in genetricem* de su madre, que solamente podían adquirirse mediante el intercambio de derechos equivalentes en otra mujer. (Bohannan, 1959: 459)<sup>16</sup>

<sup>15</sup> «Because of its many impracticalities, the system had to be buttressed in several ways in order to work: one way was a provision for “earnest” during the time of the lag, another was to recognize other types of marriage as binding to limited extents. These two elements are somewhat confused with one another, because of the fact that right up until the abolition of exchange marriage in 1927, the inclination was always to treat all non-exchange marriages as if they were “lags” in the completion of exchange marriages»; y termina más adelante: «the brass rods or cattle in such situations were “never” exchange equivalents for the woman. The only “price” of one woman is another woman.»

<sup>16</sup> «In exchange marriage, both rights *in genetricem* –rights to filiate a woman’s children– and rights *in uxorem* –sexual, domestic and economic rights in a woman– automatically were acquired by husbands and their lineages. In *kem* marriages, only rights *in uxorem* were acquired. In order to affiliate the *kem* wife’s children,

Ello implica que los niños nacidos de matrimonios que no se habían resuelto en un intercambio de mujeres se adscribían por defecto al *ityô* del tutor de la madre, mientras que las niñas, además, serían *angôl* de su grupo, estableciéndose así los parámetros de la particular versión tiv de la distinción *pater-genitor* y, por supuesto, del desarrollo de diferentes estrategias familiares entre sus clivajes.<sup>17</sup> En este sentido, Bohannan (1955: 65-66) destacaría la consecución de matrimonios al margen del propio grupo de tutela como un objetivo individual de primer orden en la lucha por la preeminencia social de un hombre dado, siendo que los derechos sobre las hijas habidas de este modo recaerían exclusivamente en sus descendientes masculinos, a la sazón constituidos en grupo de tutela a tal fin. Se certificaba así la «fuerza» de su corazón. Se distinguía y singularizaba en una suerte de sublimación del «ideal transformativo»: obtener derechos sobre las personas a cambio de riqueza; cuando no a cambio de nada, mediante el rapto y la guerra contra «los otros»; extremos ambos de la reciprocidad negativa sahliniana anteriores a la interrupción que supuso la colonización europea.

También Richard Fardon (1984: 9-10, 12) apelaría a tal dispositivo cultural acicateando, desde la microfísica de la práctica familiar, la «sorprendente unidad tribal» en la descentralización y el igualitarismo segmentario, desde el momento en que el mantenimiento de la lógica recíprocaría coadyuvaba a una suerte de endogamia femenina dentro de los márgenes de la sociedad, mientras que la ausencia de una reciprocidad equiparable para con las tribus vecinas, maximizaba el potencial demográfico tiv sin llegar a desplazar un ápice su punto de mayor tensión social, en las relaciones que trababan horizontalmente a los miembros masculinos de un mismo *ityô*, y en especial a aquellos que convivían y compartían *angôl*.

Estas tensiones hallan su plasmación ideológica entre las conocidas ambigüedades del *tsav*: noción «cuyos significados [escribe Adrian C. Edwards (1983: 467)] pueden oscilar desde el conocimiento o la sabiduría, en su acepción más amplia, hasta la brujería y su sustancia». Una

---

additional payments had to be made to the woman's guardians. These payments were for the children, not for the rights *in genetricem* in their mother, which could be acquired only by exchange of equivalent rights in another woman.»

<sup>17</sup> Por su parte, Laura Bohannan (1949: 277) ya había especificado para Dahomey cómo, según el modelo que Herskovits (*Dahomey: An ancient West African kingdom*, 1938 para la primera edición) denomina «child stay father house», el cual solían promover para sus hijas y sobrinas agnáticas –idealmente BD– los jefes de los segmentos de linaje con pocos herederos masculinos, «the man [el futuro marido] furnishes all the bridewealth, with one exception: he is expressly forbidden to give the ritual payments which would bring “spiritual sanction from the ancestral founder for the children to belong to the father's sib”»; una estrategia similar era seguida en todos los casos por la familia real, cuyas mujeres eran desposadas con fines políticos tras la fórmula ritual dirigida al marido durante la ceremonia: «you did not give the gifts that are customarily required of husbands. You did not perform the *xôngbô* [the ritual payments]. Therefore know that you have no rights over this girl. She is your wife and you are her husband, but the children born of your mating will be members of the royal family. Yours is not the right to ask of a diviner the name of the ancestral soul from which the soul of your children derives, for their souls are of the royal ancestors. You must not take her to your *tôhwíyô* [lineage founding ancestor] to tell him you have made this marriage, for your *tôhwíyô* has no rights over this girl»; de lo cual concluye la estadounidense: «such a formula is, probably, applicable in all cases in which the ritual payments are not made, and hence the children, being under the ritual authority of the mother's ancestors, are fully eligible for lineage office with its ritual duties connected with ancestor worship» (ibíd.: 280; *vid.*, para otros casos regionales al hilo de la problemática tiv, Fardon, 1985).

sustancia localizada –como, de seguro, ya se imaginará– concretamente en el pecho, como coágulos sanguinolentos en el pericardio. Equiparado por algunos agentes británicos al concepto austronesio de *mana* (vid. *inf.*, cap. 6.2), Paul Bohannan optó por sujetarlo únicamente a la idea de «poder» (*power*) para llamar la atención, en sus despliegues sociales prácticos, sobre la «confusión sujeto-objeto» que subyace y media entre los fenómenos de compulsión de la autoridad y la brujería. Pero sea como fuere, todos los autores coinciden en que *tsav* «tiene siempre un espectro de connotaciones vagamente siniestro, incluso aunque los tiv distingan entre un empleo colectivo por parte de los ancianos [*mbatsav*: los “hombres poderosos”, o también la “liga de los brujos”], regulado hasta cierto punto, y otro individual y temerario, motivado por la mera codicia; es verdad que tiene aspectos políticos, pero esto sirve más para indicar el recelo tiv hacia toda forma de poder que para probar la inocencia del *tsav*». Porque a pesar de su eventual papel en los rituales de «reparación» del *tar*, parece claro que su uso discursivo «no refleja una implacable efectividad de parte de los ancianos tanto como el rechazo de la sociedad tiv a conceder carta de legitimidad siquiera a aquellas limitadas estructuras de poder [y, en tanto “estructuras”, quizá mejor “de autoridad”]» (Edwards, 1983: 467, 470; cf. Bohannan, 1958: 2-3; 1955b: 146-148).<sup>18</sup>

La cuestión es que, en esas confusiones, se entretrejía una forma «antinatural» de hacer crecer el *tsav*, mediante el consumo de carne humana.

Según cuenta Laura Bohannan (1970: 60-61), un hombre podía ser invitado a comer por un insospechado miembro del *mbatsav*, y engañado para ingerir los restos de alguna víctima que el anfitrión hubiera hechizado entre los de su mismo *ityô*. Ello le valdría al invitado adquirir un enorme poder que lo tornaría asimismo en brujo; pero le hacía también incurrir en una «deuda de carne» que solamente podría pagar sacrificando a sus propios agnados, de donde las enormes suspicacias que generaba en estos grupos de parientes no sólo la muerte de alguno de ellos, sino cualquier preeminencia entre quienes –justamente– *debían de ser iguales*.<sup>19</sup> Explica también la erupción

<sup>18</sup> Por lo que toca a las citas literales de Edwards en este párrafo: «*tsav* is a Tiv word, whose meanings can range from, at widest, knowledge or wisdom, to witchcraft and the witchcraft substance, supposedly found in the chest [...]. My own interpretation would be that *tsav* always has a vaguely sinister set of connotations, even though the Tiv distinguish between the group use of *tsav* by senior men in a way which is to some degree regulated and its reckless use by individuals motivated by mere envy; it is true that *tsav* has political aspects but this serves more to indicate Tiv suspiciousness towards all forms of power than to prove the innocence of *tsav*»; y concluye más adelante: «it may reasonably be claimed that the association of authority with witchcraft reflects not any ruthless effectiveness on the part of the elders but rather the refusal of Tiv society to grant a charter of legitimacy even to such limited structures of power as it possessed».

<sup>19</sup> Edwards (1983) es especialmente enfático a este respecto al introducir, en su análisis de la comprensión tiv del poder, la figura del «cambiante» (*shape-changer*) según la distinguían del brujo, en especial los habitantes de las regiones orientales del país, y al menos a finales de la década de 1960 –pues hay que recordar que Akiga Sai parece no hacer diferencia en su Historia (*Akiga's story: The Tiv tribe as seen by one of its members*, 1939 para la primera edición)–. Más poderosos que los brujos, los cambiantes se consideraban menos numerosos pero definitivamente favorables para sus familias, si bien la característica más reseñable es sin duda su origen doblemente uterino: transmitido al feto por los hombres de su *igba*, a petición del padre, mientras se gestaba en el vientre de la madre. Ello los distancia del *tsav* de los agnados tanto como los aproxima a otras criaturas liminares, duendes de los arroyos y de la tarde, pensados al margen de la sociedad pero con reminiscencias femeninas, como evendencia el hecho de que se los alimentara con ñame cocido, y no, como a los del *mbatsav*, con carne –eventualmente, en su declinación «antinatural», con carne humana–. Así las cosas, «it seems worthwhile noting that fantasies of mystical cannibalism are not the totality of Tiv

periódica de «movimientos contra la brujería» a lo largo y ancho del país, bien documentados al menos en 1912 y, otra vez, a finales de esa década o principios de la siguiente; como en 1929; y, de nuevo, en 1939; aunque hay motivos para pensar que los hubo, asimismo, antes de impostada la administración colonial y sus registros escriturarios (*vid.* Bohannon, 1958).

Si bien las instituciones y relatos en liza varían de unos a otros episodios históricos, todos los citados comparten la difusión de un *elemento exógeno que se revela* capaz de detectar el *tsav* y sus malas artes, como determinados ritos importados desde tierras vecinas que guían una serie de intervenciones para erradicarlas por parte bien de las «clases de edad» militares, o de los propios oficiantes de tales cultos y sus seguidores, o bien, incluso, del gobierno europeo, movilizado por los indígenas contra supuestos integrantes del *mbatsav* en los sucesos de 1929. De hecho, a pesar de que la envergadura de la organización parasocial levantada puntualmente durante los de 1939 recomendó, entre otras medidas gubernamentales, evacuar a los misioneros de algunas regiones, «en líneas generales [...] el movimiento no fue antibritánico; fue antiautoritario, y particularmente contrario a aquellos hombres a quienes los británicos habían investido con poder “legítimo”» (ibíd.: 8),<sup>20</sup> lo cual, en última instancia, ha valido para ver en estos procesos un mecanismo «extra-normal» –i. e.: más allá de la norma institucional– orientado, empero, a la preservación de la *cultura sociopolítica* tiv y sus instituciones, en lo que haríamos mejor en calificar como *contramovimientos* que devuelven la fluidez a una estructura de poder y autoridad cuyo desarrollo normal tiende a esclerosarla antes o después. Y poniéndolo todo en relación con las endebleces que se ha achacado a los patrilinajes tiv comparándolos con los de aquellos grupos vecinos cuyas estrategias matrimoniales sí permitían retener, por sistema, los derechos *in genetricem* en algún punto dentro de la sociedad, dando lugar a una facción institucionalmente distinta y distintiva, cabe todavía una consideración, resumida a la perfección por Fardon (1985: 88-89): «el mismo fracaso en controlar la competición en los niveles inferiores [de la estructura agnaticia] y en la cristalización de las desigualdades temporales mediante la reivindicación de derechos perpetuos de tutela, otorgó el dinamismo a la organización social tiv que contribuyó al éxito de su expansión en las llanuras del Benue los dos siglos anteriores a la imposición del dominio colonial».<sup>21</sup>

Desde luego que cabría preguntarse, entonces, hasta qué punto es lícito continuar tildando nada de esto de «fracaso», pero detengámonos aquí por el momento.

---

speculative thought, and that the Tiv have tried to explain good, as well as evil, fortune [...]. It has been suggested that the Tiv are extremely egalitarian, and hence view any prosperity greater than average as having been obtained by mystical ill-doing at the expense of one's fellows. It would be more correct to say, I think, that the Tiv object to inequality being introduced into a relationship which was previously equal. Where inequality is based on seniority, or some exceptional skill, Tiv do not resent it, providing that it is exercised with tact and extreme generosity» (Edwards, 1983: 475).

<sup>20</sup> «Generally speaking, though missionaries had to be evacuated from Southwestern areas of Tivland, the movement was not anti-British; it was anti-authority and particularly against those men to whom the British had given “legitimate” power.»

<sup>21</sup> «The very failure to control low-level competition or crystallize transient inequalities through the assertion of perpetual rights in wards imparted a dynamism to Tiv social organization which cannot but have contributed to the success of the Tiv eruption on to the Benue plains in the two centuries before the imposition of the colonial rule.»

Por lo pronto, a ojos de Graeber, en la medida en que se asume el *principio de sustitución* que permite transitar «verticalmente» –aun con determinadas cortapisas– porciones crecientes del espectro de intercambios que se verifican en el seno de un grupo humano, y en especial, aceptar «riqueza» en reconocimiento de una «deuda de vida» que tampoco se salda exactamente con su pago, se van disponiendo las *condiciones de posibilidad* de una mutación que amenaza con subvertir no ya sólo el orden del sustento, atrapándolo en los juegos políticos, sino al hacerlo, el orden de la propia sociedad. Y escribirá a propósito de las narrativas del *tsav* (Graeber, 2011b: 148-149):

En cierto sentido, lo que está pasando aquí es obvio. Los hombres con «corazones fuertes» tienen poder y carisma; usándolo, pueden manipular la deuda para transformar excedentes alimenticios en riquezas, y riquezas en derechos de tutela, mujeres e hijas, convirtiéndose en los jefes de familias en constante crecimiento. Pero el mismo poder y carisma que les permite tal cosa, hace también que corran el riesgo constante de que todo el proceso se revierta en una especie de horrible implosión; de contraer deudas de carne a causa de las cuales su familia se transforme de vuelta en comida.<sup>22</sup>

En todo caso, para los tiv, la perturbación última de las prácticas domésticas vendría dictada finalmente desde el exterior, de la mano de la prohibición del matrimonio por intercambio y la reducción de todas las uniones al modelo de pago de «riqueza de la novia», en 1927. No tanto porque sus instituciones no fueran, en principio, perfectamente capaces de reajustar automáticamente sus procesos formales a la nueva situación en sentido inercial, manteniendo los grupos de tutelaje y la transferencia de derechos en una tónica más o menos similar a la anterior (Bohannan, 1957: 70 y ss., 81-82; cf., para un magnífico estudio de dinámicas indígenas en esta línea, Guyer, 1986), sino porque ese reajuste se daba habiendo introducido los británicos, además y entre otras cosas, su propio dinero, y forzado activamente su percolación y convertibilidad en toda materia –en ese ánimo, en efecto– económica.

Hacia el final de la Primera Guerra Mundial, el gobierno colonial impone un gravamen en moneda a todos los hombres adultos, intensificando los incentivos del cultivo comercial de sésamo: una planta bien conocida con anterioridad pero que, a mediados de la pasada centuria, ya se refería empleando el mismo término tiv –*kpandegh*– que para «impuesto» o «tributo» (Bohannan, 1955a: 67). Por otro lado, la *Pax Britannica* trae consigo un ostensible mejoramiento de las comunicaciones regionales y esto abre los mercados del Benue a comerciantes de grano de origen igbo y hausa. Como se esfuerza en remarcar el propio Bohannan una y otra vez (ibíd.: 66 y ss.; 1959: 499 y ss.) para mayor desconcierto, las operaciones que realizan éstos, así como las de los nuevos minoristas tiv que desarrollan una incipiente actividad comercial masculina a través de un ámbito –el de los mercados– eminentemente femenino, se conducen sobre la base de las mismas lógicas tradicionales del intercambio. Es más –añadirán Parry y Bloch (1989: 14)–, bajo un signo cultural potencialmente

<sup>22</sup> «In one sense, it's obvious what's going on here. Men with "strong hearts" have power and charisma; using it, they can manipulate debt to turn extra food into treasures, and treasures into wives, wards, and daughters, and thus become the heads of ever-growing families. But that very power and charisma that allows them to do this also makes them run the constant danger of sending the whole process jolting back into a kind of horrific implosion, of creating flesh-debts whereby one's family is converted back into food.»

favorable a la posición del vendedor indígena, quien «transforma» bienes de la esfera del sustento en «riqueza» y, en tanto así, es *superior* al comprador. Pero el resultado positivo es a la postre el que buena parte de las reservas alimenticias empieza a ser drenada hacia los centros urbanos y otras regiones del nuevo Estado colonial.

La consecuencia límite es evidente:

El dinero trajo una nueva forma de endeudamiento –una que nosotros conocemos muy bien–. En el sistema indígena, éste tomaba ya la forma de una deuda de *angól* y era, así, congruente con [la reproducción de] el sistema de parentesco, ya la de una merma del prestigio. No existía endeudamiento en la esfera de la subsistencia porque allí no había crédito salvo entre parientes y vecinos, cuyas actividades eran aspectos del *status* familiar, no actos de prestamistas. (Bohannan, 1957: 502)<sup>23</sup>

Pero aun sin profundizar desde aquí mismo todavía en tales extremos, ello deja, además, descarnadamente al descubierto un segundo punto de tensión vertical, entre generaciones, acaso exagerado innecesariamente en la conocida formulación de «clases» y «explotaciones» del lado del marxismo de Meillassoux (*cf.* Meillassoux, 1990: 27-28; Godelier, 2011: 143-144, nota 41). Lo cierto es que, al contener y regular la circulación de «riqueza», la llamada «economía multicéntrica» apuntalaba *de facto* la autoridad de los agnados de mayor edad sobre unos jóvenes que ahora eran sin embargo más capaces de procurarse individualmente, sin el concurso familiar, los medios de acceso al matrimonio. Es decir, entre otras cosas más o menos alejadas de cualquier noción de economía, al principal «valor sociocultural».

En el fondo, son de nuevo las mismas líneas básicas del proceso histórico que intuíamos tras las execraciones de Aristóteles contra el dinero casi en la misma acepción y uso modernos –tan modernos que a aquellos apenas los separa de la *Inquiry* de Smith la *Teoría del valor-trabajo*– (*vid. sup.*, caps. 3.3-5), si bien la colonización europea de África presenta mucho más claramente sus propios fillos: la actividad legislativa de sus gobiernos acelera *peligrosamente* la competición política en el seno de la sociedad indígena porque, como decíamos, *socava su orden fundiendo y confundiendo estas prácticas con las del sustento, en un mismo «lenguaje del poder»*. Y de pronto las lógicas se tuercen en una mueca grotesca, y hallamos que son los mismos términos, los mismos medios, los que se emplean para valorar la comida y los derechos sobre vidas humanas.

«Hoy todo tutor, aceptando dinero como “precio de la novia”, siente que efectúa una transformación a la baja. [Y] aunque se hacen intentos por dedicar lo recibido a la adquisición de esposas para uno mismo y sus hijos, está en la naturaleza del dinero –insisten los tiv– que esto sea más difícil de conseguir» (Bohannan, 1955a: 69).<sup>24</sup> Porque eventualmente se fracciona y redistribuye

<sup>23</sup> «Money has brought a new form of indebtedness –one which we know, only too well. In the indigenous system, debt took either the form of owing marriage wards and was hence congruent with the kinship system, or else took the form of decreased prestige. There was no debt in the sphere of subsistence because there was no credit there save among kinsmen and neighbors whose activities were aspects of family status, not acts of money-lenders.»

<sup>24</sup> «Today every woman’s guardian, in accepting money as bridewealth, feels that he is converting down. Although attempts are made to spend money which is received in bridewealth to acquire brides for one’s self and one’s sons, it is in the nature of money, Tiv insist, that this is most difficult to accomplish.»

con facilidad, se deriva su gasto hacia la cotidianeidad doméstica, se afrontan con ello otros pagos de índole muy distinta al prestigio en cuya sola manifestación circulaba antes. Ahora las mujeres no se «acumulan», como en el antiguo *kem kwase*; sino que las hijas se venden (*te*) y se compran (*yam*) las esposas; y «eso huele a esclavitud», dicen también los tiv (Bohannan, 1959: 501; cf. Mair, 1974: 59 y ss.; Godelier, 2011: 134-135).

## 2. Parientes o esclavos o huéspedes, o huéspedes

La sospecha sobre la esclavitud es más que pertinente aun aunque, para cuando recogieron los Bohannan su expresión verbal, las cuatro décadas de control territorial efectivo del Benue por parte de los británicos habían terminado erradicando tal institución del país. Quizá por eso la información disponible al respecto es más o menos escueta: se nos dice que los tiv significaban a los esclavos entre las «cosas de valor» y los intercambiaban por varillas de latón, títulos rituales, ganado; eventualmente, en secuencias de intercambio que incluían en algún punto y modo su transformación en derechos de tutela, con el objetivo final de procurarse con ellos un matrimonio «verdadero»; nunca por comida o enseres domésticos. Se nos dice también, casi de corrido, que antes de la «pacificación» colonial aventurarse más allá del *tar* era jugar con la posibilidad de la muerte o la esclavitud. Y –sin duda lo más significativo, pues aquí se anuda su posterior percepción negativa del matrimonio a cambio de «riqueza»– que además de los prisioneros de guerra, un tiv podía ser esclavizado en una operación de compraventa a instancias de su propio *ityô*, puede que con el consentimiento de su *igba*. «Generalmente sólo se vendían los indeseables [es decir: los problemáticos; y es decir más: los problemáticos, a juicio de sus familiares], aunque a veces lo eran aquellos prescindibles –como los hijos de mujeres solteras– si existía la necesidad de adquirir riqueza rápidamente. El comprador y los agnados del hombre dividían un pollo para celebrar la ruptura entre el esclavo y sus parientes, haciéndole imposible la huida, “porque no tendría donde ir”» (Bohannan y Bohannan, 1953: 45-46).<sup>25</sup>

El que la esclavitud pudiera aparecer en África eventualmente enmarañada en la problemática del parentesco no era, en cualquier caso, algo nuevo para la razón de los europeos, quienes venían por mucho tiempo lucrándose gracias a ello. Directamente, durante la «trata

<sup>25</sup> «Generally only undesirable were sold, but sometimes expendable –e. g., children born of unmarried women– were sold when it was necessary to acquire wealth rapidly. The purchaser and the man's agnates split a chicken which was held to sever the slave from his kin, thus making it impossible for him to run away, “for he would have no place to go”, according to Tiv»; de sus descripciones parece tener que colegirse que los únicos esclavizados –al menos de este modo– eran los hombres, y puede que fuera interesante preguntarse si es que tal vez el *status* jurídico de las eventuales mujeres capturadas al enemigo no era acaso el mismo que el de aquellas «compradas en matrimonio» a tribus vecinas. Desde luego, las apenas cuatro frases que los Bohannan dedican aquí (1953: 46) a la puesta en prenda (*pawning*) de niñas a cambio del préstamo de riquezas –y exclusivamente de niñas, «for it is said that no one would loan money on a boy, as there could be no use for him»– señalan en esa misma dirección al explicar su infrecuencia contra la práctica del matrimonio por intercambio; así además, «if the girl were not redeemed before puberty, the creditor treated her as his wife; [y] if this arrangement was suitable to both, a marriage was usually arranged».



atlántica», entre finales del s. XVI y principios del XIX; y cada vez más, desde que el Reino Unido proclamara la abolicionista *Slave Trade Act* de 1807, indirectamente, con un cuando menos irónico giro de la política de los reinos costeros hacia economías de plantación que intensificaron las prácticas esclavistas indígenas con el objetivo de suplir el mercado internacional «legal» de aceite de palma, maní, clavo, etc. (*vid. i. a.* Lovejoy, 1979: con bibliografía). Resultaba evidente a todas luces, entonces, que la presión extranjera desde los márgenes del continente había jugado un papel dramáticamente determinante en el desenvolvimiento del fenómeno histórico en su interior —y piénsese que a la de los mercaderes europeos aun habría que sumar la harto más persistente trata islámica a través del Sáhara y los puertos suajili del Índico—, sin embargo, como señalaría Paul E. Lovejoy, para comprenderlo en toda su dimensión «es igualmente importante una perspectiva que considere la evolución de las instituciones para la esclavización de personas en el propio contexto de las sociedades africanas»; es decir: aquéllas que «permiten la transferencia de derechos sobre las personas y el desarrollo de relaciones de dependencia que, en ciertas situaciones, pueden conducir a la esclavitud» (ibíd.: 25-26).<sup>26</sup> Que pueden mutar.

Remontando el curso del Níger, del Volta o del Congo, tierra adentro a mediados del pasado siglo, lo novedoso para los etnógrafos era en todo caso, pues, toparse con girones de aquellas instituciones también en las regiones que se habían visto relativamente menos afectadas por el comercio de las costas.

Tómense por caso las cavilaciones de Mary Douglas (1960; 1964; *cf.* de Heusch, 1964; Graeber, 2011b: 137-144) ante la práctica del *bukolomo* documentada entre los lele bantúes de las riberas del Kasai, hoy día territorio de la República Democrática del Congo.

*Kolomo* era aquella persona, principal y preferentemente mujer, los *derechos de custodia* de la cual eran transferidos entre hombres de distintas agrupaciones —pequeñas secciones locales de los matriclanes que articulaban la sociedad en el eje del parentesco; o las mucho más corporativas aldeas que, autónomas y frecuentemente antagónicas, lo hacían en el del territorio— en pago por una «deuda de vida»; siendo que los lele achacaban casi la totalidad de las muertes a la brujería o la contaminación ritual fruto de un adulterio, pero también se incurría en una deuda de este tipo con quien te evitaba la muerte, por ejemplo rescatándote en un combate o devolviéndote la salud. Sin embargo, ser *kolomo* no era como ser *ninga*: «esclavo». Los *baninga* se compraban lejos o eran capturados en la guerra; a veces contra otros grupos lele; y entonces «se les daban nombres especiales que ocultasen su clan de origen, de modo que les fuera imposible ser identificados por los

---

<sup>26</sup> «The issue of external influence has been associated most often with the writings of Walter Rodney [de los cuales Lovejoy aporta una extensa bibliografía], who has argued that the Europeans slave trade created pressures within African society that led to greater stratification [...]. Equally important, however, is a perspective that considers the evolution of institutions within African societies for the enslavement of people. This relates particularly to kinship structures which allowed the transfer of rights over people and which permitted the development of dependent relationships that in certain situations could lead to slavery»; y concluye: «Europeans could kidnap people or seize captives in wars, and this did happen in Angola, but the crucial breakthrough was the adaptation of distinctly African networks of enslavement and trade for external purposes».

suyos» (Douglas, 1960: 2).<sup>27</sup> Contaban estos bantúes –pues, al igual que entre los tiv, la esclavitud había sido efectivamente prohibida por el gobierno de la colonia tiempo antes de que arribaran hasta allí los etnógrafos– que a las mujeres esclavas se las desposaba, mientras que los hombres eran mantenidos con vida por algún tiempo, para sacrificarlos durante los funerales de sus dueños. Muy al contrario, aunque, una vez adquirida, la condición de *kolomo* era perpetua y se transmitía por vía uterina a hijos e hijas por igual, apenas conllevaba otro poder sobre todos ellos que el de disponer su matrimonio y, con la aquiescencia y previo pago de algunas riquezas a una parentela de orientación con la cual jamás se rompían los lazos protectores, utilizar, principal y preferentemente a las mujeres, para saldar ulteriores «deudas de vida» contraídas con terceros. Incluso el custodio de tales derechos se veía asimismo en la obligación de hacer frente a las deudas de esta clase en que incurrieren sus *bakolomo*, y a sus eventuales prestaciones sociales en tejidos de rafia y madera de sándalo africano –i. e.: en «riqueza»–, y a ayudarles en su búsqueda de esposa, lo cual, por razones evidentes, procuraba resolver casándolos con mujeres sobre quienes también poseyeran derechos de custodia.

Dadas estas premisas, Douglas optaría en 1960 por traducir *bukolomo* como «clientela» (*clientship*), en un intento por destacar la distancia que separaba en la práctica la institución lele de las largamente conocidas transferencias de derechos en prenda (*pawn*) por el préstamo de dinero –por ejemplo, a orillas del Atlántico, en el macrogrupo akan de la actual Ghana (Rattray, 1929: 47 y ss.)–, o aun de la toma de rehenes entretanto se verificaban determinados movimientos mercantiles a crédito (*panyarring*), tan común en los tratos entre mercaderes –esclavistas– indígenas y europeos (Falola y Lovejoy, 2003: 16-17; Testart, 2002: 176, 182-183, con bibliografía). Sin embargo, apercibida poco después de la abundancia de vestigios apuntando a la existencia de *status* muy similares al del *kolomo* en otras muchas sociedades dispersas a través del conocido como «cinturón matrilineal» del África ecuatorial, entre las desembocaduras del Congo y el Zambeze, la británica (Douglas, 1964: 302-303) reconsideraría generalizar, para referir el *fenómeno institucional tipo*, de hecho, esa misma designación otrora rechazada –*pawnship*–. Se apoyaba ahora, además, en los juegos figurativos que la polisemia del inglés *pawn* permitía en verdad establecer entre la «fianza», empeñada y por ende recuperable según las condiciones de amortización, y la instrumentalidad del «peón» en el desarrollo de estrategias masculinas sobre el tablero social.

Así, escribiría la dicha autora (ibíd.: 304): «permítaseme aclarar en este punto que lo que me interesa no es ninguna transferencia de personas en pago por deudas, sino una transferencia que crea una propiedad perdurable dando origen a un linaje *kolomo* perteneciente a un grupo de descendencia poseedor. Es esta propiedad transmisible en prenda [*property in pawns*] lo que modifica el parentesco matrilineal»,<sup>28</sup> porque en la práctica, un hombre trataba ante todo de casarse o convertir a su o sus esposas en *bakolomo*, interfiriendo en el sentido del «derecho paterno» (*father-*

<sup>27</sup> «They were given special slave-names which concealed their clan of origin, so that it was impossible for them to be identified by fellow clansmen.»

<sup>28</sup> «Let me make it clear at this point that what I am interested in is not any transfer of persons in payment of debts, but a transfer which creates an enduring property by building up a pawn lineage belonging to an owning descent group. It is this enduring transmissible property in pawns which modifies matrilineal kinship.»

*right*), de este modo, el control que sobre sus propios hijos e hijas pudieran reclamar sus cuñados, en tanto jefes de su matriclán.

La estrategia de base era entonces, como anunciábamos, exactamente la misma que la registrada durante las primeras décadas del 1900 entre los akan del Reino de Ashanti, por entonces ya bajo protectorado británico. Robert Sutherland Rattray, funcionario destacado en la Costa del Oro en 1907, ya informó de la costumbre de priorizar allí el empeño de las mujeres casadas si acaso sus parientes matrilineales se vieran en la necesidad de obtener dinero en préstamo; pues se esperaba que sus maridos se aprestaran a «ponerlas de su lado» *-fa ne ye' si babi-* tan pronto se presentase la oportunidad; como se esperaba que lo hicieran con sus vástagos, aunque a esto, obviamente, no estuvieran tan dispuestos los deudos. Al fin y al cabo, «solamente el *status* degradado de una madre permite a un padre ashanti el privilegio de reclamar derechos sobre sus hijos»,<sup>29</sup> y sólo la esclavitud se los otorga en exclusiva (Rattray, 1929: 39, 33). Por lo demás:

Casi todas las semejanzas cuya ausencia hemos visto en una breve comparación de la *patria potestas* entre Ashanti y la antigua Roma, se encontrarán al considerar el poder ejercible por un tío sobre sus sobrinos y sobrinas uterinos. Aquí, la *patria potestas* se convierte en potestad avuncular; en todo caso, las dos instituciones parecen haber tenido mucho en común. Dentro de unos límites, existía el *ius uitæ necisque*; el poder de alterar el *status* personal de ciertos individuos, vendiéndolos o empeñándolos; el poder para elegir a la esposa del sobrino y al marido de la sobrina, así como de forzar su divorcio; [etc.]. (Ibíd.: 18)<sup>30</sup>

Rattray fue muy claro al precisar, acto seguido, que los del hermano de la madre son poderes que se detentan posicionalmente, en función de una *autoridad corporativa* en cuyas deliberaciones tiene voz, empero, todo el matriclán. «Él administra una hacienda de la cual cada miembro de su parentela tiene una participación, pero en la cual su posición realmente no le confiere ningún monopolio especial. Su *status* es, en este respecto [...], del todo similar al del jefe [*i.*

<sup>29</sup> «The degraded status of a mother alone gave an Ashanti father the privilege of claiming rights over his children.»

<sup>30</sup> «Almost all the features of similarity which we have found lacking, in a brief comparison between *patria potestas* in Ashanti and in ancient Rome, will be seen to exist when we come to consider the power wielded by uncles over their uterine nephews and nieces. Here, *patria potestas* became avuncular potestas; at any rate, the two institutions appear to have had much in common. There was the *ius uitæ necisque* –within limits–; the power to alter the personal status of certain individuals by selling or pawning; the power to chose a wife for a nephew and a husband for a niece, and to compel their divorce»; en cuanto a las dichas limitaciones, Rattray (1929: 19, 374-375) se apresura a recordar que sólo al rey y otros grandes jefes territoriales se les reconocía el poder de condenar a muerte, si bien existían otros mecanismos en manos del matriclán que entreñaban el mismo resultado en la práctica, de los cuales el principal era una expulsión de su seno que podía traducirse ya en la venta como esclavo, ya en la entrega a estos jefes, ya en el mero abandono a su suerte. Y es precisamente esta capacidad de proscripción (*outlaw*) lo que permitiría sustanciar en último término la comparación con el *uitæ necisque potestas* romano: como tendremos tiempo de ver (*vid. inf.*, cap. 10.4), expresión límite de la sujeción individual al derecho de la comunidad de los humanos. Dejemos las conclusiones generales para entonces.

e.: el miembro de un linaje “noble” respecto a los miembros de otros, en un contexto mayor]» (ibíd.).<sup>31</sup>

No es éste el lugar adecuado para ocuparse *in extenso* de la estructura social akan y sus historias (*vid. i. a. ibíd.*: 72 y ss.; *cf.* Wilks, 1966; 1982: con bibliografía), pero la alusión no podía ser más afortunada, si tenemos en cuenta cómo es precisamente ésa la expresión y sentido que mejor traduce –opina de Heusch (1964; *cf.* Douglas, 1960: 2, 11), suscribiendo un comentario de Jan Vansina– la voz lele *kumu* con que un *kolomo* se refiere a su custodio. La misma se halla cuando se habla del jefe nominal de una aldea –*kum a bola*; el hombre de mayor edad de la o las secciones clánicas locales de las que se dice que la fundaron, a la cabeza de la asamblea de todos los demás–. O cuando cualquier individuo se refiere a un integrante del matriclán noble ante el cual el resto de la tribu se reconocen inferiores, pero el poder de cuyas jefaturas políticas dista mucho de parangonar el de sus homólogos de la costa, como el de otros reinos vecinos, en algo más que en sus narrativas.

A ojos del belga (de Heusch, 1964: 105), ello remite a un contexto de uso marcado antes por la praxis que por el orden estructural; y aunque, por lo que a nosotros respecta, tal vez fuera suficiente con indicar su *situacionalidad* –pues, ¿no reproduce acaso toda práctica uno u otro orden, voluntaria o involuntariamente?– y, en todo caso, su relativa *fluidéz*, lo cierto es que, «a pesar de que no genera [...] un verdadero sistema clientelar, el *bukolomo* introduce aun así, en el interior de las estructuras de reciprocidad, el principio de la subordinación».<sup>32</sup>

El caso lele es de lo más ilustrativo porque, como en el modelo de Dumont (*vid. sup.*, cap. 4.4), su nobleza es un signo *estable* de la idea de un «valor» –cultural– superior al del resto de

<sup>31</sup> «He administers an estate in which every member of his kinsmen has a stake, but in which his position really does not confer on him any special monopoly. His status is in this respect [...] exactly similar to that of the Chief.»

<sup>32</sup> Dice literalmente: «bien qu'il n'engendre pas [...] un véritable système de clientèle, le *bukolomo* introduit tout même, à l'intérieur des structures de réciprocité, le principe de la subordination»; y sigue más adelante: «rendant compte de l'ouvrage de Douglas [se refiere a un comentario a propósito del monográfico *The Lele of the Kasai*, 1963 para la primera edición, publicado un año más tarde en las páginas de *The Journal of African History*], Vansina a fait remarquer que le terme *kumu* par lequel l'homme ou la femme-gage désigne son "maître" dérive de la racine bantoue commune désignant le chef. Le même vocable se retrouve dans l'expression *kum a bola* –chef de village–. En outre, et en dépit de l'indépendance de fait des villages, il existe chez les lele un clan aristocratique –les Tundu– dont tous les membres sont appelés *kumu* –chefs– par les ressortissants des autres clans. Nous observerons que dans les trois cas la notion de "chef" se fonde sur la praxis et non sur l'ordre structurel». Por lo que respecta al «poder» del dicho clan Tundu, de Heusch mismo aportaría una impresión adicional en su comparación con el Reino de Kuba, poblado por hablantes de bushoong del mismo grupo que la lengua lele, a propósito del concepto de «monarquía sagrada» tan común entre bantúes y nilóticos del África central –«une structure politico-symbolique complexe dont tous les traits sont interdépendants. Elle est branchée sur la puissance insondable de l'ordre naturel, qu'elle installe au cœur même de la société, dans une zone contral suspecte, protégée par une zone d'interdits plus ou moins développée» (de Heusch, 1987: 272)–. De ella tendremos tiempo de ocuparnos más adelante (*vid. inf.*, caps. 10.1-2); por el momento contentémonos con la reflexión de de Heusch (1987: 272-273) sobre el caso: «dans les chefferies lele, la chef du clan aristocratique qui prétend à un pouvoir ultime sur la vie et la mort, n'a même pas le temps de régner: sorcier incestueux, il est relégué après son investiture dans un lieu clos, où il est séparé des siens jusqu'à la mort. J'ai montré jadis que la chefferie lele et la royauté sacrée kuba, qui se sont développées dans la même aire culturelle et linguistique, au voisinage l'une de l'autre, se trouvent dans un rapport de transformations. Je suis tenté de croire que la chefferie lele constitue comme une ébauche avortée de l'institution monarchique triomphante des kuba, où le souverain est le chef d'une armée puissante et l'instigateur d'une économie de marché florissante».

agentes sociales pero performáticamente diferente del «poder» –social–, idea que a su vez anima la competición en la arena política de las «deudas de vida» de quienes son, en esa competición, iguales; y que constituye por supuesto, también, en otro orden en principio más *inestable*, un signo de superioridad. No resulta así en absoluto casual que, repasando las dinámicas de la jerarquía entre los akan de Sefwi, de vuelta a la Ghana del s. XX, Stefano Boni (1999: 252-253) encuentre una serie de oposiciones *discursivas y prácticas* en las cuales «el elemento superior puede verse en una perspectiva “distintiva” como opuesto al inferior, mientras que en una perspectiva “jerárquica”, el superior es el englobante y el inferior el englobado. El jefe [*head*] es consustancial o idéntico al todo no sólo en el sentido de ser el elemento esencial y más importante; el jefe “es” el todo en la medida en que lo representa»;<sup>33</sup> y esto no se limita a un único *plano de oposición* de un solo tipo de *grupos corporativos*, sino que la sociedad crece imbricándolos unos en otros con diferentes equilibrios y configuraciones operativas en función de cada situación. La casa, el clan, la aldea, el reino.

Tampoco es casual que los análisis etimológicos de Émile Benveniste, célebre por su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1969 para la primera edición, en francés), le condujeran a desentrañar el «poder» contra la primitiva institución de la «hospitalidad»; inesperadamente; entre los pliegues en que se juegan los signos de identidad. De este modo, es bien sabido que el castellano *huésped* –cuyo uso formal todavía hoy admite alternar la doble acepción de, digámoslo así, el «hospedante» y el «hospedado», aunque del Siglo de Oro en adelante se haya tornado cada vez más infrecuente la primera de ellas (Corominas, 1984: G-MA, 420-421)– deriva del latín *hospes*, que a su vez lo hace de la composición *\*hosti-pet-s*. Encontrándose uniformemente distribuida en el registro indoeuropeo la partícula *\*pet-/pot(i)-* con el sentido de «jefe», de donde la rama itálica desarrolla el de «poder», la tendencia acostumbrada al encarar dicho compuesto hace anteceder la primera de las acepciones históricas –hospedante– a la segunda –hospedado– en la medida en que ésta se reintroduce en la propia interpretación, de suerte que *\*hosti-pet-s* habría sido «jefe del huésped», al igual que el griego *despótēs* significó «jefe de la casa» y el sánscrito *dām pátiḥ* lo continuó significando dentro de la misma serie que *viś pátiḥ*, «jefe del clan», y *jās pátiḥ*, «jefe de la descendencia» (Benveniste, 1983: 59).

La solución no deja de ser hasta aquí algo confusa, sin embargo; sobre todo porque los usos clásicos de *hospes* se decantan por la segunda opción hasta un punto perfectamente institucionalizado, a través del *hospitium*: pacto por el cual dos individuos o comunidades se reconocían mutuamente determinados derechos vinculados con la ciudadanía, y que con el tiempo, y en el contexto de la expansión mediterránea de Roma, parece haberse deslizado más bien hacia la relación patrón-cliente (*vid. i. a.* Mommsen, 1889: 206 y ss.; Mangas Manjarrés, 1986; Balbín Chamorro, 2006). Evidentemente, buena parte del problema gira en torno a la existencia de otro término clásico el cual, desde la misma raíz que *hospes*, expresa la noción prácticamente antónima de «enemigo», como es el caso de *hostis* –de donde los castellanos *hostil* y *hueste*–; y la primera clave

<sup>33</sup> «The superior element may be viewed in a “distinctive” perspective as opposed to the inferior one, while in a “hierarchical” perspective, the superior is the encompassing whole and the inferior is encompassed. The head is consubstantial or identical with the whole not only in the sense that it is essential and the most important element. The head “is” the whole as it represents all members of the group.»

para despejarlo la proporcionan los mismos clásicos al indicar no sólo la antigua correspondencia con «extranjero» (*peregrinus*),<sup>34</sup> sino concretamente, con aquellos extranjeros que «usara[n] sus propias leyes», escribe Marco Terencio Varrón en *De lingua latina* (V.3),<sup>35</sup> pero «eran de igual derecho que el pueblo romano», escribe Sexto Pompeyo Festo en *De uerborum significatu* (Lindsay, 1913: 416); y entonces «se pone *hostire* por *æquare*», igualar.<sup>36</sup>

Es decir: precisamente la situación jurídica que, para ese momento, ellos referían con *hospes*.

Desde este punto, Benveniste (1983: 61-62) plantea un recorrido por el resto del campo semántico latino, del cual posiblemente la voz más sintomática sea *hostia*: la «víctima expiatoria», para concluir, en un tono maussiano confeso, cómo «*hostis* significará “aquél que está en relaciones de compensación” [...]. La hospitalidad se aclara mediante el *potlatch*, del que es una forma atenuada. Está fundada en la idea de que un hombre está vinculado a otro –*hostis* tiene siempre un valor recíproco– por la obligación de compensar cierta prestación». Volviendo entonces sobre *\*pet-/pot(i)-*, la evidencia de una acepción alternativa a la sugerida por la idea de «poder» que nos ha sido legada a los hablantes de romances, referida a la «mismidad» y conservada, por ejemplo, en el lituano actual, pero bien atestiguada asimismo en hitita y otras lenguas antiguas –incluida una presencia relicta en latín: en *utpote*; en *suopte*; puede que también en el propio *ipse*–, abría el camino a una enmienda en los matices básicos del concepto de «jefe» que expresa en los otros casos.

«Hay en las lenguas indoeuropeas dos expresiones distintas de la identidad, las cuales pueden ilustrarse con el ejemplo del gótico que, a tal fin, posee *sama* y *silba*: mediante *sama*, *same* [en inglés], se enuncia la identidad como permanencia del objeto reconocido en diversos aspectos o instancias; mediante *silba*, *self*, la identidad como opuesto a la alteridad: “él mismo” en exclusión de todo otro» (Benveniste, 1966: 303).<sup>37</sup> Es evidente que el uso enclítico de la partícula de que hablamos estaría remitiendo a ese segundo sentido de la identidad, actuando para vincular

<sup>34</sup> Por ejemplo Cicerón, en referencia a aquel por entonces ya arcano *aduersus hostem æterna auctoritas* de las XII Tablas, puntualiza «*hostis enim apud maiores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus*» (*De Officiis*, 1.37; cf. d'Ors, 1959). En cualquier caso, por lo que toca a los usos entonces contemporáneos, Émilie Ndiaye recurre a un pasaje de este mismo autor en su análisis de los rasgos sémicos pulsados en las diferentes formas latinas de referirse al extranjero, esta vez de su discurso contra Gayo Verres: «*ædes quæ ab isto sic spoliata atque direpta est, non ut ab hoste aliquo qui tamen in bello religionem et consuetudinis iura retineret, sed ut a barbaris prædonibus uexata esse uideatur ædis*» (*In Verrem*, 2.4.122), coligiendo la filóloga (Ndiaye, 2005: 131-132; cf. Sini, 2006): «il s'agit là quasiment d'une définition d'*hostis*: c'est celui qui attaque un pays ennemi mais en se conformant à des règles», lo que le vale una alusión a la tónica del más definido *ius gentium* y, a nosotros, remitir tal vez a la noción de «comunidad cultural» según se nos ha ido perfilando y perfilará al tratar otros grupos humanos (*vid. sup.*, cap. 4.2, nota 26, *et inf.*, cap. 9, nota 2).

<sup>35</sup> «*Multa uerba aliud nunc ostendunt, aliud ante significabant, ut hostis: nam tum eo uerbo dicebant peregrinum qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellem*».

<sup>36</sup> «*Eius enim generis ab antiquis hostes appellabantur, quod erant pari iure cum populo romano, atque hostire ponebatur pro æquare*».

<sup>37</sup> «Il y a dans les langues indo-européennes deux expressions distinctes de l'identité, qu'on peut illustrer par l'exemple du gotique, qui possède à la fois *sama* et *silba*: par *sama*, *same*, s'énonce l'identité comme permanence de l'objet reconnue sous divers aspects ou en diverses instances; par *silba*, *self*, l'identité comme opposée à l'alterité: “lui-même” à l'exclusion de tout autre.»

fuertemente al agente con el predicado, con lo que, buscando el reflejo sociológico, colegiría el lingüista: «para que un adjetivo que significa “sí mismo”, se amplíe hasta el sentido de “amo” [o “jefe” o “dueño”], se precisa una condición: un círculo cerrado de personas, subordinado a un personaje central que asume la personalidad, la identidad completa del grupo hasta resumirla en sí mismo»; y aclaraba aun: «el papel del personaje denominado de este modo no es ejercer un mando, sino asumir una representación que le da autoridad sobre el conjunto [...] con el que se identifica» (Benveniste, 1983: 60). Siendo de este modo, suele aceptarse que *hostis* resulta primero de la personalización homófona de un abstracto *\*g<sup>h</sup>ós-ti-* que, a su vez enraizado en el indoeuropeo *\*g<sup>h</sup>es*, «comer», habría significado la idea de «comensalidad», y de ahí, según sus desarrollos prácticos, concretamente la de «hospitalidad». Y que, por lo que toca a los romanos, se habría respondido al desplazamiento significativo de *hostis*, desde «huésped» hasta «enemigo», acaecido quizá en el contexto del giro expansionista adoptado finalmente por la República a partir del s. IV (Sini, 2006; Balbín Chamorro, 2006: 217), con un desplazamiento terminológico que volvería a personalizar la dicha idea a través de la adición de una partícula que resume su mismidad, en *hospes*.

A nuestro modo de ver, no deja de haber un punto ciego en esa necesidad de presentar una secuencia tan rígida de desplazamientos parejos, incluso más allá de los problemas cronológicos que eventualmente afloraren sobre los usos positivamente atestiguados de los elementos en liza. Porque si la Ley de las XII Tablas proporciona un fechado *post quem* para la resignificación formal de *hostis* como «enemigo» tan tardío como c. 450 a. C., ¿a partir de qué otra evidencia se puede asumir que el enclítico *\*-pet* continuara para entonces empleándose común y expresamente en el sentido de la mera encarnación de una relación institucional, y no que la construcción *\*hosti-pet-s* sea, de hecho, muy anterior a todo esto, quizá propia del sustrato itálico común, certificando el «englobamiento» del hospedado por un hospedante que, dados los mecanismos recíprocarios, lo era sólo *coyuntural* y *alternativamente*, en cuyo caso el desplazamiento sería mucho menor? Sobre todo porque, para empezar, como el propio Benveniste (1983: 61) informa, en antiguo eslavo se registran exactamente las mismas construcciones de una manera sincrónica, aunque no guarden ya entre ellas, *a priori*, relación de causalidad en el habla: *gostĭ* como «huésped», *gospodĭ* como «señor». Además, las últimas investigaciones en Lingüística histórica (Garnier, 2013) vienen a corroborar estas sospechas al sugerir que si, de un lado, el registro indoiranio permite especificar el sentido de *\*g<sup>h</sup>es* tal que «devorar, consumir», del otro, puede restituirse un étimo *\*g<sup>h</sup>ós-t-* como «comida de magnificencia» —aquí la noción abstracta, al hilo de la acción de «comer completamente»— con un derivado secundario *\*g<sup>h</sup>ós-t-ōj* en tanto sustantivo colectivo —el conjunto de los participantes en esa acción—, y desde cuyo acusativo plural, verificada completamente su personalización, se habría formado el singulativo *\*g<sup>h</sup>ós-t-i-* sobre el que pivotaría toda ulterior construcción morfológica en las distintas lenguas de la familia indoeuropea.

Pareciera, en fin, darse cierta renuencia a librar la cuestión a las ambigüedades de una oposición jerárquica irresoluta; de los fluidos y cambiantes procesos de jerarquización basados en la reciprocidad agonística, que es lo que, en buena medida, se halla en el fondo de las instituciones y prácticas de don-contradón convincentemente asociadas por Benveniste a la hospitalidad primitiva. Y

ello con independencia de que, en efecto, en ocasiones éstos se pudieran resolver en posiciones de subordinación-superordinación fosilizadas en el vocabulario aun fuera de su contexto original, como en el caso eslavo. O de que esos mismos términos pudieran acabar por diluirse o resignificarse de otro modo en las hablas de unos grupos humanos donde, por una u otra razón histórica, las prácticas que los animaron no se verificaran ya en el seno de instituciones significativamente equiparables y, por ende, no generaran los mismos efectos sociales; como en el caso, sugiere todavía Benveniste (1983: 63), de la emergencia de las «políticas ciudadanas clásicas» a orillas del Mediterráneo.<sup>38</sup> Sea como fuere, las historias posteriores de estas hablas dejan entrever claramente los vestigios de estrategias jugadas en el punto de articulación de lo corporativo y lo reticular, donde la lógica del «englobamiento del contrario» es patente.

### 3. Poder-consumir

Y de pronto, en ese espacio liminar entre cuerpos sociales que compiten entre sí –al menos a veces– «pacíficamente», utilizando signos culturales que les son comunes a todos ellos a pesar de no constituir una comunidad, ni una política, adquieren una inusitada luz algunas de las viejas reflexiones de Menger sobre el dinero.

En un por lo demás poco difundido ensayo publicado bajo el escueto título *Geld* (1892 para la primera edición, en alemán, revisada en 1909), el padre de la Escuela austriaca *rechazaba sobre todo el recurso a una pretendida racionalidad institucional* (vid. *inf.*, cap. 8.1) a la hora de componer sus modelos explicativos. «El dinero no es una creación de la ley; no es un fenómeno de origen estatal, sino un fenómeno de origen social. Al concepto general de dinero le es ajena su sanción por parte de

<sup>38</sup> O, desde luego, como en el caso de las sociedades de nuestro entorno, todas las lenguas de las cuales conservan de uno u otro modo estos restos. De hecho, la convergencia fonética fruto de los procesos de síncope vocálica característicos de las lenguas galorromances, *lato sensu*, hizo pensar durante un tiempo (Abbot, 1891: con bibliografía) que *hostis* pudiera haber conservado su sentido arcaico en el empleo coloquial. Así se registran en francés antiguo las voces *host/ost* con el significado de «hueste» y *hoste/oste* como «huésped» –vid. Greimas (1968: 460-461), que añade a esta última una tercera acepción en la línea del clientelismo: «homme jouissant du statut social intermédiaire entre les hommes libres et les serfs; il disposait d'une tenure moyennant redevance, mais n'était pas attaché à la glèbe»–, si bien las respectivas formas actuales *ost* y *hôte* marcan suficientemente su divergencia etimológica. Otro tanto sucede en catalán con *host* y *hoste* –que sin llegar a ser enemigo, no deja de resumir en el proverbio las tensiones típicas de la hospitalidad: «hostes vindran que de casa ens trauran»– y, posiblemente por influencia gálica, hasta cierto punto en italiano, con *oste*. Hasta cierto punto: porque, aunque en la lengua de Boccaccio *oste* remitiera, aparte de al enemigo, a ambos sentidos de huésped, a día de hoy esto se limita al de «hostalero» y se mantiene por lo demás *ospite*, ambivalencias incluidas, donde al igual que en castellano, no se ha sincopado la vocal interna. Pero el caso más curioso lo proporciona la más «latinizada» de las lenguas germánicas, el inglés, que desde el s. XI –i. e.: a partir de la invasión normanda– diferencia las dos posiciones de la hospitalidad vía el préstamo y la evolución hasta la homonimia en *host* de sendos términos en antiguo francés para referir «hueste» y «huésped», aquí exclusivamente en el sentido de hospedante, de un lado, y del otro, el mantenimiento a partir del inglés medio, desde el protonórdico, de *gæst* para significar la contraparte hospedada, muy próximo al único término atestiguado en antiguo inglés *gæst/giest*, y construido según la misma fórmula indoeuropea que produjo *hostis* en latín (Klein, 1971: 326, 354). Y todo esto por no mencionar la «confusión», verificada a un lado u otro del Canal de la Mancha (ibíd.; cf. Greimas, 1968: 461), de la cual resulta *hostage*: «rehén», precisamente, en principio, *sujeto en prenda*.



la autoridad estatal», sostenía (Menger, 2013: 135). Medido desde las coordenadas de la Economía disciplinar, tal cosa bien podría no pasar de leerse como una declaración metalista más.<sup>39</sup> Una más o menos exacerbada, si se quiere, teniendo en cuenta que distinguiría radicalmente el «dinero» del «medio legal de pago» aun a pesar de reconocer que la acuñación monetaria viene a *confundir* ambas ideas en la práctica. Al fin y al cabo, durante todo el s. XIX y aún a principios del XX las teorías del origen catalítico del dinero como «facilitador del trueque» fueron muy mayoritarias (*vid.* Schumpeter, 1994: 336 y ss., 1166 y ss). No era por tanto ninguna novedad argüir que:

La práctica, la imitación y la costumbre, que acaban haciendo casi mecánicas las acciones de los hombres [*sic*, por «los humanos»], han contribuido no poco a transformar las mercancías más negociables [...] en medios de cambio de uso general; es decir, en mercancías que se aceptaban ya desde el principio no sólo por muchos –con la intención de seguir cambiándolas– sino al final por todos los individuos a cambio de los bienes –menos negociables– que llevaban al mercado. (Menger, 2013: 91)

Argüir, en esta tónica, que el dinero en tanto «idea pura» implica la perpetuación como circulante de *una* de tales mercancías de alta negociabilidad la cual, *apartada del consumo* –o de la «metabolización social», que diría Marx–, surte el efecto de hundir drásticamente la negociabilidad del resto de mercancías de alta negociabilidad en un giro que torna lo cuantitativo en cualitativo; lo contextual en absoluto; orientando todos los intercambios hacia el mismo objeto (*ibíd.*: 94 y ss.) –y, añadamos nosotros, aprovechando el lexema para no perder de vista aquel anclaje inicial en la *generación de contexto* problematizada por Caillé (*vid. sup.*, cap. 4.1), la misma «objetividad»–. Todo ello nos estaría devolviendo, sin más, exactamente al mismo punto del debate que íbamos a encontrar hacia el final de los capítulos centrales de esta parte (*vid. sup.*, caps. 2.5 y 3.4-5), si no fuera

---

<sup>39</sup> Valgámonos de la *Historia* de Schumpeter una vez más para dejar consignada la definición de unos términos –metalismo y chartalismo o nominalismo– que se popularizarían sobre todo a partir del trabajo de Georg Friedrich Knapp (*Die Staatliche Theorie des Geldes*, 1905 para la primera edición): «denotamos por metalismo teórico la “teoría” según la cual es lógicamente esencial para el dinero el consistir en o estar “cubierto” por alguna mercancía, de tal modo que la fuente lógica del valor de cambio o del poder adquisitivo del dinero sea el valor de cambio o poder adquisitivo de dicha mercancía considerada con independencia de su función monetaria [...]. Entenderemos por metalismo práctico la adhesión a un principio de política monetaria [por el cual] la unidad monetaria “debe” mantenerse firmemente vinculada a y en condiciones de libre conversión con una cantidad dada de cierta mercancía. La mejor manera de definir el nominalismo teórico y el práctico consiste en aducir las negaciones correspondientes» (Schumpeter, 1994: 336, nota 16). Por lo demás, Schumpeter se muestra abiertamente crítico con la teoría de Knapp, por más que tampoco suscriba –ni mucho menos– que «el dinero consista esencialmente en una o varias mercancías [...] cuyo valor de cambio como mercancías sea la base lógica de su valor como dinero» (*ibíd.*: 337, nota 19). A ojos del austriaco, el error conceptual de sus predecesores, empezando por el propio Menger, radicaría en la confusión entre la naturaleza histórica y la lógica de la moneda, aceptando efectivamente la tesis de la «mercancía de alta negociabilidad» para el primer caso, pero no así para el segundo, «por completo independiente del carácter de mercancía de su material»; pero más allá de los eventuales pormenores de su propuesta, para lo que ocupa a nuestra investigación, descuella en el discurso de Schumpeter (1994: 101) una idea al hilo de ese dispositivo aristotélico de razonamiento: «las formas primitivas de existencia no son, por lo general, más simples, sino más complejas que las posteriores: el jefe que es al mismo tiempo juez, sacerdote, administrador y guerrero es, evidentemente, un fenómeno más complejo que cualquiera de sus sucesores especializados de épocas posteriores; el castillo medieval es conceptualmente un fenómeno más complejo que la U. S. Steel Corporation».

porque los argumentos ganados a lo largo de los dos últimos permiten, además, también aquí, un «giro cualitativo» en la teorización sobre el proceso.

Nos ubica en la intersección de tres negaciones o exterioridades de diferente índole.

La primera es probablemente la única de la cual empieza a dar cuenta expresa la Economía. La misma que distingue, desde su base, la versión neoliberal de todas las anteriores teorías catalíticas, fundamentadas sobre la idea del «valor-trabajo» o, lo que es lo mismo, del valor –social– intrínseco a la mercancía en cuestión. Como ya hemos visto, para los marginalistas el valor es una noción en principio extrínseca, una «valoración» subjetiva dependiente del contexto en el cual se verifica, con lo que ello comportare de situacional, pero también de cultural o, si se prefiere, intersubjetivo. Puesto por escrito de corrido, la diferencia puede parecer más o menos nimia, como cuando Menger (2013: 86-88) decía de aquellos objetos sistemáticamente priorizados en los intercambios, sin *coerción legislativa* alguna: «la experiencia nos dice que, en todas las latitudes, han demostrado ser mercancías de óptima negociabilidad aquellos bienes disponibles en cantidad limitada pero universalmente necesarios y deseados, para los cuales suele existir constantemente en el mercado una demanda explícita»; siendo que, sin embargo, la sutil introducción del «deseo» o, lo que es lo mismo, su *ruptura con el más estrecho utilitarismo materialista*, le empujaba a inaugurar el catálogo de tales objetos con aquellos a través de los cuales «quien los posee en abundancia manifiesta con su posesión todo su prestigio y poder –en particular su rango social–». Sin apostillar más nada: metales o ropas o plumas o caracolas o la cabellera del pájaro carpintero. Vacas, o cerdos. Esclavos: vida.

Por otro lado, también Gabriel Tarde sostenía (2011: 143 y ss., 148, 162) en ese preciso momento, en Francia, que atribuir el origen de la producción económica al deseo de riqueza era poco más que una tautología; que sería lo mismo que decir «el deseo de lo deseado»; y que, por ende, los economistas teóricos harían mejor ocupándose de otra competencia: «no la de los consumidores y los productores, sino la de los diversos deseos así como de las diversas creencias en cada consumidor diferente. Reducir en definitiva todos los problemas económicos, sean cuales fueran, a una “ecuación” de deseos o creencias».

Es bien sabido que, salvando alguna influencia entre los primeros sociólogos de Chicago, vía la formación europea de Park, el planteamiento del antiguo juez de Sarlat quedaría en buena medida fuera del debate académico por cerca de medio siglo, apartado en la propagación de la escuela durkheimiana a cuyo holismo se oponía frontalmente (*vid. i. a.* Poviña, 1945; Hughes, 1961; Lubek, 1981; Kinnunen, 1996; Nocera, 2008). También lo es que, debido a los mismos motivos, sería rescatado por los autores de la mal llamada «posmodernidad» a partir de los años de 1960 (Lazzarato, 2006; 2008; Latour y Lépinay, 2009; López Gómez y Sánchez Criado, 2006; San Martín Segura, 2011: con bibliografía): basta, así, echarle un vistazo a la primera trilogía de Jean Baudrillard (*El sistema de los objetos*, *La sociedad de consumo: Sus mitos, sus estructuras* y *Crítica de la economía política del signo*, respectivamente 1968, 1970 y 1972 para sus primeras ediciones, en francés), de la cual se ha dicho que constituye una revisión crítica de la teoría marxista desde el estructuralismo, con un sentido propio e incluso independiente de sus posteriores «nihilismos», para descubrir aquellos

mismos cabos lanzados por Tarde, aun aunque no se encuentren entre sus páginas referencias directas a él.

Como éste, así aquél va a dar con el «encabalgamiento» de lógicas en el *objeto económico*, que –en sus propios términos (Baudrillard, 1976: 34-39; cf. Alonso Benito, 2009: xxx; Narotzky, 2004: 154-156)– es a un tiempo utensilio, mercancía, símbolo y signo según se mida desde la perspectiva del uso material, del intercambio de equivalentes, de la *ambivalencia del don*, o de la *diferencia por la cual se estatuye un valor en la lógica del consumo* que el francés, asimismo en la estela de Veblen (*Teoría de la clase ociosa*, 1899 para la primera edición, en inglés), identifica adherida a la médula misma de nuestra economía capitalista: «sociedad de consumo» (*société de consommation*).

Todo esto nos remite, más allá de la metafísica de las necesidades y de la abundancia, a un verdadero análisis de la «lógica social» del consumo. Esta lógica no es, en modo alguno, la de la apropiación individual del «valor de uso» de los bienes y servicios –lógica de la profusión desigual en la que unos tienen derecho al milagro y otros sólo a las consecuencias del milagro–, no es una lógica de la satisfacción, sino que es una lógica de la producción y de la manipulación de los significantes sociales. (Baudrillard, 2009: 55)<sup>40</sup>

Abría esto la posibilidad, casi la urgencia de un nuevo análisis a construir atendiendo a dos de sus aspectos –por lo que a nosotros respecta, tal vez más comprensibles, casi intuitivamente comprensibles, como la *lógica* y la *práctica*, más allá del desempeño procesal de ambas y, evidentemente, de la retroalimentación de que son mutuo objeto en el único continuo fenoménico en que acontecen y donde son, a la vez, la misma cosa una y otra–.<sup>41</sup>

Universitat d'Alacant

<sup>40</sup> Respecto de la alusión al milagro, téngase en cuenta que Baudrillard echa a andar *La sociedad de consumo* caracterizando el tipo de pensamiento mágico de quienes «deambulan por la jungla de las ciudades» comparándolo con los conocidos *cargo cults* melanesios, a los que nos referiremos ampliamente en la segunda parte de este estudio (*vid. inf.*, caps. 7.3-6). Así, «en la práctica cotidiana, los beneficios del consumo se viven no como resultado de un trabajo o de un proceso de producción, sino como un “milagro” [...]; los bienes de consumo se proponen pues como “potencia capturada” [...], como una “gracia de la naturaleza” el derecho a cuya abundancia se hereda con la vida (Baudrillard, 2009: 11-13); y si, de un lado, es fácil hallar aquí reminiscencias de temáticas que ya hemos abordado al hilo de la moral y el trabajo (*vid. sup.*, especialmente caps. 2.4, 2.6 y 5.1, nota 9), del otro, ello permite vislumbrar su articulación con otras todavía por abordar, en los relatos de la soberanía (*vid. inf.*, especialmente caps. 10.1, nota 11, y 10.2).

<sup>41</sup> Castaignts (2002: 108 y ss.) bordea un tema similar cuando conecta la consideración bourdieuana según la cual «las luchas por la apropiación de los bienes económicos o culturales son inseparables de las luchas simbólicas por la apropiación de los signos distintivos», con las ideas del comportamiento mimético de Girard (*vid. inf.*, cap. 10.2) y el análisis que Greimas –concretamente el mexicano cita *Del sentido, II: Ensayos semióticos* (1983 para la primera edición, en francés)– planteara de las narrativas tradicionales como oposición de agentes en competencia. «La clave a destacar es que en esta lucha permanente por los objetos y por la adquisición de objetos calificantes que permitan el acceso a los objetos de valor [...], los objetos mismos cobran valor. Una cosa es el valor que éstos pudiesen tener antes de la lucha por su apropiación y otra es el valor que la misma lucha les proporciona. La lucha por los objetos de valor y por los objetos calificantes es, en sí misma, un proceso de valoración fundamental» (Castaignts, 2002: 119). Puesto todo junto, no sólo la evocación de Tarde es inevitable: si no hay competición no hay valor como tal, riqueza, imitación del deseo; sino que además pueden intuirse los elementos que materializan la «gran tradición» redfieldiana (*vid. sup.*, cap. 2.2) desarrollándose, así, en el seno de estrategias reticulares (*vid. sup.*, cap. 4.2).

- 1) «como “proceso de significación y de comunicación”, basado en un código en el cual se inscriben y adquieren sentido las prácticas de consumo»; hete aquí el insumo levistraussiano que entiende el intercambio económico como una forma específica de lenguaje, en todo equivalente a efectos analíticos; y
- 2) «como “proceso de clasificación y de diferenciación social”, en el cual los objetos-signos se ordenan no sólo como diferencias significativas en un código, sino como valores de la posición dentro de una jerarquía»; función de ese lenguaje que se desenvuelve en el plano estratégico «mediante el cual cada individuo “se inscribe en la sociedad” [...]. Se trata de la inscripción permanente en un código cuyas reglas, las imposiciones de significación –como las de la lengua– por lo general, escapan a los individuos» (ibíd.: 55-56): ¿hace falta recordar el «descubrimiento» de Jourdain?

Si, como sostiene Baudrillard, el «consumo» es una «producción» –la producción de los signos–, y el sistema social «adquiere sentido» para los individuos que lo componen desde ese extremo, y sólo desde ese extremo, entonces, a nuestro juicio, el problema fundamental del planteamiento de este filósofo social reside en la arbitrariedad que introduce en las obras que comentamos, al forzar la distinción de sus funciones «símbolo» y «signo» proyectadas en el *objeto de consumo*, donde quizá únicamente cabía una diferenciación performática (vid. Girardin, 1976: 29 y ss.); el problema reside en su necesidad de distinguir a toda costa la «sociedad de consumo» –el capitalismo postindustrial– del resto de sociedades humanas que pueblan, por lo pronto a través de nuestra imaginación de ellas, el espacio-tiempo de la Historia. Porque, ¿qué sentido tiene declarar que, a pesar de la exhibición de los «héroes del consumo» también en nuestra «cultura de masas»,<sup>42</sup> la vorágine dilapidatoria en que también incurre nuestra economía «ya no tiene la significación simbólica y colectiva determinante que podía alcanzar en la fiesta y el *potlatch* primitivo», si no es para poder concluir que se trata ahora –y antes no– de «la solución desesperada, pero vital, de un sistema económico político camino a su perdición»? ¿No aflora aquí, acaso, el mismo providencialismo milenarista de la dialéctica de Marx y Engels?

Para ser, la sociedad de consumo tiene necesidad de sus objetos o, más precisamente, tiene necesidad de «destruirlos». El uso de los objetos sólo lleva a su «pérdida lenta». El valor creado es mucho más intenso cuando se produce su «pérdida violenta». Por ello la destrucción continúa siendo la alternativa fundamental a la producción; el consumo no es más que un término intermedio entre ambas

---

<sup>42</sup> Dirá de ellos, actores, deportistas y otras celebridades que, a su juicio (Baudrillard, 2009: 33-34), vienen a sustituir –«en Occidente al menos, hoy»– a los viejos héroes de la producción, los pioneros, los fundadores, aun antes, a los santos, a los conquistadores: «su cualidad sobrehumana estriba en su perfume de *potlatch* [...]. Por lo demás, como James Dean, éstos nunca son tan grandes como cuando pagan esta dignidad con la vida». Y si, como es bien sabido, fue el propio Mauss quien, en especial a partir de un comentario sobre los celtas del s. I a. C. atribuido a Posidonio de Apamea (Mauss, 1925; cf. Codere, 1950: 122-123; Graeber, 2011b: 117-118), advirtió cómo la casuística de la «*prestation totale à forme agonistique*» comprende eventualmente, en la escalada de sus violencias, una continuidad entre las cosas y las personas resuelta en el sacrificio de la vida humana, en el suicidio, lo destacable del pasaje de Baudrillard es la continuidad lógica en todos los casos, y en todo caso, a pesar de sí mismo.

[...]. Un industrial que había invertido 1.000 dólares en publicidad declaraba: «sé que la mitad es dinero perdido, pero no sé qué mitad». Esto es lo que sucede siempre en las economías complejas: es imposible aislar lo útil y querer sustraer lo superfluo. En el excedente, la mitad «perdida» –económicamente– tal vez no sea la que adquiere menor valor, a largo plazo o de una manera más sutil, en su «pérdida» misma. (Baudrillard, 2009: 33-35)

De hecho, si aceptar sin reservas lo dicho en este pasaje –en la antesala de la más reposada noción de «capital simbólico», por cierto (*vid. i. a.* Bourdieu, 2012: 279 y ss.; 2008: 179 y ss.)– conduce a un punto interesante, éste es el de la paradoja de haber empleado Baudrillard los mismos términos y los mismos argumentos para describir el «nosotros», de la misma manera y con el mismo grado de pretendida *oposición estructural* respecto del resto de grupos humanos, que uno de esos proscritos del cientifismo oficial, Georges Bataille, había empleado apenas veinte años antes para describir el «los otros».

A decir verdad, *La parte maldita* (1949 para la primera edición, en francés) supone un proyecto ontológico de mayor alcance que los textos «posmodernos» en la medida en que rechaza de plano las premisas materialistas de la Economía al uso –en principio aceptadas por los socialistas y, por consiguiente, punto de partida también para el primer Baudrillard<sup>43</sup> sin componer por ello, en su lugar, una crítica idealista, lo cual pudiera apriorísticamente parecer mucho, tratándose de un autor tan próximo al movimiento surrealista –pero *vid. inf.*, cap. 8.3, la defensa bourdieuana del «materialismo» de Weber, totalmente aplicable aquí–. Para Bataille (2009: 35), el problema analítico principal radica en el hecho de que dicha Economía «es concebida bajo el modo de una operación particular cuyo fin es limitado. El espíritu generaliza componiendo el conjunto de las operaciones: la ciencia económica se contenta con generalizar la situación aislada; circunscribe su objeto a las operaciones realizadas con vistas a un fin limitado, el del hombre económico [*i. e.*: el *homo aeconomicus* arquetípico]», cuando sucede que, sin embargo, nada de ello puede sino ser un aspecto

<sup>43</sup> Concretamente Goux (1990: 221-222) le afea una concepción «prewalrasiana» –*i. e.*: anterior a la revisión neoliberal de la Economía (*vid. sup.*, cap. 2.5, nota 53)– del concepto de utilidad, una indistinción ingenua de las perspectivas moral y económica del valor. En cualquier caso, el artículo del asimismo filósofo francés resulta absolutamente imperdible debido a la traída a colación de una legitimación posmoderna del capitalismo que articula Gilder en *Riqueza y pobreza* (1981 para la primera edición, en inglés) «that at once contradicts Bataille's "sociological" interpretation and confirms his "ontological" vision»; y es que «Gilder is admirable in saying openly, something which both clouds the classical Weberian vision of a capitalism of rationalist legitimation, and illuminates the historical bases of the postmodern rupture: "the tale of human life is less the pageant of unfolding rationality and purpose than the saga of desert wandering and brief bounty". No, capitalism is not rational calculation –individual or collective– but indeterminable, undecideable play» (Goux, 1990: 217-218). Tal cosa redundaba en la crítica de un Baudrillard pasivo, obnubilado por los fuegos artificiales de lo que le parece una desintegración, cuando asiste, cada vez más poética que analíticamente, a la reformulación del proyecto político capitalista: «at the moment that Gilder forges the ideological instrument of a libertarian –or rather neoconservative– politics and thus determines a reality, even indirectly, Baudrillard endures the spectacle of that politics in turmoil and unreality; Gilder theorizes postmodern capitalism from the point of view of the active entrepreneur, while Baudrillard raves brilliantly about postmodern capitalism in the televisual armchair of the stupefied consumer» (ibíd.: 223-224); actitud que se acentuaría en su lectura de Bataille. Por lo demás, para una revisión más profunda de esta última, *vid.* los trabajos de Pawlett (1997; 2013).

particular de una *economía general* de la vida en el universo, que se despliega en *La parte maldita* a partir de una suerte de «teoría de la energía».

Por lo que respecta al mundo orgánico, le preexiste lo inorgánico, y es desde ese exterior que se lo nutre: acción del sol sobre el planeta, movimiento e interacción de los elementos de donde Bataille colige *un exceso primigenio; una abundancia energética que las formas de vida consumen primero en su crecimiento y reproducción* –que es el crecimiento fuera de sí–, *en su extensión, y se ven forzadas a dilapidar, a consumir de otra manera, contra los márgenes del espacio planetario que constriñe la suma de todas ellas*.

Según esta inteligencia, esparciéndose laminarmente sobre la biosfera, la presión ejercida por la vida propicia la aparición de formas cada vez más dispendiosas de gasto improductivo. Serían los vivientes como el lujo natural de la materia: el animal respecto a la planta, el carnívoro respecto al herbívoro, y el humano, como el *summum* de los fastos del Cuaternario. Por eso –a decir más verdad– el término empleado por Bataille para describir el sistema económico de la política salvaje no es en francés exactamente el mismo que el de Baudrillard para la nuestra, aunque sí lo sea su traducción castellana: «sociedad de consumo» (*société de consommation*).<sup>44</sup> Aunque lo sea asimismo, como decíamos, el principio que anima ambas reflexiones:

El problema planteado [por la «economía general» batailleana, lo que en cierto modo nos conduce de vuelta al inicio del capítulo anterior] es el del gasto del excedente. Por un lado, debemos dar, perder o destruir. Pero el don sería insensato –en consecuencia, no nos decidiríamos nunca a dar– si no tomara el sentido de una adquisición [...]. El don tiene la virtud de un desbordamiento del sujeto que da pero, a cambio del objeto dado, el sujeto se apropia del desbordamiento: considera su virtud en tanto tiene la fuerza como una riqueza, como un «poder» [...]. Sin duda el *potlatch* no puede reducirse al deseo de pérdida, pero lo que aporta al donador no es el inevitable incremento de los dones de la revancha [ya lo había dejado escrito Mauss (2012: 164, nota 200): «lo ideal sería dar un *potlatch* y que éste no fuera devuelto»], sino que le confiere el «rango» a quien tiene la última palabra. [Y aun así] el prestigio, la gloria, el rango, no pueden confundirse con el «poder». (Bataille, 2009: 85-87)

Concluye más adelante: «en condiciones primitivas, la riqueza siempre es análoga a estos *stocks* de municiones que expresan con suficiente nitidez la aniquilación, no la posesión de la riqueza [...]. El hombre [*sic passim*, por “el humano”] de alto rango no es primitivamente más que un individuo explosivo –todos los hombres lo son, pero él lo es de manera privilegiada–» (ibíd.: 92).<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Advertía Émile Littré en su diccionario (1873-1874: A-C, 756, 762): «la langue a pendant quelque temps hésité entre *consommer* et *consumer*, prenant ce deux verbes l'un pour l'autre [...]. L'historique montre que cette confusion [...] remonte bien plus haute. Aujourd'hui on distingue exactement ces deux verbes de cette façon: *consommer* suppose una destruction utile, employée à quelque usage, à quelque fin, tandis que *consumer* ne présente qu'une destruction pure et simple, abstraction faite de toute autre rapport». Ciertamente, basta contrastarlo con la linealidad en que se desarrollan sus respectivos cognados castellanos –*consumar* y *consumir*– para advertir las dimensiones del encabalgamiento semántico.

<sup>45</sup> Aunque, «sin duda, él trata de evitar o por lo menos de retrasar la explosión», y aquí el francés ve una mentira en el uso de la riqueza por sí misma, un desconocimiento de sí que, sin embargo, «no podría interrumpir, de ninguna manera, el movimiento de la exhuberancia» en el cual sucumbe, y se consume; algo que, puesto todo junto, evoca potentemente uno de los *topoi* recurrentes en los discursos de la soberanía, como veremos más adelante (*vid. inf.*, caps. 10.1-2).

Pues bien, la distancia conceptual entre la jerarquía y ese «poder-consumir» es lo que ocupan los signos y símbolos –que entre nosotros llamamos– económicos.

Todos los humanos articulamos teóricamente, consciente o inconscientemente, a lo largo de esa distancia, los planos más diversos. Y generamos con ello efectos sociales. Proyectamos, por ejemplo, las ideas sobre las cosas, en órdenes que juegan a hacer de lo limitado ilimitado y viceversa; como cuando Mead (en Codere, 1950: 68) advertía de que la escasez de títulos jerárquicos contra la cual compiten en el *potlatch* los celeberrimos kwakiutl de la Columbia Británica no es más que una arbitrariedad cultural: si se ensanchara su disponibilidad, o la disponibilidad de los objetos que los significan, igual de arbitrariamente, descubriríamos la lógica que rige el proceso, pugnando por una *recodificación de sus términos prácticos*, hacia otros objetos y otros signos.

Tal es, también, el sentido de la mutación de una crematística que desborda los límites de la razón aristotélica para permear las relaciones políticas de los ciudadanos.

El Baudrillard de *La sociedad de consumo* se equivocaba entonces menos que Harris (*vid. sup.*, cap. 4.1), porque sólo se equivocaba respecto a «los otros»; pero se equivocaba de la misma manera. Porque haber aislado en nuestras sociedades de orientación ese «orden del consumo que es un orden de manipulación de signos» *solamente* le llevaba a postular su entrecruzamiento con el orden de la producción en nuestras sociedades, *mientras* las seguía considerando, como buscando a las manotadas retenernos en el seno de –sus ideas sobre– la humanidad, sociedades de producción, «primero, objetivamente y de manera decisiva [...] y, por tanto, el lugar de una estrategia económica y política» (Baudrillard, 2009: 13; *cf.* Baudrillard, 1976: 70, nota 12). Cuando lo separaba tan poco, tan sólo un determinante, de una verdad mejor formulada: «toda la sociedad se regula sobre la producción de material distintivo» (*ibíd.*: 56).

Evidentemente, esto no es sino un fondeadero donde reconocernos y anclar aquella superación *incluso* de la economía polanyiana a que nos emplazábamos al comenzar el capítulo cuarto; para ajustar más parsimoniosamente, sin duda, esas ideas nuestras a propósito del comportamiento social de la especie. No porque la organización de la subsistencia no sea un hecho «sustantivo» a analizar en todos los grupos humanos, sino porque, a pesar de su indispensabilidad para la vida, el «orden de la sociedad» no parece a la postre tejerse primero a partir de ella; en su función; ni siquiera aunque en algunas formaciones históricas se comprometa crecientemente en la trama de ese orden. Y entonces se vislumbren prácticas, se compongan retazos de un *discurso económico*.

Si las reflexiones de Tarde ya movían a pensar –de esta otra manera– que «lo económico y lo político se refieren dos veces al mismo objeto, siguen el mismo tejido, recorren a tientas las mismas redes, dependen de las mismas irradiaciones» (Latour y Lépinay, 2009: 102), Bataille hacía aquí un uso más certero y fértil de las evidencias etnográficas e históricas que Baudrillard al comprender que *el nudo de tales irradiaciones se localiza, siempre, en el espacio elástico y cambiante de los signos*, y que por consiguiente, si es que se ha de empezar a formular desde los términos propios de un discurso económico, es la noción de «consumo» la que permite unificar transversalmente una teoría general de lo social. «Es el “modo de gasto” del exceso, el consumo de lo superfluo, esa parte

maldita, lo que determina la forma de la sociedad [...]; esta imagen generaliza el enfoque económico, [ciertamente, pero] colocando directamente en su campo conceptual nociones que no parecen pertenecerle: la religión, el arte, el erotismo» (Goux, 1990: 207; cf. Weber, 1987: 53-55).<sup>46</sup> Así, en el análisis de las culturas, sociedades e historias de los grupos humanos, lo significativo de la economía únicamente se puede mantener al precio de desbordar el significado de su concepción disciplinar. Es más: de concebirla en sí misma como un desbordamiento.

#### 4. Semiosis del dinero

La problemática a que nos enfrentamos es por tanto la de la «semiosis ilimitada» según la definiera Umberto Eco (*Tratado de semiótica general*, 1975 para la primera edición, en italiano), y fuera aplicada, sin ir más lejos, al dinero actual por Juan Castaingts Teillery (2002: 22-24): «instrumento del intercambio simbólico de lo “equivalente” [...]; representación de una riqueza social que se detenta en forma individual [...]; que es una forma privativa de lo social».

Para este profesor de la mexicana Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, el dinero, en tanto elemento comunicativo, se comporta básicamente –evidentemente– como los demás significantes a través de los cuales operan las culturas humanas; «reenviando» su significado de uno a otro referente significativo en función del contexto de enunciación; desplegándose en «árboles» cuyas ramas divergen y tuercen sus sentidos hasta concatenar líneas de interpretación abiertamente contrapuestas, como el *big money*, como el «huésped», como «los otros nosotros». De

---

<sup>46</sup> «It is the “mode of expenditure” of the excess, the consumption of the superfluous, this accursed share, that determines a society’s form [...]. This vision generalizes the economic approach, directly placing in its conceptual field notions that do not seem to belong there: religion, art, eroticism»; de hecho, el Bataille de *La parte maldita* no se libra de ordenar sus datos históricos según una tipología social sustanciada en tal disposición del gasto, de modo que a la «sociedad de consumo» se le opone y sigue la «sociedad de empresa» y, más allá, la «sociedad industrial». También es cierto, por otro lado, que al presentar el «ritmo ordinario en el uso de la energía» como «la alternancia de la austeridad que acumula y de la prodigalidad que disipa» (Bataille, 2009: 104), se rompe en cierto sentido la idea de progresión para hacer corresponder los dos primeros tipos con sendas situaciones; la estabilidad sistémica y la inestabilidad que es el crecimiento del grupo humano que pone fin al sacrificio interior para dirigir hacia el exterior la violencia del excedente, hacia la *empresa* militar o religiosa. Pero sobre la evidente falta de anclajes y desarrollo de lo que no deja de ser por ello una intuición brillante –¿es necesario señalar las solidaridades con la propuesta ecológico cultural de Meggitt, sin ir más lejos (*vid. sup.*, cap. 4.2)?–, la tipología batailleana coadyuva a perpetuar el aislamiento total de nuestras sociedades y culturas en la historia, aun a pesar de reconocer similitudes estructurales con su «sociedad de empresa» en lo que atañe al crecimiento. Desde su punto de vista, separa a ambos tipos un plegamiento, más industrioso que industrial, de la «empresa» sobre sí misma, que convierte la riqueza en capital y da principio al consumo productivo, que invierte la relación de la lógica –económica– de las cosas con la lógica –social– de los humanos, si bien ya Goux (1990: 208-209) apuntaba cómo «everything suggest that Bataille was unable to articulate his mysticism of expenditure, of sovereignty, of major communication [...], in terms of contemporary general economics». A fin de cuentas, la base reflexiva del francés seguía siendo enormemente estrecha como para ponderar las continuidades que permiten explicarnos a lo largo de esa historia. Como decir que si en esa inversión que es la Economía «se trataba de destruir la autoridad que fundaba la economía medieval» (Bataille, 2009: 143), el núcleo último de la problemática social es el de la construcción de la autoridad en función de las variaciones medioambientales, y no tanto el de las formas del consumo del excedente moldeadas en su ajuste.



hecho, su definición de las funciones «signo» y «símbolo» del dinero lejos de las tortuosidades de Baudrillard, respectivamente como *convenciones fundadas en metonimias y semejanzas metafóricas*, sobre indicar modos de ese crecimiento semiótico, permite llamar la atención sobre un equívoco fundamental: «la [E]conomía, al quedarse con el dinero-signo, no podría resolver los problemas planteados por la práctica monetaria, ya que una parte importante de los mismos proviene del funcionamiento del dinero-símbolo», trezado en la práctica según diferentes estrategias que buscan calificar al agente como tal *contra* el resto del cuerpo social, y dirimir con ello una jerarquía; sin embargo, «es cierto que en el análisis del dinero-signo, cuando se considera la existencia del dinero-símbolo, se pueden mantener muchos de los resultados de la teoría económica, pero esto implica necesariamente, reubicarlos en otro contexto y reorientar la casi totalidad del análisis» (ibíd.: 40-41). Un poco como decir que la Física newtoniana no deja de explicar lógicamente las cosas que explicaba antes, aunque desde las formulaciones relativistas y cuánticas de principios del pasado siglo se haya dejado de utilizar en la explicación comprensiva de la realidad; porque los posteriores paradigmas la explican mejor; porque explican más cosas.

Tenemos entonces que la propia Economía señalaba el camino que nos conduciría fuera de sí al resolver la clásica «paradoja del valor» en favor de los deseos y creencias del agente y, en tanto en cuanto lenguaje de una política, los de la «comunidad de hablantes» a que apela. La primera exterioridad de las tres que anunciábamos se reparte, así, en el tránsito del consumo físico y material al «poder-consumir»; o de la producción del sustento a la *producción de signos –o símbolos– de identidad y distinción*. Y esa otra es la segunda exterioridad: los *aspectos inmanentes del significado*.

No es casual que cuando Weiner (1985) tratara de enmendar la sobreatención que también después del *Ensayo* de Mauss habían recibido las geometrías de la circulación en desmedro de la naturaleza específica de las cosas en ella implicadas –precisamente ensayando un análisis de lo que se «abstrae» de la circulación; o lo que es lo mismo: tratando de aclarar el vínculo sistémico entre la tan famosa como esquiva noción maorí de *hau* y las riquezas (*taonga*) eventualmente allí movilizadas en juegos de don-contradón–,<sup>47</sup> encontrara que se repite una y otra vez su asociación con los elementos narrativos que dotan de identidad a un individuo o colectivo *más allá* de su existencia positiva, a través de la historia o del mito.

Por doquier, son los objetos más valorados aquellos que *trascienden al poseedor puntual* y lo cualifican, entre otras cosas, para hablar: los que *dan que hablar*, porque *hablan por sí mismos*. Los collares y brazaletes *vaygu'a*, que tenían un nombre propio, y ocupaban las conversaciones de los

<sup>47</sup> Por supuesto nos referimos a aquello que, partiendo del famoso relato del sabio maorí Tamati Ranaipiri –«voy a hablar del *hau*; el *hau* no es el viento que sopla»–, el francés (Mauss, 2012: 86-91) interpretó como el *espíritu de la cosa dada*; fundamento del derecho: «lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, ésta sigue siendo una cosa propia. A través de ella, tiene poder sobre el beneficiario». El debate sobre la interpretación de este término en concreto es suficientemente conocido –y extenso– como para requerirnos aquí algo más que la remisión a los comentarios de Sahlins (1983: 167-187), la propia Weiner (1985: 214 y ss.) o Godelier (1998; 2014: 73 y ss.). Y sin embargo, no puede sino medirse en una importancia que trasciende en mucho ésta y cualquier otra concreción, «since what is Mauss' reading of the Maori term *hau* as "spirit of the gift" if not the quintessence of everything that is equivocal, everything that is inadequate, but also, everything that is nonetheless endlessly productive and enlightening in the project of translating alien concepts?» (Da Col y Graeber, 2011: vii).

isleños de las Trobriand mientras fumaban al atardecer;<sup>48</sup> los tesoros que los kwakiutl denominaban *Łōgwē*, el mismo término que para «poder sobrenatural», a los cuales se les reconocía, dados por espíritus y antepasados, una *virtud productiva*, porque «la riqueza atrae más riqueza». Sobre todo sus cobres (*Ł!āqwa*), que eran alojados en las casas masculinas y se los vestía y alimentaba; que acrecentaban su valor con cada cambio de manos, en la sucesión de los jefes, en la concertación de matrimonios, en las rivalidades del *potlatch* donde a veces eran troceados en un alarde y, entonces, se pugnaba en lo sucesivo por reunir de nuevo sus fragmentos. O se los «mataba» del todo: se lanzaban al mar para «aplstar» al contrario. Y se confundían en los relatos míticos con donadores y donatarios, porque al fin y al cabo poseer la fortuna es también ser poseído por ella, y ésta es, precisamente, el tipo de «identidad» que manifestaba el jefe en el *potlatch*.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> «Cuando ha finalizado la comida, los indígenas descansan, mascan nuez de betel y fuman, mirando la puesta de sol sobre el mar [...]. Las conversaciones sobre el *kula* predominan en tales momentos, y los nombres de los asociados lejanos y los nombres propios de los *vaygu'a* especialmente valiosos se intercalan entre la conversación y la hacen especialmente oscura para los no iniciados en las particularidades técnicas y tradiciones históricas del *kula*. Recordando cómo un determinado gran collar de espóndilos pasó hace un par de años por Sinaketa, cómo fulano lo pasó a mengano de Kiriwina, quien a su vez se lo dio a uno de sus asociados de Kitava –por supuesto, mencionándose todos los nombres propios– y cómo de allí se fue a la isla de Woodlark, donde se pierde su rastro, tales recuerdos dan pie a conjeturas sobre dónde podría estar ahora el collar y si hay alguna probabilidad de encontrarlo en Dobu. Se citan intercambios famosos, disputas sobre pérdidas en el *kula* [...], se van contando una historia tras otra y se escuchan con interés inagotable» (Malinowski, 1986b: 217). *Los argonautas del Pacífico occidental* abunda en este tipo de reflexiones, pero tal vez lo más destacable en este punto sea el que el polaco las inicie evocando aquellas riquezas melanesias cuando, varios años después de haber vuelto a Europa, atendía al relato que un guía turístico hacía en el Castillo de Edimburgo sobre las vicisitudes de las Joyas de la Corona, *Honours of Scotland*: «mientras las observaba iba pensando cuán feas, inútiles, sin gracia e incluso pretenciosas eran, y tuve la impresión de haber escuchado narraciones similares y haber visto muchos otros objetos de esta clase [...]; entonces se me presentó la imagen de una aldea indígena sobre suelo de coral [...]. La comparación [...] se ha hecho con la intención de sentar que este tipo de propiedad no es sólo una extravagante costumbre de los mares del Sur, extraña a nuestras concepciones. En efecto –y quiero insistir en este punto– la comparación que he hecho no se basa en una similitud puramente externa y superficial. Las actitudes psicológicas y sociológicas en juego son las mismas, es realmente la misma actitud mental la que nos hace valiosas nuestras alhajas de familia y la que les hace valiosos a los nativos de Nueva Guinea sus *vaygu'a*» (ibíd.: 101-103).

<sup>49</sup> Utilizamos para ambas voces americanas la ortografía del *Ethnology of the Kwakiutl, based on data collected by Goerge Hunt* (1921 para la primera edición), por más que Boas las escribiera también de diferente manera en otros trabajos y, sobre todo, que Mauss no se refiriera con ellas solamente a dichos y otros hablantes de lenguas wakash –por ejemplo, los más meridionales nuu-chah-nulth–, sino a grandes rasgos, a los de una vasta «región cultural» poblada asimismo por grupos haida, eyak-atabascano –destacando los tlingit (vid. Lewis, Simons y Feinman, 2015)–, tsimshian o salish –nuxalk, especialmente–. Por lo que respecta a la generalidad de *Łōgwē*, escribe este último autor, apoyado en abundante bibliografía: «cada una de esas cosas preciosas, cada uno de estos signos de riqueza tiene su individualidad, su nombre, sus cualidades, su poder. Las grandes conchas de *abalone* [*Haliotis* sp.], los escudos recubiertos por éstas, los cinturones y las mantas adornados también con las conchas, las propias mantas blasonadas, cubiertas de rostros, de ojos y de figuras animales y humanas tejidas, bordadas, las casas, las vigas y los muros decorados, son seres. Todo habla, el techo, el fuego, las esculturas, las pinturas, pues la casa mágica está edificada no sólo por el jefe o su gente o la gente de la fratría opuesta, sino también por los dioses y los ancestros. Es ella la que a la vez recibe y vomita a los espíritus y a los jóvenes iniciados» (Mauss, 2012: 171-176). En cuanto a los cobres concretamente, quizá Boas (1897: 344 y ss.; Mauss, 2012: 177 y ss.; Codere, 1968; Ringel, 1979) fue el primero en compararlos con notas bancarias sin llegar por ello a descuidar un ápice de su compleja carga simbólica y performática, una faceta no poco importante de la cual es, para lo que aquí venimos tratando, el que los mismos objetos que aparecen en funciones «reproductivas» –sensu Weiner (1980); vid. sup., cap. 4.5–, tales como funerales y matrimonios, sean también sustitutos del sacrificio de esclavos, o fueran valorados en vidas de esclavos –aparentemente– antes de serlo en mantas redistribuidas

«Las cosas que se mantienen para sí portan las cualidades afectivas de la sacralidad que constituye el ser social [*the social self*] en relación a un pasado y a un futuro», concluía Weiner (1985: 212); el ser del individuo o del colectivo «se agranda y aumenta» (*is enlarged and enhanced*) en la posesión de esos objetos porque su significado «produce la fusión de humanos y ancestros y el colapso de la distancia [que los separa] en el espacio-tiempo».<sup>50</sup>

En este sentido las riquezas se aproximarían al «valor-símbolo» de Baudrillard, pero sucede que en determinadas circunstancias y prácticas –muy claramente en las de *kula* y *potlatch*– los mismos objetos u objetos de la misma índole material toman parte en el circuito de intercambios, y entonces son «valor-signo». De hecho pueden ser lo uno en la medida en que son también lo otro.

Si acaso, se podría intentar sujetar ahí la distinción que hace Godelier (1998; 2014: 69 y ss.) entre «objetos sagrados» y «objetos preciosos» (*valuables*), aunque no pasaría de ser una asunción precaria, desde el momento en que la explicación de su diferencia radica en el desempeño contextual de un argumento transitable en ambas direcciones: hay objetos cuya conservación en un punto de la sociedad sustancia la circulación de otras cosas –materiales o no– en su rededor; pero igual sucede al revés, que hay objetos mediante cuyo desprendimiento el agente afirma la conservación –la posesión– de otras otras cosas. Tal es el *hau* para Weiner, que se retiene a la vez que se da; y obliga; el «enigma del don» que acabó de apartar del materialismo a Godelier después de su estadía entre los baruya de Nueva Guinea.

Por eso, para este último autor, la cuestión se esclarecía más bien *sistematizando la relación de los planos de lo imaginario, lo simbólico y lo real en una especie de «nudo borromeo», entre cuyas ligazones cada grupo humano codifica todos estos «mensajes sociales»,* referentes que tomaba de Lévi-Strauss –y, por supuesto, de Jacques Lacan– solamente para matizar las cargas fundamentales en que los pondera y piensa el análisis estructuralista.<sup>51</sup> «Los objetos sagrados y los objetos preciosos

---

en sus ceremonias de «compraventa» agonística (Boas, 1897: 357; 1888; Jopling, 1989; cf. Lévi-Strauss, 2011: 116 y ss.; Testart, 1999: 14 y ss.). Intentaremos aportar el marco para una explicación en lo que sigue.

<sup>50</sup> «Things kept to oneself carry the affective qualities of sacredness that constitute the social self in relation to a past and future»; y continúa más adelante, en la misma página: «an individual becomes more than she or he is because the self is enlarged and enhanced by the power of the past. In linking persons with things, the things are made into more than their own materiality, for the things themselves stand as the means through which individual mortality is transcended, ensuring some measure of the person's or group's immortality». La última frase la toma Weiner (1985: 223) de Anne Salmond («*Nga Nuarahi O Te Ao Maori: Pathways in the Maori world*», 1984 para laprimera edición): «the alchemy of *taonga* was to bring about a fusion of men [and women] and ancestors and a collapse of distance in space-time».

<sup>51</sup> A juzgar de Godelier (1998: 43 y ss.), la cuestión se dirime básicamente en la inversión de la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario postulada originalmente por los dichos autores, pero por lo pronto, ni todos ellos emplean con el mismo sentido estos términos –cf. la llaneza casi intuitiva de *El enigma del don*, y de lo que aquí sigue, con la forma en que los toma Baudrillard (1980: 150-154), desde luego más próxima a Lacan–, ni esos empleos son siempre los mismos a lo largo del tiempo; algo que se hará especialmente evidente en la medida en que comiencen a alejarse y cuestionar el punto de partida de la semiótica saussureana, ya en los años de 1970 (*vid. i. a.* Rabaté, 2013; Perelló, 2010; Farrán, 2009). No vamos a detenernos en los pormenores de esta discusión. Valga la nota para señalar únicamente cómo «la propiedad principal distintiva del nudo borromeo [en que el psicoanalista parisino liga sus tres registros] es que basta que un cordel se corte para que todo el conjunto anudado se disperse. Lo que indaga Lacan mediante la estructura topológica del nudo borromeo es el modo singular de consistencia que éste presenta»; de modo tal que si lo real distribuye la irreductibilidad, lo simbólico la unicidad y lo imaginario la representabilidad, «no hay relaciones de orden ni de jerarquía entre ellos [...] o síntesis dialéctica del conjunto; al contrario, hay tensiones debido a la

[...] son, por sobre cualquier otra cosa, objetos de creencia cuya naturaleza es imaginaria, más que simbólica, en la medida en que esas creencias se refieren a la naturaleza y a las fuentes del poder» (ibíd.: 73); y cabe, sin duda, entender aquí específicamente «del poder *en la naturaleza*», o «del poder *de la naturaleza*», de modo que Godelier pueda proseguir la cita indicando –y nótese la cadencia que pasamos a enfatizar– cómo las riquezas «que se cambian por una mujer o que se dan para compensar la muerte de un guerrero aparecen como sustitutos *simbólicos* de seres humanos, es decir, como equivalentes *imaginarios* de la vida». Así que, desde el punto de vista de la lógica, son imaginarios *antes* que simbólicos; no *más*, ni *en vez de*; por la sencilla razón de que *el significado de las ideas y de las cosas que las significan se ordena –lógicamente– a través de una idea de orden*. Que es –esa «idea de y del orden», dicho así por si acaso necesitáramos distinguir respectivamente, introduciendo nosotros ahora el determinante, entre las magnitudes compatibles de inconsciente-consciente o irreflexivo-reflexivo o implícito-explícito– lo que Godelier llama «lo imaginario». O lo que, si lo pensáramos de nuevo topológicamente, hemos visto antes a Caillé llamar «lo político», aprovechando la expresión para hacer constar la continuidad que son sus coincidencias con «la política» (*vid. sup.*, cap. 4.1, nota 5). Como haber dicho: *la parte de una disputa que no entra en disputa, pero a veces sí*. Y merced a la semiosis ilimitada, hete entre esto las historias de las mutaciones de las culturas de las sociedades de los humanos.

Entonces, esas riquezas con las que se opera según la «lógica del intercambio» –*sensu* Graeber, multiplicado por las consideraciones sobre el *contacto cultural sociogenésico* de Bateson y Gouldner (*vid. sup.*, cap. 4.5): que circulan en la relación de quienes debieran de ser iguales pero no lo son por alguna razón, que en este caso es la de la fluidez de una jerarquización en disputa–, y que Godelier distingue de otras riquezas llamándolas «objetos preciosos», deben de cumplir siempre, a juicio del francés, varias condiciones:

- 1) ser sustitutos de personas reales [*i. e.*: significar el tipo de derechos relacionados con la vida de los seres humanos que sustanciaría en la práctica de otros seres humanos diferentes un comportamiento según la «lógica de la jerarquía» graeberiana: subordinación-superordinación];
- 2) testimoniar la presencia en su seno de poderes procedentes de seres imaginarios –divinidades, espíritus de la naturaleza, antepasados– a los que se les atribuyen poderes de vida y de muerte sobre las personas y las cosas; y
- 3) ser comparables entre sí, de forma que proporcionen a sus propietarios, por sus cantidades y/o por sus cualidades, los medios para rivalizar entre ellos y para elevarse los unos por encima de los otros. (Godelier, 1998: 229)

Cualquier «poder» –nuestro sentido (*vid. sup.*, cap. 3.5)– que se le reconozca a un agente social, y en tanto tal configure una «situación de autoridad» típica en los equilibrios del grupo, como función de lo que expresa la primera proposición, resulta entonces una función, a su vez, del «poder» contenido en la segunda, y por ende, de esas otras agencias que, decidamos o no calificar

---

irreductibilidad y no dominio absoluto de uno sobre otro» (ibíd.: 1, 6); hay intersecciones, solapamientos, puntos de intrusión y desborde.

como «sociales» en tanto sociales son sus efectos, al fin y al cabo, se piensan *fuera* de la sociedad. Son sobre todo, a todas luces, distintas de las agencias del «nosotros», con lo cual se nos devuelve a aquella segunda exterioridad que es inmanente al significado de las prácticas de que venimos tratando; y que el Godelier de *El enigma del don* (1996 para la primera edición, en francés) traduce para el análisis antropológico general como «sacralidad».

De un lado esto –y la *contingencia de la materialización de las ideas y sus signos*: el significante de la bandera del Viriato de Agustín García Calvo, que no son nueve jirones de tela atados a un astil sino el viento que, pasando entre ellos, significa las derrotas de Roma, la libertad de los lusitanos– ensancha el camino que permite comprender la «bidireccionalidad argumental» a la cual aludíamos. Los *kwaimatnie* cuya posesión engrandece de determinado modo, entre los baruya, a ciertos hombres y sus familias –o al revés (*vid. sup.*, caps. 4.2 y 5.2)– son el ejemplo perfecto de «objeto sagrado»: *permanecen idealmente fijos en la misma posición del entramado social*, cambiando de manos sólo a causa de la muerte y la reproducción biológica de los individuos, *con el objeto de animar la transferencia, la distribución de la identidad necesaria para la reproducción de la sociedad*, a través de las ceremonias de iniciación. Sin embargo, visto desde otro punto del mismo relato, los *kwaimatnie* también «se sitúan “entre dos dones”, aunque sin poder ser ellos mismos objeto de don. Están ahí porque los dioses los donaron a los antepasados de los hombres; los dioses permanecen pues [en consonancia con un principio equivalente al del *hau*] como sus verdaderos propietarios» (Godelier, 1998: 175). Porque sea cual sea y se funde sobre lo que se funde esa forma imaginaria de lo sagrado –que nosotros podríamos traducir para el análisis antropológico general como «objetividad»–, será siempre superior a los seres humanos, quienes por definición no la pueden «englobar significativamente» como sí pueden englobarse entre sí,<sup>52</sup> y aun a otras tantas cosas.

Por definición: porque, como se encarga de puntualizar en más de una ocasión el propio Godelier, «lo sagrado es un cierto tipo de relación con los orígenes», y no puede imaginarse anterior lo que ya se imagina posterior de suyo; el efecto y la causa o la parte y el todo; ni suceden simultáneamente, concurriendo en el mismo espacio-tiempo, salvo a través del signo (*vid. inf.*, cap. 10.3).

<sup>52</sup> De hecho, «todos los *kwaimatnie* existen por parejas, funcionan por parejas; uno es macho y otro hembra», a pesar de que sus poseedores fueran al momento del contacto invariablemente hombres, en este caso descendientes de los donatarios del Sol y la Luna o, en el de otros objetos sagrados baruya, de quien se los robó a las mujeres en el tiempo mítico; así, «lo que tienen escondido, conservado los *kwaimatnie* es todo el poder social y cósmico, todo el poder de los hombres, hecho de la fusión, de la síntesis de lo masculino y lo femenino [...]. Lo masculino –los hombres–, para dominar, debe contener el poder de lo femenino, y para contenerlo deben apoderarse primero de él, expropiárselo a las mujeres originarias que son sus primitivos soportes [...]; no basta que los hombres sean hombres para que puedan dominar» (Godelier, 1986: 119; *cf.* Godelier, 2011: 61-64, 241 y ss.; 2014: 85-88). Y no sólo aquí encontramos la relación de  $1/(1/2)$ , sino que se halla de igual modo establecida entre los clanes que poseen *kwaimatnie* –los 8+1 de los refugiados y quienes les dieron asilo, destacando el clan Baruya del cual, a la sazón, toma nombre el total social– y los que no –el resto de los 15, algunos de los cuales confiesan secretamente conocer la ubicación de otros *kwaimatnie*, ocultos en el bosque por sus antepasados cuando se incorporaron a la órbita baruya– (Godelier, 2011: 41-43; 1986: 112); y, por supuesto, también entre los linajes dentro de cada clan, y entre los individuos dentro de cada linaje, habiéndose indicado cómo el bloqueo de la posibilidad de significarse como *aulatta* tras la «pacificación» colonial ha redundado en mayores tensiones sobre la legitimidad de las líneas de transmisión de estos objetos sagrados (*ibid.*: 113-114).

Siendo así, siguiendo una versión específica de aquella pieza de la lógica de la jerarquía que íbamos a aislar con mayor claridad precisamente explorando los «pagos» que se realizan significando una deuda que no se puede pagar –aunque tampoco sea ésta, por ende, exactamente una «deuda», apostillaría con razón Graeber–, cabría esperar la posibilidad de un retorno a lo sagrado. Y así es, en el acto de sacrificio.

Cuando un objeto de intercambio se introduce en ese dominio, que no es el de los intercambios que los hombres vivos [*sic passim*, por «los humanos»] mantienen entre sí, sino el de los que los hombres vivos mantienen con sus muertos y con sus dioses, dicho objeto se sacraliza [...]. A partir de ese instante, los objetos que constituyen riqueza no sólo funcionan como «sustitutos de personas», de seres humanos, sino también como «sustitutos de objetos sagrados», que constituyen la fuente última de todo poder entre los hombres y cuya posesión testimonia que se mantienen relaciones privilegiadas con los dioses y los antepasados. (Ibíd.: 212, 243)

No se resuelve desde luego en las mismas prácticas el sacralizar que el sacrificar algo, pero más allá del potencial determinante que supone el que un objeto conserve o no una «vida social», por lo que implicare la posesión material de lo sagrado para la organización del grupo humano, no debiéramos de perder de vista que el movimiento conceptual es esencialmente el mismo: *el desplazamiento de las cosas hacia ese «exterior superordinado»*.

Era por eso tan adecuado describir en resumen tales prácticas como actos de «abstracción». Lo son doblemente; pues el significado –simbólico– adquirido por la cosa es el efecto abstracto de vincular lo material con lo imaginario, y a la vez, para que ese efecto sea plenamente significativo, la cosa debe abstraerse de la circulación o del uso. Y quizá sobre esos dos puntales se refundan más sólidos los tipos de Godelier, si los «objetos preciosos» no se usan –él dirá que *son inútiles o se han inutilizado*– y los «objetos sagrados» ni se usan ni circulan. Aunque es todavía más interesante limitarse a dejarlo señalado y asumir que la realidad se despliega en gradaciones, y que no es éste el momento ni el lugar de pretender segmentarla en categorías cuya validez analítica sólo se puede construir contra contextos culturales concretos.

En cualquier caso, a poco que se eche mano del registro histórico o etnográfico de tales contextos, hallaremos que convergen –como muchos de los cabos sueltos– en variaciones sobre el mismo *topos*.

Bohannan lo veía en el Benue (1955a: 63-64):

Instruye sobre los modos de pensamiento tiv a propósito de esas tres categorías principales de cosas intercambiables [que detecta el estadounidense allí; *vid. sup.*, cap. 5.1] notar la manera en la cual pueden «sacarse» [*be removed*: traducible asimismo por «eliminarse»] de ellas objetos individuales, o incapacitarlos para ulteriores intercambios. Se sacan de la categoría de subsistencia gastándolos, lo cual incluye su sacrificio a los fetiches. [Por ejemplo], aunque los ñames tienen tanto un valor de cambio como un valor de uso, una vez comidos no conservan ninguno de ellos [...]. Sacar cosas de la segunda categoría

–aquélla centrada en el prestigio– es más complejo, y su misma complejidad posibilita algunas de las características de la economía tiv.<sup>53</sup>

La ropa *tugudu* se rae; los esclavos mueren, si acaso no se los mata en ocasión de funerales u otras ceremonias, como documentaba Douglas entre los lele y Meillassoux generalizaba para tantos otros grupos africanos –y no es casual que el esclavo sea la encarnación por antonomasia de lo que está fuera de la sociedad, del «exterior subordinado»–;<sup>54</sup> porque, continúa Bohannan, «la mayoría de cosas, no obstante, se sacan mediante un acto que incrementa el prestigio del dueño, disminuyendo su utilidad o intercambiabilidad. Así, las varillas de latón pueden convertirse en joyas [...]; las vacas sacrificarse [*be butchered*] en ocasiones festivas». Incluso aunque sólo algunas de estas prácticas sean consideradas propiamente religiosas, consideración que constituye en sí misma un tema aparte, su anudamiento en el «poder-consumir» es más que evidente, y es ahí donde adquieren el valor que producen dentro de cualesquiera órdenes del discurso social que sean considerados por el grupo humano «objetivamente» significativos –i. e.: que *manifiesten y, eventualmente, dimensionen la relación del agente con la idea cultural de «objetividad» que Godelier, y de una u otra manera mucho menos sistémica, la Antropología en general, denomina «lo sagrado imaginario»–.*

La identificación de lo objetivo y lo sagrado es probablemente la pieza más delicada de todo el aparato teórico. Probablemente porque es la que permite salvar con mayor simplicidad, tanto sintáctica como ontológica, la unidad biológica de la especie por sobre las determinaciones del modo de producción y la narrativa, desde entonces más efectivas contextualmente que otra cosa. Y es que una vez asumido que objetividad y sacralidad funcionan igual y para lo mismo –o mejor: que las

<sup>53</sup> Dice la cita completa: «it is instructive of Tiv modes of thought about these three main categories of exchangeable items to note the manner in which individual items can be "removed" from the categories, or made incapable of further exchange. Individual items are removed from the category of subsistence by expenditure, including sacrifice to fetishes. Although yams have an exchange value as well as an utilitarian value, once eaten they no longer have either [...]. Removing individual items from the second category –that centering around prestige– is more complex, and its very complexity makes possible some of the characteristics of Tiv economy. Some individual items –cloth– can be removed by expenditure; other individual items –slaves– can be removed by death of human beings. Most of the items, however, are removed by an act which increases the prestige of the owner of the item by diminishing its utility or exchangeability. Thus, brass rods can be converted into jewelry, thereby increasing the prestige of ownership but diminishing the range of utility; cows can be butchered on festive occasions –cattle are never sacrificed for religious purposes among Tiv–, thereby increasing the prestige of the owner but diminishing the utility of the commodity and nullifying its exchangeability».

<sup>54</sup> Pero Meillassoux (1990: 45) no termina de comprender su significado: para él, el esclavo no es más que «un objeto desprovisto de toda función activa, asimilable acaso, debido a las circunstancias gloriosas de la captura, a un bien de prestigio. Como otros bienes semejantes, podrá ser destruido –inmolado–, por ejemplo en ocasión de funerales o de ceremonias religiosas [lo que] afectaba preferentemente a los hombres extranjeros, que a las estructuras comunitarias tanto les cuesta absorber. Su eliminación, incluso cuando estaban en edad de trabajar, no constituía un "sacrificio" en el sentido de una renuncia»; pasando por alto el que muchos de esos grupos fueran matrilineales –ergo la integración de la descendencia como «congéneres» (ibíd.: 26 y ss) sería de hecho estructuralmente más sencilla y rápida en el caso de los que de las esclavas–, su valor es precisamente el que se «abstrae» de ese sacrificio, porque la producción socialmente determinante es de signos más que de materias, y no se trata en esto tanto de la capacidad de las estructuras, sino como había advertido un para entonces ya desaparecido Clastres (2010: 54), de la voluntad de las personas cuyas prácticas las «realizan».

usamos alternativamente para referirnos a lo mismo en todas las culturas humanas– la topología que resulta de lo anterior es, como decíamos, perfectamente coherente también con la organización de la Economía en unas sociedades contemporáneas que ya no tiene mucho sentido seguir distinguiendo del resto, como hace por ejemplo Baudrillard,<sup>55</sup> como «economías complejas». Es decir: que más allá de las circunvoluciones culturales del conjunto de adaptaciones individuales a un medioambiente que, como apuntaba por ejemplo Redfield (*vid. sup.*, cap. 2.2), es también la propia cultura –no lo olvidemos nunca–, no existen diferencias conductuales notables entre «los otros» y «nosotros».

Nosotros somos como «los otros». En resumen. Algo que a día de hoy casi parece más urgente reivindicar en ese orden de enunciación que en el contrario (*vid. sup.*, cap. 1.2, nota 17); y que, por cierto, a punto de acabar la centuria del 1500 ya sabía Menocchio, un molinero friulano del que apenas conoce la Historia que la Inquisición se lo hizo pagar en la hoguera.

Por eso Godelier lo ve, asimismo, en la lectura que hace Jean-Joseph Goux («A propos des trois ronds», 1991 para la primera edición) del Marx que escribió más de doscientos cincuenta años después de aquel asesinato, en 1859: «como medida de valores, el oro no es sino moneda ideal y oro ideal, como simple medio de circulación, es moneda simbólica y oro simbólico; pero bajo la simple forma de cuerpo metálico, el oro es moneda, o mejor aun, la moneda es oro real», para acabar coligiendo un poco más tarde, ya en el primer libro de *El capital*: «siendo la expresión del valor de las mercancías el oro puramente ideal, esta operación no necesita más que un oro ideal, o que no exista más que en la imaginación» (en Godelier, 1998: 47-48, nota 40; *vid. sup.*, cap. 2.5, nota 54). Quizá, y en especial desde que la Administración Nixon cancelara la convertibilidad directa del dólar y, de este modo, «desanclara» finalmente el sistema monetario internacional acordado en Bretton Woods del patrón metálico para librarlo a las fluctuaciones de una confianza que no es sino fe en el «poder» de Estados Unidos (*cf.* Graeber, 2011b: 361 y ss.), esta última afirmación del socialista alemán se nos presente más y más como una obviedad, igual que tampoco es fortuito que campeen ahora las teorías nominalistas. Y sin embargo, lo sintomático de su declaración no es tanto la intuición de que, tras la concatenación de más o menos signos materiales o sin ellos, la sustancia última del dinero es imaginaria, sino el que este destello no guiara a los marxistas hacia una crítica profunda de la imaginación económica, en vez de remacharse más firmemente a las «objetividades» del credo liberal.

---

<sup>55</sup> Quien, curiosamente, sí realiza una identificación similar –de nuevo sin desarrollarla a escala humana, por supuesto– al tratar *La génesis ideológica de las necesidades* (1969 para la primera edición, en francés, de un texto que sería la base de la posterior *Crítica de la economía política del signo*): «la operación se resume a definir el sujeto por el objeto y viceversa; es una gigantesca tautología de la que el concepto de necesidad es la consagración. La propia metafísica no ha hecho nunca otra cosa y, en el pensamiento occidental, la metafísica y la ciencia económica –así como la psicología tradicional– son profundamente solidarias, mental e ideológicamente, en la manera en que plantean el sujeto y resuelven tautológicamente su relación con el mundo [...]. Ambas [...] se enfrentan a los mismos atolladeros, a las mismas aporías, a las mismas contradicciones y disfunciones [...]. Pero sabemos que la tautología nunca es inocente, como tampoco lo es el finalismo que sostiene toda la mitología de las necesidades»; y concluye: «la tautología siempre es la ideología racionalizante de un sistema de poder» (Baudrillard, 1976: 47).



Polanyi (2003: 49) la llamó «la civilización del s. XIX»; fenómeno centrado en Europa y caracterizado por un concierto de Estados los equilibrios diplomáticos y militares de cuyos gobiernos les disuadieron de incendiar de nuevo el continente en una guerra de proporciones equiparables a las del inmediatamente anterior ciclo revolucionario francés, aun a pesar de las importantes reorganizaciones políticas y, sobre todo, de su giro general hacia el constitucionalismo, lo que, a la sazón, supone la segunda característica fundamental de las que marcaron su desarrollo. La tercera y la cuarta se refieren a aspectos de índole económica, como son la progresiva tendencia a adoptar la doctrina del «patrón oro» –i. e.: la fijación del precio de la moneda en función de la reserva estatal del metal precioso, y la garantía de su libre circulación y convertibilidad–, y la extensión institucional y totalizante de la integración según los mecanismos del mercado autorregulado, «fuente y matriz del sistema», opina el sustantivista, y así, lo que definiría en último término el «tipo de sociedad».<sup>56</sup>

Obviamente, al final, el quid de la cuestión radicará en esa categorización cultural de la realidad que nos permite decir –y que sea instintivamente comprensible– «aspectos de índole económica», como si la economía, *desplazada idealmente al espacio objetivo de la naturaleza de las cosas*, se condujera en virtud de algo diferente del resto de políticas de la sociedad humana. Pero lo que nos interesa en este preciso momento no son tanto las condiciones históricas específicas en que se formula y acepta axiomáticamente un discurso algunas de las razones últimas de cuyo funcionamiento práctico eran –y son– herméticas incluso para un buen número de economistas, como reconocen otros economistas (*vid.* Schumpeter, 1994: 1167-1168; Polanyi, 2003: 67). Ni siquiera, en este preciso momento, lo son las condiciones medioambientales a cuya presión tal funcionamiento práctico daba una respuesta adaptativa. Lo que nos interesa es cómo el patrón oro, esa «fe de la época» que prometía proporcionar un orden a los mercados internacionales automático e independiente de los Estados –en el sentido inmediato de sus políticas, de hecho cada vez más centradas en la moneda; pero también en el mediato, independiente de la idea cultural de política–, dibuja de nuevo el mismo juego de formas que veíamos entre los salvajes.

<sup>56</sup> «Otras sociedades, y también otras civilizaciones, estaban limitadas por las condiciones materiales de su existencia: éste es un rasgo común de toda vida humana, en efecto, de toda vida [...]. Todos los tipos de sociedades están limitados por factores económicos. Pero la civilización del s. XIX era económica en un sentido diferente y distintivo, ya que optó por basarse en una motivación que raras veces se ha reconocido como válida en la historia de las sociedades humanas y que ciertamente no se había elevado jamás al nivel de una justificación de la acción y el comportamiento consuetudinarios: la ganancia. El sistema de mercado autorregulado derivaba peculiarmente de este principio» (Polanyi, 2003: 77); completará la idea ya concluyendo *La gran transformación*: «tal organización de la vida económica es enteramente antinatural, en el sentido estrictamente empírico de lo "excepcional". Los pensadores del s. XIX suponían que, en su actividad económica, el hombre [*sic passim*, por "el humano"] busca el beneficio [propio], y que todo comportamiento en contrario se debía a una interferencia externa. Se seguía de aquí que los mercados son instituciones naturales, que surgen espontáneamente si se deja que los hombres actúen libremente [...]. Independientemente de lo deseable o indeseable de tal sociedad por razones morales, su viabilidad se basaba en las características inmutables de la humanidad. Esto era axiomático» (ibíd.: 309-310). Dicho esto, sin duda quedará más claro por qué sosteníamos que la concepción sustantivista de la economía impide a la postre comprender no sólo la Economía en nuestras sociedades y culturas, sino la historia de las de todos. No se trata de un mero problema de énfasis: desconocer que la motivación social de la ganancia así descrita no es ajena a otros grupos humanos, a ninguno en verdad, sino que se resuelve a través de procesos diferentes, de instituciones y de prácticas en las cuales –en efecto– no se compromete el sustento de la misma manera, es desconocer que lo crucial es entender por qué en algunos casos sí.

Lo imaginario; lo simbólico; lo real.

En este contexto se entiende mejor la obstinación con que Menger (2013: 107 y ss., 217 y ss.) distinguía el «dinero» tanto del «medio legal de pago» como de la más negociable de las «mercancías de alta negociabilidad», enredándose irremediabilmente, empero, en la catálisis que opera la «moneda» en tanto dinero acuñado, precisamente a causa del papel que desempeñan en su puesta en circulación unas instituciones formales que el austriaco consideraba, con una razón que no fue capaz de explicar en condiciones, ajenas a la concreción lógica, práctica e histórica del concepto de dinero.

En el extremo distal, por ejemplo, tenemos que desde la perspectiva metalista siempre se considerará que las emisiones de papel moneda únicamente fueron dinero mientras eran convertibles, es decir: mientras eran una metáfora de la materia que significaba el dinero en primer lugar; y siempre sólo en esa acepción débil que se obtiene al adjetivar un sustantivo: «dinero fiduciario». La expresión se comprende suficientemente todavía *–dinero en virtud de la fe–* como para que se lo confunda cotidianamente con esa otra tecnología que termina de operar la separación de la fe y la materia en un acto voluntarista, denominada «dinero fiat» *–¡hágase!–*: los signos materiales o inmateriales que no son convertibles, y por ende sólo serían dinero desde la perspectiva nominalista, en el extremo proximal. Al fin y al cabo, como bien señala Graeber (2011b: 245-246, 430, nota 74), si la acuñación ya manifiesta de por sí un acto incontrovertible de fe y voluntarismo que solamente se diferencia de la emisión o la notación en cuenta por el número de reenvíos significativos que articula, para empezar a aclarar el asunto cabría preguntarse sobre todo por la fe en qué y la voluntad de quién.

El propio Menger (ibíd.: 130-131, nota 2) había descubierto un flanco débil al asumir que las monedas «tampoco son simplemente lingotes *–de buena ley–* [...]; piezas de metal certificadas por su grado de pureza y su peso», *ergo* el acto de acuñar entrañaba una adición de significado que, contrariamente a su lógica, enfrentando la materia del dinero a su signo monetario, convertía en dinero funcional al segundo sobre el primero. Esto movía a pensar que el único signo constante en todos los escenarios donde circula dinero acuñado *–o emitido o anotado–* es el que imprime una autoridad específicamente jurídica. Por eso Graeber se resistía a terminar de equiparar las «monedas salvajes» a las nuestras (*vid. sup.*, cap. 4.5). Y por el camino de la relación entre dinero y jurisdicción se reingresaba de nuevo en el atolladero de los orígenes, como «medio de intercambio» o como «medio de pago». Cosa que, por lo demás, para mediados del s. XIX tampoco interesaba a la Economía mucho más allá del gabinete de curiosidades.

Sin embargo, «la moneda debe ser considerada *a priori* como una entidad a definir no por las funciones para con su exterior, sino por sus propias propiedades constitutivas», sostiene Bruno Théret, economista emérito de la Universidad París Dauphine, en uno de los textos más sugerentes de los últimos años:

En rigor, no se debería de hablar de funciones de la moneda sino de usos, para considerar las formas específicas que ésta adopta en diversos contextos sociales *–de los cuales es, por otra parte, una condición–* y que, contrariamente a la [unidad de] cuenta o al pago, no se encuentran necesariamente en

todos ellos. Dichos usos –reserva del valor, demostración, representación simbólica del poder político y/o la riqueza, medio de intercambio, prenda, etc.– pueden, en efecto, corresponder a prácticas que no son específicamente monetarias y, por ende, racionales desde el punto de vista de la lógica de funcionamiento de la moneda en tanto tal. (Théret, 2008: 818, 820)<sup>57</sup>

Precisamente en ese trabajo, el francés proponía una respuesta a la pregunta de Graeber que nos resultará ya familiar: la moneda sólo puede ser la fe en sí misma de la comunidad que la utiliza y, utilizándola, produce y reproduce su sociedad como un «tejido de deudas»; es el signo de una totalidad que no existe realmente, sino en la imaginación que la riostra al origen mismo de la vida, y de cada individuo. Un «hecho social total», en el sentido de Mauss (2012: 70 y ss.).<sup>58</sup> Por eso Castaingts Teillery (2002: 30-31, 34-36) encontraba que el dinero «se parece al dios de muchas religiones», explicándolo según el mismo dispositivo de inversión «sujeto-objeto» al que Ludwig A. Feuerbach dio el nombre de «enajenación».

Los hombres [*sic passim*, por «los humanos»] «proyectan» sobre las cosas e «incorporan» en la materia y forma de esos objetos [o de esas ideas] los núcleos imaginarios y los símbolos de las relaciones reales que mantienen entre sí y con el mundo que les rodea [...]. Los individuos no son conscientes de esos mecanismos de proyección y de cosificación de las realidades que pertenecen a su propio ser social. Se encuentran situados ante cosas que poseen un nombre, un alma, fuerza y poderes [el *Łōgwē*, tanto como el dinero cuando es capital], ante cosas que se han escindido de ellos pero a las que consideran y tratan como a seres distintos de ellos, venidos de otro lugar, extraños y extranjeros [...]. Todo sucede, por tanto, como si la sociedad humana no pudiese existir sin hacer desaparecer de la conciencia la presencia activa del hombre en el origen de sí mismo [...]; como si la supervivencia de las sociedades, al menos su supervivencia en tanto sociedades «legítimas», como realidades que todos sus miembros «deben» preservar y reproducir, estuviera «amenazada» por el reconocimiento [...] del hecho esencial de que los hombres [...] son, al menos en parte, los autores de sí mismos. (Godelier, 1998: 244, 246)

<sup>57</sup> «La monnaie doit *a priori* être considérée comme une entité à définir non pas par des fonctions vis-à-vis d'une extérieur à elle-même, mais par des propriétés constitutives propres [...]. En tout rigueur, devrait-on parler non pas de fonctions de la monnaie mais d'usages, pour qualifier les formes spécifiques que celle-ci prend dans des contextes sociétaux variés –dont elle est par ailleurs une précondition– et qui, contrairement au compte et au paiement, ne se retrouvent pas nécessairement dans tous ces contextes. Ces usages divers –réserve de valeur, monstration, représentation symbolique du pouvoir politique et/ou de la richesse, moyen d'échange marchande, gage, etc.– peuvent correspondre, en effet, à des pratiques qui ne sont pas spécifiquement monétaires, et donc rationnelles du point de vue de la logique de fonctionnement de la monnaie en tant que telle». Cf. el elogio que Lévi-Strauss (1979: 31) hacía de la concepción maussiana del estudio de los grupos humanos precisamente a propósito de una idea de «función», al contrario que en la escuela británica, más bien algebraica: «cuando Mauss consideraba la “relación constante” entre los fenómenos, relación donde reside su explicación, Malinowski se pregunta únicamente “para qué sirven”; en su crítica a la aproximación marxista al estudio del Estado –o de la religión– Bourdieu añade el corolario evidente: «non si apprende nulla su un meccanismo quando ci si interroga solo sulle sue funzioni» (2013: 18; cf. Bourdieu, 2014: 16-19). Más adelante volveremos sobre su alternativa «genetista» (*vid. inf.*, cap. 8.3).

<sup>58</sup> Godelier (2014: 75) da una definición sumaria de la expresión a propósito de la institución del don, advirtiendo que con ella Mauss «designaba dos cosas diferentes; distinción habitualmente ignorada por los comentaristas. Puede ocurrir que el don sea un acto de múltiples dimensiones –económica, política, religiosa, artística– y, por lo tanto, condense y vincule en sí mismo una gran cantidad de aspectos de la sociedad, o es posible que los dones, al originar incensantemente contradones, movilicen las riquezas y la energía de numerosos grupos e individuos, poniendo en movimiento a toda la sociedad y constituyendo, así, un mecanismo y un momento esenciales en su reproducción global» (cf. Godelier, 1998: 154).

Théret hablará, entonces, de una confianza metódica (*confidence*), de una confianza jerárquica (*credibility*), y de una confianza ética (*trust*) en el uso de la moneda, las cuales siendo lo mismo, como la materia, aparecen en diferentes estados según las circunstancias del medioambiente en que se usa y mide. «Incorporadas» en cada uno de esos individuos, «objetivadas» en la moneda misma, «institucionalizadas» en la acuñación. Pero, a ojos de Graeber, a partir de aquí el argumento del francés empieza a trastabillar.

Admite (Graeber, 2011b: 55 y ss.) que el sacrificio en reconocimiento de una «deuda primordial» con cualesquiera agencias imaginarias que signifiquen culturalmente el universo –el espacio y el tiempo– supone a todas luces un escenario más adecuado para buscar el principio del dinero que el tradicionalmente compuesto por las mitologías liberales del trueque. De hecho, ése sería el motivo por el cual los salvajes utilizan como moneda *los mismos objetos que complementan a las personas, permitiendo construir a su través un signo metonímico, cuando no las suplantando directamente en la metáfora de formas de vida en mayor o menor medida distintas del «nosotros» social*, como con el ganado, o los esclavos. El problema es que, como él mismo nos enseñó, el juego de lógicas de circulación comunistas y jerárquicas que ordenan la reciprocidad generalizada en las prácticas interiores a tales grupos humanos no sólo hacen innecesarios los artificios matemáticos para los que habilita la moneda, sino que tienden a inhibirlos (*vid. sup.*, cap. 2.6), de modo que su sociedad no puede instituirse en ningún caso como un «tejido de deudas» (*cf.* Théret, 2009: con bibliografía). Y sin considerar más variables, en ese momento, el anarquista no podía sino entrever en los apriorismos de esa *Teoría de la deuda primordial*, y en el proceso histórico que proyecta en las relaciones interiores de la sociedad lo que constituye en todo caso una relación exterior, al Estado tal que –más que nunca– *deus ex machina*. Suya es la voluntad.

Otro tanto parecía querer expresar Godelier (1998: 239): «para que un objeto precioso circule como moneda, es preciso que su valor “imaginario” sea compartido por los miembros de aquellas sociedades que comercian entre sí. Una moneda no puede existir, ni tener “curso”, si no tiene “fuerza de ley”».

Sin embargo, nada en esta cita acaba siendo exactamente lo que parece, y para cerciorarse basta con prestar atención a la –cambiante– posición relativa que respecto al uso del concepto de «sociedad» guardan, en éste y en el pasaje inmediatamente anterior, las expresiones «fuerza de ley» y «legítima». El ejercicio puede ampliarse a otras construcciones similares en el debate de lo que nos ocupa; el medio «legal» de pago; la «ley» que es la pureza de la aleación del metal precioso. Todas ellas evocan principios de la misma clase que no son claramente el mismo: *el espacio intersticial que generan sus recorridos prácticos en la organización de los grupos humanos es, junto a la trascendencia de la utilidad material en las cadenas de significación que cada cultura inscribe en determinadas acciones y los aspectos inmanentes asociados al código que las hace inteligibles, la tercera exterioridad a que nos referíamos más arriba.*

Descubriremos, en todo caso, que se trata de una cuestión que venimos rodeando en espirales desde hace mucho más tiempo; y ya no la abandonaremos en la segunda parte de nuestro estudio.

Por lo pronto, esto permite también volver con mayor provecho a la formulación mengeriana, donde no basta con interpretar –muy cerca del Marx que citaba Godelier– que el dinero responde sólo al plano de lo imaginario, mientras que la moneda conjuga lo simbólico y lo real del dinero; sus signos y su eventual materialización. Porque si el dinero se diferencia de la mercancía de alta negociabilidad en tanto «tiene permanentemente el carácter de mercancía, mientras que los demás bienes lo tienen sólo transitoriamente, [pues] proporcionan la utilidad inherente a su naturaleza sólo cuando son consumidas, dejando así de ser “mercancías”» (Menger, 2013: 110-111), todo lo que cabe colegir de aquí a ciencia cierta es que la única condición *sine qua non* para considerar un determinado objeto «dinero» es que se lo mantenga, *permanentemente o en principio, más allá del consumo*.

Así, el asunto se vuelve más transparente tan pronto se considera la posibilidad de que la materia del dinero *no se consuma porque ya se encuentre «consumida»* en uno de esos desplazamientos significativos hacia el exterior superordinado, donde la acuñación no es sino un rito de resignificación contingente. Que ya pertenezca a ese espacio exterior, incluso; que sea un signo del exterior o de la abstracción: precisamente, un signo del mismo exterior abstracto en el cual la narrativa del imaginario cultural contemporáneo ubica la economía; donde otras culturas ubican la religión; de modo que *el dinero, a la vez «sagrado»* –medida del valor, o de cuenta– *y «precioso»* –medio de intercambio, o de pago–, *se constituye en el vehículo de lo objetivo*. Y hete ahí una moneda libre del signo de la acuñación –o de la emisión, o de la anotación–. O si se prefiere, una *voluntad imaginaria libre de voluntad real*.

Desde nuestro punto de vista, en demasiadas ocasiones tanto Graeber como, en efecto, Théret, como tantísimos otros, se muestran innecesariamente tajantes respecto a su concepción del tejido social. O se lo da por supuesto al imaginarlo en el principio de estos fenómenos o, advertida la trampa que ello dispone a la razón, se cuestiona su existencia positiva al fin y al cabo. Un poco, como opinaba Lévi-Strauss (1979: 32-34; cf. Godelier, 1998: 31 y ss.) a propósito de la centralidad del *hau* en la explicación maussiana de los ciclos de don-contradón, «mistificados por una teoría indígena» la cual, en este caso, es la manifestación histórica de la muy real «voluntad de Estado».

Siendo así las cosas, sería más completo hacer partir lógicamente la construcción perceptiva de la objetividad del dinero hoy día, abandonado ya el modelo de Bretton Woods, no desde el «poder» de Estados Unidos sino desde la «idea de y del orden» que la *Pax Americana* coadyuva a inscribir en lo imaginario, por así decirlo, aunque sea obvio cómo en la realización de este orden tiene mucho que ver aquel poder. Otro tanto podría decirse de aquella civilización del s. XIX, que Polanyi (2003: 61, 77, 193) no sólo explica reiteradamente como el resultado de la «utopía liberal» de «cierta unidad mundial pacífica» regulada por la objetividad de los mecanismos del mercado –ora aprendida en la evolución cultural conjunta de algunos grupos europeos, ora enseñada por sus cañoneras en las playas de los demás–; sino que en su colapso, entre los contramovimientos que de

una u otra manera se activaban para guarecer de la determinación del mercado a tramas sensibles del tejido social, y provocaban incidentalmente el cierre, la cerrazón de Europa sobre sus Estados hacia la década de 1930, dicho autor encuentra los mismos razonamientos de corte ontológico: «mientras que algunas naciones grandes forjaron de nuevo el molde mismo de su pensamiento y se enzarzaron en guerras para esclavizar al mundo en nombre de concepciones nuevas de la naturaleza del universo, otras naciones mayores aun corrieron a la defensa de [respectivamente, la idea liberal o la idea marxista de] la libertad que adquirió en sus manos un significado igualmente trascendente» (ibíd.: 75).

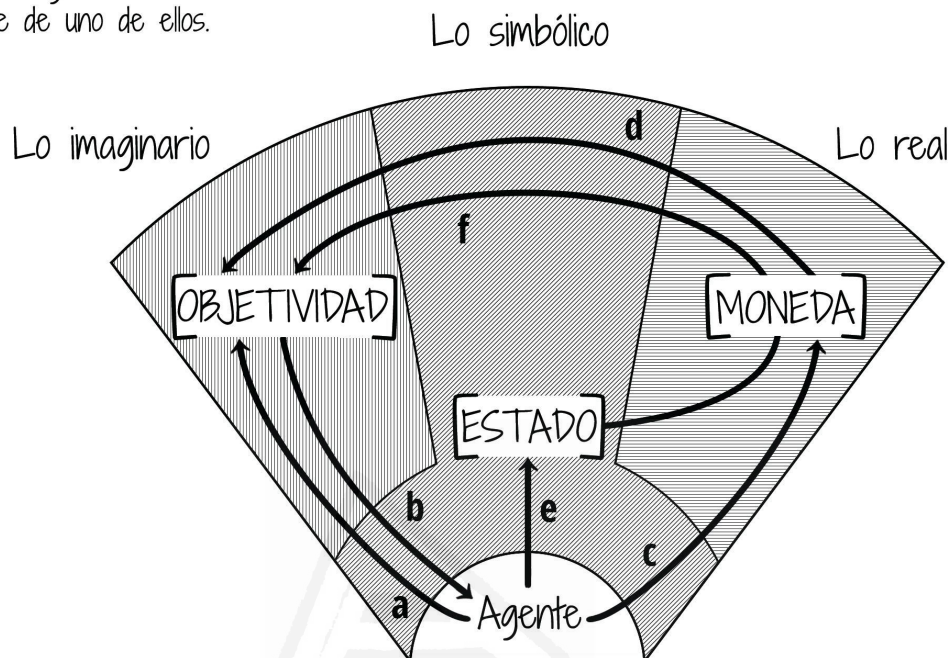
Estaría, pues, ordenado todo de una forma análoga a como se ordena la Semiótica, que requiere de al menos tres puntos en situación para anudar las interpretaciones pragmlingüísticas si no quiere quedar encerrada en la determinación de una lengua imposible, vacía de hablantes: solamente significante y significado. Y así, a la hora de ensayar una explicación comprensiva del dinero, descuella entre las muchas preguntas una todavía más urgente que la fe en qué y la voluntad de quién: ¿cuál es el mensaje?

Respondiéndola, concluyamos primero que, en tanto término técnico, tal vez debiéramos de reservar «dinero» para referir ese proceso comunicativo dado como un todo –nudo borromeo– que, en efecto, pulsa diferentes elementos de los planos de lo imaginario, lo simbólico y lo real, concatenando secuencias de proyecciones e inscripciones a través de ellos. En segundo lugar, *que únicamente puede empezar a pensarse desde el agente individual, que únicamente puede pensar a través de signos –i. e.: transitando lo simbólico– (fig. 5.4a)*; y que, aunque se den interacciones hasta cierto punto más ocupadas en un plano o en otro, ese agente individual *articula su concordancia* –cuando le es preciso articularla– *desde el flujo de idas y venidas hacia la objetividad de lo imaginario que en su momento propusimos llamar «idea de y del orden»* –movimientos *b* y *a* del diagrama, respectivamente–. Éste es el único retorno hacia el agente que indicamos aquí porque es, literalmente, el «decisivo» desde la perspectiva de sus acciones, lo cual no es óbice para que actúen siempre sobre el proceso otra infinidad de condicionantes de toda índole que, significativos desde el punto de vista del agente o no, percibidos o no, son de hecho la presión medioambiental. La cuestión es que, si *la «objetividad» se proyecta materialmente como riqueza*, como objetos sagrados o preciosos de entre los cuales la moneda es un *signo específicamente matemático* –movimiento *c*–, la práctica de su circulación en dones y contradones según el principio graeberiano del intercambio, a través de una concatenación más o menos compleja de signos relacionados con el «poder-consumir», con el desplazamiento significativo hacia el exterior superordinado, persigue *jerarquizar en términos «objetivos» a los agentes que la practican* –movimiento *d*–. Ése es el mensaje primordial.

Diríamos, parafraseando la sentencia clastreana de *Arqueología de la violencia*, que el primer problema, *en principio*, el problema *constante* del agente que se enzarza en la circulación monetaria, no es pagar una deuda que no se puede pagar, sino significar el englobamiento de sus contrarios, pugnando por ordenarse jerárquicamente en función de su «poder-consumir».

**Fig. 5.4a** Topología semiótica del dinero

Al hablar de «dinero» nos referimos a un proceso comunicativo recurrente en el cual se articulan significativamente los planos de lo imaginario, lo simbólico y lo real, como en un nudo borromeo: se deshace y torna ininteligible si se prescinde analíticamente de uno de ellos.



La moneda resulta entonces, típicamente, una «medida del valor» el objeto de cuyo uso *deviene trascendente en tanto que sus efectos se verifican también sobre el sujeto; sobre su identidad*. Pero ocurre que precisamente desde la significación de la «identidad», ese uso *se desarrolla también en un sentido immanente*: de un lado, los agentes que se comunican a través de la moneda comparten *a fortiori* parte del imaginario que codifica esos signos, lo que de suyo ya nos habilitaría para incardinarlos en una «comunidad cultural» la densidad y permeabilidad de la cual quedaría por determinar; ahora bien, del otro lado, sucede además que *esa comunión no se resuelve sólo en un rasgo genérico, indeterminado, sino que está específicamente inscrita en el propio intercambio de riquezas, cuya lógica –y en especial cuando se ejecuta agonísticamente– tiende a generar deudas que activan relaciones de tipo social*. Entre una cosa y la otra se esconde aquella «fuerza de ley» que intuía Godelier, y sin embargo, por ningún lado aparece aquí la ley efectiva, ni la sociedad tal que un cuerpo claramente distinguible de otros cuerpos semejantes, en cualquier contexto en que se lo observe y mida, ni mucho menos el Estado: muy al contrario, fluidez y volatilidad son características constitutivas de tales relaciones sociales.

Basta repasar lo dicho al final del capítulo anterior para comprobar que ésta es exactamente una de las situaciones descritas por los modelos combinados de Gouldner y Bateson. Aquella donde la «diferenciación recíproca» formulada por el segundo de estos autores explica la conservación de dos o más agentes individuales o colectivos en contacto según un equilibrio dinámico que alterna su asimetría y, a diferencia de los patrones de conducta simétricos o complementarios, *se compensa*

*lógicamente por sí mismo*, sin necesidad de recurrir a otros dispositivos socioculturales –i. e.: que la red de deudas que será la economía es todo lo que sujeta ese tejido social, y por eso el resultado no nos parece una sociedad; ni a nosotros ni a los etnógrafos de la Melanesia, de las Tierras Altas de Nueva Guinea, de la Costa Noroeste de Norteamérica, ni a los historiadores del Mediterráneo antiguo, ni de la Europa del s. XIX, ni a ellos mismos, los actores de todo ello–. Esto proporcionaba, a su vez, un suelo firme para las apreciaciones de Gouldner (1960: 170-171, 176) sobre «ciertas obligaciones que las personas se deben unas a otras no como seres humanos o como miembros de un grupo [i. e.: no por las lógicas del “nosotros”, que son en todo caso las de la reciprocidad generalizada que Graeber repartiría entre los principios comunista y jerárquico]», sino por su historial de interacciones; como un «mecanismo de arranque» el cual funciona «antes de que [los dichos agentes] desarrollen un paquete consuetudinario diferenciado de deberes vinculados al *status*». O en su ausencia, en cualquier caso. Y recordaremos, asimismo, que Bateson había rematado el planteamiento *ex ante*: las alternativas al equilibrio dinámico para los grupos humanos en contacto son la eliminación de uno o de ambos, o su fusión.

Para hallar la coherencia íntima de esto último con las ideas alcanzadas por Sahlins<sup>59</sup> y, sobre todo, Clastres a propósito de la «lógica centrífuga» de la sociedad primitiva únicamente es necesario reparar en que, de hecho, de verificarse, lo que implicaría esa fusión es el englobamiento del contrario que esclerosa, que osifica la desigualdad en el seno del «nosotros»; su inscripción en el orden imaginario; y el desplazamiento, en concordancia, de las conductas guiadas por el principio del intercambio hacia aquéllas de la jerarquía, a perpetuidad, y no ya como el reflejo de deudas en el ínterin.

No en vano, si el planteamiento batesoniano presentaba una ventaja inicial sobre otras construcciones teóricas, quizá más recordadas –de hecho, recordadas hasta la saciedad– a la hora de interpretar la historia humana, ésta era la de no presuponer a sus modelos un fin extrínseco. La de concebir el equilibrio como *un proceso que no «progres» sino, sencillamente, se desequilibra y reequilibra adaptándose al medio sobre un número limitado de lógicas recurrentes*: «donde antes ambos grupos manifestaban tanto *x* como *y* [conductas de interacción], el sistema gradualmente evoluciona hacia uno en el cual uno de los grupos manifiesta únicamente *x*, mientras el otro hace lo propio con *y*. De hecho, un comportamiento que fue recíproco queda reducido así a un típico patrón complementario *y*, con ello, probablemente contribuye a un cisma [social por venir] en tal sentido»

---

<sup>59</sup> «El *Ensayo sobre el don* es una especie de contrato social», escribía el de *Economía de la Edad de Piedra*, «sin embargo, el don no organizaría la sociedad en un sentido corporativo, sino sólo en un sentido fragmentario. La reciprocidad es una relación “entre”. No disuelve las partes separadas dentro de una unidad mayor, sino que al contrario, al correlacionar su oposición, llega a perpetuarlas» (Sahlins, 1983: 187-189): veremos punto por punto corroboradas estas afirmaciones en lo que sigue. Por lo pronto, valga continuar la cita para ponernos sobre aviso acerca de las limitaciones de los instrumentos analíticos desplegados por el estadounidense en aquella ocasión, y de la oportunidad de multiplicarlos para superarlos: «tampoco especifica [el don] que haya una tercera parte que permanezca por encima»; pero de ser en verdad así, ¿a qué estaría apelando exactamente el *hau*?



(Bateson, 1935: 183).<sup>60</sup> Después de todo, ¿no se adivinan aquí las mismas sístoles y diástoles sociales de Meggitt; arrítmicas, porque el ecosistema se compone también de otras muchas variables, y de otros muchos procesos?

Lo único que distorsiona todavía la unidad argumental es el haberse mantenido en buena medida, aquí y allá, fruto de una fortísima tradición holística que todavía habrá que purgar (*vid. inf.*, caps. 8.1-3), el mismo término –sociedad– para referirse a fenómenos sociales diferentes, pero no necesariamente opuestos ni incompatibles –por eso tampoco arreglaba demasiado las cosas enfrentarle la categoría de «comunidad» (*vid. sup.*, caps. 1.2 y 3.2, nota 10)–. Así, desde la perspectiva que hemos ido construyendo se advierten otras figuras desarrollando otras coreografías más sutiles: *lo que el uso de la moneda inscribe de forma inmanente en la objetividad de lo imaginario es un espacio de comunicación con «los otros nosotros», que siendo algo más vago que una sociedad pero menos que una cultura –de hecho, son dos descriptores que apelan a facetas diferentes de lo que debería ser una Etología humana– podríamos llamar sencillamente «universo social».*

Pero volvamos al diagrama. Imaginemos ahora que existiera el Estado.

Al acuñar moneda, se describe un movimiento  $f$  que recorre los tres planos a mayor velocidad que el resto, en el cual se intercepta el dinero convirtiéndolo en «medio legal de pago». Esto no comporta *eo ipso* que se anule nada de lo que venía dándose sin acuñación, razón por la cual Castaingts Teillery podía rastrear superpuestas sin solución de continuidad las *cuadras trascendentes de lo que llamaba dinero-símbolo y las intrascendentes del dinero-signo*, o que incidentalmente –o que accidentalmente– el sustento se comprometiera en la cadena de signos que dirimen la jerarquía: que Marx o Aristóteles pudieran, utilizando los mismos significantes, formular  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  y  $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$  y dejar descubierto que el problema congénito del palimpsesto de signos y prácticas que los dos últimos siglos venimos distinguiendo del continuo de la realidad a través de la categoría «economía» es que responde a dos problemáticas irreductibles la una a la otra.

Ahora bien, que se den algunos contextos y situaciones en las cuales el uso del dinero no trascienda *a priori* como un signo de distinción del agente, como desde luego ocurre en la integración mercantil de todo lo que atañe al sustento –como consumo «fisiológicamente productivo» (*vid. sup.*, cap. 5.3, nota 44), pero siempre pasible de significarse en función de la situación–, tampoco comporta que se interrumpa el reenvío de significados inmanentes relacionados asimismo con la identidad, en su otra acepción: cualidad de lo idéntico, de un modo tal que dicho uso inscribe –ahora sí– la sociedad en la objetividad de lo imaginario.

¿Y por qué ahora sí «la sociedad»? Es evidente que bajo el ámbito de acción del Estado, todo lo que traba a los agentes que utilizan esa moneda no es el «tejido de deudas» que quería Thérét, consecuencia del intercambio, siquiera porque sabemos que el Estado hace más cosas aparte de acuñar monedas y ordenar mercados. Otra cuestión es si esas otras cosas que hace las hace porque acuña moneda, o si acuña moneda porque hace esas otras cosas; y todo apunta a que lo segundo es

<sup>60</sup> «Where formerly both groups exhibited both  $x$  and  $y$ , a system gradually evolves in which one of the groups exhibits only  $x$ , while the other exhibits only  $y$ . In fact, behaviour which was formerly reciprocal is reduced to a typical complementary pattern and is likely after that to contribute to the complementary schismogenesis.»

cierto, siquiera porque lo primero parece ser falso: incluso Menger admitía sin ambages –aunque sí con ciertos problemas en su encaje histórico, lo que no dejaba otra salida a los economicismos de Schumpeter que disociar cautelarmente lógica e historia (*vid. sup.*, cap. 5.3, nota 39)– que los lingotes y metales certificados no son dinero allí donde existen medios legales de pago, para aquel entonces paradójicamente valorados en función de su convertibilidad metálica.

Sucede que si, ante todo, el Estado es un signo de la sociedad, evitar la trampa tautológica es tan sencillo como considerar que esa construcción imaginaria no depende ni en primer ni en último término de la inscripción de *f*, por más que desde allí puedan componerse y se compongan otras tantas cadenas prácticas que hagan bascular significativamente el sistema –por ejemplo, hacia la monetarización de cada vez más tramas del tejido social–, sino que su razón se inscribe en otro proceso del cual la *legitimidad* del Estado para *legalizar* el dinero es un subproducto; o en otras palabras: *f* requiere de una concordancia previa ( $a \leftrightarrow b$ )  $\rightarrow e$ . Y por este camino, la última cuestión a preguntarse tal vez sea –por supuesto– si ese otro proceso que en algún punto y momento resulta en la sociedad estatista le es propio en exclusiva a la cultura de esos grupos, de principio a fin, o no; si al fin y al cabo, reflexionando a propósito de las semiosis del dinero, *e* y *c* no comparten ninguna parte de sus respectivas secuencias de signos ni se reenvían a otras cadenas comunes, reconocibles en el acervo de toda la experiencia humana, o sí. Si no hacemos todos, acaso, cosas diferentes por las mismas razones.

Pero para ensayar respuestas es preciso reformular el problema desde una perspectiva comprensiva; buscarle el origen, abordándolo desde un ángulo del cual la economía no es –en fin– capaz.

## 5. Una interrupción (en el espacio)

Al final de esta primera parte de nuestra investigación encontramos que las prácticas del sustento, cuya lógica típica «economiza» el esfuerzo productivo haciéndolo depender de las necesidades del consumo en el marco de situaciones domésticas, pueden reaccionar eventualmente a presiones políticas que, desde alguna instancia del «nosotros», pugnan por englobar significativamente a «los otros nosotros». Las condiciones de posibilidad de este proceso pasan –entre otras cosas– por unos rasgos culturales compartidos que anclen los signos de la objetividad hacia la cual se orienta una competición que, a su vez, se desarrolla concretando un «universo social», en principio.

Como opinaba, sin duda acertadamente, Théret (2008: 836-837) al hilo de la discusión inmediatamente anterior:

En tanto forma susceptible de homogeneizar cosas heterogéneas, de asegurar la contigüidad de *status* sociales separados, de tornar comparable lo incomparable, la moneda asegura la continuidad del tejido social por sobre sus discontinuidades [...]. Así, dado que funciona sin violencia física directa y aparente –ella es en sí misma un sustituto desde el origen sacrificial– por interiorización de las

representaciones colectivas dominantes, por la adhesión, la confianza metódica y ética, la pertenencia, o de lo contrario la exclusión de la comunidad de pago, la moneda puede revelarse como una de las formas más sofisticadas de la violencia simbólica. Es por eso que ha podido y puede todavía a veces ser un sustituto de la monopolización legítima de la violencia física por parte del Estado, como en las sociedades melanesias.<sup>61</sup>

Sin embargo el francés no anudaba en esta ocasión algunas variables en ausencia de cuya consideración el modelo resulta inconsistente a la postre; como mínimo, inaplicable a la interpretación histórica, porque por lo pronto desconoce la dimensión procesal en que ésta se juega. Y aquí el dicho «origen sacrificial» de la moneda va a desempeñar un pivote discursivo fundamental, como trataremos de evidenciar.

De un lado, deberíamos recordar que la superordinación jerárquica en el grupo del «nosotros» social no supone necesariamente y siempre una posición ventajosa en los aspectos de la vida material que solemos llamar «lo económico» desde el momento en que la prodigalidad del jefe es una condición indispensable, como mínimo, en lo que atañe al sustento, razón por la cual puede llegar a ser insostenible; indeseable, inclusive. Graeber lo dejaba perfectamente claro al ilustrar el correspondiente principio moral con el caso límite del mendigo,<sup>62</sup> y puestos a construir la teoría desde sus límites, Sahlins (1983: 145-147) ya había advertido no sólo el desplazamiento espasmódico de la reciprocidad entre sus «polos» durante la hambruna sufrida por los austronesios de Tikopia después de los huracanes de 1952 y 1953, desde una dilatación inicial del ámbito proximal o positivo hasta la paulatina generalización de la reciprocidad negativa, sino también la potencial activación de la jerarquía en el trance. «Las relaciones recíprocas normales entre unidades domésticas se suspenden en favor de una comunidad de recursos mientras dura la emergencia. Tal vez la estructura jerárquica se ve movilizada y comprometida, o bien en lo que se refiere a la administración de los bienes comunes o bien en poner en circulación las reservas alimenticias del jefe» (ibíd.: 233), más allá de las cuales se quiebra el «nosotros» que la jefatura *encarna*. O lo que es lo mismo: se desacelera y cesa la gravitación en torno de *esa* autoridad de base corporativa.

Pero –cerrando círculos que veníamos dejando abiertos– son probablemente las variaciones en la significación de la esclavitud las que mayor luz pueden arrojar sobre la cuestión.

<sup>61</sup> El orden de citación original es el inverso: «Ainsi, puisqu'elle fonctionne sans violence physique directe et apparente –elle en est même le substitut dès l'origine dans le sacrifice– par intériorisation des représentations collectives dominantes, par l'adhésion, la confiance méthodique et éthique, l'appartenance, ou sinon l'exclusion de la communauté de paiement, la monnaie peut se révéler être une des formes les plus sophistiquées de la violence symbolique. C'est pour cela d'ailleurs qu'elle a pu et peut encore parfois être un substitut à la monopolisation légitime de la violence physique par l'État, comme dans les sociétés mélanésiennes»; y más adelante: «en tant que forme susceptible d'homogénéiser des choses hétérogènes, d'assurer la contiguïté entre des statuts sociaux séparés, de rendre comparables des incomparables, la monnaie assure la continuité du tissu social par-delà ses discontinuités».

<sup>62</sup> «If you give some coins to a panhandler, and that panhandler recognizes you later, it is unlikely that he will give you any money –but he might well consider you more likely to give him money again– [...]. This is what I mean when I say that hierarchy operates by a principle that is the very opposite of reciprocity. Whenever the lines of superiority and inferiority are clearly drawn and accepted by all parties as the framework of a relationship, and relations are sufficiently ongoing that we are no longer simply dealing with arbitrary force, then relations will be seen as being regulated by a web of habit and custom» (Graeber, 2011b: 110).

Volviendo a las mismas costas norteamericanas del Pacífico con que iniciamos este capítulo, Du Bois (1936: 55) informaba de que los tututni atabascanos no practicaban la esclavización de enemigos en contextos de guerra, pero sin embargo, sí lo hacían por deudas contraídas en el ámbito del intercambio y circulación de «riquezas», de modo que «los esclavos se convertían en una fuente de ostentación. Eran símbolos de un dinero otrora poseído y prestado. La palabra ostentación se usa acertadamente en conexión con esto dado que los esclavos nunca se vendían y, así, no eran de valor de cara a acrecentar la provisión de dinero de un hombre. Asistían en ocupaciones subsistenciales, pero éstas no eran una fuente de ingresos».<sup>63</sup>

Con independencia de las oportunas correcciones de Gould sobre las condiciones de permeabilidad de esas «esferas» de la práctica entre sus culturalmente poco distinguibles vecinos meridionales tolowa –de hecho, más bien conducentes a valorizar el papel del matrimonio y del trabajo femenino en la integración del sistema (*vid. sup.*, cap. 5.1, nota 8)–, lo cierto es que los detalles aportados por este autor nos retrotraen a un escenario muy similar al que sobrevolamos en el África ecuatorial (*vid. sup.*, cap. 5.2): afrontando un pago compensatorio (*tšq ʔis*) por homicidio, adulterio u otro quebranto del «derecho personal» –masculino–, un hombre podía verse en el brete de endeudarse con otro y no tener más salida que subordinarse, fuera éste ya el agraviado, ya un eventual negociador intermediario. Ahora bien, hechos como el que la esclavitud no se heredara ni comprendiera la vida y muerte del sujeto, quien mantenía ciertos lazos con su familia de orientación;<sup>64</sup> que siempre que le fuera posible, el deudor amortizara antes sus obligaciones

<sup>63</sup> «Slaves became a source of prestige ostentation. They were symbols of money once owned and loaned. The word ostentation is used advisedly in connection with slavery since slaves were never sold and were therefore of no value in increasing a man's supply of money. A slave did assist in subsistence occupations but these were not a source of income»; algo que, siguiendo las apreciaciones de Testart (*vid. sup.*, cap. 2.2, nota 20), vendría a significar sencillamente que estos atabascanos no hacen prisioneros. Tal punto se corrobora, de hecho, entre los todavía un poco más meridionales yurok –cuyas *instituciones, pensamientos y prácticas*, a pesar de agruparse lingüísticamente en la misma familia álgica que los algonquinos de la Costa Este, se han considerado tradicionalmente capaces de resumir el panorama cultural del noroeste de California y las costas adyacentes de Oregón (Kroeber, 1925: 5-8; *cf.* Buckley, 1989: con bibliografía): «men were not taken prisoners in war, and women and children were invariably restored when settlement was made; solitary strangers that elsewhere might have been oppressed were suspected and killed» (*ibíd.*: 32; *cf.* Testart, 2002: 173, nota 2); la pertinencia de la comparación adquiere mayor fuerza si se tiene en cuenta, además, que esta «esclavitud» se registra entre los tolowa sobre todo allí donde el contacto con los yurok es más intenso, vía matrimonios mixtos (Gould, 1966: 83), menguando su incidencia a medida que nos desplazamos al norte, hacia el área tututni.

<sup>64</sup> Kroeber (1925: 32-33) indica que entre los yurok tales personas eran «propiedad plena» de sus dueños, a quienes en lo sucesivo se les compensaba por cualquier agravio sufrido por los primeros, si bien ocurría también a la inversa, que eran los segundos los que aportaban la riqueza necesaria, entre otras cosas, para el matrimonio de los hombres a ellos sujetos; y es aquí donde la cuestión pudiera parecer enturbiarse, pues tan pronto se señala cómo «the children then belonged to the master» –*ergo* sí se heredaría algo todavía por definir–, como que, cuando los sujetos eran mujeres, «it is said that if the man [el "dueño"] wished to marry her, or to give her in marriage to a kinsman, he paid a small amount to her family. This indicates that the law accorded him a right to her services, not to her person, and the former was the only right in her which he could transfer on sale», opina el estadounidense, aunque tal vez fuera oportuno ponderar aquí las estrategias de filiación –patrilineal–; sobre todo por lo que atañe al caso de la descendencia de los primeros, como decíamos. Y sobre todo por lo que se desprende de una última información, doblemente relevante: «if slave continually got into trouble and cost master too many fines, master sometimes killed him. But master had to pay compensation to slave's family for the life» (Harold E. Driver, en Testart, 2002: 185).

prometiéndole los futuros derechos matrimoniales de una hija (*se: ʔeyoške*), quien a la sazón solía acabar casada con el propio «dueño» (Gould, 1966: 79 y ss.); o, en fin, que todo esto sucediera con el telón de fondo de lo que Du Bois (1936: 53-54) dio en llamar «responsabilidad subsidiaria» (*referred responsibility*), por la cual el o los hombres más ricos de la aldea –del cuerpo político– se hacían cargo en última instancia de los impagos más peligrosos de sus convecinos, a la vez evitando de este modo verse ellos mismos –encarnación de ese cuerpo– convertidos en objetivo de las violencias que los agraviados pudieran desatar y necesitando mantener el número y unidad de los suyos como fuerza disuasoria en sus propias negociaciones; hechos como éstos, decíamos, hacen que ambos autores coincidan en que el *status* de estos sujetos «era aproximadamente el de un pariente pobre [...]; a decir verdad, la esclavitud era casi una forma de adopción» (ibíd.: 55). En ese sentido, continúa la antropóloga estadounidense, «apenas parecen habersele aparejado más cargas que a la pobreza, de la cual era esencialmente reflejo [y], preguntados directamente, los informantes dijeron que existían dos grupos sociales: ricos y pobres, aparentemente agrupando a los esclavos con estos últimos antes que formando una categoría separada».<sup>65</sup>

En efecto, cuando Testart (1999: 20-23, nota 21; 2002: 184-186, 192) bocete un cuadro global de la «esclavitud por deuda» concluirá que ésta parece no registrarse propiamente dicha, por lo pronto, al norte de la actual frontera entre Estados Unidos y México, los grupos al sur de la cual quedaban fuera de su estudio en esta ocasión, por otro lado; como quedaban fuera aquellos del sureste, entre Luisiana y Florida. Sugería en su lugar que el caso de las costas entre California y Oregón recuerda más bien al de aquellos «peones» africanos sujetos en prenda (*pawn*), resultando la aparente limitación del fenómeno a esta sola institución, por lo demás, una anomalía incluso en el contexto de la región cultural mayor del Pacífico, donde sí se habían atestiguado, y mucho, algunas otras prácticas e instituciones estrictamente esclavistas. Y es que, si «la esclavitud por deuda es una “forma de sujeción” [*a form of bondage*] resultado de una “situación” de insolvencia, [e]l primer problema es que la esclavitud no es la única forma de sujeción empleada para tratar con los insolventes; el segundo, que la deuda no es la única situación que conduce a tales formas de sujeción» (ibíd.: 175).<sup>66</sup>

Sea como fuere, lo cierto es que quien fuera investigador del Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative le dedicaba entonces mayor atención a otros fenómenos sociales registrados

<sup>65</sup> Dice el pasaje completo: «his status was approximately that of a poor relative [...]. In reality slavery was almost a form of adoption. From a Tututni informant no hint of the existence of slavery could be secured until the subject of adoption was brought up. A Tolowa informant explicitly referred to the institution as adoption. To apply the term slave to such individuals among the Tututni is in reality a misnomer [...]. Scarcely more onus seemed attached to it than to poverty, of which it was essentially a reflection. Informants when they were questioned directly said there was two social groups, the rich and the poor. Slaves, apparently, were lumped with the latter rather than forming a separate category».

<sup>66</sup> «Debt slavery is a “form of bondage” resulting from a “situation” of debtor insolvency. The first problem is that slavery has not been the only form of bondage used to deal with insolvents. The second problem is that debt is not the only situation leading to such forms of bondage.»

en el extremo contrario de la dicha región, entre los tlingit (*tingít'*, literalmente: «personas»),<sup>67</sup> de hecho lingüísticamente emparentados con los atabascanos.

Sucedía que aunque estos habitantes del archipiélago Alexander y las costas adyacentes hasta prácticamente el delta del río Copper, en el saliente de Alaska, obtenían esclavos (*gùx'*), sobre todo mujeres y niños, capturándolos en incursiones guerreras dirigidas contra grupos tan alejados como los salish del estrecho de Puget –especialmente a partir de 1845 (Donald, 1997: 106-108)– y tan cercanos como otros tlingit, o bien comprándolos, sobre todo a los haida, los etnógrafos hablan también de la eventual «esclavización» de miembros del propio clan (Emmons, 1991: 40 y ss.). Dichos clanes (*na*), matrilineales y alineados en dos mitades exogámicas a través de todo el ámbito cultural, se dividían a su vez en varias «casas» (*hít'*) repartidas en más de una decena de agrupaciones territoriales (*qwán*) definidas poco más que por la habitación conjunta de una misma aldea durante el invierno, de modo que eran las expresiones locales del clan –como decíamos, compuestas por una o más casas– quienes al momento del contacto con los europeos, y en ese «presente etnográfico» de sus narrativas, constituían la principal instancia de acción política tanto dentro como fuera del *qwán* (*vid. i. a.* de Laguna, 1952; Thornton, 2002): suya era la posesión de derechos sobre los territorios de caza y pesca, y sobre los emblemas, canciones y nombres entre los cuales se tejía la identidad, siendo por tanto el ámbito máximo de concreción de autoridades de tipo corporativo, y desde donde se litigaba, o se organizaba la guerra.<sup>68</sup>

En este escenario, aunque la compensación por un asesinato fuera del clan podía zanjarse en algunos casos con el pago de ciertas riquezas dependiendo del *status* del muerto, cuando la víctima era una persona destacada se imponía la ejecución de alguien equivalente de entre los familiares clánicos del culpable. De aceptarla éstos, y una vez negociado con propios y ajenos quién sería sacrificado, «si el verdadero asesino era un hombre rico y de alto rango solía quedar libre, pero si lo era de poco y provenía de una casa pobre, marcharía como esclavo a la casa que, dentro de su

<sup>67</sup> Por motivos de coherencia, utilizamos aquí la ortografía boasiana según su *Grammatical notes on the language of the Tlingit Indians* (1917 para la primera edición), si bien es cierto que el resto de trabajos consultados difieren más allá de lo dialectal, tanto de ésta como todos ellos entre sí, y de ser el nuestro un estudio en profundidad probablemente hubiera sido más oportuno emplear otra convención para fijar una lengua sobre la cual los lingüistas han debatido tan prolijamente.

<sup>68</sup> Aclara de Laguna (1972: II, 580): «the same word “war” (*xa*) may be used to designation international or intertribal conflicts, as well as lesser feuds, for which the word “trouble” would be more appropriate»; téngase en cuenta que la autora utiliza aquí «internacional» para referirse al ámbito que excede el tlingit, e «intertribal» al que lo hace del *qwán*. Las guerras en este segundo caso «might be as bitterly fought and as costly of lives, but they were in most cases really feuds between two rivals sibs [*na*], and between such groups peace could be reestablished thruout elaborate ceremonials», circunstancia que no se daba en el primero y viene a declarar, sencillamente, cómo la diferencia entre las disputas desarrolladas entre tlingit dentro y fuera del *qwán* era sólo cuantitativa, siendo que al enfrentarse grupos más distantes la mayor animosidad podía arrastrar a eventuales aliados en una escalada de violencia. «Lastly, every native lawsuit, that is, every case of voluntary or involuntary manslaughter, or provocation to suicide, was called a “war”, and was settled by the same kind of peace ceremony, even though nothing that we would recognize as fighting had occurred, and the principals involve might be husband and wife or father and son [...]. Peace ceremonies or legal settlements can be instituted only between different sibs; troubles arising within a sib or lineage, such as disputes over inheritance of property, or jealousy over a woman, may lead to killings, but the only solution of the difficulty is for the sib to split, and one group move away» (*ibíd.*; *cf.* Donald, 1997: 104-105). Este tipo de ambivalencias terminológicas se van a revelar muy pronto importantes a la hora de acometer cualquier análisis social.

mismo clan, había rendido al hombre en compensación por el crimen; [de hecho] si se hubieran transferido propiedades en pago parcial al clan del asesinado [para ajustar la “equivalencia” de sendos muertos], podía serle entregado como esclavo» (Oberg, 1934: 146-147).<sup>69</sup> Al fin y al cabo, la venganza de asesinatos por los cuales no se había pagado y el deseo de obtener esclavos se encontraban tradicionalmente entre los principales *casus belli* (Swanton, 1908: 449), remitiéndolo y ubicándolo todo, por tanto, en un espacio común.

Se daba una situación similar con motivo de adulterios especialmente deshonrosos, en la medida en que el proceso de negociación de su desagravio todavía entrañaba algunas muertes y transferencias de riqueza. Y finalmente, no devolver o reemplazar determinados objetos prestados a título individual, tales como canoas, herramientas, armas o utensilios ceremoniales, podía acabar movilizándolo a todo el clan; para permitirle al acreedor retener como esclavo al deudor cuando ambos pertenecían a casas dentro del mismo; o cuando no, para salvar su honor asumiendo alguna casa rica lo adeudado al individuo del otro clan, tras lo cual, habiéndose convertido en un asunto interno, los implicados podían conducirse según el primer caso.

Esto último resulta crucial porque:

El esclavo por deuda, si era un hombre del clan, no se trataba exactamente como el esclavo en propiedad [*chattel slave*]. Es cierto que perdía su libertad y su *status*, pero se entendía que cuando hubiera trabajado lo suficiente como para reembolsar la deuda, sería liberado y recuperaría su anterior posición. [Así], no se lo vendía, ni era donado en un *potlatch*, a no ser que perteneciera a otro clan. (Oberg, 1934: 151)<sup>70</sup>

<sup>69</sup> «The actual murderer, if a man of rank and wealth, often went free, but if the man was of low rank and came from a poor house he went as a slave to that house in his clan which had given up a man in compensation for the murder. If property was passed as partial payment to the murdered man’s clan, the actual murderer could be handed over as a slave»; Emmons (1991: 41) aporta una descripción de caso en esta línea: «at Wrangell one man killed another. To save the slayer’s life, the chief paid for the crime, but since the slayer had not discharged the debt by the time he died, the chief took his mother as a slave, although she was never sold [“to collect the money owed”, añade en nota editorial de Laguna, y ése es sin duda el punto clave]»

<sup>70</sup> La relevancia de esta descripción en concreto para lo que nos ocupa tal vez merece el citarla en extenso: «many articles, such as canoes, tools, traps, weapons, and such lesser ceremonial gear as masks and dancing shirts, were owned by individuals. Other individuals, either within the clan or outside, could borrow these, provided they brought them back or replaced them at some later date». En caso contrario, y transcurrido un tiempo razonable, el dueño comenzaría a diseminar rumores ridiculizando al deudor, sobre todo si lo supiera capaz de retornar lo adeudado. Pero si acaso la vergüenza no fuera suficiente para obligarlo, o no fuera capaz de hacerlo por otra razón, terminaría recurriendo a su clan, con lo cual se abrían dos escenarios posibles: de un lado, «if the debtor belonged to the same clan and was in a position to pay, the social pressure of the clan was sufficient to bring him to terms. If, however, he was unable to pay and there was little likelihood of his ever being able to pay, the clan would permit the creditor to take the debtor as a debt slave. The debt slave, when a clansman, was not treated exactly like a chattel slave. True enough, he lost his freedom and status, but it was understood that when he had worked long enough to repay the debt, he would be freed and would regain his former status. A debt slave was not sold or given away at a *potlatch* unless he belonged to another clan»; del otro lado, «if the debtor belonged to another clan, a different procedure take place after ridicule ceased to have effect. The creditor would have a crest of the debtor’s clan made which he placed on the front of his own house or on a totem pole [...]. The debtor’s clan was now dishonored and would make considerable efforts to pay the debt. Usually a wealthy house group paid the debt and took the debtor as a debt slave, thus saving the honor of the clan».

Precisamente esa diferencia de trato –no ya sólo el que no se los transfiriera, pues recuérdese cómo las variaciones en el discurso del «poder-consumir», tan evidentes en el *potlatch*, hacen significar circunstancialmente lo mismo dar que «matar» la propiedad: no se los sacrificaba entonces, ni en los funerales de su dueño, ni en la cimentación del poste central de una nueva casa, ni en otras ceremonias (Testart, 1999: 16)– le valía al francés para negar que la *condición estatutaria* de estos últimos sujetos fuera la de esclavo, por más que el hecho de no hallar en la literatura manejada otro término indígena para referirlos haga pensar que se les designaba a todos de la misma manera. Y así lo confirma Frederica de Laguna (1972: I, 468-469) añadiendo aun matices sensiblemente diferentes de lo dicho hasta aquí, cuando al hablar sobre los tlingit de Yakutat, con quienes convivió a mediados del pasado siglo, dice: «casi más despreciada [que aquélla cuyos actos costaban vida y riquezas a su propio clan] era la persona perezosa y no previsora. Se le llamaba también esclavo, y el mismo epíteto podía serles aplicado a sus hijos. De este modo, un informante dijo de un hombre a cuyo padre la angustia económica había forzado a vender una reliquia clánica, “en los viejos tiempos lo llamaríamos *gùx<sup>u</sup>*». <sup>71</sup> Todavía más allá, aquél que empujado por el hambre pedía sustento a alguien que no fuese un familiar era compelido a declarar su servilismo antes de asistirlo, y en adelante se lo calificaba específicamente como «esclavo de pescado seco» (*‘aq téci yu gùx<sup>u</sup>*).

La argumentación que Testart construye a partir de esto persigue ante todo evidenciar la continuidad léxica que se proyecta metafóricamente desde una institución bastante bien definida hacia condiciones sociales que no siendo lo mismo de derecho, ni en todos sus aspectos, sí *vienen a significar lo mismo de hecho, en un aspecto determinante para los discursos de la sociedad*.

En este sentido resulta esclarecedor el que los esclavos sobre cuya condición no existe duda alguna tampoco se consideraran tales –ni, por ende, fueran así tratados a todos los efectos– a partir de su captura durante la incursión guerrera, sino muchos meses después, cuando dejaba de esperarse que sus parientes fuesen a pagar un rescate por ellos (*cf.* Donald, 1997: 95 y ss., 105). Lo es del mismo modo el que su liberación por un medio u otro no los devolviera automáticamente a la situación anterior en el seno de su comunidad, sino que fuese prescriptiva la celebración de un *potlatch* para «restaurar el nombre» de sí mismos y de los suyos en el *qwán*. A fin de cuentas, si «el esclavo no tiene nada que dar, es decir, que dar de la única forma honorable que existe: “en su nombre” [...], todo lo contrario, es el esclavo quien depende enteramente de aquello que el dueño le da: él recibe sin poder devolver» (Testart, 1999: 20), <sup>72</sup> esto los equipara a los más pobres, *individuos «omega»*, en un universo social caracterizado por la existencia de «rangos sin clases»; <sup>73</sup> por

<sup>71</sup> « Almost more despised was the person who was lazy and improvident. He was also called a slave and the same epithet could be applied to his children. Thus, one informant said of a man whose father had been forced by economic distress to sell a sib heirloom, “in the old days we’d call him a *gùx<sup>u</sup>*.” »

<sup>72</sup> « L’esclave n’a rien à donner, c’est-à-dire à donner de la seule façon honorable qui le soit: donner ‘en son nom’ –à la fois parce que l’esclave n’a plus de nom mais aussi parce que tout ce qui provient de l’esclave appartient au maître-. Tout au contraire, c’est l’esclave qui dépend entièrement de ce que le maître lui donne: il reçoit sans pouvoir rendre. »

<sup>73</sup> La expresión proviene, de nuevo, de un trabajo de Codere, dedicado en este caso a reafirmar lo esencial de las conclusiones de Boas sobre la sociedad kwakiutl en el marco de una polémica mayor (Codere, 1957; *cf.*



una prelación irregular de las casas y los individuos construida fundamentalmente en base a la riqueza y sin soluciones de continuidad significativas, salvo –claro está– la de la esclavitud: «la “sociedad”, según la perspectiva indígena, consiste en los hombres libres [*sic*, por “los humanos”] de un grupo particular. Los esclavos, como los perros o, mejor aun, las canoas, las pieles de nutria y las mantas, eran elementos de la configuración social pero no tenían parte activa que jugar en la vida del grupo» (Drucker, 1939: 56).<sup>74</sup> De Laguna (1972: I, 462) es aun más rotunda: «los esclavos estaban, en [su] teoría, fuera de la sociedad tlingit».<sup>75</sup>

Entonces, calificar o calificarse de «esclavo» quien consabidamente no lo es, porque sí que forma parte de la sociedad en su teoría, declama en principio una situación de insignificancia práctica. Ni más ni menos. Pero el hecho de que sea el fantasma de la «esclavitud por deuda», más que la pobreza en sí misma de la cual es un reflejo directo o indirecto, lo que obsesiona recurrentemente a las sociedades cuyas culturas permiten imaginarla, incluso aunque no tengan por costumbre su práctica, se debe a algo más que al rango que un individuo ocupa dentro del cuerpo

---

Harris, 1987: 261 y ss.; Donald, 1997; Vila Mitjà y Estévez Escalera, 2010: para una excelente actualización en castellano y en clave arqueológica). Por lo que respecta concretamente al ámbito tlingit, comenta de Laguna (1972: I, 462, 464): «from the chief of the whole sib down to the lowliest there was a series of graded ranks. It would be incorrect, I believe, to think of such a series as made up of definite classes or, on the contrary, as a hierarchy of evenly spaced positions. Nor should we assume that each individual was definitely assigned to a separate step on such an ascending stairway. Rather, there were marked gaps and discontinuities of rank between family lines even within the same lineage [...]. Birth, that is, the rank and status of one's ancestry, determined one's social position by setting limits to what names or titles one might acquire. However, the acquisition of these depended upon the actions of the individual and his kinsmen, since all but the name or names given to the newborn child required validation before they could be assumed», y teniendo en cuenta que esta validación comportaba la distribución y consumo de riqueza en el potlatch, «it is no wonder that the words for aristocrat or “high-class person” (*’àn qáwu*; *’àn yádi* [literalmente: “hombre de la aldea”, “hijo de la aldea”; nótese, en cualquier caso, que aporta otras designaciones de boca de sus informantes, de las cuales tal vez la más interesante sea la de “one who is heavier than others” –*kaqaǎk duwuduni*– por lo que entraña de relatividad]». Siendo así, «while wealth alone would not, in one generation, elevate the builder of a new house to the position of lineage chief, nor the lineage head to that of sib chief, there is probably no question but that it would eventually affect the relative positions of their heirs or heirs' heirs» (ibíd.); pero aun así, éste parece no haber sido el único elemento en liza, ni siquiera en lo que respecta a las formas típicas del «consumo ostentoso», y de Laguna (ibíd.: 466) se apresura en señalar la importancia del conocimiento no sólo de la historia y tradiciones propias sino también de las de otros grupos del entorno en la elección de la jefatura, del *na* más que del *hit'*, de modo que al joven inteligente se lo enviaba un tiempo al extranjero, «then, at “potlatches” he tries to catch the other side –by knowing their traditions, and by competing in erudition–». De modo general, volveremos a encontrarnos con esta idea del –digámoslo así– «consumo del conocimiento» en otros contextos culturales y prácticas muy diferentes (*vid. inf.*, especialmente caps. 7.6 y 8.4).

<sup>74</sup> «“Society”, in the native view, consisted of the freemen of a particular group. Slaves, like the natives' dogs, or better still, like canoes and sea otters skins and blankets, were elements of the social configuration but had no active part to play in group life.»

<sup>75</sup> Escribe: «persons of very low status could be designated by various expressions, derogatory or euphemistic. Thus, they were those “who lived at the front of the house” (*ǎat'aq qu'ú*), the place of the poor and lowly. These persons included the lowest of all, the bastards (*nitcka yádi*; “child of the empty beach”), those whose laziness or bad luck had made them paupers, freed slaves, or persons of slave ancestry. Slaves themselves were, in theory, outside Tlingit society»; *cf.* Testart (1999: 23-25) o Emmons (1991: 37) o, en fin, Boas (1891; 1917) para otras designaciones en esta línea. Y sin embargo, lo más remarcable del pasaje es el que la autora se confiese incapaz de registrar término alguno para referirse a la «franja intermedia» de la jerarquía: «the ordinary person –if he did exist– was, in fact, the chief's junior or distant relative in a less distinguished line, and formerly [...] called him kinsman» (de Laguna, 1972: I: 462).

social. Porque las cadenas de signos aquí activadas anuncian la posibilidad de ser –legítimamente– expulsado de la sociedad. Esto es lo primero que concluye Testart,<sup>76</sup> y tiene razón, incluso aunque su tratamiento del ejemplo tlingit presente ciertas deficiencias; igual de iluminadoras; en cualquier caso.

Así, podría objetársele en general el forzar la normación de *status* que, por lo que sabemos, parecen aquí concretarse más situacional que institucionalmente, como podría ser una «esclavitud penal» la cual reconoce bien atestiguada, pero despacha en apenas cuatro renglones al considerar cómo «no es la carencia de medios financieros lo que hace al esclavo, sino la gravedad de la falta [cometida]» (Testart, 1999: 22).<sup>77</sup> Todavía incidiría sobre esta idea en un trabajo un poco posterior, para aclararle las líneas teóricas, al indicar cómo con tal designación la mayoría de autores suele aludir a prácticas diferentes, que van desde la esclavización directa e irredimible, pasando por la posibilidad de redención, hasta la esclavización como alternativa al cumplimiento de otra sentencia que no se puede cumplir en tiempo y forma.

En los dos últimos casos, la esclavitud aparece meramente como una consecuencia secundaria de la insolvencia del delincuente. De hecho, la pena no es sino una multa, [y] el tercer caso, por otro lado, es el estricto equivalente de la esclavitud por deuda [...]. Ni lo uno ni lo otro deben [en puridad] llamarse

---

<sup>76</sup> De hecho, Testart (1999: 11-13) utiliza esa caracterización fantasmal referida primero a la «conciencia occidental», expresa en las ambigüedades de «ce que merci veut dire»: «du registre économique ou purement mercantile qu'il avait en latin [como el castellano *merced*, deriva en último término de *merx*, "mercancía" (cf. Greimas, 1968: 405; Corominas, 1984: ME-RE, 48-49)], *merci* passe dans celui de la grâce, du don gracieux, du bienfait sans contrepartie, de la faveur. Du sens guerrier, que nous avons évoqué pour le Moyen Âge, il passe dans le langage amoureux avec le "don de merci" [...]. Mais [...] est-ce que du seul fait d'avoir reçu une faveur on se trouve en dette et conduit à se déclarer à la merci de son bienfaiteur tout comme le vaincu qui pouvait être tué ou réduit en esclavage par son vainqueur?». Desarrollando esa idea (Testart, 2002: 193, nota 52) recalará en el complejo juego de tensiones típicas sobre las que Shakespeare construyera *El mercader de Venecia*, verdadero «drama de la legalidad», donde el cobro de un contrato formal que pone la propia carne como garantía del préstamo dinerario es impedido *in extremis* mediante una exacerbación de esta misma ley que viene, sobre todo, a declarar veladamente su ilegitimidad primera, al menos desde el punto de vista de quienes se identifican con el cuerpo ciudadano de la *Serenissima*. Como apunta Forero Reyes (1994: 30; cf. Rodríguez Braun, 2009: con bibliografía), la cuestión se plantea aquí en términos más confusos que para Antígona, cuya moral encuentra suficiente espacio entre las radicalmente distintas naturalezas de las leyes –humanas o divinas– que enfrenta; quizá porque pesa más la apelación a la clemencia –«the jew must be merciful!», declara Porcia disfrazada de doctor en leyes– que a la justicia en sí, o quizá, en fin, porque es la naturaleza de la justicia lo que está en disputa: «when he [Shylock, el judío] claims to "stand here for law" and to "crave the law", he omits the key inquiry: what is law?» (Kornstein, 1993: 43). Por eso no deja de ser sintomático que sea el propio Shylock quien traiga a colación la cuestión de la esclavitud al exponer sus razones al *dux*, prácticamente al inicio de la Escena I del Acto 4: «you have among you many a purchased slave, which like your asses and your dogs and mules you use in abject and in slavish parts, because you bought them. Shall I say to you "let them be free!, marry them to your heirs!, why sweat they under burdens?" [...]. You will answer, "the slaves are ours". So do I answer you. The pound of flesh which I demand of him is dearly bought, is mine, and I will have it. If you deny me, fie upon your law! There is no force in the decrees of Venice». También lo hace un agudísimo Kornstein cuando recuerda (1993: 39-40) cómo, más allá de los artificios dramáticos, «no court in any civilized society would even entertain the thought of enforcing a contract penalty calling for the death of one party; it would be obviously inconscionable, like a contract of self enslavement», y hete aquí de nuevo el fantasma, como el núcleo del asunto, cuando se nos llama la atención sobre una condición frecuentemente olvidada por los comentaristas: que en tanto judío, Shylock no es ciudadano de Venecia. Adquiere, entonces, un aire muy distinto todo el proceso, ¿debería así de hacerlo el que el giro tragicómico que acaba amenazando su propia vida se resuelva obligándole a convertirse al cristianismo?

<sup>77</sup> «Ce n'est pas le défaut de moyens financiers qui fait l'esclave, c'est la gravité de la faute.»

esclavitud penal, dado que son acuerdos financieros que pueden conducir a la esclavización sólo porque la esclavitud por deuda ya existe como institución. (Testart, 2002: 181)<sup>78</sup>

Sin embargo, en la simplificación se pierde el rastro del problema.

Empleando estrictamente los términos del francés, entre otras cosas no se podría concluir que se diera esclavitud penal entre los tlingit, si la posibilidad de que el clan del asesino lo entregue al del asesinado se contempla sólo cuando aquél es un hombre pobre, y sólo cuando la resolución del conflicto incluye asimismo el pago de *otras* riquezas. Si la esclavitud dentro del propio clan no es exactamente esclavitud, sino una situación similar a la sujeción en prenda que –parece caber entender por lo atestiguado– pudiera ser perpetua cuando responde a la vida sacrificada por la casa en nombre del cuerpo social del que todos los aquí implicados forman parte, o temporal, cuando lo hace a una deuda de riqueza que se salda trabajando. Y tal posibilidad, a su vez, nos aleja otro tanto de una segunda institución el principio fundamental de cuya formulación típica giraría, siempre según Testart (ibíd.: 177), en torno a la idea de que «el trabajo del sujeto en prenda [*pawn*] beneficia al acreedor sin rebajar la deuda. El trabajo en este caso carece de valor, o en todo caso no se tasa cuantitativamente».<sup>79</sup>

Ésta es probablemente la razón por la cual antes le vimos circunscribir en el ámbito yurok la comparación con una forma de sujeción definida antropológicamente primero a partir de casos africanos, poco o nada presente en el utillaje conceptual de los americanistas; aunque ya Kroeber (1925: 33) relatara la transferencia de los derechos sobre un «esclavo» yurok a los tolowa como parte del pago compensatorio por un asesinato, y su posterior manumisión a cambio de dinero obtenido trabajando para los criollos estadounidenses;<sup>80</sup> o aunque el propio Testart descuide sus cautelas inmediatamente después de sostener la anterior circunscripción, cuando menciona la venta de hijos recogida en las historias nuxalk o chinuk, en el área central de la región cultural de la Costa Noroeste: «hablando propiamente, el niño no es vendido por su padre, [sino] librado en garantía de un pago que jamás se ejecuta, pero revierte en lo mismo, y el acreedor lo venderá como esclavo [a un tercero]» (Testart, 1999: 21-22).<sup>81</sup> Es decir: exactamente el mismo proceso indígena cuya mutación,

<sup>78</sup> «In the last two cases, slavery appears as merely a secondary consequence of the delinquent's inability to pay. In fact, the penalty is nothing other than a fine. The third case, on the other hand, is the strict equivalent of debt slavery [...]. Neither 2 nor 3 should be termed penal slavery, as they are in fact financial coming-to-terms that can lead to slavery only because debt slavery as an institution already exist.»

<sup>79</sup> «The main principle of pawning is that the pawn's work benefits a creditor without working off the debt. Labor in this case has no value, or in any case is not assessed quantitatively.»

<sup>80</sup> «A bastard, in burning over a hillside, once set fire to certain valuables which a rich man of Sregon [una antigua aldea yurok en la margen derecha del río Klamath] had concealed in the vicinity. He was unable to compensate and became the other's slave. Subsequently the Sregonite killed a Tolowa, and transferred the slave as part of the blood money [...]. He therefore arranged with him to purchase his liberty, apparently with money earned by services to Americans.»

<sup>81</sup> «Qu'un homme puisse être réduit en esclavage pour cause de dettes, cela n'a, en principe, rien à voir avec la possibilité générale de vendre les enfants en esclavage. Mais les deux phénomènes interfèrent lorsque l'endetté vend un de ses enfants pour payer une dette qu'il ne pourrait pas honorer autrement. C'est un cas de cette nature qui est évoqué par Thomas F. McIlwraith [*The Bella Coola Indians*, 1948 para la primera edición; citará también algunas informaciones contenidas en las *Lower Chinook ethnographic notes* publicadas por Verne F. Ray en 1938]: l'enfant n'est pas à proprement parler vendu par son père, il est abandonné comme

expuestos sus márgenes a los mercados «internacionales» de Occidente y Oriente, detectaban los africanistas en la base de la trata (*vid. sup.*, cap. 5.2, nota 26).

Quando los «sujetos en prenda» cruzaban fronteras culturales [...] existía un mayor riesgo de enajenación ulterior que cuando sus familiares permanecían en contacto. En tales circunstancias, eran frecuentemente esclavizados [...]. Su movimiento a través de estas fronteras introducía asimismo la probabilidad de aplicar, en la regulación de la institución, leyes y costumbres diferentes de aquéllas propias de la cultura de la cual provenía el sujeto. [De modo que] existen informes de guerras entre clanes a propósito de la supuesta venta de estos sujetos, y ciertamente existieron muchas disputas legales sobre cuándo podían ser vendidos o transferidos de otra manera, si acaso podían serlo. (Falola y Lovejoy, 2003: 14-15; *vid.*, para un análisis del fenómeno entre los kabiyè, sin ir más lejos, Piot, 1996)<sup>82</sup>

Otro tanto sucede con los «esclavos de pescado seco», designación la descripción de cuyos efectos sociales los informantes tlingit no limitan al uso literario que asume Testart, sino también eventualmente a la más estricta literalidad —«a veces eran liberados cuando sus familias obtenían dinero y pagaban por ellos de vuelta; otras, se los mataba en ocasión de un gran *potlatch*»—, por más que la misma autora que da cuenta de ello (de Laguna, 1972: I, 469) reconozca no poder precisar «con qué frecuencia los pobres se sumían en dicha posición, porque normalmente uno podía reclamar comida y asilo en cualquier casa [*hít*] de su linaje o clan [*na*]. También nos preguntamos si los dependientes pobres o sus hijos no deseados fueron acaso esclavizados por sus parientes ricos y, tal vez, vendidos a tribus [*¿qwán?*] alejadas».<sup>83</sup>

Una y otra vez, por tanto, *las coordenadas del problema nos sitúan en el contexto de los procesos de «identificación»*. Tal cosa armoniza los datos en un nivel que excede en mucho el de la, por otro lado, flagrante omisión en el discurso de Testart de la posibilidad de interpretarlos en la línea de diferentes «esferas» de intercambio; porque si bien es cierto que buena parte de las cavilaciones del francés sobre la «esclavitud por deuda» podían haberse atajado de haber considerado lo que Kroeber (1925: 32) ya sabía: que «la deuda surgía de vicisitudes legales [*i. e.*, relativas al derecho]

---

gage d'un paiement qui n'est jamais fait, mais cela revient au même et le créancier le vendra en esclavage»; más interesante resulta el hecho de que interprete, como antes Rattray para los akan de Ashanti (*vid. sup.*, cap. 5.2, nota 30), el poder (*puissance*) aquí manifestado «au sens de la *potestas* antique».

<sup>82</sup> «When pawns crossed cultural boundaries [...] there was a greater risk that pawns would be further alienated than when their relatives remained in contact. Under such circumstances, pawns were often enslaved [...]. The movement of pawns across cultural boundaries also introduced the likelihood that different laws and customs from those of the culture from which a pawn came would be applied in regulating the institution [...]. There are reports of wars between clans over the alleged sale of pawns, and certainly there were many legal disputes over when, if ever, pawns could be sold or otherwise transferred.»

<sup>83</sup> «Sometimes they get free when their family gets money and they pay it back. Sometimes when they have a big *potlatch* they are killed. Too bad, too bad», cuenta el informante de de Laguna sobre los esclavos hechos por el chamán *Țatgawet* «because he always had ample stores of food when others were starving»; y continúa la dicha autora: «we do not know, of course, whether such "dried-fish slaves" suffered all the disabilities of ordinary slaves, nor how often poor persons may have sunk to such a position, because normally anyone could claim food and shelter in any house of his lineage or sib. We also wonder whether poor dependents or their unwanted children were ever enslaved by their own wealthy relatives and perhaps sold to distant tribes». Además de otras alusiones similares en este *Under Mount Saint Elias*, de Laguna vuelve sobre la ambivalencia con la cual los tlingit recuerdan la esclavitud también en otros trabajos (*vid. de Laguna, 1952: 2, nota 2*).

más que económicas [*i. e.*, relativas al sustento]»,<sup>84</sup> también lo es que *el modelo de Bohannan tomado a pies juntillas puede predisponer a la esclerosis de la clasificación de las cosas en sí mismas, cuando ese problema es –y lo es evidentemente– el de las relaciones que las «transforman»; y en último término, el del derecho a tratar a determinados agentes considerados culturalmente humanos como si fueran cosas; que es en esencia lo que significa expulsarlos o excluirlos del «nosotros» social.*

Desplazarlos significativamente hacia el «exterior subordinado» sobre cuyo consumo –el poder de desplazar, a su vez, hacia el «exterior superordinado»– se construyen los discursos de la jerarquía dentro de la sociedad.

Por eso de Laguna hila sin mayores reparos ni explicaciones sus dudas sobre la esclavización de los pobres con la desorganización de lo que, llegados a este punto, cabe empezar a entender tal que «ámbito discursivo de la riqueza», independientemente de la forma –más bien pedestre– en la cual ella expone sus términos: «el giro de una economía de subsistencia basada en la caza, pesca y recolección, donde los lujos [y los esclavos propiamente dichos] se obtenían sobre todo en aventuras comerciales nativas, hacia una economía en la cual tanto los objetos de sustento como de prestigio se consiguen a cambio de dinero [*cash*] derivado casi por entero de la pesca comercial, significó un enorme cambio en la riqueza relativa de diferentes familias» (de Laguna, 1972: I, 469). Junto al descalabro demográfico que acompañó a la irrupción de los europeos en la Costa Noroeste de Norteamérica a partir del s. XVIII, esto parece haber impreso primero cierta aceleración a los procesos de jerarquización competitiva, hasta darles así acceso al *potlatch* a gentes otrora pobres, sólo para frenarlos repentinamente después, con la decisiva integración en la órbita de los nuevos Estados criollos; de modo que la autora concluye el citado pasaje evocando las palabras de uno de sus informantes tlingit, en otra faceta del mismo problema y fenómeno: «a medida que se ha socavado el antiguo sistema de rango, la base de la autoestima y la conducta honorable también ha sufrido. “Así es cómo perdimos nuestro orgullo. Cuando los Estados Unidos compraron Alaska [al Imperio ruso, en 1867], enseñaron a los nativos a vivir común. Ése es el único error que cometieron. Cuando vivimos común, perdimos nuestro orgullo. Somos como gente sin país”».<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Pensando, por supuesto, sólo en el caso yurok –aunque es de hecho exactamente lo mismo que sostiene Du Bois para tolowa y tututni, como hemos visto– el profesor de Berkeley escribía originalmente: «debt arose from legal rather than economic vicissitudes, Yurok industry and finance being insufficiently developed for a man to fall gradually into arrears from lack of subsistence or excessive borrowing».

<sup>85</sup> «The shift from a subsistence economy based on hunting, fishing, and gathering, with luxuries gained largely through native trading ventures, to an economy in which both subsistence and prestige items are procured for cash derived almost entirely from commercial fishing, meant a great change in the relative wealth of different families, so that formerly poor people were able to *potlatch* [...]. As the old system of rank has been undermined, the basis for self-respect and honorable conduct has also suffered. “That’s how we lost our pride. When the US bought Alaska, they taught the native people to live common. That’s the only mistake they made. But when we lived common, we lost our pride. We’re just like people without country”».

## 6. América, o el principio de sí

Una pérdida igual a la anterior, en el otro confín del Pacífico, nos proporcionará el pie para empezar a reformular las bases de nuestro análisis social, en una segunda parte que acometeremos de inmediato. Por el momento, desde esta perspectiva, vemos adquirir a la «continuidad de lo discontinuo», a la «comparación de lo incomparable» que Thérét descubría adherida a la idea misma de moneda, exactamente el mismo tono dramático que sospechaban los tiv: huele a esclavitud.

No es casual que el Graeber de *Debt* incidiera en el halo de confusión moral que aureola la economía en tales condiciones, que son las nuestras:

El factor crucial [...] es la capacidad del dinero para convertir la moral en un asunto de aritmética impersonal –y haciéndolo, para justificar cosas que de otro modo parecerían atroces u ofensivas [...]–. Uno no necesita calcular los efectos humanos; solamente el principal, los balances, recargos y tasas de interés. Si acabas teniendo que abandonar tu casa y vagabundeando en otras regiones, si tu hija termina en un campamento minero trabajando de prostituta, es una desgracia pero es incidental al acreedor. El dinero es el dinero, y un trato es un trato. (Graeber, 2011b: 13-14)<sup>86</sup>

El estadounidense advertía asimismo la violencia en la cara oculta del discurso económico; la *amenaza de la violencia*, más bien, en el cuchillo de Shylock y también en la fuerza de la ley de Venecia (*vid. sup.*, cap. 5.5, nota 76). Por su parte, también Baudrillard (2009: 35) llega a idéntica conclusión que los bantoides cuando descubre –aunque apenas aporte nada trascendente mucho más allá– que nuestra sociedad se diferencia de la salvaje en que, para nosotros, «el consumo dispendioso se ha convertido en una obligación cotidiana, una institución forzada y a menudo inconsciente, como el impuesto indirecto, una participación involuntaria en las coacciones del orden económico» que es nuestra codificación cultural del orden político –*lo político*– según el cual se dirimen las jerarquías –*la política*–. El hecho de que en el esquema de Testart (2002: 175, tabla 1) la venta de uno mismo o la puesta en garantía de un préstamo equivalgan, respectivamente para el esclavo y el sujeto en prenda (*pawn*), a lo que el salario para el trabajador libre únicamente viene a abundar en la misma idea.

---

<sup>86</sup> El orden de citación es el inverso, de modo que dice el pasaje original en mayor contexto: «here we come to the central question of this book: what, precisely, does it mean to say that our sense of morality and justice is reduced to the language of a business deal? What does it mean when we reduce moral obligations to debts? [...]. On one level the difference between an obligation and a debt is simple and obvious. A debt is the obligation to pay a certain sum of money. As a result, a debt, unlike any other form of obligation, can be precisely quantified. This allows debts to become simple, cold, and impersonal [...]. One does not need to calculate the human effects; one need only calculate principal, balances, penalties, and rates of interest. If you end up having to abandon your home and wander in other provinces, if your daughter ends up in a mining camp working as a prostitute, well, that's unfortunate, but incidental to the creditor. Money is money, and a deal's a deal. From this perspective, the crucial factor [...] is money's capacity to turn morality into a matter of impersonal arithmetic –and by doing so, to justify things that would otherwise seem outrageous or obscene–».

Nuestro «dinero para todos los usos» obliga así a dejarse atrapar las condiciones de la existencia material, física, de las personas en la fusión-confusión significativa de las dos acepciones de la identidad –yo↔nosotros, es decir: los iguales–; a encarnar cada uno en la suya las identidades de «los otros nosotros» –es decir: los desiguales– significándolo virtualmente todo dentro de las cadenas del «poder-consumir» que nos y les definen a efectos políticos. Y sin embargo, contra todo pronóstico, ni la violencia ni la esclavitud se realizan aquí formalmente. No pueden hacerlo porque, como es bien sabido, en nuestras sociedades la violencia es un monopolio estatal; y la lógica estatista pugna porque sus *sujetos* no lo estén a nada más.<sup>87</sup>

Si a esto sumamos la correlación que el del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative detectaba en la distribución geográfica –adyacente– de las macro-regiones donde existió la institución de la esclavitud por deuda y donde se dieron Estados indígenas, su conclusión no podía ser otra:

Hay un «aire familiar» entre las prácticas [de la esclavitud por deuda: la posibilidad legítima de transformar humanos en riquezas] y la sujeción a un rey; lo que se podría llamar una especie de complicidad entre ambos tipos de institución. Pero, aunque relacionados, permanecen distintos. Aunque la correlación está ahí, los desgloses geográficos son diferentes [...]. Es poco probable que la esclavitud por deuda brote a partir de los cimientos del Estado: lo es mucho más que el Estado emerja sobre la base de sociedades que [en algún momento] aceptaron la esclavitud por deuda y la venta como esclavos de uno mismo o de sus parientes. (Ibíd.: 201; 192, mapa 1)<sup>88</sup>

En este punto, resulta de lo más revelador que otras conclusiones a propósito del mismo caso de estudio –las de Leland Donald en *Aboriginal slavery on the Northwest Coast of North America* (1997 para la primera edición)– pasen por asociar el tipo de esclavitud practicada por grupos como los tlingit o los kwakiutl con una eventual situación de «circunscripción» (Donald, 1997: 100-102),<sup>89</sup>

<sup>87</sup> «For thousands of years, the struggle between rich and poor has largely taken the form of conflicts between creditors and debtors [...]; by the same token, for the last five thousand years, with remarkable regularity, popular insurrections have begun the same way: with the ritual destruction of the debt records [...]. As the great classicist Finley often liked to say, in the ancient world, all revolutionary movements had a single program: "cancel the debts and redistribute the land"», recuerda Graeber (2011b: 8) para, más adelante, referirse a los gobernantes sumerios de los primeros Estados, acogiéndose a varios trabajos del economista Michael Hudson: «when they did interfere in the lives of their subjects in their capacity as cosmic rulers, they did not do it by imposing public debts [tal y como, en principio, cabría esperar en el escenario previsto por la *Teoría de la deuda primordial* (vid. sup., cap. 5.4)], but rather by canceling private ones [...]. Faced with the potential for complete social breakdowns, Sumerian and later Babylonian kings periodically announced general amnesties: "clean slates" [...]. In Sumeria, these were called "declarations of freedom"; and it is significant that the Sumerian word *amargi*, the first recorded word for "freedom" in any known human language, literally means "return to mother", since this is what freed debt-peons were finally allowed to do» (ibíd.: 64-65).

<sup>88</sup> «There is a "family resemblance" between the practices discussed in this article and subjection to a king; there is what could be called a kind of complicity between this two types of institution. But though related, they remain distinct. Though the correlation is there, the geographic breakdowns are different [...]. It is unlikely that debt slavery came into existence on the foundation of the State. It is more likely that the State came to be on the basis of societies that accepted debt slavery and sale of self or kin into slavery.»

<sup>89</sup> Explica Donald (1997: 100): «James L. Watson [*Asian and African systems of slavery*, 1980 para la primera edición] has distinguished two major types of slavery, "open" and "closed". These are ideal types that represent the end points on a *continuum*: open systems of slavery –which are common in Africa but found

porque todo junto, evoca poderosamente y nos retrotrae a la discusión que manteníamos sobre las propuestas teóricas de Carneiro, Clastres o Dumont (*vid. sup.*, caps. 4.3-4); mejor pertrechados.

En resumidas cuentas, podríamos decir que el escenario que se vislumbra al aplicar el utillaje conceptual batido en esas discusiones a lo reportado en el epígrafe anterior sobre la esclavitud en la Costa Noroeste de Norteamérica es el de unas sociedades más o menos abigarradas en el espacio, los procesos de jerarquización de cuyas facciones tanto internos como externos las presentan «abiertas» hacia un universo social en el cual se funden y confunden virtualmente todos sus límites de identidad, haciéndolos altamente transitables. «Nosotros↔los otros nosotros↔los otros».

¿Y esto de qué se trata exactamente?

- 1) No se trata ya sólo de que se diriman las relaciones de subordinación-superordinación dentro del grupo que entendemos como «sociedad». Todavía tendremos que concretar más en qué sentido puede entenderse este concepto o, al menos, en cual lo entendemos aquí (*vid. inf.*, especialmente caps. 9.1-2, nota 2, cap. 10.2, nota 26). Para lo que nos ocupa en este momento, empero, bastará con saber que *de suyo cualquier «sociedad» implica una cierta constelación de estructuras y situaciones comprensibles según el principio de la oposición jerárquica dumontiana ( $1/_{(1/2)}$ ) donde, por así decirlo, 1=nosotros y 2=los otros nosotros<sup>(interior)</sup>*. El paradigma de tales estructuras es con toda probabilidad la relación que opone en el nivel inferior los *statuses* equivalentes a nuestra <sup>mayoría de edad</sup>/<sub>minoría de edad</sub> y significa a partir del primer término el «nosotros» englobándolos en el nivel superior; aunque la práctica totalidad de grupos humanos conocidos presenta la duplicación de esto mismo en la relación <sup>hombre</sup>/<sub>mujer</sub> tan arraigada que casi tiene más valor explicativo ésta que aquélla. Por otro lado, al hablar de «situaciones» nos referíamos, obviamente, a los puntos del esquema de percepción-clasificación sociocultural que varían o están en disputa, como ocurre entre las *facciones estructuradas en instituciones* tales como familias, casas, linajes o *cualquier otro segmento capaz de un comportamiento corporativo, y mutatis mutandis*, aun nos atreveríamos a decir que entre individuos –¿cuál es si no la topología de la autoridad del «jefe corporativo», independientemente del discurso en

---

elsewhere as well– ara characterized by the gradual absorption of slaves into the kinship and family system of their masters [...]; closed systems of slavery –which are common in Asia but found elsewhere as well– are characterized by the failure of slaves to be absorbed or adopted into the family or kinship unit of the master. Slaves are excluded from participating in the kin group», lo cual no significa ni más ni menos que su exclusión de la sociedad, aunque no –pongamos en práctica los términos– del universo social –i. e.: siguen siempre o en principio identificándose con «los otros», en el *absoluto exterior subordinado* del «nosotros»–, y coincide plenamente con la distinción de una *stratégie lignagère* y otra *esclavagiste* realizada por Testart (*vid. sup.*, cap. 2.2, nota 20). La cuestión es que Watson vincula estos tipos con las diferentes nociones de propiedad al hilo del grado de presión <sup>población</sup>/<sub>sustento</sub>, y sucede que, como sobre todo el salmón, «most of the other resources of great importance to one or another local group are also either spatially or temporally –often both–circumscribed. Northwest Coast resources thus conform to the “scarcity” type, which, if Watson is correct, leads us to expect closed slavery, and this is what we found» (Donald, 1997: 101).



que se funde su superioridad; del principio del *primus inter pares*?-. Más allá de las especificidades semióticas de la práctica humana o de que en la realidad fenoménica no se pueda afirmar con rotundidad sino la continuidad más o menos gradual de situaciones (*vid. inf.*, cap. 8.2), el hecho de que podamos encontrar exactamente las mismas instituciones dispuestas aquí situacional y allí estructuralmente –por ejemplo distinguiendo la «jefatura melanesia» de la «jefatura polinesia» (*vid. sup.*, fig. 4.2a), o el matriclán «noble» del resto de los matriclanes lele o, en fin, la «realeza» (*vid. sup.*, cap. 5.2, *et inf.*, caps. 10.1-2, nota 2)– nos informa primero de la mismidad de la lógica operativa en ambos casos y, segundo, de que la imagen de un cuerpo cuyas eventuales fracturas se han o no se han osificado ofrece, probablemente, de nuevo, una mejor explicación de la realidad.

- 2) No se trata tampoco sólo de que algunas de estas cosas se proyecten más allá del cuerpo de la sociedad, *hacia ese universo social donde tales relaciones son por definición «situacionales», y no «estructurales»* –la prueba es que no actúan por automatismo los principios graeberianos comunista o jerárquico, sino el de intercambio, en cuyo equilibrio dinámico, más capaz de ser jugado estratégicamente, se llegan a conjugar algunas propiedades de ambos (*vid. sup.*, fig. 4.5c)–, y *por así decirlo*, 1=nosotros y 2=los otros nosotros<sup>(exterior)</sup>.
- 3) Se trata sobre todo de que la configuración de ese universo social normaliza la probabilidad de experimentación física, «empírica» (*vid. inf.*, cap. 7.6), de una otredad absoluta que ya no es tan dado identificar como mera desigualdad –i. e., no es claramente una forma de «los otros nosotros»–, y que percola hasta la médula misma de los cuerpos sociales, retorciendo y haciendo en mayor o menor medida transitable desde cualquier punto ese *continuum* de identidades. Como mínimo, haciéndolo imaginable.

En tanto encierra el potencial de *transformar* a los humanos en riquezas e *incorporarlos* en las prácticas y discursos del «poder-consumir» que sustentan determinadas formas de autoridad política –que es decir algo, valga recordarlo, muy distinto a decir que otras de esas formas se sustentan en la aquí metafórica «riqueza» en relaciones con humanos–, *la esclavitud construye una identidad paradójica porque sitúa al sujeto a la vez dentro y fuera de la sociedad* –los otros<sup>(interior)</sup>–. Y en este sentido, descubriremos que Testart no podía estar más acertado al detectar ese «aire familiar», esa solidaridad lógica entre la esclavitud y el Estado; aunque para hacerlo será preciso empezar por comprender mejor los principios que operan identificando y ordenando socialmente las agencias de «los otros<sup>(exterior)</sup>».

Por lo pronto, parece obvio que más allá de la «aceptación cultural» que pudiera esgrimirse para explicar el comportamiento de este o aquel individuo en concreto (*vid. Graeber 2011b: 166 y ss.*), las consecuencias de normalizar esa experimentación no son algo en principio deseable para el total de ningún grupo humano, de modo que no es sorprendente que se repita, en la Costa Noroeste

de Norteamérica (Donald, 1997: 98-99, 306) como en las llanuras del Benue (*vid. sup.*, cap. 5.2), que los esclavos no huyen porque no tienen dónde ir. Hasta qué punto puede tomarse esto como otro síntoma de atasco ecológico –y las Guerras serviles o, mejor aun, los quilombos de la América colonial como una estupenda oportunidad para la falsación– es, quizá, la materia de un estudio pendiente. Ahora bien, cuando repasábamos las condiciones del acompasamiento entre la *Teoría de la circunscripción* de Carneiro y los modelos de sístoles y diástoles de los cuerpos políticos que la Ecología cultural formulaba a partir de la experiencia neoguineana, dando –por supuesto– por válido el núcleo de sus observaciones, ya advertíamos que los episodios de «intensificación» a partir de los cuales aquella hipotética senoide de la política desplaza su nodo implican de alguna manera una mutación en las expectativas sobre su evolución; por ejemplo, el que pueda resultar de pronto adaptativo ahondar en el desarrollo de estrategias reticulares donde el anterior equilibrio centrífugo-centrípeto de dichos cuerpos habría tendido a cerrarlos sobre sí mismos, y eventualmente a alejarlos en el espacio, ya sea antes o después de desatarse la violencia entre ellos. Y sucede que lo que sí que se ha estudiado, y mucho, es la configuración de la modernidad a partir de la *expansión planetaria de los grupos europeos* que arranca en el s. XVI y, en parte acicateado por esto –«en el principio, todo el mundo fue América»: basta leer el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke (1690 para la primera edición, en inglés) para comprender hasta qué punto la imagen del salvaje está en el principio de nuestra imagen de sí (*vid. i. a.* Batz, 1974; Lebovics, 1986)–,<sup>90</sup> el despliegue de los *ejes ideológicos del individualismo y del capitalismo* que conjugarán los ilustrados escoceses en lo que justamente podríamos resumir como «proyecto liberal», ya en la segunda mitad del s. XVIII.

Se ha estudiado (Dumont, 1987: 35 y ss.) cómo el componente ascético, que perfila al individuo –yo– recortándolo contra el cuerpo de la sociedad que lo identificaba –nosotros– y que a

<sup>90</sup> No es de extrañar, por tanto, que Todorov –autor de cabecera en lo que atañe a la exploración de la otredad, desde las categorías de la crítica literaria iniciada por Bajtín (Zbinden, 2006)– considerara la Castilla de 1492 nudo proverbial ligando sus diferentes lógicas, entre que los Reyes Católicos firmaban los decretos de expulsión de los judíos en la recién conquistada Granada, y Rodrigo de Triana avistaba Guanahani, entre las Bahamas (*La conquista de América: El problema del otro*, 1982 para la primera edición, en francés). *Grosso modo*, expresado con un vocabulario algo más limitado que el nuestro, allí acaecen el mismo año la negación de «los otros<sup>(interior)</sup>» y el descubrimiento de «los otros<sup>(exterior)</sup>». Todo colonialismo, sostiene el búlgaro, se resuelve en dos tendencias: la asimilación de «los otros» al «nosotros» y por tanto la disolución de su especificidad sociocultural; o bien la explotación de su especificidad sociocultural, porque «los otros» no son «nosotros», parte de nuestra sociedad. «La diferencia se degrada en desigualdad; la igualdad, en identidad: éstas son las dos grandes figuras de la relación con el otro, que dibujan su espacio inevitable» (Todorov, 1998: 157); porque en cualquier caso, en la médula de la problemática, sucede que «se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo» (ibíd.: 50); y héte aquí el «salvaje» como «primitivo» que, desde entonces, viene determinando nuestras imaginaciones sobre la historia humana. Desde luego que pueden enumerarse un buen puñado de antecedentes (*vid. i. a.* Ferdman, 1994; Fleck, 2000; Sobecki, 2002; Bartra, 2011: con bibliografía), pero no nos alejemos de Todorov y *La conquista de América*. Se plantea aquí un recorrido interesante para lo que queremos concluir, trazando una línea argumental clara desde el tratamiento del «salvaje» por Colón, como parte del paisaje, de la naturaleza –téngase presente que el vestido, el lenguaje, en fin, la cultura, es posterior a la Caída que señala el principio del tiempo histórico habitado por los cristianos–, hasta la disputa entre Sepúlveda y Las Casas, donde el primero recurriría a la lógica del *oĩkos* de Aristóteles para justificar la esclavitud –proyección del interior en el exterior–, mientras el segundo lo hace a Cristo para rechazarla. Declara: todos son potencialmente cristianos, y esta declaración no es más que la consecuencia última de su «idea de y del orden»: el cristianismo es potencialmente todo. La «naturaleza» misma.

orillas del Mediterráneo cuaja en la doctrina de Pablo de Tarso –y por supuesto, más tarde, en la de Mahoma–, supone una suerte de preadaptación: un dispositivo cultural mutante universalmente inclinado a la integración, donde *todo* cristiano conforma la «comunidad *de* dios» porque *cada* cristiano forma «comunidad *con* dios» a través de la eucaristía (*vid. sup.*, cap. 3.2, nota 10). Se ha estudiado, en la historia de su acomodación con los restos del Estado romano, el progresivo deslizamiento de las acciones y preocupaciones del cristianismo de vuelta al seno de la sociedad, a la «temporalidad»; su configuración de dicha relación como una «situación invertida», como el reflejo especular de la «espiritualidad»,<sup>91</sup> antes de lanzarse a la articulación de un nuevo discurso estatista que acabaría por volverse contra la propia Iglesia; y se ha escrito que hacia la madurez de ese proceso, que son Las Luces de Europa, «la *Ley de naturaleza* de Locke presenta esencialmente un orden del mundo en tres estratos –dios, los hombres [*sic*, por “los humanos”], las criaturas inferiores–, en el que la igualdad caracteriza el estrato humano y en el que la relación entre un estrato superior y otro inferior tiende a pensarse como “propiedad”» (Dumont, 1999: 73).

Todo esto tiene mucho que ver con el despliegue de modos de razonamiento determinantemente centrados en la «sustancia» de las cosas más que en su «relación», como pensar que los agentes *x* e *y* son –por ejemplo– *humanos en sí mismos* en vez de pensar que son humanos en la medida en que *se relacionan como humanos*,<sup>92</sup> en función de esa clasificación cultural en particular.

<sup>91</sup> «Duo quippe sunt [le recordaba el papa Gelasio I al emperador de Constantinopla en la famosa epístola de 494] quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificium, et regalis potestas. In quibus tanto gravior est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim fili clementissime, quod licet præsideas humano generi dignitate, rerum tamen præsulibus divinarum devotus colla submittis, atque ab eis causas tuæ salutis expetis, unque sumendis cœlestibus sacramentis, eiusque –ut competit– disponendis, subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam præsesse [...]. Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicæ disciplinæ, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusæ videantur obviare sententiæ; quo –rogo– te decet affectu eis obedire, qui pro erogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis?» (*Patrologia Latina*, 59, 41-47). A ojos de Dumont (1987: 57-61) con ello «no estamos ante una simple “correlación”, [ni] ante una simple sumisión de los reyes a los sacerdotes, sino ante una “complementariedad jerárquica”, de hecho dispuesta en términos muy similares a los que había encontrado en su estudio antropológico de la India y según la cual «los sacerdotes son superiores, ya que sólo son inferiores en un plano inferior»; es decir, según el esquema que en su momento (*vid. sup.*, cap. 4.4, notas 78 y 79) anotamos como  $A_{(a/B)}$ . Cf. lo dicho con la perspectiva de una recodificación cristiana de las nociones de *auctoritas* y *potestas* (*vid. inf.*, cap. 10.4) la cual, disociándolas en un sentido diferente al de los anteriores usos latinos, genera una tensión que recorre la historia de la tradición política europea mucho más allá del cristianismo: «la autoridad política no está por lo tanto sacralizada, sino que es reconocida en su lugar “legítimo” en virtud de una armonía entre cielo y tierra, de una correspondencia entre *auctoritas* divina y función de autoridad terrenal; esto no implica que dicha función [...] incorpore un bagaje de legitimación autónomo asegurado por la trascendencia –o sea la atribución de la *auctoritas* al poder político–, sino, por el contrario, la subordinación de todo poder a la organización de la única verdadera “fuente” de verdad, dios y su iglesia» (Preterossi, 2002: 21 y ss.).

<sup>92</sup> Además de en los entresijos de las concepciones que denomina holista e individualista del «sujeto social», Dumont encuentra una manifestación de lo mismo en «la fascinación ejercida sobre la mentalidad moderna por la teoría del valor como algo basado en la cantidad de trabajo; se comprende fácilmente el fenómeno, si nos fijamos no en la teoría definitiva de Marx, sino en una forma marxista vulgar de la misma: que todas las mercancías, puesto que se intercambian una por otra en el mercado en ciertas proporciones, deben necesariamente contener una sola y misma “cosa” –un algo “social” por encima del mercado– en las mismas proporciones, esto es algo que se le antoja evidente a un espíritu acostumbrado a pensar en un lenguaje de sustancias y no en un lenguaje de relaciones» (Dumont, 1999: 114; cf. Dumont, 1987: 15 y ss., 73-75). Obviamente éste no es el lugar para enredarnos en la exégesis de unos modos de razonar que, de hecho, ya

Pero desde luego, lo que de un tiempo a esta parte se va tornando un clamor académico es un nuevo estudio comprensivo de la obra de Adam Smith, sin duda alentado por la «revisión ética» de la disciplina económica (*vid. sup.*, cap. 3.2, nota 11), especialmente dirigido contra la *Umschwungstheorie* lanzada desde la alemana Escuela Histórica de Economía y por la cual se sugería un cambio en el pensamiento del escocés entre la redacción de sus dos grandes tratados publicados en vida: la *Teoría de los sentimientos morales* (1759 para la primera edición, en inglés) y la *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* de 1776 (Dupuy, 1987: 314-317; Lázaro, 2009: 427 y ss., con bibliografía). Frente a esto, la tendencia actual enfatiza una continuidad lógica que hace de la famosa «propensión al intercambio»<sup>93</sup> algo mucho más general de lo que podría desprenderse del análisis aislado de su tratado «económico». La encontramos referida a palabras e ideas en sus *Lectures on rethoric and belles lettres* (1963 para la primera edición de unos apuntes a propósito de cursos impartidos en la Universidad de Glasgow entre 1762-1763); y se repite asimismo en las *Lectures on jurisprudence*, dictadas poco antes de su periplo francés, pero redescubiertas en el manuscrito de un alumno y publicadas sólo a finales del s. XIX, donde quedaba reforzada la idea de la persuasión como un fin en sí mismo al tiempo que se afirmaba: «ofrecer un chelín, que para nosotros parece tener tan liso y llano significado, es realmente ofrecer un argumento para persuadir a alguien de hacer esto y aquello como si fuera por su interés» (Smith, en Walraevens, 2010: 15-16).<sup>94</sup>

Y, a decir verdad, hasta aquí tal vez podría darse por anunciada la visión en cierto modo pesimista del utilitarismo. Téngase presente, al fin y al cabo, con qué fuerza ha resonado que, en esa especie de «sociedad de mercaderes» que imaginaba el liberal, «no de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos á su amor propio [*self-love*]; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas» (Smith, 1794-1806: I, 23). Sin embargo, sucede que la dicha continuidad lógica rastreada a través de la obra smithiana

---

hemos visto despuntar en Aristóteles (*vid. sup.*, cap. 3.3, nota 19). Téngase en cuenta únicamente que, de la misma manera, hay partes del pensamiento moderno europeo que se orientan según ese mismo «lenguaje relacional»; también pensando la identidad. Tal es el caso de un Bakunin (1979: 152-154) que a la clásica máxima liberal «la libertad de cada individuo humano no debe tener otros límites que la de todos los demás individuos», responde: «la libertad no es [...] un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino al contrario, de alianza, pues la libertad de todo individuo no es otra cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres [*sic*, por “los humanos”], sus hermanos, sus iguales»; e incluso en seguida descubriremos cómo la distancia respecto al mismísimo Adam Smith no es tanta como pudiera esperarse.

<sup>93</sup> Casi al principio –desde luego, como principio– de su *Inquiry* escribe Smith (1794-1806: I, 20-21): «esta división del trabajo, que tantas ventajas trae á la sociedad, no es en su origen efecto de una premeditación humana que prevea, y se proponga como fin intencional aquella general opulencia que la división dicha ocasiona: es como una consecuencia necesaria, aunque lenta y gradual, de cierta propensión genial del hombre [*sic*, por “del humano”] que tiene por objeto una utilidad menos extensiva; la propension, es á saber, de negociar, cambiar o permutar una cosa por otra» (*cf.* Iacono, 2003: 93 y ss.; Dumont, 1999: 115).

<sup>94</sup> «The offering of a shilling, which to us appears to have so plain and simple meaning, is in reality offering an argument to persuade one to do so and so as it is for his interest»; a lo que comenta Walraevens: «that's why we can say that throughout his works Smith describes Man [en mayúscula en el original: *sic*, por “al humano”, donde la distinción mayúscula-minúscula remite de nuevo, más ostensiblemente, a un esquema  $1/(1/2)$ ] as a “comercial” or an “exchanging animal”».

revela sobre todo un ánimo cientifista, newtoniano, que buscaba hallar en la «empatía» (*sympathy*) para la comprensión de las relaciones sociales lo que la *Ley de la gravitación universal* halló en el campo de la Física; y siendo así, más que –o antes que– *homo œconomicus*, el humano aparece como «un ser fundamentalmente mimético» (Dupuy, 1987: 326; cf. Dellemotte, 2002; Trincado Aznar, 2000-2001; Valcarce, 2010).

En efecto, el «padre» de la Economía ya había aislado una suerte de «principio otro» en su *Teoría de los sentimientos morales*, cuando consideró que en los procesos de proyección empática fruto de la interacción de individuos diferentes se fundamenta el surgimiento, en el seno de cada uno de ellos, de una tercera perspectiva guiando la acción y el juicio de sí, y del resto. «Esto implica que la conciencia moral es una conciencia determinada por el recibimiento de la alteridad, caracterizada por la capacidad de simulación imaginativa y cuyo juicio no se caracteriza por la autorreferencia, sino por la heterorreferencia» (Campos Salvaterra, 2015: 878). No deja de ser remarcable que Smith pretendiera arribar a la delimitación topológica de la autoridad última ordenando el grupo social por el camino más difícil –el de la intersubjetividad–, en lugar de haberlo hecho por el extremo de otra «otredad absoluta» que empieza a darnos pistas sobre los caminos que tendremos que andar en la segunda parte de este estudio y que, en fin, es lo que hace –y casi podríamos añadir: la función principal de– la religión. A este respecto todavía puede puntualizarse cómo, en consonancia con el *quid* del liberalismo, la *Teoría de los sentimientos morales* no representa una internalización de la –idea cultural de– «sociedad» en el sujeto, sino su resumen en unos individuos quienes, a través de la experimentación empírica de su relación, devuelven tal imagen. O en otras palabras, *la sociedad resultaría así de una proyección imaginaria, no ideal*. Y aunque el propio Smith parezca asumir algún grado de confusión sobre esto al calificar de «vicerregente de dios en nuestro interior» esa perspectiva del juicio moral, lo crucial es que «la [percepción de] igualdad, entonces, se produce en el proceso imaginativo que hace del sí mismo el otro del otro y, en ese sentido, un igual» (ibíd.: 892).

De un lado, esto actuaría para subsumir la dicha persuasión en el más abarcativo deseo de «pertenecer a la comunidad constituida por aquellos que merecen la aprobación de los demás», objetivo primordial de todo ser humano (Hurtado, 2013: 58 y ss., 63); del otro, pero en la misma línea argumentativa, permitiría incluso tamizar la descripción del comportamiento mercantil que citábamos directamente de la *Inquiry*, como hiciera por ejemplo Jean Pierre Dupuy (1987: 339):

He traducido *self-love* como se hace habitualmente, por «amor de sí»; [ahora bien] si nos referimos a la famosa distinción de Rousseau entre el amor de sí [*amour de soi*] –bucle autorreferencial que vincula el sujeto a sí mismo sin mediación– y el amor propio [*amour-propre*] –bucle autorreferencial indirecto que vincula el sujeto a sí mismo por mediación del otro–, es realmente por esta última por la que debe traducirse la noción smithiana.<sup>95</sup>

<sup>95</sup> «J'ai parfois traduit *self-love* comme on le fait d'habitude, par "amour de soi". Si l'on se réfère à la distinction fameuse de Rousseau entre l'amour de soi –boucle autoréférentielle que relie le sujet à lui-même sans médiation– et l'amour-propre –boucle autoréférentielle indirecte qui relie le sujet à lui-même par la médiation de l'autre–, c'est en réalité par amour-propre qu'il faut traduire le *self-love* de Smith.»

**Fig. 5.6a** Un lenguaje mínimo de la identidad en el universo social

Típicamente, la idea de «humanidad» –y sobre todo su plasmación conductual– se extiende por las bandas rayadas del diagrama, las cuales aúnan la identidad del nosotros social con las de aquellos que, no siéndolo, son «como» nosotros; algo que se da con independencia de que formen o no parte de la sociedad y de que, si la forman, aparezcan trabados en una jerarquía osificada que los excluye discursivamente de la competencia política –de la guerra o la economía–, o de que lo hagan disputando la jerarquización, como sucede entre los grupos integrados según el principio de intercambio.



En conjunto, explica por qué Dumont (1987: 26) considera –y tiene razón considerándolo, a pesar de que se equivoque en otros aspectos (vid. i. a. Macfarlane, 1992-1993)– que «la perspectiva económica es la expresión acabada del individualismo» de corte ascético, una vez se desprende del discurso religioso tradicional *una imagen del individuo que encarna la imagen de la humanidad*. Es más, llevándolo a términos aristotélicos, podríamos reformular algunas de las conclusiones alcanzadas más arriba (vid. sup., caps. 3.2-4) de manera que fuera posible, como señalara precisamente el antropólogo de *Homo hierarchicus* (Dumont, 1979: 307), ensayar el tránsito de una a otra particularidad cultural humana reuniendo la especie en un lenguaje común; si ocurre que únicamente a través del desplazamiento de la instancia donde se piensa realizada o realizable la plenitud que representaba la buena vida (*eū zēn*), desde el «nosotros» social que era –idealmente– el cuerpo ciudadano de la *pólis* al «yo» individual cuya voluntad es abstraérsele, puede pensarse en algún momento el comercio como «terreno unificante entre las relaciones con la naturaleza y las relaciones entre los hombres [*sic*, por “los humanos”]. Entre aquello que Marx llama metabolismo o intercambio orgánico que los individuos instauran con la naturaleza y las relaciones que los

individuos establecen entre ellos tratando de verificar dicho metabolismo» (Iacono, 2003: 66),<sup>96</sup> o más bien, apostilla Dumont esta vez en las páginas de *Homo œqualis: Génesis y apogeo de la ideología económica* (1977 para la primera edición, en francés), de las relaciones entre el humano –en singular– y las cosas (Dumont, 1999: 134); y aquí sí que pueden advertirse ya sin lugar a dudas los mimbres del *homo œconomicus*.

De hecho, lo que se construye por esta vía es la coherencia interna necesaria para significar reunidas como un campo de acción específico, y en tanto tal, potencialmente autónomo, una serie de prácticas entre las cuales «de otro modo el orden habría debido ser introducido desde fuera» (ibíd.: 50). Que es, de hecho, lo que la religión venía haciendo –si bien, con idéntico resultado, cf. la «genealogía teológica de la economía y del gobierno» que recoge Agamben (2008: especialmente 283 y ss.)–. Y quizá sean los ecos de esa pugna histórica por la significación de lo imaginario lo que nos turba, e incluso hace parecer hasta cierto punto contradictoria la identificación «sacralidad-objetividad» como ideas esencialmente equivalentes en lo que respecta a la ordenación de las sociedades humanas; en ocasiones, directamente la misma idea (*vid. sup.*, cap. 5.4).

Pero no perdamos de vista la dicha apostilla, por cuanto esa «cosificación» general de las relaciones del «yo» con su entorno nos sitúa de nuevo sobre la pista de la esclavitud, y más allá, y nos permite aclarar de paso algo que afirmamos antes un tanto atropelladamente a propósito de las consecuencias sociales de nuestro «dinero para todos los usos», insistiendo en el *lenguaje mínimo de la identidad* que hemos propuesto (**fig. 5.6a**).

Opinamos que una explicación más parsimoniosa del proyecto liberal es aquella que lo entiende fundamentado no tanto en la «transustanciación» de las lógicas del *oĩkos* en la *pólis*, sino en *la articulación de la sociedad más allá del estricto «nosotros»; sobre lo que no por nada enunciábamos distintivamente tal que un universo social, poblado en todo caso y en principio por «los otros nosotros»* –lo que aquí significaría, si la práctica fuera idealmente estricta, «los otros yo», resumida totalizantemente como hemos indicado que estaba la idea de lo uno en la de lo otro desde la *Teoría* de Smith, como mínimo–. Es evidente que ambas formas de expresarlo guardan cierta semejanza. En este sentido apuntan hechos como que el *corpus aristotelicum* imagine la *pólis* como el «espacio de los iguales» mientras describe el *oĩkos* por medio de la desigualdad de las relaciones que traban a sus miembros. Sin embargo, al deshacernos del pensamiento dicotómico –y más concretamente del pensamiento dicotómico holístico (*vid. inf.*, caps. 8.1-3)– podemos llamar la atención con mayor facilidad sobre el carácter decididamente corporativo de ambas instituciones griegas, merced al cual la identidad de esos desiguales responde a la de «los otros nosotros<sup>(interior)</sup>»; excepción hecha del par «amo-esclavo»; aunque, al menos en lo que respecta a Aristóteles, incluso ahí se pueda rastrear una mitigación inercial en tal dirección (*vid. sup.*, cap. 3.2, nota 13) de lo que de otro modo hubiera

<sup>96</sup> «Il concetto di commercio diviene il terreno unificante tra le relazioni con la natura e le relazioni fra gli uomini, fra ciò che Marx chiama metabolismo o ricambio organico che gli individui instaurano con la natura ed i rapporti che gli individui stabiliscono tra loro nel tentativo di realizzare questo metabolismo»; nótese que traducimos, siguiendo lo acostumbrado en castellano, *intercambio* donde los italianos suelen decir *ricambio organico*. Sea como fuere, son ambas interpretaciones a su vez del original alemán *Stoffwechsel* –para un buen comentario general firmado recientemente, *vid. Romero Muñoz* (2015: con bibliografía)–.

requerido no sólo la *deshumanización* funcional, sino también decididamente significativa de «los otros<sup>(interior)</sup>» –y recuérdese que en su condición límite «los otros» no penetran en el cuerpo de la sociedad: no se hace esclavos, se mata, se consume (*vid. sup.*, cap. 2.2, nota 20)–.

Por su parte, la reducción del «nosotros» al «yo» tiende a disolver el corporativismo del «discurso de la sociedad», aunque esto no quiera decir que se verifique en todo punto del grupo humano que comprende efectivamente la sociedad, o que desaparezcan por completo y para siempre las conductas o las instituciones o las ideologías corporativistas: *las diferentes versiones y escalas en que todas las sociedades donde se acelera la integración mercantil plantean tensiones del tipo «público-privado» da buena cuenta de ello*, empezando por los «discursos domésticos» en el seno de las políticas ciudadanas del Mediterráneo antiguo y acabando por los nacionalismos contemporáneos y los Ministerios del Interior –Home Affairs, en la tradición británica–.<sup>97</sup>

Porque hete aquí que, como decíamos, la lógica operativa sobre la que se funda ese nuevo tejido conjuntivo es la misma que la aislada –por ejemplo– en las denominadas estrategias reticulares de la *Teoría procesual-dual*, las cuales se conducen entre «los otros nosotros<sup>(exterior)</sup>» y se inscriben primero en procesos de jerarquización política que poco o nada tienen que ver con el sustento, aunque sí con el «consumo». Donde guerra y economía son dos caras alternativas de la misma moneda.

Por eso decíamos, con Clastres, que la emergencia del Estado tal como lo conocemos conlleva en último término la descomposición masiva de las discontinuidades que ordenan el principio de identidad, resultando que «los iguales» que forman cualquiera que sea el cuerpo político de las sociedades estatistas modernas ya no son, ni siquiera en el liberalismo, tan iguales como «nosotros», los salvajes. Que de este modo entre otros, el Estado, lo que quiera que sea, estabiliza una sociedad sobre un universo social; y resulta adaptativo a la hora de saltar determinadas presiones medioambientales que atascan la conducta normal de aquel «nosotros» el velar la trascendencia del dinero y sus juegos semióticos, haciéndolo aparecer como una «necesidad técnica» dependiente de las prácticas del sustento –huele a esclavitud pero no hay esclavitud–,<sup>98</sup> y el

<sup>97</sup> «Los seres humanos no son solamente individuos que pertenecen a la misma especie; forman también parte de colectividades específicas y diversas, en el seno de las cuales nacen y actúan», escribe Todorov (2007: 432), y prosigue: «la colectividad más poderosa de nuestros días es la que se denomina una nación, es decir, la coincidencia más o menos perfecta –pero nunca total– entre un Estado y una [idea cultural de] cultura. Pertenecer a la humanidad no es lo mismo que pertenecer a una nación [...] e, incluso, entre estos dos aspectos hay un conflicto latente que puede llegar a hacerse abierto el día en que nos veamos obligados a elegir entre los valores de la primera y los de la segunda. El hombre [*sic*, por “el humano”], en este sentido de la palabra, es juzgado a partir de principios éticos; en cambio, el comportamiento del ciudadano proviene de una perspectiva política». Diremos más: es juzgado a partir de principios legales. Y dicho esto, ¿es preciso señalar cómo de pronto la crisis del sistema capitalista en los años de 1930-1940, que hemos visto a Polanyi describir como el resultado de diversos contramovimientos defensivos de los cuerpos sociales, se asemeja más y más a una típica fase sistólica del modelo ecologicista de Meggitt? (*vid. sup.*, caps. 4.2 y 5.4).

<sup>98</sup> Huelga decirlo: no la hay, entre los agentes que se identifican como «los otros nosotros», independientemente de que formen o no parte del cuerpo político de la misma sociedad de Estado o, si lo forman, de que se consideren iguales –y se dé una jerarquización en disputa, según la conducta para con «los otros nosotros<sup>(exterior)</sup>»– o desiguales –y se dé una jerarquía osificada, según la conducta para con «los otros nosotros<sup>(interior)</sup>»–. Pero esto no excluye la posibilidad de que siga habiendo agentes sociales en ese universo más próximos a la identidad de «los otros», y a éstos sí se los esclavice. Estados Unidos constituye sin duda



limitar, eventualmente incluso en la objetividad de lo imaginario, esas alternativas a una sola, a un solo principio: el principio económico.

Pero que, también decíamos, nada de esto tiene que ver primeramente con la Economía.



Universitat d'Alacant

---

el paradigma de esta situación precisamente por cuanto es la primera sociedad que se organiza políticamente según el proyecto liberal, tras la Declaración de Independencia de 1776, y no por ello reconoce la ciudadanía de todos los individuos sujetos a su jurisdicción hasta la 14ª Enmienda, en 1868 y con una guerra civil mediante. En este sentido, también Dumont dedica unas páginas a reflexionar sobre el racismo como un fenómeno característicamente moderno (1979: 305 y ss.; cf. Graeber, 2011b: 212), después de constatar las dificultades que algunos autores encontraban para encajar la estructura de la discriminación racial en las categorías antropológicas de principios del pasado siglo, como por ejemplo Warner Lloyd, cuando escribía en «American caste and class» (1936 para la primera edición): «tandis que blancs et noirs forment deux "castes", les deux groupes se stratifient en classes selon un principe commun, de sorte que les noirs de la classe supérieure sont supérieurs, du point de vue de la classe, aux "petits blancs", tout en leur étant inférieurs du point de vue de la "caste"» (en Dumont, 1979: 309). Opinaba entonces el de *Homo hierarchicus*: «l'idéologie américaine est égalitariste au maximum; le credo américain exige la libre concurrence, laquelle, au point de vue de la stratification sociale, représente une combinaison de deux normes de base: égalité et liberté, mais accepte l'inégalité comme résultat de la concurrence [...]. L'hypothèse la plus simple consiste donc à supposer que le racisme répond, sous une forme nouvelle, à une fonction ancienne. Tout se passe comme s'il représentait, dans la société égalitaire, une résurgence de ce qui s'exprimait différemment, plus directement et naturellement, dans la société hiérarchique. Rendez la distinction illégitime, et vous avez la discrimination, supprimez les modes anciens de distinction, et vous avez l'idéologie raciste» (ibíd.: 310, 320); y, así, coincidía plenamente con las conclusiones alcanzadas antes por Gunnar Myrdal (*An American dilemma: The Negro problem and modern democracy*, 1944 para la primera edición): el racismo es una extraña criatura de la Ilustración.

Segunda parte

**Otra arqueología básica,  
o política**



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



## Capítulo 6

# Bertrand Russell a propósito de los cazadores de cabezas

Al ver que se aproximaba un hombre sin cabeza le pregunté qué significaba todo aquel desfile. Si bien el hombre no tenía cabeza me contestó muy atento: «cuando suspendieron momentáneamente la ley para que Lázaro saliera, nosotros aprovechamos la suspensión y salimos también. Somos muchos. Mire». Miré y vi que por el camino avanzaba la columna de los resucitados. La atmósfera se había vuelto irrespirable.

*Peligro de las excepciones*

**Marco Denevi, 1966**

Jerjes el Grande no carecía de alimentos, ni de ropa ni de mujeres, cuando emprendió la expedición contra Atenas. Desde luego que es una afirmación un tanto naíf. Quizá lo es, sobre todo, porque no se puede discutir, incluso aunque no se computen sus efectos a la hora de pensar unos procesos históricos cuyas razones –evidentemente– sobrepasan en mucho las acciones concretas de una sola persona; tanto las del rey aqueménida, en principio, como las de cualquier cualquiera. No era ésa la cuestión que tenía en mente Bertrand Russell cuando empezaba con estas palabras su reflexión en *El poder: Un nuevo análisis social* (1938 para la primera edición, en inglés), sino la firme voluntad de escapar de los axiomas que le sujetaban a la tradición decimonónica, en la certeza de que si los términos e instrumentos de análisis de las disciplinas que estudian las historias, las sociedades y las culturas de los grupos humanos no valen para pensar todos los hechos culturales, sociales o históricos cuya existencia positiva perciben y reconocen –por ejemplo, las acciones concretas de una, como las de todas las personas–, esto es señal inequívoca de que tales términos e instrumentos son incompletos, o incorrectos en algún punto de su formulación. Y entonces han de ser ajustados desde el principio; y probada de nuevo la validez de todas las conclusiones alcanzadas a su través.

Desgraciadamente, a Russell no se lo ha tenido muy en cuenta desde entonces.

Sin embargo, convendremos en que todo lo visto hasta llegar aquí parece venir a corroborar sus intuiciones: dichas disciplinas se equivocaban, y en muchos casos se continúan equivocando, «al suponer que el interés económico puede ser considerado como el motivo fundamental de las ciencias sociales [...]. Cuando se ha asegurado cierto grado moderado de comodidad, tanto los individuos como las comunidades persiguen el poder más que la riqueza; [en todo caso] buscan la riqueza como un medio para el poder»; y aunque en esto, y en lo que sigue de su ensayo, el célebre filósofo británico no muestre el más mínimo interés en definir en profundidad estos conceptos básicos –no así en desarrollarlos en una abultada panoplia de formas, tipos, organizaciones, etc., en la que no es preciso que nos detengamos–, nada les resta verdad: «únicamente dándose cuenta de que el amor al poder es la causa de las actividades que importan en los asuntos sociales puede ser rectamente interpretada esa historia, sea antigua o moderna» (Russell, 2013: 12).

Tal vez sea John Kenneth Galbraith uno de los pocos autores que se han aproximado abiertamente al legado y las formas de Russell (*vid.* Galbraith, 2013), lo que no dejaría de ser curioso, teniendo en cuenta que su formación disciplinar era precisamente la económica, si no fuera porque era –asimismo– un indisciplinado. Es seguro, sea como fuere, que puestos a incluir ese tan recurrente como impreciso, tan manido como escurridizo asunto del poder en el análisis social de una manera determinante, en todo caso se ha recurrido sistemática y casi solamente a la más robusta formulación weberiana de la «dominación» (*Herrschaft*).

Más adelante tendremos tiempo de reparar en las flaquezas que se descuidan bajo esa robustez suya (*vid. inf.*, cap. 8.4), aunque valga adelantar cómo Weber la obtenía, entre otras cosas, al precio de sacar de sus ecuaciones un poco subrepticamente los usos de la violencia. Así, donde el inglés abría el plano hasta abarcar en un mismo concepto y sentido toda forma de «producción de los efectos deseados», ya sea actuando sobre seres humanos, sobre otros seres o sobre la materia (Russell, 2013: 34) –cosa que recuerda mucho a nuestra propia definición de «poder» (*vid. sup.*, cap. 3.5)–, el alemán más bien lo cerraba en el polo contrario de las relaciones sociales; entre los diversos motivos de la obediencia –cosa que recordaría mucho a nuestra propia definición de «autoridad», si no fuera porque un detalle crucial condiciona el desarrollo de todo lo que se puede pensar desde esta acepción: el hecho de que *imaginar* la obediencia es siempre *suponer* el mando, y por ende, y para empezar, la voluntad explícita de «ejercer la autoridad»–.

La cuestión se tornó harto más interesante cuando empezaron a observarse y registrarse atentamente, en proyectos de larga duración, los comportamientos individuales de animales más o menos parecidos a nosotros; algo que, por otro lado, recién sucedió hace apenas medio siglo, en los campamentos primatológicos de Gombe y Mahale, a orillas del lago Tanganica. De hecho, lo relativamente poco que sabemos de la «historia» de estos otros homínidos vivos –*i. e.*: lo poco, en relación a los más de cinco milenios de Historia humana; y esto sólo ciñéndonos al restringio criterio escriturario<sup>1</sup> podría llegar a aceptarse, hasta cierto punto, a la hora de explicar la obcecada

<sup>1</sup> Valga señalar que la crudeza en la comparación de estos dos «registros históricos» se la debo a la asistencia, casi fortuita, a un seminario ofrecido por Michael Haslam en la Universidad de Oxford durante la primavera de 2012 donde, habida cuenta de la imposibilidad de explicar filogenéticamente características culturales como el uso de herramientas líticas similares por parte no sólo de homínidos vivos sino también de

actualidad de aquel apriorismo que pretende hacer de la aparición de nuestra especie una especie de *tabula rasa* cultural, como si primero hubiera sido el «humano anatómicamente moderno», y después todo lo demás. Piénsese que, arrancando la década de 1980, de Waal todavía no se refería sino bromeando a las *relaciones agonísticas* y sus procesos entre los *Pan troglodytes* del Zoológico de Arnhem como «política chimpancé»; incluso aunque considerara ya entonces igual de entretenido confundir a los visitantes del parque explicando, cuando se le preguntaba por el liderazgo, cómo «Nikkie es el simio de mayor rango [*highest-ranking*], pero depende completamente de Yeroen. Luit es el individuo más poderoso [*powerful*, por “el más fuerte”]. Pero cuando se trata de hacer a un lado a los demás, entonces Mama es la jefa» (de Waal, 2007b: 180).<sup>2</sup>

En líneas generales, la Etología utiliza tradicionalmente el concepto de «dominancia» para describir algunas o todas las situaciones reportadas entre estos chimpancés de Arnhem –de hecho, el propio de Waal se referiría más tarde (2002: 251 y ss.) a aquella política suya en un tono maslowiano, como el «aspecto social del impulso hacia la dominancia»– de la misma manera que, en fin, lo utiliza para aproximarse a las jerarquizaciones de individuos a través de las cuales organizan sus relaciones los animales sociales desde que Thorleif Schjelderup-Ebbe se apercibiera del «orden de picoteo» en grupos de aves domésticas, allá por los años de 1920.

Pero si opináramos que entrar a valorar estas problemáticas zoológicas constituye un giro potencialmente interesante también con miras a pensar las sociedades de los grupos humanos es sobre todo porque, con independencia de las eventuales similitudes que se hallaren –o no– entre los diferentes *objetos* de estudio, la coincidencia de los debates en que se han visto enredados los sujetos académicos que los *objetivan* –que diría Bourdieu– es más que sintomática, significativa:

A pesar del hecho de que «dominancia» es un concepto tan importante y se lo emplea tanto, no existe todavía un acuerdo en cuanto a su significado [...]. Gartland [«Structure and function in primate society», 1968 para la primera edición] criticó las diferentes interpretaciones que se le han dado porque con frecuencia no conducen sino a la ambigüedad; más aun, criticó el hecho de que el término ha tendido a utilizarse sin una definición o, de lo contrario, se ha definido arbitrariamente para adaptarse a los resultados [de una investigación en concreto]. (Drews, 1993: 284)<sup>3</sup>

---

varias especies de macacos y capuchinos, el británico defendía la necesidad de una arqueología primate que esclareciera las condiciones de lo que consideraba llamar –con razón– estas varias «revoluciones tecnológicas» independientes (*vid i. a.* Haslam, 2012; Haslam *et al.*, 2009; Visalberghi *et al.*, 2013). Para otras innovaciones culturales –éstas virtualmente invisibles en el registro material– bien documentadas por la Etología, *cf.* con el caso de Imo, la *Macaca fuscata* a partir de cuya conducta arraigó la costumbre de lavar patatas en la colonia de la japonesa isla de Koshima donde trabajaba el equipo primatológico de Kinji Imanishi en 1953 (de Waal, 2002: 157 y ss., con bibliografía); o entre otros, McGrew (2004: 86 y ss.; Barnard, 2011: 27-28), para una defensa de la Primatología como Etnografía, chimpancé en este caso.

<sup>2</sup> Explica: «visitors to the colony always like to know who is the boss, and I take pleasure in confusing them by saying: “Nikkie is the highest-ranking ape, but he is completely dependent on Yeroen. Luit is individually the most powerful. But when it comes to who can push others aside, then Mama is the boss”»; por supuesto, la cita corresponde al pionero *La política de los chimpancés: El poder y el sexo entre los simios* (1982 para la primera edición, en inglés), si bien para cuando comenzó su trabajo en Arnhem, de Waal ya había conducido otros estudios sobre liderazgo y relaciones agonísticas entre *Macaca fascicularis* cautivos.

<sup>3</sup> «Despite the fact that dominance is such an important and widely used concept, there is still no agreement regarding its meaning [...]. Gartland criticized the different interpretations of dominance because these often

Desde entonces se han continuado planteando concepciones a partir de privilegiar las reflexiones teóricas, y también otras privilegiando sobre todo observaciones empíricas; a partir de estudios que se centraban en las dinámicas relacionales, y de otros en que la dominancia se consideraba un atributo individual. Se han subrayado alternativamente los valores descriptivos, predictivos y explicativos de las diferentes aproximaciones. Con el tiempo y la evidencia práctica, en algunas de ellas se ha ponderado en mayor o menor medida el papel del reconocimiento mutuo, incluso de la llamada «conciencia triádica» (*triadic awareness*) por parte de individuos que nunca se han visto envueltos directamente en relaciones agonísticas entre sí (*vid. i. a.* de Waal, 2007b: 175 y ss., 220-221, nota 12), de la «memoria social» que demuestran algunas especies, especialmente de primates. También se habló en esos casos –concretamente Masao Kawai sobre *Macaca fuscata* («On the system of social ranks in a natural troop of Japanese monkeys», 1958 para la primera edición, en japonés)– de rangos *básicos* y rangos *dependientes*, en situaciones donde la relación entre dos agentes se veía alterada por la proximidad de un tercero.

Puede tomarse aquí como un punto de anclaje inicial el documentadísimo trabajo que Carlos Drews, actual director del Programa Global de Especies del WWF, firmaba en las páginas de *Behaviour* en un intento por sintetizar esta maraña de ideas para obtener una «definición sumaria de dominancia» desde de la cual, si fuera necesario, pudieran precisarse ulteriormente definiciones operacionales según el contexto específico. Es cierto que la enormidad de la horquilla de aplicación que pretende el biólogo colombiano deja en pie pocos elementos de juicio –un patrón de asimetría relacional, estadísticamente consistente, en favor de un o unos individuos sobre otro u otros, en determinadas situaciones, donde las respuestas por parte de éste o éstos últimos se resumen en su cesión estandarizada ante el primero, en lugar de en una escalada competitiva (Drews, 1993: 307-309)–,<sup>4</sup> pero sucede que lo más interesante es el debate que refleja, y lo que puede entreverse aquende y allende sus puntos clave. Así que está bien así. A fin de cuentas, si asumir en lo sucesivo el empleo regular de la noción etológica de «dominancia» en contextos humanos encierra alguna ventaja, ésta será, sin duda, la de *sujetar en los «desarrollos situacionales» las eventuales imprecisiones*

---

led to ambiguity. He further criticized the fact that the term dominance is often used without a definition or else is arbitrarily redefined to fit the findings.»

<sup>4</sup> Su definición mínima plantea literalmente: «Dominance is an attribute of the pattern of repeated, agonistic interactions between two individuals, characterized by a consistent outcome in favour of the same dyad member and a default yielding response of its opponent rather than escalation. The status of the consistent winner is dominant and that of the loser is subordinate» (Drews, 1993: 308); sin embargo, nótese que el colombiano se apresura en matizar: «a semantic clarification complements this definition: dominance status and dominance ranks are different measures [...]. Dominance status refers to the status of one individual within a given dyad and can be either dominant or subordinate according to the direction of the statistically significant asymmetry in the outcome of several contests. Dominance rank refers to the position of one individual in a dominance hierarchy and can be expressed at an ordinal level either numerically, in Greek letters [en una secuencia donde "alfa" > "omega"; si bien hay autores que tienden a agrupar a los individuos en conjuntos significativos por debajo del "alfa"], or qualitatively as high or low, but "not" as dominant or subordinate». En cualquier caso, nótese también que en todo momento se está haciendo un uso literal de «subordinado» –i. e.: por debajo en el orden–, y esto no entraña una *condición* sino, de nuevo, una *situación*.

*terminológicas* –por ejemplo, las del «poder» de Russell– *sin comprometer el potencial interpretativo del resto de un utillaje conceptual más preciso.*

Sucede un poco de la misma manera en que la Estratigrafía arqueológica se reconoce pero no se agota en los principios de Lyell. Como cuando introducíamos esta investigación remitiéndonos a las reflexiones a propósito de la «cultura» del mismo de Waal (2002: 33-34): «no resulta nada difícil encontrar una definición que excluya a todas las especies excepto a la nuestra», pero como las herramientas que nos son, «las definiciones amplias tienen la ventaja añadida de que nos permiten ver todo el rango de fenómenos implicados». Y entonces nos ponen en guardia; nos preparan para empezar a pensarlos.

Así que, en otras palabras, *la idea de «dominancia» vale para que podamos pensar más cómodamente.* Vale, por ejemplo, para que podamos decir que las distintas intensidades del principio de «autoridad» se resuelven y expresan en *situaciones* de dominancia; y también que, en las situaciones donde lo que determina ese principio es en concreto un «poder-fuerza» dirigido hacia el interior del cuerpo político, la autoridad es concretamente autoridad coercitiva, y la dominancia, dominación.

En cuanto al caso de Arnhem, a juzgar por la relación de elementos en liza que nos presenta el primatólogo neerlandés, el pasaje citado más arriba describía el *statu quo* alcanzado en la colonia entre mediados de 1977 y 1979. Cuando, tres años antes, de Waal empezó a monitorizar la conducta social de este grupo de chimpancés, Yeroen –un macho de unos treinta años que pasaba por ser el más viejo, a pesar de sumar cerca de una década menos que Mama, la hembra de más edad, y, desde luego, era entonces el de mayor «poder» (*strenght*)– recibía casi el 90% de las *muestras formales de sumisión* que se efectuaban en el grupo según la característica práctica de la presentación y las vocalizaciones tipo *pant-grunt*. En todo caso, esta cuenta no computa las que se dispensaban entre sí los machos adultos –Yeroen, Luit y, poco después, Nikkie– por más que, como el propio de Waal explica (2007b: 77 y ss., 148), es a través de ellas que se puede esclarecer en último término la posición «alfa» y, en fin, la jerarquía *masculina*.

Destacamos el adjetivo porque, aunque no hay duda de que las relaciones de dominancia entre las hembras son también importantes en el desarrollo de su vida y su éxito reproductivo, el hecho de que no efectúen cargas y demostraciones de fuerza (*displays*) –salvo excepciones individuales perfectamente documentadas (ibíd.: 53-56; Reynolds, 2005: 126; cf. Nishida, 2012: 217 y ss.)– dificulta la prelación precisa de sus posiciones jerárquicas, que en cualquier caso parecen ser mucho más estables –por otro lado, puede que tal vez esa exactitud sencillamente no exista; puede que sus eventuales jerarquizaciones no la necesiten, porque no funcionen adaptativamente, para el conjunto del grupo, en el mismo sentido que lo hacen las de los machos, por alguna razón que escapa a nuestro estudio en este momento (*vid. i. a.* Muller, 2002; de Waal, 2007b: 178-180; Nishida, 2012: 198-200)–.<sup>5</sup> Pero esto en ningún caso equivale a decir que ellas no juegen un papel político

<sup>5</sup> Pensando «instituciones» como patrones complejos de conducta vinculados funcionalmente, casi en una audacia, McGrew (2004: 152) llega a plantearse que pueda hablarse de «género» en el estudio de las sociedades chimpancé en términos similares a como se hace en el de las humanas: «the most obvious and all-embracing institution is the social –or dominance– hierarchy [...]. The chimpanzee hierarchy suggest a



determinante, incluso decisivo, también sobre la jerarquía masculina. No sólo porque sistemáticamente los machos no se resisten a que las hembras adultas –al menos las de mayor rango– les quiten objetos de las manos, por ejemplo durante las peleas con otros machos o en el juego, o les desplacen de los lugares donde se encuentran –y por eso Mama podía «hacer a un lado» a cualquiera–, sino porque se coaligan para apoyar activa y violentamente a unos u otros machos en sus propios enfrentamientos y competiciones agonísticas.

Es a causa de este fenómeno por lo que, cuando en el verano de 1976 Luit comenzó a disputar la posición de Yeroen, no fue la pronto evidente superioridad de su «poder-fuerza» la que le valió finalmente el reconocimiento como «alfa», sino los meses que desde entonces dedicó a aislarle de las hembras. Aun más: lo fue el verse incidentalmente apoyado en esta tarea por Nikkie, quien habiendo alcanzado la plena madurez poco después de desatarse el conflicto, las ocupaba con sus propios reclamos en pos de la formalización de su nuevo *status* lo suficiente como para que Mama y –en varias ocasiones sólo acicateadas por ella– las otras hembras afines a Yeroen no pudieran ya socorrerle cuando Luit cargaba contra él. También se explica en buena parte a través del comportamiento de las hembras la nueva «estabilidad política» que alcanzara la colonia al reconfigurarse las alianzas de los machos tras el verano de 1977 y ser Luit, esta vez, el desbancado en favor de Nikkie. Pues, a pesar de que Yeroen terminó por aceptar la dominancia del joven macho y era éste quien manifestaba la ostensiblemente privilegiada conducta sexual del rango de «alfa», volvió a ser aquél quien pasó a recibir –con mucho– la mayor parte de las muestras formales de sumisión del resto del grupo; como de hecho volvió a ser –tal y como había hecho Luit un año antes, *una vez asegurada su dominancia formal*– quien intervenía con más frecuencia en los conflictos ajenos, fuera ya limitándose a interrumpirlos de un modo «imparcial», ya poniéndose del lado del previsible perdedor; en cualquier caso, con el resultado de coadyuvar al mantenimiento del *statu quo*. Y esto incluía, por supuesto, el permitir e incluso alentar que coaliciones de hembras atacaran periódicamente al macho «alfa» (de Waal, 2007: 146).

*Ergo*: «Nikkie era el simio de mayor rango, pero [la paz necesaria para que, entre otras cosas, se verificara efectivamente ese rango] dependía completamente de Yeroen».

Claro que aquí faltan una infinidad de otros factores a valorar. De algunos de ellos daba cuenta el neerlandés en su estudio del grupo de Arnhem, como del autocontrol físico con que los machos conducen *normalmente* las peleas entre ellos y con las hembras (de Waal, 2007b: 96-97, 104), o del acierto que supuso para el proyecto zoológico del parque la decisión de alimentar a los chimpancés sólo en pequeños grupos, imitando así unas «condiciones salvajes» donde la habitual

---

collective awareness that goes beyond the individuality. Consider sex: in a one-to-one encounter every adult male is dominant to every adult female, with no exceptions. Even the biggest, healthiest prime female submits by pant-grunting to the smallest, weakest ageing male. Thus, it is not sexual dimorphism, but something that begins to look like gender. [Pues] working together, several females can sometimes see off a single low-ranking male, but even this is notable, and he never pant-grunts to them»; y siendo así, y una vez cruzado el Rubicón, el de la Universidad de Cambridge no podía sino sugerir el reverso del asunto: que el hecho de que en un momento dado de su vida un joven se enfrente a todas las hembras del grupo hasta lograr que, una a una, reconozcan formalmente su dominancia pueda leerse como una especie de «rito de paso» hacia el *status* social de «macho adulto» (ibíd.: 156-157).

dispersión de recursos naturales y –con ellos– de los varios grupúsculos que se relacionan socialmente torna infrecuente la competición individual por el sustento en el seno del grupo mayor (*vid. sup.*, cap. 4.3, nota 54). De otros factores no la daba, por razones obvias. De la territorialidad, y la caza, y los asesinatos inter e intracomunitarios –aunque sí que sucedió en Arnhem, poco después de concluido el estudio inicial, que Luit fue emasculado y murió en un ataque emprendido por Yeroen y Nikkie lejos de la vista del resto del grupo (*ibíd.*: 211; *cf. i. a.* Nishida, 2012: 243 y ss., 252-254; Muller, 2002: 117 y ss., con bibliografía)–, etc.

Ni es éste el lugar, ni estamos en condiciones siquiera de intentar sobrevolar las discusiones que han ocupado a la Etoprimatología desde que en 1982 viera la luz aquel *La política de los chimpancés*. Sin embargo, las conclusiones de entonces siguen siéndonos del todo reconocibles; casi perturbadoramente familiares:

Todas las partes buscan relevancia social y continúan haciéndolo hasta lograr un equilibrio temporal que determine las nuevas posiciones jerárquicas. Las cambiantes relaciones alcanzan un punto donde se «congelan» en rangos más o menos fijos. Viendo cómo se conduce tal formalización durante las reconciliaciones se entiende que la jerarquía es un factor «cohesivo»; que pone límites a la competencia y al conflicto. El cuidado de las crías, el juego, el sexo y la cooperación dependen de la estabilidad que de ella resulte. Pero, bajo la superficie, permanece constantemente en un estado fluido; el equilibrio de poder se pone a prueba cotidianamente y, si resulta demasiado débil, se desafía y establece un nuevo equilibrio. (de Waal, 2007: 208-209)<sup>6</sup>

Pero volvamos de una vez a las historias de nuestra especie.

## **1. Digresión en torno a una depresión pandémica, o los nativos sin jefes**

Fue asimismo Russell quien casi al vuelo, en una de sus obras menores (*Autoridad e individuo*, 1949 para la primera edición, en inglés), anotó a propósito del escenario de apatía generalizada y desorganización social que había ocasionado, entre otras cosas, la prohibición de la caza de cabezas para algunos grupos melanesios durante la «pacificación» colonial, cómo «en todas sus partes el hombre civilizado está, en cierto grado, en la posición de los papúes, víctimas de la virtud» (Russell, 1949: 21).

Bien mirada, esta sentencia encierra lo fundamental de sus reflexiones sobre la concatenación de causalidades en la mecánica de los grupos humanos. Y aunque podría bastar para

---

<sup>6</sup> «All parties search for social significance and continue to do so until a temporary balance is achieved. This balance determines the new hierarchical positions. Changing relationships reach a point where they become “frozen” in more or less fixed ranks. When we see how this formalization takes place during reconciliations, we understand that the hierarchy is a “cohesive” factor, which puts limits on competition and conflict. Child care, play, sex, and cooperation depend on the resultant stability. But underneath the surface the situation is constantly in a state of flux. The balance of power tested daily, and if it proves too weak it is challenged and a new balance established.»

explicarlo el decir, sin más, que opera –tal vez más explícitamente que ningún otro antes; tal vez sólo igualado después por Clastres– aquella «inversión» política que venimos rastreando, lo cierto es que merece la pena aprovechar el pie que proporciona para detenernos un poco más, con todas las limitaciones que el objeto de esta investigación nos impone, en la etnografía regional. Lo merece por desentrañar más cabalmente las formas en que la persecución de la virtud papú, como la de los melanesios en general, a través de esa violencia extracomunitaria ritualizada que fue la caza de cabezas, puede sustentar como caso de estudio un replanteo de calado humano; esto es: para entender lo que dice Russell. Y lo merece, también, porque en la contextualización de ese caso de estudio se perfilan otras de las tantas problemáticas al hilo de la «política salvaje» que van a ocuparnos en lo sucesivo, mucho más allá de lo que Russell dijo.

Comencemos pues, también un poco al vuelo. Por ejemplo en febrero de 1902, cuando el gobierno colonial de la Nueva Guinea neerlandesa estableció con relativo éxito un puesto de control permanente en Merauke, hacia la mitad de la costa meridional de la isla, respondiendo de esta manera a las demandas de sus homólogos británicos por las incursiones de guerreros marind más allá de la frontera fijada por los europeos.

Conocidos con el nombre de «tugeri» por los pueblos que habitaban la costa de la Western Province, aproximadamente entre el estuario del Fly y el Estrecho de Torres, los marind tradicionalmente dirigían la proa de sus canoas hacia dichos territorios aprovechando las calmas del monzón del noroeste con el objetivo de capturar tantas cabezas de *ikom-anim* –la categoría de humanidad inferior por la cual se referían al resto de grupos étnicos vecinos (van Baal, 1966: 210, 698-699; van der Kroef, 1952a: 223-224)–<sup>7</sup> como les fuera posible antes de que cambiaran los

---

<sup>7</sup> Por oposición a los *anim-ha*, «humanos verdaderos» que por supuesto refieren a los propios *marind-anim*. En cualquier caso, *ikom-anim* parece ser un genérico también en la lengua marind, quienes a juzgar por los reportes etnográficos de que disponemos no solamente desplegaban un abanico perceptivo mucho más amplio y preciso antes de la integración propiciada por el contacto colonial, sino que además las relaciones con estos «extranjeros» o «enemigos» –la ambivalencia con que interpretan los matices traductológicos los diferentes autores no deja de volver a sernos harto significativa– eran más complejas que el apriorismo por el cual les surtían de cabezas en sus territorios de caza (*kui-miráv*). Jan van Baal señala (1966: 698-699) la relevancia del uso etnonímico *markai-anim* para un grupo desconocido que habitaba al este del Wassi Kussa: «who they were is as impossible to make out as it is impracticable to establish the identity of the *Sari-anim* and the *Yo-anim*, but the name *markai* is remarkable. It is the pidgin-english term used in this area for the spirits of the dead. Here is another proof of the fairly intimate contacts the Marind had established with some of the *ikom-anim*». Por otro lado, autores clásicos como Joseph Viegen («Oorsprongs- en afstammingslegenden van den Marindinees, Zuid Nieuw-Guinea», 1912 para la primera edición) y Paul Wirz (*Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, 1922-1925 para la primera edición) abundan en remarcar estos episodios amistosos que habrían ocasionado, incluso, que los isleños de Boigu supieran identificar la procedencia territorial concreta de las partidas *tugeri*; pero más significativo si cabe es la evidencia de un comercio ocasional con grupos que en otras ocasiones eran atacados, por ejemplo en Saibai, donde Wirz apunta (en van Baal, 1966: 699) que los marind obtenían nada más y nada menos que cuchillos y otras herramientas de hierro a cambio de ornamentos corporales, como parece que antes habían obtenido algunas de las mazas de piedra que usarían en sus cacerías. «On these raids [de caza de cabezas, que seguía siendo el objetivo principal de la movilización] the Marind obtained the stone implements which they could not produce from the resources in their own territory. These were obtained both in the actual raid, and in trade along the route» (Ernst, 1979: 36): difícilmente se podría ilustrar con un caso más gráfico la idea de operatividad según el principio de «reciprocidad negativa» que enunciara Sahlins (*vid. sup.*, cap. 4.5), aunque desde luego, no sea el único en la misma Nueva Guinea (*cf.* Breton: 1997, con bibliografía).

vientos, en abril. Ciertamente los marind no eran los únicos cazadores de cabezas en una macro-región oceánica donde la significativa recurrencia, y hasta la misma articulación de los *corpora* mitológicos a través del elemento de la cabeza cortada, hizo hipotetizar que incluso el resto de grupos papúes y austronesios que no la practicaban al momento del contacto europeo lo pudieron haber hecho anteriormente (van der Kroef, 1952a: 221). Desde luego muchos lo hacían entonces; y en algunos casos hasta bien entrada la segunda mitad de la pasada centuria; en Nueva Guinea y la Melanesia en general, el archipiélago malayo o Formosa (*vid. i. a.* Chalmers, 1903; Landtman, 2008; Zegwaard, 1959; Aswani, 2000b; Montgomery McGovern, 1922).<sup>8</sup> Pero el caso marind adquirió cierta fama tal vez por este contencioso fronterizo; sin duda fama entre los antropólogos continentales, por lo relativamente tardío y profundo de la subsiguiente «aculturación guiada» a que fueron sometidos por la colonia y el posterior protectorado neerlandeses, hasta su no menos controvertida anexión por parte de la República de Indonesia en 1969.

Aunque del lado neerlandés se relativizara hasta cierto punto el impacto concreto que dicha práctica ocasionó en la demografía de la región –*vid.* van Baal (1966: 700), uno de los etnógrafos más destacados en lo que a los marind se refiere, a la sazón administrador en Merauke entre 1936-1938, consejero de asuntos nativos entre 1950-1952, y nuevamente, gobernador de la Nueva Guinea neerlandesa entre 1953-1958–, especialmente en la de las costas controladas desde Daru y Port Moresby, cualquier exageración diplomática, del británico, hubo de tener un reflejo suficientemente palpable en su realidad, y desde luego en la de los grupos implicados. No en vano, las noticias de pueblos diezmados en el extremo occidental de la Western Province, tales como los del grupo lingüístico agob (Hitchcock, 2009; Lawrence, 2010: 71, 164), tienen un correlato en reportes similares para zonas enteramente pobladas por súbditos –nominales– del Imperio británico: por ejemplo los hay de Ranongga y Gizo por parte de guerreros provenientes de Simbo (Dureau, 2000: 80), o de las poblaciones de Santa Isabel por los de Nueva Georgia (Jackson, 1975: 67; Aswani, 2008: 186-187; White, 1991: 86 y ss.), ambos casos en el archipiélago de las Islas Salomón. De hecho, para estos austronesios de las Salomón queda bien documentada la intensificación y expansión de la caza de cabezas tras la estabilización del contacto con los europeos a mediados del s. XIX, en parte acicateada por la introducción comercial de armas de hierro y de fuego, por más que, como veremos, ocurriera en el desarrollo de lógicas operativas enteramente indígenas (Aswani, 2000a; Sheppard, Walter y

---

<sup>8</sup> Téngase en cuenta cómo, más allá de las posteriores veleidades históricas de su poblamiento, la mayoría de evidencias lingüísticas, arqueológicas y genéticas apuntan de hecho al Estrecho de Formosa como foco original para la expansión de los grupos austronesios. Según la «teoría ortodoxa», desarrollada en la década de 1970, «from Taiwan, speakers of Proto-Austronesian languages most probably began to move into the Philippines around 3000 BC and thence into the western and eastern Indonesia. The colonization of Oceania probably began some time after 2000 BC according to most recent estimates, while the Malay Peninsula and Vietnam were reached by Austronesian speakers in a movement back from the western islands of the archipelago, some time after 1000 BC. Madagascar was reached considerably later, around AD 400, at about the same time that, thousands of kilometers away, other Austronesian-speaking people were setting out from the Tahitian islands towards New Zealand» (Waterson, 1997: 12-14); y si bien es cierto que con posterioridad otros autores –especialmente tras los trabajos arqueológicos de Wilhem G. Solheim II– han objetado un origen más meridional, entre la costa central de Vietnam, el norte de Borneo y el archipiélago de las Islas Filipinas, parece que estos planteamientos no han llegado a obtener suficiente consenso (*vid.* Bulbeck 2008, con bibliografía).

Nagaoka, 2000). Para los marind, a su vez, un factor que coadyuvó a su notoriedad es el que, al contrario que otros grupos papúes de los que hablaremos más adelante, como los fore, kiwai y asmat, adoptaran una *estrategia de relativa «paz intercomunitaria» dentro de su entorno de identificación cultural*, y con algunos de sus vecinos más inmediatos, para disponer sus territorios de caza de cabezas (*kui-miráv*) suficientemente al resguardo de los eventuales contraataques, más locales, de que eran capaces las políticas de sus enemigos (van Baal, 1966: 693, 756).

En *Déma: Description and analysis of Marind-anim culture*, el citado autor (van Baal, 1966: 63 y ss.) arribaba a una serie de postulados harto reveladores sobre esta última cuestión, en el campo de articulación que juegan juntas la organización local de las comunidades marind y su organización clánica –aquí por «supracomunitaria»–.

Así, de un lado cada individuo se adscribía a una «casa de género», para las cuales el neerlandés estima una población media inferior pero próxima a la decena de personas, desarrollando la vida cotidiana en conjuntos operativos mínimos compuestos de una casa masculina y una o más casas femeninas asociadas. Jan Verschueren (1970: 49), uno de los misioneros católicos del Sagrado Corazón (MSC) con formación antropológica que trabajó en el área desde 1931 hasta su muerte, a mediados de 1970, nos proporciona los sustantivos marind respectivos de *otiv* y *sav-aha* para estas casas, pero desconocemos la designación del conjunto, que van Baal sólo refiere en inglés: *hamlet*. En cuanto a la disposición física, cabe destacar cómo estos conjuntos –funcionalmente, por tanto, cercanos a la «situación doméstica», por más que de nuevo los emparejamientos reproductivos institucionalizados, mayoritariamente monógamos (ibíd.: 163), se entrelazaran en núcleos familiares por debajo de este nivel– se materializaban como unidades suficientemente discretas dentro de un patrón poblacional por lo demás marcado por la dispersión generalizada. De hecho esta característica parece haber puesto las cosas verdaderamente difíciles a los administradores coloniales cuando hubieron de «reducir» estos grupos a «aldeas modelo» en torno del tándem edilicio misionero escuela-iglesia, a partir de la década de 1920. Por su parte, van Baal es bastante explícito a la hora de señalar que determinadas nucleaciones de estos conjuntos de casas tradicionales podrían ser considerados, al menos externamente, como aldeas (*villages*), pero que sin duda la institución con una carga significativa endocultural determinante no era sino la que da en llamar «grupo territorial» (*territorial group*), de unos cuantos cientos, tal vez algún millar de habitantes, con independencia de que se repartieran en una o más nucleaciones aldeanas. La asertividad de tal afirmación se nos presenta bien fundamentada en el hecho de que estos grupos territoriales, a todos los efectos equiparables a aquella «comunidad» como *Gemeinschaft* de Boeke (*vid. sup.*, cap. 1.2), estaban «compuestos de segmentos locales de clan, los cuales en cada territorio reflejan la composición de la tribu como un todo, estando cada fratría representada entre los clanes locales [...]. La reiteración del patrón tribal en el del grupo territorial es asimismo manifiesta en la tendencia hacia la endogamia de este último, dando por tanto al grupo territorial el carácter de una sub-tribu» (ibíd.: 63-64).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> «We meet with territorial groups composed of local clan-segments which, in each territorial group, reflect the composition of the tribe as a whole, each phratry being represented among the local clans [...]. Reiteration of

Esto nos sitúa directamente sobre el segundo lado de la cuestión, si bien, ciertamente, a partir de aquí empieza también el turno de las estructuraciones antropológicas para una serie de observaciones cuanto menos confusas. En efecto, a la discusión sobre el nivel parentelar a que corresponden los conjuntos de casas de género, se superpone contundentemente el hecho de que «los marind no diferencian terminológicamente entre [lo que los antropólogos llamaban] subclan, clan y fraternía, utilizando para todos ellos el término *boan*» (ibíd.: 56-58),<sup>10</sup> que el antiguo gobernador interpreta precisamente como «grupo genealógico». De tal manera, la constatación de casos aislados apoyando unas y otras hipótesis alternativamente sólo puede resolverse en la norma de que no hay norma. Y así las cosas, se entiende mejor el hecho de que, de hecho, el neerlandés pudiera escribir del sistema que fue «descifrado», ameritando al etnólogo suizo Paul Wirz no sólo el primer reporte de la existencia de estos subclanes, clanes y fraternías como segmentos de pertenencia concéntricos, sino también el incardinarlos en dos mitades exogámicas (*matrimonial moieties*) las cuales, para 1930-1932 –data de los censos coloniales en que basó van Baal sus trabajos–, parecen ser poco más que un «fósil mitológico» en lo tocante a la mayoría de marind, habitantes del litoral, aunque no así para los de tierra adentro. No en vano, fue Wirz quien acuñó la idea de «agrupaciones totémicas» (*Totemgenossenschaften*) para describir dichas fraternías, reinterpretadas a expensas de van Baal (ibíd.: 68 y ss.) en número de cuatro; y se trata de un concepto cuya traducción nos puede permitir introducir la que tal vez sea la consecuencia lógica más importante de todo lo dicho.

Reparemos, por tanto, en que existe una leve distinción semántica entre la traducción inglesa del autor neerlandés por *totem-societies* –donde hubiera cabido esperar anteponer *Gesellschaften*– frente a este uso original radicado en la idea alemana de *Genasse* en tanto «compañero», «asociado» o «cooperante» y, por consiguiente, recalando tal vez la parcialidad –reservada *Gesellschaft* para un, digámoslo así, «tipo total» de cuerpo social–, pero también un vínculo elemental más volitivo y laxo (*vid. inf.*, cap. 8.4, nota 22, para algunas notas sobre el uso historiográfico de *Genossenschaft*). De hecho, una tercera opción mucho menos clara pero que, en tanto tal, abunda en aquella indefinición indígena sería la que adoptara mayoritariamente Gunnar Landtman en 1927 para referirse a los *núrumára* kiwai como «clanes totémicos» (*totem clans*) a la vez compuestos de clanes –¿no totémicos?–, por lo que casi más frecuentemente acaba utilizando el concepto que los resume, «tótems», en un sistema «principalmente de significación social, no religiosa» (Landtman, 2008: 185 y ss.).<sup>11</sup> Por lo demás, y ésta es la consecuencia lógica cardinal que anunciábamos, es fácil colegir del caso marind que unos grupos territoriales endogámicos, por más que estén atravesados de mitades y fraternías exogámicas comunes a toda la tribu, difícilmente pueden

---

the tribal pattern in that of the territorial group is manifest also in the latter's tendency toward group-endogamy, thus lending to the territorial group the character of a sub-tribe.»

<sup>10</sup> «The Marind do not differentiate terminologically between subclan, clan and phratry; they use the term *boan*.»

<sup>11</sup> «The totemic system of the Kiwai is primarily of social, not religious, significance»; otra cuestión es –por supuesto– si esa distinción entre aspectos religiosos y sociales tiene en verdad algún sentido positivo, funcional, en la cultura que pretende describir el británico, que no. *Cf.*, sin ir más lejos, la crítica al propio concepto «totemismo» que se estaba fraguando más o menos a la vez que Landtman arribaba a tan significativa conclusión (*vid. inf.*, cap 6.3).

dar lugar a «grupos genealógicos» que unieran en parentelas positivas y concretas esa totalidad. En ese matiz de laxitud abunda buena parte del registro perceptivo:

Una inspección más detallada, arroja la sensación de que la expresión «las cuatro fratrías presentes en cada grupo territorial» es ligeramente engañosa, pues tal no es la noción que prevalece en la propia conceptualización marind de su grupo territorial. Las fratrías no aparecen como unidades claramente discernibles [...]. En la práctica un grupo territorial no está compuesto por fratrías [...]. Éstas no encuentran expresión cuando se enumeran los grupos [se refiere a los clanes, y de manera excepcional a los subclanes; no obstante entender que desde la perspectiva marind todo es *boan*] ni tampoco tienen un reflejo en el patrón de asentamiento. (van Baal, 1966: 90-91)<sup>12</sup>

Sin embargo, más allá de las imprecisiones clasificatorias en que se desenvuelve *boan*, de la ausencia de otro término que acote la «mitad», e incluso de las inconsistencias prácticas por las cuales se otorga preponderancia orgánica significativa a clanes o fratrías según el grupo territorial, y se activan o inhiben localmente las sincronías entre mitología, ritual y prescripciones matrimoniales, parece fuera de toda duda que los informantes marind participaban tanto como conocían un sistema fundamentado en último término en determinados lazos perceptivos de «comunidad» (*togetherness*). Cabe aclarar a esta luz que si el neerlandés afirma para luego negar la composición en «fratrías» del grupo territorial es porque éstas responden en todo caso a una virtualidad: desde el punto de vista indígena la pertenencia primera es a un grupo localizado en el territorio, por más que en otro plano se reúna, o incluso sea el mismo, que otros tantos grupos localizados en otros lugares. Se trata de *un «sistema de percepción-clasificación» capaz de integrar a unos cuantos miles de personas en una misma idea de «tribalidad» articulada a través del lenguaje de base parentelar*, por más que filtrado a través del mito, del tótem.

Realmente hay muchas razones para considerar el sistema como el resultado del continuo tráfico interaldeano [por: «entre grupos territoriales»] y la cooperación en banquetes y rituales entre comunidades lingüísticamente muy relacionadas [...]. Si aceptáramos esto, los rasgos más curiosos del sistema se tornan comprensibles: es una obviedad, entonces, basar la fratría para su solidaridad en mitología y relaciones y semejanzas totémicas antes que en relaciones genealógicas. No ha de desconcertarnos más que, localmente, no encontremos las cuatro fratrías como tales, sino en todo caso partes de fratrías [es decir: «clanes»] e invariablemente con tales números que representan la totalidad de las cuatro fratrías. (ibíd.: 96-97)<sup>13</sup>

<sup>12</sup> «On closer inspection, however, we feel that the expression 'all four phratries represented in every territorial group' is slightly misleading, because this notion does not prevail in the Marind's own conceptualization of his territorial group. The phratries are not presented as clearly discernible units [...]. In actual practice a territorial group is not composed of phratries [...], it does not find expression when enumerating the groups and it is not reflected in the settlement-pattern.»

<sup>13</sup> «Actually, there is plenty of reason to consider the system as the outcome of continuous intervillage traffic and co-operation in feast and rituals between linguistically closely related communities [...]. If that is accepted, the more curious traits of the system become understandable: it is a matter of course, then, for the solidarity of the phratry to be based upon mythology and totemic relations and resemblances rather than on genealogical relations. It need not baffle us any more that, locally, we are not confronted with the four

Al momento del contacto europeo, los marind no son solamente los agentes de una violencia de alcance regional, sino que sus *boan* constituyen un sistema de nomenclatura en expansión, al que incluso se adaptan los sistemas clánicos y rituales de grupos vecinos hasta el curso medio del Fly, en buena medida gracias a un sustrato cultural común referido a la articulación social en fratrías y mitades exogámicas; y esto aun a pesar de la –solamente– aparente contradicción que plantea una excepcionalmente baja tasa demográfica de crecimiento vegetativo, sólo paliada por la incorporación de niños secuestrados durante las cacerías de cabezas e incorporados a la «tribu» con plenos derechos.<sup>14</sup> Este fenómeno de expansión cultural estaría muy relacionado con la estabilización de lazos de hospitalidad, y finalmente con la coordinación ritual, cacerías de cabezas incluidas. En cualquier caso, el uso de sistemas clánicos como promotores de relaciones intercomunitarias estaba, para la fecha en que escribió van Baal, bien atestiguado en la isla, con algunos ejemplos típicos en el centro del Golfo de Papúa.

Ahora bien, en todo esto venimos soslayando otra faceta de la organización marind que preocupó de manera singular a etnógrafos y administradores coloniales por igual, tal vez con la vista puesta en la Antropología aplicada desarrollada al menos desde las primeras décadas de la centuria de 1900 por los británicos al otro lado de la frontera y que, sin duda, tras la Segunda Guerra Mundial llegaba tarde a Hollandia –hoy la Jayapura indonesia– y Merauke. Parte de la confusión neerlandesa a la que aludíamos a la hora de aislar en aldeas los grupos territoriales, venía motivada por la ausencia en ellos de «autoridades formales» que coadyuvaran a delimitarlos claramente a través de su espacio de acción política, o más bien de autoridades del tipo capaz de ser identificado e integrado en un sistema administrativo colonial, tal y como declaraba el propio otrora gobernador (van Baal, 1966: 65).

No fue hasta 1914 cuando la administración, hastiada de nativos que no tenían jefes, decidió resolver el problema designando ella misma los jefes de cada aldea. A pesar de que los nombramientos eran –y son– precedidos por la consulta de los propios aldeanos, la institución nunca fue un éxito. En

---

phratries as such, but always with parts of phratries and invariably to such numbers that all four phratries are represented.»

<sup>14</sup> Este problema demográfico fue ampliamente estudiado a instancias de la administración colonial en las primeras décadas del 1900 y posteriormente recogido en el *Déma* de van Baal (1966: 25 y ss.), en especial tras la extensión del granuloma venéreo (donovanosis) a partir de 1907-1916, con el resultado de detectar una fuerte incidencia de una esterilidad femenina la explicación de cuyas causas quedaría entrapada entre tal epidemia y los extenuantes rituales sexuales del tipo del *otiv-bombari* (vid. *inf.*, cap. 6.1, nota 3). Por su parte, Knauff (1993: 159-161) recoge esta idea de auge sociocultural sobre una base demográfica débil para relajar convincentemente su supuesta contradicción con los modelos teóricos: «as a cultural group, Marind were growing on virtually all borders; their beliefs and customs were at the forefront of an advancing cultural boundary. Yet in demographic terms, they were internally nonviable; they could not reproduce themselves from within. Though at a cultural and symbolic level Marind sociocultural formations were highly adaptive and successful, at a biological level they were highly maladaptive». Pero tras un somero vistazo a otros casos históricos análogos bien documentados puede, por lo que toca a la interpretación antropológica, hacer una llamada de atención por la cual «the frequently inverse relationship between relative cultural and relative biogenetic success illustrates the limits of materialist or genetic determinism, which generally fails to take cultural causation adequately into account. Conversely, it also illustrates the difficulties of an exclusive emphasis on cultural causation» (ibíd.: 169-170).



esencia los jefes eran representantes de la administración en las aldeas, y no funcionarios de estas comunidades, como confirman ampliamente las quejas recurrentes por parte de los sucesivos administradores locales sobre la carencia de prestigio de estos jefes. (ibíd.: 40)<sup>15</sup>

En este punto el panorama no dista mucho del que refiriéramos a propósito del caso sirionó y yuquí, muy lejos de la orilla opuesta del Océano Pacífico,<sup>16</sup> y probablemente diríamos lo mismo de los baruya si Godelier no hubiera estado buscando entre ellos expresamente la «dominación» (*vid. sup.*, cap. 4.2). No deja de ser remarcable que en la misma medida alejados del fantasma de la discutible «deculturación» *mbía* (*vid. sup.*, cap. 2.2, nota 14), hallemos también entre estos papúes en reconocido apogeo, no ya la ausencia de jefes inteligibles en los parámetros culturales europeos al uso entre los administradores, sino también antropológicamente, de aquellas estructuras superiores (*maximal structures*) cuya formalización en la institución de «consejos» o «grandes jefes» dotaba para Kay Martin de *escala tribal* –y por tanto también de su carácter tipológico, de la categoría de «tribu»?– a un grupo de comunidades dispersas en un territorio dado. Lamentablemente, es complicado establecer aquí una correlación suficientemente ajustada de las cifras demográficas que maneja cada autor. En el caso del americanista, una despoblación de grandes proporciones, consabida pero imprecisa, y otros tantos imponderables históricos median enormes entre el momento que considera funcionalmente apical, en vísperas del contacto europeo del s. XVI, y la toma de datos concretos en que basa su estudio –para el particular, el *Handbook of South American Indians* editado por Steward y *Native peoples of South America* (1959), de Steward y Louis Faron; eventualmente también el *Ethnografic Atlas* (1967) de George P. Murdock–. A esto se suman las dificultades de trabajar con un *corpus* comparativo relativamente grande, de hasta 33 «grupos étnicos» con diferentes «modos subsistenciales» y «escalas de integración», de suerte que la decisión de equiparar los datos en el mínimo común denominador de la «banda» o –mucho mejor– grupo territorial, eventualmente componente o subtribu, resulta plenamente acertada desde su perspectiva (Martin, 1969: 247-248). Con todo, sólo tres de estos sistemas tribales superan en las

<sup>15</sup> «It was not until 1914 that the administration, disgusted with natives who had no chiefs, decided to solve the problem by appointing village chiefs. Although the appointments were –and are– preceded by consultation of the villagers concerned, the institution never became a success. In essence the village chiefs were representatives of the administration in the villages, and not functionaries of the village communities, as is amply borne out by the recurring complaints voiced by successive local administrators about the chiefs lacking prestige.»

<sup>16</sup> Se puede notar aquí, de hecho, cierta recurrencia a la hora de plantear estudios comparativos precisamente entre estas dos macro-regiones en un fenómeno académico que a juzgar de Thomas A. Gregor y Donald Tuzin, editores de uno de los últimos trabajos en este sentido (*Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*, 2001 para la primera edición), se retrotrae al mismo Lowie, si es que no queremos echar mano en una escala continental de otro clásico ya citado líneas arriba: Lévi-Strauss, quien arranca su *El totemismo en la actualidad* (1962 para la primera edición, en francés) con la contraposición de las etnografías ojibwa y tikopia (Lévi-Strauss, 1965: 33 y ss.). Por lo demás, Gregor y Tuzin (2001: 1-2) se apresuran a puntualizar en su introducción que para el caso amazónico «the parallels included not only men's cults but also similar systems of ecological adjustment; egalitarian social organization; flexibility in local- and descent-group composition and recruitment; endemic warfare; similar religious, mythological, and cosmological systems; and similar beliefs relating to the body, procreation, and the self». Y sea como fuere, en su esfuerzo manifiestan una verdad indiscutible: «at its most basic level, all anthropology is comparative»; por los mismos motivos, la Historia le va a la zaga.

cifras de Martin los 200 habitantes para sus comunidades componentes: tehuelche (entre 400-530), mocoví (aproximadamente 600) y mbayá (entre 200-600); mientras que la mayoría de dicha treintena oscila entre 100 y 200, y aun muchos caen por debajo de los 50, en cualquier caso alejándose de las proporciones que van Baal informa para el caso marind.

Si señalábamos que los «grupos territoriales» de estos últimos estaban compuestos de varios cientos y hasta el millar de personas, el neerlandés calcula que para el momento inmediatamente anterior al establecimiento de Merauke, el «total tribal» debió de alcanzar un máximo cercano a 8.500-10.000 habitantes en la costa, y otros 6.000 en el interior (van Baal, 1966: 24 y ss.); como decíamos, en ausencia de autoridades o instituciones políticas que los aunaran más allá del mutuo reconocimiento de su misma identidad.

Tampoco la había del tipo puntual en el tiempo, al modo de «reuniones pantribales», aunque en el plano ritual que acompaña estos fenómenos todavía es posible escribir algo más –no lo suficiente para intentar suponer los límites de la «sociedad», empero, en el sentido en que vimos emplear el término a Godelier para los baruya (*vid. sup.*, especialmente cap. 4.2, nota 26)–. Salvadas las diferencias dialectales,<sup>17</sup> van Baal señala otra posible división de los marind en base a sus cultos específicos dentro de un universo mitológico compartido, de manera que los habitantes del alto Bian se iniciaban en el *ezam-uzum*, también los de Wayaw y Koa tenían cultos exclusivos, mientras que en el litoral se daban tres: el *rapa* en Kondo, localización en el extremo oriental del arco de dispersión marind y prácticamente lindando con el territorio de los *karum-anim*, algunas comunidades de los cuales, de hecho, acudían a tales ceremonias; el *imo*, al occidente más allá de Kumbe, en la zona del *Samb-Sangasé* y proyectándose al interior por su ámbito dialectal hacia Okaba; el *mayo*, con su origen mítico en Brawa, cerca de Merauke, practicado por la mayoría de los habitantes de la costa, sin menoscabo de lo cual ocupaba también un lugar genésico en todos los mitos del resto de la tribu. Las celebraciones del *mayo* rotaban sucesivamente por cuatro áreas, comprometiendo cada vez a diferentes grupos territoriales quienes, sin embargo, se limitaban a simultanearlas en sus aldeas sin verificar ningún desplazamiento; por su parte «entre la gente *imo* la cooperación era aparentemente todavía más estrecha. A pesar de que nuestra información es escasa, los datos disponibles sugieren que los ritos de iniciación *imo* estaban, hasta cierto punto, suficientemente centralizadas como para involucrar a todo el grupo [*imo*], el cual se reunía para este propósito específico en un punto central»

---

<sup>17</sup> Concretamente, van Baal (1966: 11-15) presenta el siguiente panorama: «among the Marind of the interior those of the upper Bian area speak a rather divergent dialect which, because of its strongly deviating vocabulary, had better be called a related language than a dialect of the Marind, in the same manner as the languages of the Boadzi [kuni-boazi] on the middle Fly and the Jaqai [yaqay] [...] on the Mappi are called related languages. The dialects along the coast are the eastern dialect spoken east of the Kumbe, the western dialect spoken between Kumbe and Str. Marianne, with the exception of the villages of Sangasé and Alatep where a third dialect is spoken which is also the dialect of the Marind of the hinterland of Okaba. The fourth dialect is that of the Kumbe valley. All four are closely related»; los últimos estudios recogidos en el *Ethnologue* (Lewis, Simons y Fenning, 2015) confirman la parte principal de estas informaciones y permiten rastrear el peso regional específico que ostenta el paquete cultural marind a día de hoy, remarcando que su lengua es empleada comúnmente también por morori y yei. Sea como fuere parece que no hay correspondencia necesaria entre las diferencias dialecto-lingüísticas y las cúllicas, y que en, cualquier caso, ninguna de ellas da pie a una distinción subtribal significativa desde la perspectiva marind.

(van Baal, 1966: 12).<sup>18</sup> No obstante, la presencia, menos eventual que más, de gentes invitadas provenientes de diversas aldeas parece un hecho de sobra constatado en todas las celebraciones que relata el neerlandés.

Algo más detallada es la información que nos proporciona sobre la «institución» nativa del liderazgo. Así, para cada *boan*, en sentido territorial y en concreto para cada casa de hombres, los reportes etnográficos hablan de un *samb-anem* (*sic*, singular de *anim*), generalmente adultos mayores la descripción de cuya autoridad y capacidad de injerencia individual en la vida del resto de adultos queda circunscrita, poco más o menos, a las posibilidades de *la influencia en lo cotidiano, la mediación en disputas, y la ejecución de las costumbres*: «son respetados por todos, son los custodios de la tradición y el mito, los directores en el ritual y la gente que decide si el grupo participará en una caza de cabezas» (ibíd.: 65).<sup>19</sup> Verschuere (1970: 50 y ss.) se encargará de ampliar sensiblemente esta lista de funciones añadiendo la de interlocutor de su *boan* en el desarrollo de los derechos de este grupo genealógico sobre la tierra, que frecuentemente se aplicaban en el nivel coordinado del grupo territorial –recuérdese que los marind practicaban una horticultura limitada al ritual, basando su sustento fundamentalmente en la caza y la recolección–, incentivando y validando esta interacción, o movilizándolo al *boan* en la defensa de sus derechos; si bien carecía no sólo de poder de decisión, sino también, incluso, de supervisión en lo que atañía al interior del *boan* mientras no hubiera disputas abiertas entre sus miembros.<sup>20</sup>

En todo caso se explicita que los *samb-anim* estaban sustentados principalmente en un «prestigio personal» cuyo requisito parece ser –como la grandeza de Godelier– el éxito en términos generales, expresable en la horticultura inclusive, no obstante lo cual es necesario precisar que la masculinidad y la edad avanzada jugaban respectivamente papeles de condición y refrendo. De hecho, *samb-anim* podría traducirse como «hombres mayores», pero sin duda van Baal considera más ajustada su interpretación por «grandes hombres», y aun «hombres poderosos»; y a juzgar por

<sup>18</sup> «The simultaneity of the [*mayo*] celebrations by the territorial groups of one area and the rotation of the successive celebrations in the four areas demonstrate that the complete independence of each territorial group did not prevent some form at least of ritual co-operation. Among the *imo* people co-operation was apparently even more comprehensive. Though our information is scanty, the data available tend to suggest that the *imo* initiation rites were, up to an extent, centralized so as to involve the whole group, which for this specific purpose gathered on a central spot»; ¿deben suponerse desde aquí aquellos «límites de la sociedad» de que hablábamos –nótese que van Baal utiliza discricionalmente las expresiones *imo-marind* y *mayo-marind* en algunas partes de su *Déma*–, acaso la indicación de sus restos en una fase de sociogénesis que, por lo pronto, se expresaba en la pacificación de un grupo cultural mayor?

<sup>19</sup> «They are respected by everyone, they are the custodians of tradition and myth, the leaders in ritual and the people who decide whether the group will participate in a headhunt.»

<sup>20</sup> «In the case of the Marind the *pakas-anem* had the function of exercising what Boendermaker [“De erkenning van het Papoea-grondenrecht”, 1953 para la primera edición] calls “the sovereignty rights” of his *boan*, although he may have been actually more of a ritual leader. The *pakas-anim* took the initiative in the big hunting and fishing expeditions, and could invite other *boan* to take part. In the case of a dispute he could disregard some of the local *boan* and refuse them participation in group activities for a time. Within the *boan* he supervised the unhindered exercise of the usage rights of the individuals. Although he did not have to be notified of occupation of land by *boan* members, all elders agree that he settled any disputes which arose from such occupation of land [...]. When *boan* rights were infringed by outsiders, it was the *pakas-anem* who defended the rights of his *boan*, and if necessary called the members of his men's house to arms» (Verschuere, 1970: 53).

la inhabilitación en el liderazgo de la mano de la incapacidad senil, no le faltan motivos. A esto añade las todavía más explícitas declaraciones recogidas durante las campañas de campo promovidas por la administración colonial en los años de 1930, y sobre todo por la Comisión del Pacífico Sur en los de 1940 y 1950 –lo que van Baal da en llamar *Report of the Depopulation Team*, según los intereses concretos que perseguía la investigación–, pues «en todas partes negaron que la edad esté asociada con la autoridad [...]. Los informantes de Verschueren tenían otro título para esos líderes, *pakas-anim*, como sinónimo de *samb-anim*. Aparentemente, incluso insistieron en usar este término, hecho remarcable en la medida en que *pakas* significa “colmillo de jabalí” y, como tal, parece referir a la caza de cabezas» (ibíd.: 66).<sup>21</sup>

De esto último concluye el neerlandés que la institución de los *pakas-anim* –de hecho más frecuente bajo esta denominación en la bibliografía posterior (vid. Verschueren, 1970; Overweel, 1993)– no era un cuerpo social «abierto» tanto como uno «cualificado», compuesto por los miembros más destacados de las casas de hombres, precisamente con fuertes raíces en el desempeño, más allá de los confines del reconocimiento identitario, de una violencia que se les atribuye y espera culturalmente. Y desde nuestro punto de vista esto ha de sumar todavía otro plano, advertido pero no explicitado por van Baal: siendo así, no sólo computa para el desarrollo de su autoridad en el grupo territorial y sus relaciones con el resto de la tribu el *prestigio personal*, sino también la *posición de conjunto* del *boan* del cual forma parte, si más no porque sus variaciones demográficas revierten directamente en el número de guerreros que por mera *solidaridad estructural* le secundarían en una opinión.

## 2. *Being mana*

Todavía más detallada es la reflexión de Christine M. Dureau, profesora de la neozelandesa Universidad de Auckland, esta vez en concreto sobre el papel de la caza de cabezas como elemento anclar de la autoridad y el liderazgo también entre los *tinoni* simbo del grupo de Nueva Georgia, en las Salomón centrales, y en general para las culturas austronesias inmediatamente precoloniales. Obviamente, sería insensato pretender establecer conexiones directas entre los sistemas semióticos de ambas macro-tradiciones –papú y austronesia–, como de hecho lo es entre poblaciones culturalmente más próximas dentro de alguna de ellas; no obstante, puede advertirse la recurrencia de determinadas piezas discursivas que aparecen sintetizadas en diferentes énfasis aquí y allá, y cuya destilación coadyuva a solidificar la comprensión sistémica de esos lenguajes en sus propios signos. Éste puede ser el caso de la relación de causalidad establecida entre la caza de cabezas y el concepto de *mana*, y de un modo más general, a través de ella, del «discurso del poder» de los jefes (*banara*) en la isla de Simbo.

<sup>21</sup> «Everywhere informants denied that age is associated with authority [...]. Verschueren's informants had yet another title for these leaders, viz. *pakas-anim*, which is used as a synonym of *samb-anim*. Apparently, they even insisted on using this term, a remarkable fact because *pakas* means boar's tusk and, as such, seems to refer to headhunting.»

Es bien cierto que no han sido pocos los autores que han visto una motivación fundamentalmente económica en el auge de la caza de cabezas a finales de la centuria de 1700 y durante la de 1800, hasta su abrupto cese al final de ésta; en buena medida poniéndolo en relación con el nuevo escenario comercial que inaugurara el contacto europeo, en tanto acelerador de dinámicas indígenas rastreables ya a partir del s. XVI, como ya hemos indicado. No puede olvidarse que fue precisamente en la Melanesia donde se sustanciaron los casos de estudio clásicos sobre la estructura políticoeconómica de los *big man* como «redistribuidores polanyianos paradigmáticos» (Aswani, 2008: 181), canalizando –y en ocasiones apropiándose– de los excedentes de producción comunitarios para financiar banquetes, dones y expediciones de intercambio (*vid. sup.*, caps. 4.1-2). Por su parte, la Arqueología (Sheppard, Walter y Nagaoka, 2000; Aswani y Sheppard, 2003) ha permitido aislar convincentemente evidencias de una creciente circulación de «bienes de prestigio» junto al desarrollo de asentamientos fortificados y densamente poblados, lo que concuerdan con las fuentes etnohistóricas al señalar el surgimiento de una violencia expansiva y una incipiente estratificación social. En este contexto no era en absoluto difícil atar cabos en un modelo de mutación social en curso, y la cuestión a dirimir era, por tanto, en qué forma ordenar sus factores. Por ejemplo, no sólo Dureau (2000: 78, 95 nota 9, con bibliografía) sino también otros de sus colegas, como es el caso del hawaiano Shankar Aswani, han reparado en el potencial inductivo de la presencia en las Salomón occidentales de *banara maqota*: lideresas cuyo «discurso del poder» en principio no parece haber estado basado en la violencia tanto como en la gestión –y el derroche– económico, aunque en absoluto queramos dejar ver con ello que sea esta figura la que ha decidido historiográficamente la tradicional escora de causalidad última hacia la economía, en lo demás, lamentablemente de sobra esperable por defecto debido a las razones expuestas a todo lo largo de la primera parte de este estudio.

Fue este último autor quien escribía hace apenas unos años que «la construcción de una «moneda de rango» (*currency of rank*) cuantificable a partir de las calaveras humanas y el énfasis en su recaudación y acumulación resultó en [estas] formas de violencia en Roviana y las Salomón occidentales», y por más que señale que estas cabezas desempeñan un papel central en los rituales de inauguración de canoas y casas masculinas –por lo que toca a un tratamiento de endosignificaciones implícitamente alineado con la soberbia del apriorismo de «falsa conciencia», pues no se trata sino de objetivos abiertamente codificados en la trascendencia suficiente del ritual–, apunta:

Desde el punto de vista del agente individual, la caza de cabezas fue también un medio para autenticar el estado de *mana* de un jefe y sus guerreros, como una donación de sus ancestros. Los trofeos humanos eran una «moneda» [*currency*] tangible para demostrar el éxito en la guerra que, a su vez, confirmaba la transacción previa de *mana* desde los ancestros y deidades a los jefes y guerreros. Dicho éxito permitió a los jefes el control de los medios de producción y, con ello, desplegar un excedente de

comida y bienes con el cual mantener activos los grandes banquetes, el comercio y la redistribución. (Aswani, 2008: 186-187)<sup>22</sup>

Tal dinámica se vendría verificando en todas las Salomón centro-occidentales para cuando se dieron los primeros avistamientos de velas europeas, a partir de aquéllas de Álvaro de Mendaña y Neira en 1568, incluida Simbo, por más que alcanzara sus mayores cotas de «concentración de poder» durante las centurias sucesivas y en los cuerpos sociales que integraban a los habitantes del sistema de albuferas Roviana-Vonavona, al suroeste de la cercana isla principal de Nueva Georgia. Ahora bien, incluso de las propias palabras textuales del último *bangara*<sup>23</sup> de Kalikoqu, que aduce el hawaiano en defensa de su hipótesis, se colige fácilmente un escenario histórico menos lineal y económicamente determinado:

El *bangara atugnu* [jefe principal: *sitting chief*] era el poder original y verdadero en la jefatura de Roviana. Conservaba todos los espíritus y poder de la tribu [...]. El *bangara varane* [jefe guerrero] estaba encargado de las cazas de cabezas (*qeto minate*), es decir, del liderazgo militar. Antes de disponerse a marchar a una caza de cabezas a Bugotu (Santa Isabel) o Lauru (Choiseul), el *bangara varane* solía visitar al *bangara atugnu* para contarle sus intenciones. Éste diría «vamos» (*aria nada*) aunque no fuera a ir físicamente. El *bangara atugnu* nunca se sumaba a la partida guerrera. La razón por la cual usaba estas palabras era para dotar a su jefe con su poder, bendiciones, y *mana* para continuar el esfuerzo de la tribu. Estos tres rangos [además del *bangara atugnu* y el *varane*, el *bangara adanga* o jefe de trabajo] surgieron en el s. XIX tras la llegada de los europeos porque había una división del trabajo, y la gente se percató y dio nombre a cada jefe. Tales títulos duraron hasta el cambio de centuria [...]. En el pasado [obviamente: el etnohistórico] aquellos que «se sentaban en dinero» (*habotu pa poata*) o eran «coronados», esos eran los verdaderos jefes. Mi abuela se sentó en una *bakiha* –moneda de concha del más alto valor–; llevó *hokata* –monedas de concha utilizadas para ornamentación e intercambio– en brazos y piernas [...]. No se hacía este tipo de ceremonias para el *bangara varane*; se llamaban *bangara varane* únicamente porque eran valientes [pero] estaban bajo el control del *bangara atugnu*. Como ves, los jefes no se elegían al azar o porque fueran guerreros valerosos, sino porque tenían verdadera sangre principal. (en Aswani, 2008: 183)<sup>24</sup>

<sup>22</sup> «The construction of a quantifiable “currency of rank” out of human skulls and the emphasis on their collection and accumulation [...], resulted in forms of violence in Roviana and the Western Solomons [...]. But from the vantage point of individual agency, headhunting was also a means to authenticate a chief’s and his warrior’s state of *mana* and its ancestral endowment. Human trophies were a tangible “currency” to demonstrate success in war which, in turn, confirmed the previous transaction of *mana* from ancestors and deities to chiefs and warriors. This success allowed chiefs to control the means of production and, therefore, deploy surplus foods and goods to sustain large-scale feasting, trading, and redistribution activities.»

<sup>23</sup> Huelga remarcar la correspondencia *banara-bangara*: el simbo y el roviana son lenguas muy próximas, no sólo en el macro-grupo austronesio sino también dentro de la subfamilia occidental de las de Nueva Georgia; si a esto sumamos que Dureau (2000: 93, nota 1) se declara expresamente utilizando una «ortografía local», podríamos fácilmente encontrarnos con que no sólo hablamos de la misma institución –más allá de eventuales variaciones cronotopológicas– sino que incluso la pronunciación sea la misma. No obstante, y en ausencia de una constatación en este sentido, en nuestras referencias mantenemos el criterio ortográfico de cada autor.

<sup>24</sup> «The *bangara atugnu* was the original and true power of the Roviana chieftanship. He kept all the spirits and power of the tribe [...]. The *bangara varane* was in charge of the headhunting raids (*qeto minate*), that is, the military leadership. The *bangara varane* before getting ready to go headhunting to Bughotu (Santa Isabel) or Lauru (Choiseul), would go and see the *bangara atungu* and tell him of his intentions. The *bangara atugnu*

Efectivamente, y más allá de certificar la sospecha de que quien habla es un *bangara atugnu*, no se trata tanto de encontrar ciertas contradicciones aparentes en el relato –fundamento alternativamente en la riqueza o en la familia– como de aislar problemas de interpretación siquiera insinuados. En especial en la medida en que estos grupos de Roviana se hallaban inmersos en una ostensible pérdida de flexibilidad social que los venía alejando de la operativa clásica del «gran hombre» –si se quiere, encaminándose hacia el así llamado «modelo polinesio»; o sin más, en una prolongada fase sistólica–, y que ellos mismos reconocían que el despliegue más claro de estas estrategias sólo se habían verificado tras la aceleración colonial de la mano de los británicos, a partir de finales del s. XVIII, la cual en sus primeras etapas y entre otras cosas, había intensificado el tráfico comercial en toda la región: ¿no sería casi aventurado no esperar que esto hubiera tenido una «contramovimiento mutante» en las prácticas y formas discursivas de las jefaturas indígenas?

Es por esto, opinamos, que traslucen más lenguajes de la autoridad y el poder que los meramente económicos, a pesar incluso de que por momentos no lo parezca a primera vista. No en vano, el mismo *bagnara* de Kalikoqu ha de reconocer explícitamente cómo «los jefes no se elegían por su riqueza en *poata* –el genérico para las monedas de concha–, o porque fueran hombres sabios, o porque fuera buenos trabajadores, sino porque continuaran con la sangre correcta (*ehara bangara*)» (ibíd.: 179).<sup>25</sup>

Queda aislada, por tanto y por lo pronto, la subyacencia de una justificación parentelar la cual, aun siendo prerequisite en Roviana, ni siquiera lo es así en el resto de cuerpos sociales del archipiélago. Y de hecho encontraremos todavía otro nivel autoritativo, éste sí común a todas las Salomón, que constituye precisamente uno de los factores en juego para la eventual ascensión al liderazgo de *bangara maqota* por encima de familiares masculinos «viables». Escribe Dureau (2000: 95, nota 9): «mis limitados datos sobre las *ban̄ara maqota* apuntan a que el logro del *status* de *ban̄ara* estuvo motivado por su mayor capacidad. Es también una inferencia del confuso reporte de Hocart [*Roviana: Topography, districts, chiefs*, manuscrito sin fecha] a propósito de una *ban̄ara maqota* rovialesa en cuyo favor habían evitado nombrar para el puesto a sus cinco hermanos adultos».<sup>26</sup> De

---

would said "let's go" (*aria nada*) although he would not go physically. The *bangara atugnu* never joined the war party. The reason the *bangara atugnu* used those words was because he endowed his chief with his power, blessings, and *mana* to follow the tribe's effort. These three ranks came up in the nineteenth century after the Europeans came because there was a division of labor, and people realized this and gave each chief a name. These titles lasted until the turn of the century [...]. In the past those who had "sat on money" (*habotu pa poata*) or were "crowned", they were the real chiefs. My grandmother sat on a *bakiha* (highest ranking shell value). She wore *hokata* –shell valuables used as ornaments and for trade– on her arms and legs [...]. For the *bangara varane*, no such ceremony was carried out. They were only named *bangara varane* because they were brave and under the control of the *bangara atugnu*. You see, the chiefs were not chosen randomly or because they were brave warriors, but because of their true chiefly blood.»

<sup>25</sup> «Chiefs were not chosen because of their wealth in *poata* –generic for shell valuables–, or because they were knowledgeable men, or because they were skilled/working men, but followed men with the right blood (*ehara bangara*).»

<sup>26</sup> «My own limited data on *ban̄ara maqota* implies that their achievement of *ban̄ara* status resulted from their greater competence. This is an implication, too, of Hocart's puzzled report of a Rovianese *ban̄ara maqota* whose five adult brothers were bypassed in her favour.»

la misma manera, las propias declaraciones de otros informantes devuelven las atribuciones del *bangara* a la gestión de la violencia, y más concretamente de la caza de cabezas, si más no en tanto instancia promotora, lo que ha de sumarse a aquella *transferencia del poder tribal* depositada en el linaje *bangara* que manifiesta el de Kalikoqu: la razón por la cual dice «*aria nada*» es para dotar al *varane* con su «poder» y *mana*, y «continuar el esfuerzo de la tribu».<sup>27</sup>

En este punto la aducción de la riqueza dineraria como instancia autoritativa queda fuertemente comprometida en la lógica metadiscursiva indígena, que a todas luces parece mejor concordada por la base de la genealogía, y aun de la eficacia personal en el desempeño de roles proyectados sobre el escenario social. Incluso *se hace difícil marcar esta riqueza como un objetivo independiente en la acción política*, mientras que con unas prácticas del sustento no interceptadas y comprometidas en las expresiones del prestigio, por el «lenguaje del poder y la autoridad», resulta infinitamente más parsimonioso limitarla a la función de símbolos o signos, de externalización material de otro principio activo (*vid. sup.*, cap. 5.4). Máxime cuando el desarrollo de estos otros principios, y en concreto de la caza de cabezas, además de desastrosos, resultan incoherentes con la maximización de ese tipo de riqueza material originada en el intercambio más o menos pacífico, y como también apunta Dureau,<sup>28</sup> en último término la estabilización y expansión de los cauces comerciales y las producciones que los sustentan habrá de ser impuesta *manu militari* por los actores coloniales cuyas propias instancias autoritativas sí operan decididamente a través de la economía; actores, en tal tránsito –y esto habremos de retenerlo para ulteriores consideraciones–, a la vez a caballo entre el exterior y el interior del cuerpo social que constituían las comunidades del archipiélago.

<sup>27</sup> En referencia a la figura de los *buko*, «boca del *bangara*» y mediadores entre éste y los plebeyos (*tie kumakumana*) sobre quienes estaba prescrito una suerte de tabú que no permitía dirigirse o tocar directamente al jefe, Aswani (2008: 182) manifiesta que «his responsibility was to convey to the people the chief's will. When the chief wanted to organize a headhunting raid, the *buko* relayed the news to the warriors. The *buko* was also in charge of organizing feasts and other social events [...]. Even in war, the *buko* would follow the chief and stay near him»; en cuanto a esos otros lenguajes parentelares de la autoridad subyacentes, podemos limitarnos aquí a continuar la cita hasta el final: «the *buko* was chosen by the chiefs who gave them power. These men were chosen from chiefly lineages and often they were very close relatives such as the chief's brother. Often, the children of the *buko* became *buko* themselves. Other times, the son of the brother of the chief became *buko*».

<sup>28</sup> «Measured in strictly economic terms, the aggressive head-hunting of this period could even have been counter-productive. Raiding and looting may bestow short-term advantages, but attenuate the possibilities for integrated long-term relationships and peaceful trade. If, as McKinnon argues, New Georgians sought to remove their competitors through head-hunting, they were simultaneously eliminating both their own "customers" and the producers of much of the wealth they exchanged with Europeans. In an earlier work which contradicts his argument that copra production and head-hunting were ultimately incompatible, McKinnon [*Bilua changes: Culture contact and its consequences: A study of the Bilua of Vella Lavella in the British Solomon Islands*, tesis doctoral leída en la Universidad Victoria de Wellington en 1972] points out that those Bilua chiefs who could establish monopolies over sales of copra used the profits to finance raids [...]. This significance of head-hunting for its own sake was further reflected in the 1890s when traders at Roviana Lagoon complained that it caused local people to neglect their copra-making [*Head-Hunting and Santa Ysabel, Solomon Islands 1568-1901*, tesis de grado leída en la Universidad Nacional de Australia en 1972 por Kim B. Jackson] and that it did not cease until the British intervened militarily [...]. Rather than an economic explanation, then, it is perhaps preferable to look at the ways in which polity, economy and religion were interwoven» (Dureau, 2000: 77-78).



Como señala Kim B. Jackson en alusión directa al «Poor man, rich man, big man, chief» de Sahlins, una cosa está clara sobre el contexto histórico desde el que se viene dirimiendo la cuestión:

El moderno trabajo antropológico en las Salomón, realizado en una era de paz y misiones cristianas, ha enfatizado las características burguesas [¿capitalistas, economicistas?] del liderazgo tipo gran hombre. Es indudablemente cierto que la acumulación y distribución de riqueza material fue crucial en el mantenimiento del *status* de gran hombre en tiempos históricos [...]. En cualquier caso, durante la era de la caza de cabezas en las Salomón occidentales el *status* también dependió en buena medida del éxito en la guerra. (Jackson, 1975)<sup>29</sup>

Centrándose entonces en la clarificación del significado otorgado a la caza de cabezas por parte de los *tinoni*, para Dureau el siguiente problema de calado viene dado por el hecho de que la mayoría de interpretaciones antropológicas, incluso aquéllas opuestas al análisis económico directo, contiene un importante sesgo –y no hay más que volver sobre las palabras de Aswani citadas literalmente– economicista referente a la maximización del *mana* como sustancia fertilizante, vital, del tipo inscrito bajo la etiqueta clásica de *zielestof* –*sensu* Albert C. Kruyt (*Het animisme in den Indischen archipel*, 1906 para la primera edición), modificado a su vez por Chantepie de la Saussaye–. En este punto la de Auckland se suma a las objeciones que ya expresara, desde una perspectiva fuertemente deconstructivista, Rodney Needham («Skulls and causality», 1976 para la primera edición) para los casos austronesios del sureste asiático, especialmente cuestionando la fortuna que había adquirido la concepción de la calavera como contenedor de dicha sustancia.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> «Modern anthropological work in the Solomons, done in an age of peace and Christian missions, has emphasized the “bourgeois” characteristics of big-man leadership. It is undoubtedly true that the accumulation and distribution of material wealth was crucial to the maintenance of big-man status in historical times [...]. However, in the head-hunting era in the western Solomons status also depended a great deal upon succes in warfare». En cualquier caso, no es nada que no advirtiera en ese mismo texto el propio Sahlins (1963: 291, nota 13), cuando al enumerar las características personales autoritativas en su «modelo melanesio» de *big man* –tales como los poderes mágicos, las dotes oratorias u horticultoras– ponía en cuarentena la gestión de la violencia: «it is difficult to say just how important the military qualifications of leadership have been in Melanesia, since the ethnographic researches have typically been undertaken after pacification, sometimes long after. I may underestimate this factor»; remitía Sahlins ya entonces, como contraste, a los trabajos de H. Myron Bromley («A preliminary report on law among the Grand Valley Dani of Netherlands New Guinea», al que nosotros podríamos sumar aun «The function of fighting in Grand Valley Dani society», respectivamente 1960 y 1962 para las primeras ediciones); los trabajos sobre los mae son un poco posteriores (*vid. sup.*, cap. 4.2), pero apuntarían a un peso decisivo de los conflictos tribales en la ordenación social (Meggitt, 1967; 1977). Para una actualización de los datos disponibles sobre la violencia y la guerra en Nueva Guinea y Melanesia antes del contacto europeo, asimismo, *vid.* Roscoe (2014) o Younger (2014: con bibliografía).

<sup>30</sup> Famoso por el inesperado giro en que resultó su *Rethinking kinship and marriage* (1971 para la primera edición), Needham fue retratado en el obituario publicado por *The Guardian* como un polemista consumado, «[a] social anthropologist whose answer were never those expected»; así las cosas, obviamente tampoco defrauda su lúcida «respuesta» respecto a la causalidad del *mana* en la caza de cabezas: «the common premiss on the part of anthropological commentators on head-hunting has been that in the clearly causal connexion between taking heads and securing prosperity there must subsist or intervene some forceful medium which brings about the effect. Now indigenous statements that head-hunting procured certain desirable consequences had, as they stood, the simple form: A→B. But these evidences of how the practitioners conceived the causal nexus were interpreted by the enquirers in the augmented form: A→(X)→B. In thus appeared, consequently, that there was a problem: namely, to isolate the mysterious

Por su parte, la neozelandesa vuelve sobre la materialidad de la práctica tradicional recordada por sus informantes en Simbo para verificar un tratamiento diferencial de las calaveras: en efecto, las calaveras de los enemigos no se disponían en los altares familiares junto con las de los ancestros; no eran veneradas, ni dispuestas tampoco en ningún tipo de estructura *ad hoc*, sino en las casas comunales de los *banara* –las «casas de hombres»– con el ánimo de demostrar su fuerza, o cuando este elemento arquitectónico desapareció, tiradas en los bosques o el mar. La cuestión es que, a juzgar de los informantes de Dureau, el poder de las calaveras decapitadas es estéril más allá del territorio enemigo, no hay *mana* en ello, y este dato permite mantener una ventana abierta a la dimensión metafísica de la caza de cabezas. De hecho no es en absoluto descabellado sostener entonces que «la práctica de tomar las cabezas de los enemigos en un contexto en el cual las cabezas de los ancestros son veneradas sugiere algún tipo de valor simbólico o cosmológico común, inherente a los dos tipos de calaveras», y más concretamente, cómo tal práctica «impide la transformación de sus muertos [los de los enemigos] en ancestros viables» (Dureau, 2000: 81-82).<sup>31</sup> Esto desataría en su lugar un poder hostil que permanece ligado al territorio de origen en la forma de «espíritus sin cabeza» (*tomate maza*), cuya acción indiscriminada deviene, lógicamente, una especie de «fuerza caníbal» que juega como factor estratégico contra los enemigos, según la misma autora.

Por lo tanto, el *mana* sigue siendo central a la caza de cabezas, pero no en la forma de las primeras interpretaciones antropológicas. Y es que, en este punto, la autora neozelandesa se encarga de volver la atención sobre una confusión lingüística absolutamente primordial, que lastra buena parte del malentendido: «[*mana*] no es un sustantivo, porque conceptualmente no se trata de una cosa, sino de un verbo de estado [*stative verb*] relacionado con la eficacia». Por eso es necesario «distinguir entre la idea de capturar *mana* como una suerte de sustancia, y la situación de “estar-siendo” *mana* [*being mana*]» (ibíd.: 84-85);<sup>32</sup> o en otras palabras: advertir que el *mana* sigue siendo central a la caza de cabezas porque en su desempeño virtuoso, *en el éxito, el cazador es mana*.

---

factor X. The solution was found in the postulation of a medium of mystical energy such as “soul-substance”, “life-force”, “life-fertilizer”, etc. This formulation, however, was in the first place an offence against Occam’s Razor». Por tanto, «it is not merely that the questions are a little askew, so that they fail to correspond to ideas which the head-hunters actually hold and otherwise might express. The very form of the questions is the product of certain theoretical preconceptions which are not part of the ideology of head-hunting [esto es: la de la “civilización tecnológica” enraizada en el decimonono]. To the practitioners, therefore, the questions are not intelligible and cannot be answered. The ethnographers, failing to elicit an idea –the mysterious factor X– answering to their own expectations, postulate an abstraction –a mystical kind of force– that satisfies what for them is a necessary condition of the relation between cause and effect. But the reality of the issue is that underneath the mutual bafflement there is a confrontation between two quite different conceptions of causality» (Needham, 1976: 79-84).

<sup>31</sup> «However, the practice of taking enemy heads in an environment in which ancestral heads are venerated suggests some kind of common symbolic or cosmological value inherent in both kinds of skull [...]. Further, it prevented the transformation of their dead into viable ancestors.»

<sup>32</sup> La consideración la toma de Roger M. Keesing («Rethinking *mana*», 1984 para la primera edición): «he argues, [*mana*] is not a noun because it is conceptually not a thing. Rather it is a stative verb relating to efficacy [...]. Here I want to distinguish between the idea of capturing *mana* as a kind of substance and the state of being *mana*»; en cualquier caso, merece la pena remitirse directamente a Keesing (1982: 46-49, 60 y ss.) para un desarrollo sistémico de esta idea dentro un contexto cultural –concretamente, el de los *kwaio* que habitan la banda central de la isla de Malaita, entre las Salomón orientales– en tanto que quizá expresa

A través del *mana* se establece, pues, una suerte de flujo de sostenimiento cósmico que discurre recíprocamente y vincula a «ancestros» y «gente» (*tinoni*), de manera que si éstos aseguran por el ritual el acceso al *status* ancestral de los espíritus de los muertos (*tomate*), aquellos tienen la capacidad de «*manaizar*» a determinadas personas cuya proyección en la acción social ha de ingresar, consecuentemente, en otro plano: el de los *banara*. También Geoffrey M. White («War, peace, and piety in Santa Isabel, Solomon Islands», 1979 para la primera edición) sostenía para el caso cheke holo que «las prácticas religiosas estaban en buena medida orientadas al desempeño exitoso de la guerra, el cual, demostrando *mana*, proveía la base para el poder político» (en Dureau, 2000: 87-88).<sup>33</sup> Y si bien nos parece que aquí subyace otra confusión idiomática, esta vez plenamente indoeuropea y contemporánea, fundamentada más bien en nuestras propias prácticas sociopolíticas y sus lenguajes culturales –¿no es precisamente «poder» lo que encierra la demostración de *mana*, y «autoridad» lo que se sustenta en ese poder, con independencia de que como hemos planteado antes (*vid. sup.*, cap. 3.5) tal autoridad pueda permitir eventualmente, a su vez, otros poderes?–, no cabe duda de que, de alguna manera, todo ello «reflejaba su validación [la del *banara*] por parte de los ancestros»; y que la cabeza cortada se convertía, de este modo, en *metonimia del poder*.

Esta misma percepción se vuelve a repetir a los ojos del equipo arqueológico de Peter J. Sheppard para las jefaturas (*binangara*) precoloniales de la Albufera Roviana, donde:

La caza de cabezas se considera como un medio por el cual ciertos actores políticos simultáneamente adquieren y manifiestan poder. En Roviana, la autoridad en todas las materias, sea la caza de cabezas, la proclamación de nuevos jefes o la determinación de los derechos de uso sobre la tierra, es otorgada por los vivos. Pero el ejercicio de esa autoridad requiere la sanción positiva de los muertos, de los ancestros de quienes deriva en último término todo poder. (Sheppard, Walter y Nagaoka, 2000: 11)<sup>34</sup>

Sin embargo no creemos que haya que entender la mecánica del escenario que nos bosqueja lo antedicho como lógicamente opuesta a la que transluce de lo que presentaba Aswani. Es

---

con mayor claridad el aspecto verbal y, por ende, un tipo de «poder» –el de «*manaizar*» como confirmando el funcionamiento, propio de los ancestros– que el agente *manifiesta* pero no *encarna*.

<sup>33</sup> «White [“War, peace, and piety in Santa Isabel, Solomon Islands”, 1979 para la primera edición] argues that, in Cheke Holo (Santa Isabel), religious practices were in large part directed at the successful conduct of warfare which, demonstrating *mana*, provided the foundation for political power»; sólo a efectos de precisión, este mismo autor (White, 1991: 23, 38) señala que mientras el idioma bugotu –tal vez el grupo étnico más relevante de la isla especialmente por su papel en el proceso de cristianización (*vid. inf.*, cap. 6.2)– es similar a los hablados en Nggela, Guadalcanal y Malaita, el cheke holo –literalmente «lengua del bosque»–, como el gao y el zabana, tiene mayor relación con las hablas de las Salomón occidentales, punto que confirma el *Ethnologue*, de manera que mientras *mana* es un término en todo caso de influencia bugotu, tal concepto se refería en cheke holo original y aparentemente sin cambios semánticos como *nolaghi*. Cabría preguntarse, en consecuencia, cuál era la designación roviana o simbo en tanto lenguas asimismo del grupo noroccidental, y si su referencia en autores como Dureau o Aswani como *mana* es convencional o responde a los usos reales en algún contexto histórico; pero estas consideraciones pasan sin duda a un segundo plano habida cuenta de que sí parece existir una noción metafísica concreta en este sentido, por lo pronto a nivel melanesio.

<sup>34</sup> «In this essay, head-hunting is considered to be a means by which certain political actors both acquire and manifest power [...]. In Roviana, authority in all matters, be it head-hunting, installation of new chiefs or determination of land use rights, is bestowed by the living. But exercise such authority requires the positive sanction of the dead, of the ancestors from whom all power ultimately derives.»

fácil establecer una concatenación de causalidades que discurra desde la eficacia personal, especial pero no solamente en la violencia extracomunitaria, a la posición en una línea familiar particularmente eficaz en el pasado, o significada como tal, *en especial en «el pasado» como topos de los ancestros*, y la expresión consecuente de todo ello en determinados «bienes de prestigio».

No se trata de un camino necesario, pero sí de una posibilidad en las formas en que se conceptúa el *mana*, creciendo en «árboles de significación» hasta generar formaciones mutantes las cuales, por otro lado, sin duda no habrían derivado ni *en*, ni desde luego *desde* los usos de la «crematística», y por ello la riqueza en moneda (*poata*) nunca pasa en este caso de ser un signo, de una manera similar a como lo eran también las cabezas cortadas. Ambos son, si se quiere, lenguajes basados respectivamente en la metáfora y en la metonimia de ese «estar-siendo» *mana* como refrendo ancestral, cosmológico.

De resultas, se perfila la discusión –más interesante– de en qué condiciones socioambientales ese particular desarrollo en la construcción de la autoridad desde la posición genealógica, sobre la manifestación estrictamente personal del poder, se torna viable, y eventualmente exitoso. Por lo pronto, una de las líneas de investigación principales del hawaiano es establecer el momento en que las gentes que habitaban en torno de la Albufera Roviana comienzan a remitir a la descendencia de los seres míticos *mateana* como un elemento de autoridad *bagnara* (Aswani, 2000a: 44-45; 2008: 184), y esto subraya ante todo su contingencia, su historicidad: en algún punto la conexión genealógica con un poder cósmico fue tan importante como la verificación práctica de su aquiescencia. El escenario de movimiento de poblaciones no austronesias<sup>35</sup> desde Kazukuru, en el interior de Nueva Georgia, hacia la costa de Roviana poblada por austronesios, y su fusión en cuerpos políticos unitarios a partir de la segunda mitad del s. XVI hasta principios del XVII; la tradicionalización del *status* de *mateana* de algunos de los *bangara* cuyos linajes se originaban –al menos míticamente– en Kazukuru; las posibilidades estratégicas que ofrece para los sucesivos *bangara* su filiación cognaticia alineadas con la constatación –una vez más– de procesos recurrentes de sístoles y diástoles territoriales de los *binangara*; y el que todo ello vaya acompañado –una vez más– de picos alternativos y arrítmicos de intensificación y relajación de la violencia ritual expresada en la caza de cabezas, sólo alejan la acción política de estos grupos de su determinación por prácticas estricta u originalmente económicas; para autonomizarla; y en todo caso supeditar secundariamente

---

<sup>35</sup> A juzgar por el mosaico lingüístico de los archipiélagos al este de Nueva Guinea, probablemente se tratara de poblaciones englobables en el macro-grupo papú, si bien Aswani no nos lo especifica. Nótese no obstante que la pertenencia, y la existencia misma de este grupo como tal, ha sido tradicionalmente definida en negativo: aquellos melanesios que no hablan lenguas ni austronesias ni australianas, sin que ello presuponga un vínculo filogenético entre ellos. De hecho no es extraño encontrar autores que en sus clasificaciones omiten esta referencia de orden mayor para listar por debajo sólo las familias con relaciones positivas (cf. Lewis, Simons y Fenning, 2015). En cualquier caso, dicho atlas lingüístico no reconoce actualmente ninguna lengua de este tipo en la isla de Nueva Georgia, lo cual podría concordar bien con una posible asimilación austronesia en el conjunto Roviana-Kazukuru tal y como defiende el investigador hawaiano a través de la historia oral rovianesa (Aswani, 2000b: 46), o bien con una eventual mala clasificación por su parte, si hemos de seguir a los del *Ethnologue*. Sea como fuere, la presencia «papú» en contextos muy próximos a Roviana está bien representada todavía, con el caso touo como el más cercano, al sur, en la mitad meridional de la isla de Rendova, y algo más alejados, al oeste, los bilua, en las de Vella Lavella, Mbava y la mayor parte de Gizo.

éstas a aquélla en algunas expresiones concretas del consumo social –pero no en todo consumo, ni desde luego en los modos de producción o, en un sentido más general, de sustento: en el «poder-consumir» (*vid. sup.*, cap. 5.3)–.

### 3. *Finis operis et finis operantis*

Aparquemos aquí, por el momento, esta línea argumental, y retornemos a las significaciones concretas de la caza de cabezas en los grupos papúes de quienes veníamos hablando, donde no asistíamos, en los reportes coloniales ya bien entrado el s. XX, a un proceso parangonable al de Roviana –o, en general, muchas de las islas más orientales, hacia los márgenes con la Polinesia no sólo en un sentido geográfico (Sahlins, 1963: 286; *cf.* Kaplan, 1990: 8-9; White, 1991: 55 y ss.)– de osificación de la autoridad siguiendo las líneas del parentesco.

A este propósito tal vez sea interesante volver a comenzar por una conclusión de Gerard A. Zegwaard –como Verschueren: misionero del Sagrado Corazón, esta vez destacado entre los asmat entre 1952 y 1956–, para quien es posible establecer una ajustada diferencia entre el *finis operis* de la obtención de cabezas cortadas en tanto elemento central de los ritos de iniciación y pertenencia al grupo comunitario o tribal, y el *finis operantis* de la venganza, en algunos casos, y en general de la «adquisición de posición social a través del prestigio, y del logro del ideal [cultural] de virilidad plena» (Zegwaard, 1959: 1041).<sup>36</sup> Como sucedía entre los marind (van der Kroef, 1952a: 222; van Baal, 1966: 709), los asmat establecían una suerte de identificación entre la cabeza cortada y el niño iniciado, a veces el recién nacido (van Baal, 1966: 135), quien precisamente adquiriría uno de sus nombres más importantes del del decapitado: el *koei-igis* o *pa-igiz*, según el etnógrafo, en el caso marind; el *nao juus* para los asmat, literalmente «el nombre de la cabeza». Convencionalmente, este nombre –es decir: la cabeza cortada– debía ser proporcionado por un cazador del grupo familiar, si bien van Baal (1966: 129-130) advierte cierta confusión en la posición concreta de este relativo, posiblemente muy variable en la práctica, y aun en determinados imponderables desbordando la

---

<sup>36</sup> «The *finis operis*, the objective, is the rite of passage, the initiation; but the intention and goal of the headhunter, the *finis operantis*, is revenge, acquisition of social position through prestige, and attainment of the ideal of perfect manliness»; en principio, el de la MSC considera que un hombre puede hacer su vida sin involucrarse en estas violencias, pero resulta suficientemente explícito a la hora de computar las consecuencias: «headhunting is not a necessary prerequisite for marriage. An Asmat can marry without having acquired a single head, even without initiation, but he will be constantly reminded of his nothingness. His opinion will not be asked in the bachelors' house; his own wife will pay little attention to him. When his wife wants to hurt him, she calls him *nas minu*, piece of meat; she declares that he is only meat, that he has no soul, no courage [...]. He is not considered a real man; he belongs to the category of the women and children. He is not entitled to wear ornaments, has no share in the festive meals, stands no chance with other women. He constantly feels the contempt of the community; he is always the odd man out» (Zegwaard, 1959: 1041). Landtman (2008: 236-239, 248-249) reportaba a inicios del pasado siglo una situación similar entre los habitantes del estuario del Fly, donde a pesar de haber sido iniciado, «if a man has not killed anyone in fight before he marries, he should not begin regular cohabitation with his wife –calculated to make her have a child– until he brings home a captured head. This is one reason why he generally stays in the *dárimo* [la casa común masculina] for some time after marriage».

familia hacia cualquier cazador exitoso miembro de la comunidad, con lo que ha de aparejarse de ocasiones para la fractura y la diferenciación interna. De hecho, el gobernador antropólogo fue mudando progresivamente sus ideas iniciales, vertidas en la tesis de 1934 (*Godsdienst en samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea*, leída en la Universidad de Leiden pero publicada en Amsterdam) sobre una conexión solar y astral de los rituales que implicaban la caza de cabezas, hacia una conclusión más bien comprometida con la fertilidad en general. Por eso «no se trata solamente de una cuestión de vanidad masculina cuando el marind desea disponer de una reserva de nombres [*ergo*: acumular cabezas cortadas]. El nacimiento de un niño o niña declama concluyentemente que la caza de cabezas sirvió su propósito», y es por esto por lo que no implica ningún componente mágico adicional sobre el nacido; «el único efecto que los marind adscriben conscientemente a una caza de cabezas exitosa es la influencia beneficiosa en el crecimiento del cocotero. Aunque [por otro lado] el cocotero es el símbolo de la vida humana» (ibíd.: 152-154).<sup>37</sup>

Por su parte, van der Kroef (1952a: 222, 233-234) se adelantaba algunos años a esta percepción al incardinar la significación de efectos de la caza de cabezas en el plano holístico de la comunidad, rechazando las vinculaciones directas con una eventual adquisición de fuerza vital robada al decapitado o la propia iniciación a la madurez –guerrera– masculina. Lo hace especialmente en su interpretación del ritual que sigue a la vuelta de la partida de caza, y en el cual los guerreros se confunden en la escenificación simbólica de la perpetuación del grupo como un todo.<sup>38</sup> Con tales precedentes no se hace difícil reconstruir, al menos en sus hitos fundamentales, el discurso que sustenta la autoridad de un *pakas-anem* en tanto cazador exitoso, pues de su virtud depende la fertilidad de la comunidad y su propia perpetuación en el *continuum* espacio-temporal; sosteniendo este argumento en la reciprocidad cosmológica, además, no cae demasiado lejos de aquel otro austronesio que veía en ese éxito una manifestación concreta del «poder» de la tribu emanado de su proyección ancestral, y filtrando a través de ello la consiguiente «autoridad» social, o política, de un individuo dado. En último término, de aquí el «poder» del *samb-anem*, el «hombre poderoso»: no quien proyecta un poder individual hacia el interior de la comunidad, y la domina, sino quien es *capaz de –quien «puede»– catalizar hacia el exterior el mismo poder tradicional que constituye la comunidad en el orden metafísico*. Manifestarlo.

<sup>37</sup> «It is not merely a matter of male vanity when the Marind wish to have names in stock [...]. The birth of the child conclusively shows that the headhunt has served its purpose [...]. The only effect the Marind consciously ascribe to a successful headhunt is the salutary influence on the growth of the coconut. Although the coconut is the symbol of human life.»

<sup>38</sup> Merece la pena reseñar aquí, por lo explícito de sus deducciones, uno de los últimos párrafos de ese texto, en el que describe la parte final de dicho ritual: «Elders [*¿samb-anim?*], dressed in richly colored costumes, begin to portray legendary heroes of the village, and go through mock combat while they chant long narratives of individual courage. They again cover themselves with leaves and green cloth, and while one of them carries a crudely constructed snake's head made of bamboo [...], the others follow him in a single file, weaving as a group around and around the feasting area. Now the true symbolism of the feast comes to light. Each hunter takes his heads and, chanting, joins the file [...]. By this act of joining the serpent, in a manner similar to that before the hunt began, he merges his courage and invincibility into that of the group as a whole [...]. This final rite thus portrays the Marindese participation in the life-cycle, where the hunter-and his heads, which ensure the coming of a new generation is absorbed by the symbol of group invincibility and immortality» (van der Kroef, 1952a: 233-234).

También Zegwaard (1959: 1040) reconoce que «en la sociedad asmat todo prestigio, y por consiguiente toda autoridad, deriva en último término de los éxitos bélicos»; que «es imposible ser un hombre de *status* social sin haber capturado algunas cabezas». <sup>39</sup> Sin embargo despliega asimismo algunas consideraciones que afectan a lo que entendemos por Economía, y más allá de enzarzarnos de nuevo en la discusión de aquéllas que son claramente fruto de los apriorismos culturales del misionero neerlandés (ibíd.: 1032, 1037), <sup>40</sup> otras nos informan de una activación política de la circulación de bienes en una codificación abiertamente coherente con las lógicas discursivas que hasta ahora hemos aislado para la caza de cabezas. No en vano, toda festividad importante o ritual público conlleva una cacería, destacando:

- 1) la construcción de una nueva «casa de hombres» (*bachelors' house*);
- 2) el tallado y erección de postes dedicados a los ancestros; y
- 3) la confección de máscaras, seguida de las danzas correspondientes.

Todas ellas son ocasiones en que los espíritus de los muertos vuelven a la comunidad de los vivos, en la cual permanecerán por una noche antes de ser ahuyentados a su espacio propio –*Safan*, localizado en algún lugar allende el mar–.

Estos rituales reviven la memoria de los muertos y su sed de venganza. Pero hay más: cuando tratamos de encontrar qué espíritus parecen tomar parte en estos rituales, encontramos que en buena medida implican espíritus de gente decapitada [*samu*]; en otras palabras: espíritus que tienen una razón especial para estar enojados [...]. Espíritus que pueden causar daños a la comunidad. También estos espíritus son instados a cruzar hacia el Más Allá. Cuando reciben la satisfacción de la venganza son más fácilmente inducidos a marchar. (ibíd.: 1029) <sup>41</sup>

<sup>39</sup> «In Asmat society all prestige, and therefore all authority, is ultimately derived from achievements in War. It is impossible to be a man of social standing without having captured a few heads.»

<sup>40</sup> Zegwaard se muestra en diversos puntos a lo largo del texto empeñado en la base económica de la caza de cabezas, en ocasiones incluso enfrentando lo declarado por sus informantes. En efecto, llega a oponer al cumplimiento de las disposiciones de los ancestros aducido por los asmat, su consideración explícita de que éstos no están al tanto de las implicaciones profundas de sus actos, especialmente en la dimensión en que conectan con el orden astral (sol-luna) y el crecimiento del sago, elemento por otro lado cardinal en la vida de estos papúes de economía predatoria que, como los marind, significan con el propio cuerpo humano, la cabeza como el fruto (Zegwaard, 1952: 1037-1039; *vid.* asimismo, para la relación de las calaveras con el crecimiento de los cultivos en otros pueblos austronesios, Needham, 1976, con bibliografía); como no podía ser de otra manera, en tal empeño acaba por jugar malabarismos arriesgados: «since headhunting is associated in the origin myths with ancestors, who were the great leaders and instructors, every village has its own peculiarities. But the main background of headhunting seems to be safeguarding the territory and therefore the food supply. For, according to the origin myths, the prime function of the ancestors is the protection of the tribe's economic prerogatives» (Zegwaard, 1952: 1032), lo que más o menos, sumado a los elementos cosmológicos que ya conocíamos, viene a reconstruirse en la intrincada línea argumental «caza de cabezas→satisfacción de los ancestros→protección simbólica del sustento», cuando en todo caso podía haberse subsumido todo en la reproducción ritual del *universo* en que se desenvuelve la comunidad asmat, eso sí: limitando en ello la trascendencia independiente de la economía.

<sup>41</sup> «These rituals revive the memory of the dead and their revengeful feelings. But there is more: when we try to find out which spirits seem to play a part in the rituals, we discover that they involve largely the spirits of decapitated people; in other words: spirits who have a special reason to be angry [...]. Spirits who may harm

Estos términos continúan dirimiéndose entre el bienestar comunitario y el marco de referencia del poder de los ancestros, y de los muertos en general; de su capacidad para disponer e interferir en la órbita de los vivos –por no hablar de las semejanzas con los *tomate maza* de las Islas Salomón–.

Recordemos que, al contrario que los marind, los asmat carecían en sus sistemas socioculturales de estrategias de pacificación en el sentido de una identificación unitaria o abarcativa, si acaso con la salvedad de la sustitución ficcional operativa de un iniciado y el decapitado del cual había obtenido su *nao juus*, algo que desde luego abría espacios de negociación intercomunitaria ligados al «lenguaje del parentesco», pero era incapaz de integrar eventuales segmentos de clanes o fratrías enteros. De hecho, lo que sí se integra entonces es el sostenimiento del orden comunitario con las prescripciones de venganza familiar o parentelar y el mantenimiento y aumento del prestigio individual. Con el fin de ampliar la base corporativa movilizable, los familiares vengadores pondrían en circulación un tipo de objetos conocidos como *etsjo pok*, «cosas que hacen grande», que recibían el nombre del difunto y declamaban su condición en tallas y ornamentaciones.

A través de la aceptación de estos dones, [los destinatarios] se obligan a cooperar en la represalia [...]. Por tanto el asmat está rodeado de *etsjo pok*, objetos nombrados tras los fallecidos, los cuales le recuerdan su deber de venganza. Los *etsjo pok* no se limitan a la propiedad privada –canoas, casas, remos, lanzas–, sino que incluyen asimismo la propiedad pública –casas de hombres, máscaras, postes de ancestros– (ibíd.:1029, 1039).<sup>42</sup>

Encontramos una situación bastante parecida en las Tierras Altas del interior de la Provincia de Madang, en la mitad británica de la isla –realmente, en la frontera con la otrora porción alemana nororiental que, tras la Primera Guerra Mundial, pasaría a la administración australiana–, donde los grupos horticultores kobon también movilizan grandes cantidades de bienes materiales para compensar a los participantes de una venganza que no tenían lazos con el finado, en lo que se ha descrito como «una dialéctica de cooperación y violencia basada en la reciprocidad» (Görllich, 1999: 152-153).<sup>43</sup> De nuevo, esto se verifica al tiempo que se señala un tipo de liderazgo fluido y limitado, inserto en una estructura social basada en

los grupos domésticos, que llegan a contar con cerca de 25 personas, [como] las mayores unidades moderadamente estables. En los asentamientos dispersos se identifican por su nombre diferentes grupos

---

the community. Even these spirits are urged to leave and to cross to hades. When they have received the satisfaction of revenge they are more easily induced to go away.»

<sup>42</sup> «They serve to kindle thoughts of revenge and may be given to others who, by accepting such gifts, bind themselves to cooperate in the retaliation [...]. The Asmat, therefore, is surrounded by *etsjo pok*, objects named after the deceased, which remind him of his duty of revenge. The *etsjo pok* are not limited to private property –canoes, private houses, paddles, spears–, but include public property as well –bachelors' houses, masks, ancestor poles–.»

<sup>43</sup> «At the heart of the precolonial social order among the Kobon was a dialectic of co-operation and violence based on reciprocity.»



locales, generalmente basados en el núcleo de hombres vinculados patrilinealmente, si bien las relaciones cognaticias y de afinidad son asimismo importantes. No hay organización de clan; en su lugar, los kobon describen su sistema de parentesco como una red de parientes densa y flexible. (Ibíd.)<sup>44</sup>

Bien mirado, todo esto encaja bastante bien con las conclusiones que alcanzábamos en los capítulos precedentes. Pero no nos detengamos.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

---

<sup>44</sup> «Households, which can number up to about 25 people, are the largest moderately stable groups. In the dispersed settlements different local groups are identifiable by name. Generally, they are based upon a core of men who are related patrilineally. However, cognatic and affinal relationships also are important. There is no clan organization. Instead the Kobon describe their kinship system as a dense and flexible network of relatives»; respecto del aludido liderazgo, Görlich (ibíd.) añade: «Kobon society is organized in a relatively egalitarian way. There is no open status rivalry, but some persons, like reputed warriors or shamans, can distinguish themselves by their capabilities. They attain prestige or symbolic capital that they can transform into material and social capital. Although this gives them certain power advantages, their influence on collective decisions remains limited».

## Capítulo 7

# Los cazadores de cabezas a propósito de la excepción

### 1. Una interrupción (en el tiempo)

En todos los casos recogidos por la Etnografía, desde la Nueva Guinea neerlandesa al archipiélago de las Islas Salomón, la caza de cabezas se perfila claramente como un «hecho social total» (*vid. sup.*, cap. 5.4, nota 58). Se trata de una pieza discursiva recurrente capaz de articular, como una hebra común, diferentes haces de prácticas, proyectando unos sobre otros, transvasando significados, dotándolos de una carga semántica en y para el sistema sociocultural en el interior del cual se genera y mide. Ciertamente, en determinado punto opera como *instancia autoritativa* que, manifestando «poder», permite apoyar la posición política de un agente social dado; pero esto sucede solamente en tanto cortar la cabeza del enemigo se sitúa como hecho positivo mediato en el flujo espacio-temporal que une la «comunidad de los humanos» con el plano cosmopoiético del que forman parte sus ancestros, y su otro poder. Un análisis de la política desplegada por papúes y austronesios –de cualquier política, realmente–<sup>1</sup> requiere observarla en el reflejo de sus respectivas *imagenes mundi*, y esta codificación en escala universal proporciona por lo pronto el pie para distinguir la naturaleza de dos fenómenos que hasta aquí quedaban referidos bajo la misma categoría –*poder*– si bien aplicada a agentes de naturaleza diversa: ocurre que, a diferencia del que manifiesta el cazador, el *poder de los ancestros*, siempre desde el extremo distal de las locuciones políticas, en los

---

<sup>1</sup> Por supuesto, representa una obviedad que, sin embargo, sería preciso reeditar constantemente como profilaxis frente al deslizamiento de las metafísicas materialistas más allá del análisis en términos humanos; Graeber (2011b: 48) lo expresaba a la perfección concluyendo una fundamental relectura de la frazeriana «monarquía divina» a la cual habremos de volver en lo sucesivo, para comenzar a concluir nuestro estudio (*vid. inf.*, caps. 10.1-2): «I have framed my argument in cosmological terms because I believe one cannot understand political institutions without understanding the people that create them, what they believe the world to be like, how they imagine the human situation within it, and what they believe it is possible or legitimate to want from it».

márgenes exteriores de su cuerpo, es de algún modo un *poder trascendente*. Es a la vez intangible para cualquier agente social humano desde el extremo proximal que es precisamente ese cuerpo sociopolítico, esa «comunidad de los humanos». Pero, a la inversa, ese poder sí es capaz de alcanzar y –como mínimo– *determinar* las prácticas que contiene; las que *puede contener*.

Con ello se empieza a vislumbrar más nítidamente por qué Russell los consideró, en la «pacificación» colonial, víctimas de la virtud; o desarrollando su argumento: víctimas de la imposibilidad de desbloquear el acceso, vetado por la colonia, a *su* virtud en tanto elemento estructural clave en la organización política de sus sociedades.

Ya en las propias palabras de uno de sus informantes en Simbo, Dureau (2000: 89) recoge cómo la *interrupción* de la caza de cabezas impide a los *tinoni* «inaugurar» (*peza*, término también para «fluir») canoas y casas comunales, que consecuentemente dejan de funcionar –deja de haber *mana*–. En una dimensión, si se quiere, de orden más empírico, es evidente que esa interrupción opera también *deslegitimando* los «discursos de la autoridad» tradicionales. A las reverberaciones desorganizativas de este fenómeno habrá que sumar aun las recodificaciones culturales mutantes necesarias para incorporar coherentemente en su cosmovisión a unos agentes coloniales quienes, asimismo ubicados en el exterior de la comunidad, son capaces de –*pueden*– *interceptar y suspender aquel poder trascendente en una situación de excepción* cuya prolongación estructural, como proceso histórico, tiende a resolverse en lo que podríamos llamar, más precisa, más intuitivamente, «estatización». Es decir, *a mantener estático el sistema político, a volverlo Estado*: nudo polisémico al que volveremos más de una vez en lo sucesivo.

De hecho la estatización actúa como una suerte de metaobjetivo de las políticas coloniales en la expansión europea entre los ss. XVI-XIX, de un modo idéntico a como también lo hace en las de descolonización del XX, en último término expresado subrepticamente en la justificación civilizatoria –de nuevo y de una u otra manera, volver en «nosotros» a «los otros»–, que en esta parte de Melanesia se desarrolla relativamente tarde y, por ende, envuelto en unos criterios de eficiencia que incluían cierto grado de monitorización y que nos van a permitir una primera aproximación etnográfica a la problemática. Bien podemos hacer pasar por esta circunstancia la génesis misma de toda la Antropología; pero ahora nos bastará con traer a colación su declinación en Antropología «aplicada» de la mano de autores clásicos como Charles G. Seligman, W. H. R. Rivers o Francis E. Williams, en las décadas de 1910-1920. Como decíamos en el capítulo anterior, salvando las distancias cronológicas, y en ellas, las de enfoque epistémico, también pueden ser considerados en tal intención van Baal, o Zegwaard, Verschuere y J. H. M. C. Boelaars, respectivamente por el aparato gubernamental de la colonia y por el eclesiástico de la MSC en la parte neerlandesa de Nueva Guinea, entre 1930-1960.

*Grosso modo*, al periodo entre esa última horquilla se refería van Baal cuando en 1960 hablaba de «errar» una aculturación (*erring acculturation*) cuyo fin dirigista expreso, en la adecuación de los papúes occidentales a los términos y formas de interacción en el seno de Naciones Unidas, permitía deslindarla perfectamente de los usos naturalistas menos afortunados del concepto –sin ir más lejos, los aplicados al debate *mbía* (*vid. sup.*, cap. 2.2)– (van Baal, 1960: 108); un ejemplo que a

su vez seguirá Jeroen A. Overweel (1993: 25 y ss) en su repaso a la «aculturación guiada» de los marind. Por norma general, el primer agente masivo de dicha perturbación estatista no será tanto gubernamental como religioso, lo que en el caso de la costa sur de Nueva Guinea parece haberse sumado a una particularmente débil y limitada presencia de las diferentes administraciones coloniales (Knauft, 1994: 396-397), con el caso extremo del calificado como «ausentismo» neerlandés en la frontera con la Western Province.

Así, en Merauke se establece la MSC en 1905, tan sólo tres años después de que lo hiciera el puesto de control policial al que nos referíamos antes (*vid. sup.*, cap. 6.1). Este puesto, que representa toda la actividad formal del gobierno del Estado, se limitaría durante sus primeros veinte años de existencia a realizar algunas intervenciones punitivas *post hoc*, destruyendo o incautando canoas y cabezas trofeo e imponiendo multas a las comunidades que habían infringido las leyes pacificadoras: por lo demás un patrón conductual que se venía dando, con variaciones regionales de intensidad, en toda la Melanesia, desde las ya citadas operaciones militares británicas de mayor calado en la Albufera Roviana, como principal foco de desestabilización tanto del grupo de Nueva Georgia como de Santa Isabel y el resto de las Salomón centro-occidentales (Jackson, 1975: 77; Dureau, 2000: 74-75, 78; Sheppard, Walter y Nagaoka, 2000: 9), hasta los *exploratory patrols* de los llamados *kiaps*, oficiales plenipotenciarios australianos que a las zonas montañosas del interior de la actual Papua Nueva Guinea, como las habitadas por grupos kobon, fuyug, o fore, no comenzarían a arribar hasta la década de 1950 (Görlich, 1999; Schwoerer, 2014: 347; Hirsch, 2001; Mclean, 1998: 98 y ss.). Como ya vimos, tardarían todavía otros diez años más en pacificar a los angal del valle de Mendi, o a los baruya (*vid. sup.*, cap. 4.2).

En un reciente, breve, y curioso repaso de la materia («*Less Christ and more cricket: Alle origini dell'antropologia applicata*», 2009 para la primera edición), el profesor de la veneciana Universidad Ca' Foscari Glauco Sanga puntualiza la obviedad, al menos parcial, por la cual pese a que «las motivaciones de esta política colonial son declaradamente morales [...], en realidad en el fondo hay un problema militar, porque guerrear o cazar cabezas comporta unas capacidades organizativa y bélica que no podían dejarse en manos de las poblaciones colonizadas» (Sanga, 2009: 105),<sup>2</sup> en una aserción que nos coloca directamente sobre la primera premisa del conocido paradigma weberiano del Estado como monopolio de la violencia. Sucederá que a medida que nos aproximemos a despejar su segunda premisa –esa violencia monopolística como un elemento «legítimo» del sistema político– lo haremos también a la primera de la sentencia planteada por Russell: que la posición de estos papúes es compartida por los habitantes de la civilización «en todas sus partes»; aunque todavía tendremos que pertrecharnos de instrumentos de análisis precisos y, sobre todo, ensayar una formulación sistémica que los engrane, entre otras cosas con las motivaciones morales.

<sup>2</sup> «La motivazioni di questa politica coloniale sono dichiaratamente moralistiche [...], in realtà sullo sfondo c'è un problema militare, perché fare la guerra o cacciare teste comporta capacità organizzative e militari, che non potevano essere lasciate nelle mani delle popolazioni colonizzate»; aunque se trata de una línea de exploración en la cual no profundizaremos más allá, en relación a esto mismo, *cf.* los trabajos de Acuña Delgado (2010; 2014) sobre los usos del fútbol por parte de otro grupo humano del que hablamos más arriba, de hecho a propósito de su caracterización como «pueblo fiero»: los yanomami del Alto Orinoco (*vid. sup.*, especialmente cap. 4.3).

En cualquier caso, de momento las circunstancias de la colonización neoguineana y su posterior estudio permiten entrever los primeros pasos de este camino, incluso con algunos interesantes antecedentes de aplicación de las más actuales reflexiones foucaultianas a estas manifestaciones de poder.

Tal como explica Bruce M. Knauft desde la Emory University, la ritualización de una buena cantidad de prácticas sexuales, tanto heterosexuales adúlteras y promiscuas en grupo como las homosexuales relacionadas con la transmisión iniciática de la masculinidad,<sup>3</sup> combinado con la alta incidencia y sobre todo la disposición *estructurada y estructurante* de la violencia extracomunitaria de que venimos hablando, dibuja un escenario en tal tensión agresiva que uno fácilmente puede imaginar el interés que habría suscitado al mismísimo Foucault si hubiera ido a recalar en su atención (Knauft, 1994: 395, 401-402). No por nada, a partir de 1980 se puede empezar a percibir un giro en los intereses de la investigación antropológica en la zona, al ritmo de la incorporación por parte de los académicos estadounidenses de las problemáticas y perspectivas adoptadas por el filósofo de Poitiers y, especialmente, tras la publicación de los primeros trabajos de Gilber H. Herdt (*Guardians of the flutes: Idioms of masculinity* o su edición de *Homosexualidad ritual en Melanesia*, respectivamente 1981 y 1984 para sus primeras ediciones, en inglés). En este empeño la acción misional de instituciones como la católica MSC o la protestante London Missionary Society (LMS), la cual se habría establecido en el cuadrante suroriental de la isla a partir de 1871, redobla literalmente su transcendencia. De hecho, pese a sus diferencias confesionales, existe un paralelismo evidente en los programas y formas de interacción de ambas instituciones con las comunidades locales melanesias, en lo que es «un excelente ejemplo del inicio de lo que Foucault refiere como “sociedad disciplinaria”. A saber: la imposición de una disciplina sobre el individuo que pronto se convierte en

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

<sup>3</sup> Por lo demás, un rasgo cultural cuya considerable extensión mucho más allá de los conocidos baruya ha valido a diversos autores en las últimas décadas para englobar estos grupos bajo el calificativo de «culturas espermáticas» (*sperm cultures*). Tomando el ejemplo de las etnografías que venimos tratando, las consideraciones de van Baal (1966: 807 y ss.) sobre el *otiv-bombari* marind ilustran perfectamente este punto, tanto como algunas de las consideraciones sistémicas que se han hecho tras él: llegado a calificar por el neerlandés de «ritual prostitutorio» más que promiscuo –es decir, sobre todo, separándolo de otras manifestaciones promiscuas no ritualizadas–, giraba en torno de una serie de relaciones sexuales sucesivas de una mujer con varios hombres del *boan* de su marido como un elemento complementario de prácticamente todas las festividades marind –*vid.* Knauft (1993: 164) para una lista detallada de estas ocasiones, que podían llegar hasta a veintitrés veces por año–. Claramente interpretado como una práctica por la cual «el matrimonio es fertilizado por la comunidad» en una cultura que asigna el poder genésico al esperma, el hecho de que se priorizara recuperar para ulteriores fines mágicos aquél emanado de los órganos femeninos pone en guardia sobre el hecho por el cual «the secret of the great cults is that the male has to submit to the female, whose part in the process is a substantial one [...]. The term *dóm-bombari* [literalmente “ceremonia mala”; utilizado en ocasiones como sinónimo de *otiv-bombari*, descartándose un origen misional de tal designación] need not necessarily convey a moral judgement. With equal right it may be conceived as the expression of the homosexual male’s disinclination to copulation [...]. *Otiv-bombari*, when thus conceived, holds the key to the puzzle presented by the remarkable tensions between male superiority and the emancipated position of the women in ritual, between sex-antagonism and the mutual affection of spouses, between homosexuality and heterosexuality» (van Baal, 1966: 820; *cf. i. a.* Godelier, 2014: 159 y ss.).

parte de la recreación continua de cuerpos sociales institucionalizantes [*institutionalizing*] o “tecnologías de poder”» (Fife, 2001: 251).<sup>4</sup>

Sin embargo, en este punto es absolutamente imprescindible volverse primero sobre las palabras de Knauff, si es que queremos acotar de una manera certera los límites de la «excepcionalidad» que comportan estas políticas europeas para los sistemas socioculturales papúes. Escribe sobre las implicaciones precoloniales de los rituales sexuales y sus codificaciones mitológicas, que posteriormente tratarían de extirpar los cristianos:

Estos confusos despliegues de prácticas corporales pudieron empoderar drásticamente a los hombres sobre las mujeres, a los mayores sobre los jóvenes, a los políticamente dominantes sobre los políticamente subordinados, o a un clan o enemigo étnico sobre otro. En la medida en que estas prácticas claramente apuntan hacia la «voluntad de poder cultural», no requieren involucrarse de la «voluntad de saber» occidental para presentar un potente campo de fuerzas carcelarias. En la Melanesia precolonial, tales fuerzas fueron medios por los cuales los individuos clasificaron y negociaron sus «yo» individual y colectivo; fueron instrumentos principales para constituir subjetividad. (Knauff, 1994: 407)<sup>5</sup>

Por tanto, si es cierto que el proceso colonial de «aculturación guiada» devuelve un escenario claramente homologable con la «sociedad disciplinaria» foucaultiana, parece igual de cierto que éstas no se pueden considerar en ningún caso como las primeras «tecnologías de poder» que conocían y experimentaban papúes y austronesios. Con todo, en este sentido opinamos que la acotación modernista que operan casi automáticamente autores como el canadiense Wayne Fife –curiosamente, prolongación posmoderna de la misma que llevó a Landtman a considerar la sociedad kiwai un ejemplo de «comunidad natural rousseauiana» en su etnografía de 1927 (*vid.* Landtman, 2008)– se debe, en buena medida, más a la transposición acrítica del ámbito al cual ciñe el propio Foucault la aplicabilidad de sus instrumentos de análisis, que a una valoración independiente y meditada de sus límites. Y aunque tendremos tiempo de abordar, desde el lado contrario al cual lo abordó en sus formulaciones teóricas Agamben, un debate que también devendrá central en nuestra investigación (*vid. inf.*, cap. 10.4), en este punto ya opera para dirigirnos la atención más bien sobre las diferencias que caracterizan, consecuentemente, ambos escenarios; sobre los orígenes discursivos y prácticos de ambas «disciplinas», sobre las formas y los poderes en que se sustentan, y sobre los *márgenes de acción política que fundan en el cuerpo social*.

<sup>4</sup> «An excellent example of the beginning of what Foucault refers to as a “disciplinary society”; *i. e.*, the imposition of a discipline over individuals soon becomes part of the continual recreation of institutionalizing social bodies or “technologies of power”»; tal vez, tratándose de una alusión al universo foucaultiano, sea pertinente llamar la atención sobre el guiño que puede suponer utilizar aquí el verbo *to institutionalize* en la medida en que su traducción por «institucionalizar» no se corresponde sino con una segunda acepción, tras la principal de «internar» o incluso «recluir» en una institución hospitalaria, usualmente del tipo que en castellano llamaríamos asilo o manicomio.

<sup>5</sup> «These dizzying arrays of bodily practices could radically empower men over women, elders over juniors, political dominants over political subordinates, or one clan or ethnic enemy over another. As these practices clearly indicate, the will-to-cultural-power need not encompass the Occidental will-to-knowledge to present a strong field of carceral forces. In precolonial Melanesia, these forces were focal means by which individuals classified and transacted their individual and collective selves; they were a primary means of constituting subjectivity.»

En el fondo no se trata sino de la otra cara de la moneda que acuñamos al darle la razón a Scott sobre Dennison cuando ésta pretendía patrimonializar la «capacidad ideológica» en las facciones que dominaban, desde la política formal, la sociedad rusa de 1861, y aquél oponía que la «informalidad» de los discursos y estrategias desplegadas por las agencias «subalternas» no *debían* de hacerlas irrelevantes para el análisis político general, pero sobre todo no *podían* hacerlas irrelevantes para el análisis social académico (*vid. sup.*, cap. 2.4, nota 38). O en los términos que ahora nos ocupan: que la constatación de una «voluntad de saber» misional tomada por Knauff directamente del título del primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, con lo que comporta de reflejo directo de los dispositivos foucaultianos «saber-poder», no anula la preexistencia de un *saber* no vinculado con la *voluntad* colonial, sino con otra. Que la «sociedad disciplinaria» se instaure sobre y a costa de otra *disciplina social* no carente de poderes, de autoridades y dominios dirimidos en sus propios signos culturales.

Por otro lado –y con ello podríamos redondear de momento los límites de nuestra «excepción»– tampoco podemos pasar sin notar cómo esos *dominios* papúes indicados por el de la Emory no se adecuan exactamente al principio de «dominación» según lo hemos definido y venimos empleando desde entonces –recuérdese: una *autoridad* cimentada en un *poder coercitivo*; en el riesgo de una *coacción* violenta (*vid. sup.*, cap. 3.5)–, al punto que, de lo contrario, no podrían entenderse los reportes que manifiestan una y otra vez la ausencia de jefes y autoridades en sus sociedades (*vid. i. a.* van Baal, 1966: 65; Overweel, 1993: 23; Sanga, 2009: 108; Landtman, 2008: 167 y ss.); o lo que es lo mismo: la incapacidad para detectar o reconocer apriorísticamente «autoridad» entre los indígenas neoguineanos por parte de individuos provenientes de sociedades donde toda *autoridad formalmente instituida* opera, a fin de cuentas, respaldada por el principio de «dominación». Sin duda esto supone un problema mayor no ya en lo que se refiere a la terminología en sí, sino en tanto la terminología pauta nuestras formas de observar la realidad; y habida cuenta de que, como venimos viendo, evaluaciones más profundas sí son capaces de aislarles *sistemas tradicionales de autoridad*, es obvio que requerimos de *otro término que explique los casos donde hay de algún modo dominio sin haber por ello dominación*.

Para ello disponemos de algunas opciones. Tal vez lo más socorrido habría sido recurrir a la «hegemonía» que definiera Antonio Gramsci desde una perspectiva abiertamente marxista. Sobre todo si hemos de ponderar fundamentalmente la relación <sup>masculino</sup>/<sub>femenino</sub> aprehensible desde los discursos desplegados por el primero de estos términos en grupos como los baruya –aunque hasta qué punto, entonces, no sería efectivamente «dominación», como de hecho subtitula Godelier su clásico *La producción de grandes hombres* de 1986, es una materia a dirimir en otro lugar–. La cuestión es que, sea como fuere, de contentarnos con esa solución ocultaríamos sistémicamente una buena parte del problema, tal vez la más acuciante ahora, en tanto que las relaciones políticas entre agentes de un mismo género y rango de edad, por lo demás, resultan «iguales» en sus respectivas cosmovisiones. *Hete aquí que todos ellos son «verdaderos humanos»; «nativos sin jefes»*. Por eso convenía introducir esta segunda parte de nuestro estudio con algunas consideraciones etológicas: *llamemos al dominio sin dominación, sin más, «dominancia»*.

Retomando las políticas concretas de MSC y LMS, pues, entre otras medidas, ambas instituciones recurrirían casi instintivamente a promover una profunda transformación espacial de la cotidianeidad de las comunidades donde actuaron, con la escenificación de los principios rectores de su prédica como vía directa para subvertir las prácticas papúes más discordantes para con la cosmovisión cristiana. Era evidente a todas luces que el propio patrón poblacional de estas comunidades no facilitaba la incardinación de sus miembros en las lógicas operativas coloniales, o incluso en un orden más preciso: en las de los agentes de la colonización, especialmente en lo que se refiere a socialización y política. De esta manera se optó por levantar nuevas «aldeas modelo» –que los neerlandeses llamarían sin ambages «escuelas civilizatorias» (*beschavingsscholen*)–, las cuales, pivotando sobre el tándem edilicio «iglesia-escuela», aseguraran la evitación de las prácticas homosexuales, focalizadas en las antiguas casas comunales, el control de cultos y rituales con connotaciones promiscuas –para el caso marind, concretamente el extendidísimo *otiv-bombari* (*vid. sup.*, cap. 6.1, nota 3)–, y en último término, permitieran incluso el registro de matrimonios y nacimientos; todos ellos elementos susceptibles de ser capitalizados directamente por el Estado colonial en lo sucesivo, como en efecto sucedió en la administración de Merauke a partir de 1921 (Overweel, 1993: 20-21).

Dentro del complejo misional, que tenía la intención de servir como modelo para una nueva forma de vida aldeana, algunos de los niños eran separados de sus padres –que permanecían en las aldeas [indígenas]– tanto tiempo como fuera posible, y eran educados como cristianos en un marco próximo al de una «institución total» [*vid. sup.*, cap. 7.1, nota 4]. Desde el primer momento, estos complejos estuvieron vallados, como para enfatizar la necesidad de separar e individualizar aquellos participantes del trabajo evangélico del resto de la población. (Fife, 2001: 256-257)<sup>6</sup>

Además, en el desarrollo de estos programas se estableció una suerte de jerarquía, siempre de carácter exógeno, encabezada por los misioneros europeos pero que contaba con otros niveles inferiores de autoridad encarnados en catequistas neófitos: nativos provenientes de otros lugares relativamente cercanos, como la Polinesia y, tras la instalación en 1883 de un centro de formación a estos efectos en Port Moresby, la propia Nueva Guinea para la LMS, en la mitad británica de la isla; o los archipiélagos de Kai y Tanimbar, ambos parte de las Molucas, donde a la sazón se ubicaba la sede de la prefectura apostólica jesuita, para la MSC, en la mitad neerlandesa.

Vinculándolo con el surgimiento de una preocupación higienista a partir de 1900, Fife (*ibíd.*: 262-263) añade a lo dicho un apunte sobre la infantilización de los papúes, y aunque aquí el canadiense apenas tiene tiempo de esbozar una lectura más o menos sencilla en la línea de una extensión conductual paternalista por parte de unos misioneros acostumbrados a tratar desde el inicio más con los niños confinados en sus escuelas y aldeas modelo que con la sociedad indígena

<sup>6</sup> «Inside the mission compound, which was meant to serve as a model for a new form of village life, some of the children were separated from their parents –who remained in the villages– for as long as possible and raised to be Christians in a setting that approached a total institution. From the very earliest periods, these compounds were fenced, as if to emphasize the need to separate and individualize those participating in evangelical work from the rest of the population.»



adulta, lo cierto es que esta idea –la de «infantilizar», *i. e.*: *relegar significativa y operativamente a la minoría de edad a determinados agentes sociales*– y los sistemas relacionales que despliega –*los tipos de autoridad consiguientes*– se nos presentan como el perfecto vértice desde el cual plantear una primera interpretación en clave de la «trascendencia» para con el sistema sociopolítico que anunciábamos a propósito de estas mutaciones culturales.

En efecto, el paquete de medidas conjuntas adoptado por misión y administración colonial –la prohibición de la caza de cabezas, la descomposición del patrón habitacional centrado en la «casa de hombres», el control de cultos y rituales, etc.– conculcaron de forma determinante las *actividades significantes* de la masculinidad papú, poniendo en suspensión uno de los principales núcleos discursivos de sus órdenes sociales. Puede advertirse, tal vez, un primer movimiento en aquella incapacidad de la que hablábamos líneas arriba, por la cual los agentes coloniales fallaron en detectarles una «autoridad» interlocutora; pero a fin de cuentas tal «autoridad» solamente habría sido útil a la colonia en la medida en que el «poder» que se le asociara culturalmente –y por ende, se le tolerara socialmente– *se proyectara, no hacia el exterior, sino hacia el interior del cuerpo político papú, como un factor autónomo, singular e independiente, aproximando sus dominancias coyunturales, capaces de influir y eventualmente determinar la acción del resto del cuerpo social, hacia un tipo de instancia más estática y separada de éste lo suficiente como para abonar las «condiciones de posibilidad» de una verdadera relación de dominación –i. e., de «autoridad coercitiva», capaz no sólo de decidir institucionalmente, sino de hacer cumplir, llegado el caso, esa decisión con un coste social relativamente bajo; lo suficiente como para no desestabilizar el sistema*–.

En esta ausencia se explica el intento que nos relataba van Baal (1966: 40, 65) de nombrar desde la administración colonial, a partir de 1914, los jefes aldeanos entre los marind. Pero sobre todo se explica el fracaso continuado de esta iniciativa durante más de medio siglo, aun a pesar de verificarse en connivencia y consulta de los propios aldeanos afectados: sencillamente *el tipo de autoridad esperado por la colonia no era una posibilidad en el interior del espacio político marind*. Y esa misma relación «interior-exterior» –intranscendencia-trascendencia– era la que propiciaba a la vez el que «normalmente el gurú [el misionero] fuera más poderoso e importante que el jefe de aldea designado por el gobierno» (Overweel, 1993: 23).<sup>7</sup> O tomado del revés: que en esa otra relación, establecida ya *desde la excepcionalidad* de la irrupción colonial, de la tremenda *interrupción en el tiempo histórico* que ella supone, tal tipo de autoridad sí que era posible y significativamente pensable en los sistemas de percepción-clasificación indígenas.

---

<sup>7</sup> Tal vez merece la pena reproducir aquí la cita completa, por lo que comporta de descripción de atribuciones crecientemente solapadas con las de los *pakas-anim* y, en general, los canales tradicionales marind de autoridad en algo tan crucial para la reproducción cultural como la cotidianeidad, apoyándose en la información reportada por Boelaars («South-Western Irian missionary activities, 1905-1966», 1969 para la primera edición): «The *guru* did not only teach in school, but also outside of it, subjects like religious instruction, house building, gardening, etc. The teacher's wife acted like the "village mother", teaching the women sewing, weaving, cooking, etc. The *guru* was usually much stronger and important than the government appointed village-head. For instance the *guru* also tried to settle quarrels which in fact should have been the task of the village-head».

## 2. La fama de Soga

Como venimos subrayando, en todo lo anterior, el rasgo que diferencia la política de los «salvajes» y su colonización es ese fenómeno de estatización. Esa *capacidad de prolongar estructuralmente una posibilidad más o menos excepcional*, como es el que un agente dado opere en una situación que le permite una autoridad determinante-decisoria sobre el cuerpo social.

Podemos aislar mejor este factor de «estasis» –de hecho, especialmente su *carácter meramente puntual* en las condiciones de endogénesis posibles, más o menos normales al sistema– a partir de la comparación del escenario neoguineano resultado de la acción de MSC y LMS con otro episodio misional, esta vez protagonizado por la anglicana Melanesian Mission durante las dos últimas décadas del s. XIX entre los bugotu austronesios, vecinos de los cheke holo, en el extremo oriental de la isla de Santa Isabel, de vuelta al Archipiélago de las Salomón.

Ubicada en la orilla contraria del Estrecho de Nueva Georgia, hacia 1880 los habitantes de Santa Isabel se encontraban inmersos en procesos históricos similares a los descritos más arriba para las comunidades del sistema de albuferas Roviana-Vonavona o Simbo (*vid. sup.*, cap. 6.2), si más no en tanto la isla que ahora nos ocupa formaba parte del territorio de caza en expansión de varios de estos grupos más occidentales. Los viajeros europeos describen un paisaje marcado por el abandono de las costas en favor de asentamientos concentrados, tras empalizadas, en la inmediata franja boscosa; de «despoblado», al menos entre Kia y la albufera Maringe. En este escenario, el enorme prestigio como guerrero y cazador de cabezas de Bera, jefe de la aldea bugotu de Sepi, llegaría a propiciar una concentración demográfica en su resguardo de proporciones prácticamente insulares, afectando a otros grupos, como los citados cheke holo, por ejemplo, quienes recuerdan el episodio bajo el nombre de *grikha glehe*: «huída de la muerte» (White, 1991: 89). A ojos de Jackson (1975: 69 y ss.) estos dos factores –un poblamiento más o menos denso y un líder excepcionalmente prestigioso– supusieron una ventaja para el desarrollo del plan evangelizador de la Melanesian Mission, por más que no fuera hasta dos años después de la muerte de Bera y el advenimiento de su hijo Soga, una vez desbancados por éste el resto de sucesores, en 1886, cuando pueden reconocerse a los anglicanos avances significativos.

Es este segundo jefe quien se bautiza y torna monógamo, momento a partir del cual, asesorado por el reverendo Welchman,

convirtió una forma de poder tradicional melanesia –basada en una combinación de riqueza, prestigio y temor– en una forma europea de control civil, judicial y administrativo [...]. La combinación de Soga y Welchman, constituyendo de hecho un *establishment* misión-gobierno [obviamente se refiere aquí al gobierno nativo], fue tanto más eficaz por su carácter no oficial. La autoridad de Soga estaba legitimada en el contexto melanesio porque se basaba en su propio alcance, y en el de Bera, del predominio [*dominance*] como los grandes hombres [*big-men*] de Bugotu. (ibíd.: 73)<sup>8</sup>

<sup>8</sup> «With the latter's [se refiere al reverendo europeo Welchman] help and advice, Soga converted a traditional Melanesian form of power –based on a combination of wealth, prestige and fear– to a European form of civil,

Precisamente en este último punto radica la diferencia fundamental con las políticas de MSC y LMS, que como veíamos, desecharon abiertamente, como principio y desde el principio, el apoyo de sus programas en instituciones de origen indígena para levantar, literalmente con las misiones y aldeas modelo, el edificio de un nuevo cuerpo político: aquél «institucionalizado» del que nos hablaba Fife en el epígrafe anterior. Frente a esto, las premisas operativas de esta otra compañía misional son claras:

La extensión de autoridad desde lo espiritual a lo secolar era contraria a los ideales de la Melanesian Mission, [quien] se encargó de que sus misioneros no siguieran el ejemplo de la London Missionary Society, en las estaciones de la cual no eran infrecuentes los elementos de teocracia. [De esta manera] Welchman hizo lo posible para reforzar la posición de un único líder nativo en el área, pero no fue él quien sostuvo la autoridad de Soga en la década de 1890, aunque sí tuviera mucho que ver con la forma que adoptó. (ibíd.: 73-74)<sup>9</sup>

Sin embargo, aquí también se encuentra el límite de aplicación de esta otra estrategia colonial, y a la muerte de Soga, en 1898, todos los intentos de la misión por mantener un liderazgo centralizado de carácter tradicional sin inmiscuirse directamente en la política nativa fracasaron al reconocer consuetudinariamente, la reunión de jefes locales, que la autoridad regional debía corresponder –añadiríamos: «en una colegialidad cuidadosamente imprecisa»– a hasta cuatro varones adultos de la familia del difunto líder de Sepi: sus dos hijos y dos tíos de éstos. Sin duda, a la desintegración política subsiguiente coadyuvó en buena medida no sólo la propia habilidad e intereses de los sucesores del jefe de los bugotu, sino también el cese de la presión exterior que suponían las cacerías de cabezas lanzadas desde Nueva Georgia, a raíz de la intensificación de la presencia militar británica en la Albufera Roviana desde las expediciones punitivas iniciadas en 1891 hasta la incorporación, en contra de Alemania, de Santa Isabel y Choiseul en el protectorado de las Salomón centrales y meridionales (White, 1991: 98). Pero a nuestro juicio, limitar con Jackson toda explicación a estos hechos concretos no sólo peca de suponer una base causal más o menos estrecha y simple para el episodio que protagonizaron sucesivamente Bera y Soga, sino que arrincona sin mayor justificación el núcleo de las propias *lógicas políticas* austronesias que en último término cabe presuponer pautando activamente la práctica de estos agentes y del entorno en el cual actuaron a lo largo de todo el proceso histórico.

---

judicial, and administrative control [...]. The combination of Soga and Welchman, constituting, in fact, a mission-government “establishment”, was all the more effective because it was unofficial. Soga’s authority was legitimate in the Melanesian context because it was based on his own, and Bera’s, rise to dominance as the big-men of Bugotu.»

<sup>9</sup> «The extension of authority from the spiritual to the secular was contrary to the ideals of the Melanesian Mission: Patterson had been concerned that his missionaries should not follow the example of the London Missionary Society, amongst whose stations elements of theocracy were not infrequent [...]. Welchman did his best to reinforce the position of a single native leader over the area, but it was not he who maintained Soga’s authority in the 1890s, although he had much to do with the form it took»; el Patterson a quien hace referencia, omitido en nuestra cita, es el reverendo John Coleridge Patterson (1827-1871), primer obispo de Melanesia.

Téngase en cuenta que la diferencia entre la sucesión de Bera y la de Soga no lo es tanto en su forma inicial como en los derroteros que toma el liderazgo con posterioridad. Como hiciera primero su padre, Soga se alza sobre una demostración ostensible y continuada de *mana*, concentrando este último una autoridad que pudiera rayar eventualmente lo decisivo pero que carece casi de cualquier medio coercitivo independiente o anómalo frente a las autoridades de otros jefes locales –que se desarrollan exactamente en los mismos términos y signos– si no es, precisamente, ubicándose como agente de esa violencia exógena dirigida hacia jefes y comunidades que no «co-forman» su espacio político de orientación –i. e.: allí donde basta el mero «principio de autoridad» para ordenar la gravitación social–. Ello demuestra para el sistema político bugotu, por lo pronto, el grado de plasticidad adaptativa suficiente como para hacer frente adecuadamente al embate de una presión exterior puntual, ejercida en términos corrientes a los usos de las Islas Salomón; pero sobre ello, demuestra aun más una *rehuida mecánica de las condiciones de posibilidad de la dominación, prevaleciendo aquella «lógica de lo centrífugo» que postulara Clastres (vid. sup., cap. 4.3) contra el telón de fondo de su historia, cuando las circunstancias dejan mínimamente de ser excepcionales*. Como cuando no existe nadie cuyos prestigios personal y posicional señalen en potencia un desarrollo práctico como gran jefe carismático; o cuando, en fin, de hecho tampoco es necesario oponer un gran jefe carismático al acoso de las incursiones de cazadores de cabezas desde Nueva Georgia.

En la autoridad de Soga no hay «estasis» del fluido político sino puntual y limitada; y en último término la constatación más palmaria sería la dispersión del poblamiento en Santa Isabel más allá de las aldeas fortificadas, y hacia las playas abiertas, a partir de 1901 (Jackson, 1975: 77-78).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Sobre esta configuración de materialidad espacial, merece la pena sumar a la reflexión los datos aportados por White para la ligeramente más tardía cristianización cheke holo. Como señalábamos, «in the case of Knabu [una de las parcialidades de este grupo lingüístico], they abandoned their lands and shrines and sought protection through alliance with the renowned Bughotu chief, Bera, said to have had a considerable military force. But once the headhunting threat died down, the Knabu returned to their home region [en torno de la albufera Maringe] and, unlike others who had been converted while in the Bughotu area, the Knabu remained in a resolutely heathen state. It was not until the legendary visit of Walter Gagai that they turned toward Christianity» (White, 1991: 43-45), en un episodio histórico que no deja de ser harto remarcable para lo que nos ocupa, al oponerse violentamente a la decisión del jefe tribal, Matasi Iho, la mayoría de guerreros y jefes familiares. Volviendo a la materialidad, tras su establecimiento en esta zona, los anglicanos también propiciarían un cambio en el patrón habitacional acorde con su discurso y tácticas evangelizadoras: «once a christian village was established and a building constructed to serve as church and school, people residing in the environs could be attracted into the village, perhaps forming an additional hamlet (*gruru*). Through this kind of accretion, villages typically grew up as a collection of named hamlets. In this manner, the hamlets, each with one or more representative chiefs, continued elements of chiefly polities in a more muted or encapsulated form»; y sin duda precisamente por esto –i. e.: porque, al contrario que en la lógica que funda y orienta las «aldeas modelo» de MSC y LMS, no hay una *desarticulación del cuerpo social* indígena y sus propias lógicas–, «in the long run, maintenance of many of the Christian villages formed as amalgamations of previously dispersed peoples proved to be unworkable. Five of the nine villages formed in Maringe during the conversion period (1900-1915) eventually segmented into smaller splinter villages. The most commonly mentioned reasons for these divisions are conflicts associated with sorcery and adultery. The pattern of village formation in Maringe reflects accordion-like tensions between the centrifugal forces that fragment groups along lines of descent and chiefly rivalry, and the centripetal forces of aggregation fostered simultaneously by Christianization, colonization and the economic-commercial attractions of living along the coast» (ibíd.: 114-115).

Hasta cierto punto este último fenómeno, como en general la contracción relativa de la influencia social directa de la Melanesian Mission que ello ocasionó durante los años inmediatamente subsiguientes, debería de ser suficiente para replantear el alcance real de esa supuesta conversión de la forma tradicional de poder entre los bugotu en una forma de «control civil, judicial y administrativo» europeizante, automáticamente reproducible en el tiempo. Tal vez, a hacerlo limitándonos a enfatizar más bien la segunda parte de la caracterización que hace Jackson: la de la alianza de Soga y Welchman como un *establishment*, con lo que tal término comporta a la postre de «situacionalidad».

De hecho, visto desde ese otro lado de la *agencia*, el investigador del East-West Center de Honolulu Geoffrey M. White trata convincentemente de poner de manifiesto el carácter estratégico de esta alianza en los términos de unas comunidades austronesias en abierta mutación de su «ecología política». En concreto, la presencia del elemento europeo –sin duda más excepcional que cualquier incursión desde Nueva Georgia– cuajado en la determinación transformativa misional, habría inaugurado una «nueva vía» para comprender y orientar la interacción social la cual «exigía un alto precio de consecuencias imprevisibles», como poco para los austronesios:

El nuevo conocimiento emanaba desde, y estaba regulado por, extranjeros [*outsiders*: literalmente «gente de fuera»]. La conversión podía aumentar el conocimiento de la comunidad, pero también podía minar el *status* de jefes y sacerdotes locales como dueños de la esfera espiritual, y guardianes de la gente y la tierra. La «solución» para el propio jefe fue convertirse en un canal primario para la difusión de las nuevas ideas y prácticas. Tomando la identidad cristiana, y ganando el acceso al mundo social y espiritual de la misión, jefes como Soga pudieron aprovechar una importante nueva fuente de *mana* y, con ello, convertirse en agentes de nuevas y posiblemente poderosas formas de práctica ritual. Y, como se ha señalado en muchos reportes sobre conversión en el Pacífico, la gente de [Santa] Isabel estuvo asimismo motivada por la esperanza de obtener acceso a los beneficios prácticos y materiales asociados a los usos y tecnologías occidentales. (White, 1991: 94)<sup>11</sup>

Por ello no duda en calificar a Soga de «jefe cristiano», en lo que coincide con otras narrativas contemporáneas para los orígenes históricos de la «jefatura» regional –lo que el autor refiere bajo la égida de un «jefe principal» (*paramount chief*), significativamente, en tanto designación moderna de lo que en la *kastom* de Meringe se habría conocido sólo como *funei nafnakno*: «jefe famoso» (*renowned chief*)– como la recogida por Richard B. Naramana («Elements of culture in Hograno-Maringe, Santa Ysabel», 1987 para la primera edición) en comunidades cheke holo. Éstas quedaban en principio bajo dominio del de Sepi, pero como le dijeron literalmente a Naramana sus

<sup>11</sup> «The “new way” exacted a heavy price with unforeseeable consequences: the new knowledge emanated from, and was regulated by, outsiders. Conversion might augment the community’s knowledge pool, but it might also undercut the status of local chiefs and priests as proprietors of the spiritual domain, and guardians of people and land. The “solution” was for the chief himself to become a primary channel for the infusion of the new ideas and practices. By taking on Christian identity, and gaining access to the social and spiritual world of the mission, chiefs such as Soga could tap into an important new source of *mana* and, in doing so, become agents of new and possibly powerful forms of ritual practice. And, as has been noted in many accounts of conversion in the Pacific, Isabel people were also motivated by the hope of gaining access to the practical and material benefits associated with Western ways and technology.»

informantes, Soga sólo «fue uno de los jefes de su propia tribu [bugotu], no de Santa Isabel, como se dice en algunos libros de historia. Fue sólo a través de la influencia del cristianismo que él ayudó a ejercer sobre otros jefes que lo hicieron famoso. De no haber sido el primer jefe converso, la gente nunca creería que fue jefe» (en *ibíd.*: 212).<sup>12</sup> Incluso más allá, White expone la contradicción por la cual, aun parapetado en el discurso de pacificación evangélico, Soga se habría apoyado además tácticamente sobre el despliegue de una *violencia puntual en los límites –¿locales, tribales?– de lo que podríamos describir aquí como el «campo de determinación gravitacional de su autoridad»*. Una violencia que, en concordancia y connivencia con el ámbito insular de los objetivos de la Melanesian Mission –aquí la diferencia contextual con Bera–, habría ejecutado a la manera de un monopolio para el cual realmente carecía de base y práctica cultural –aquí la similitud estructural–. Esto subrayaría a la postre el carácter de «situación excepcional», asimismo desde la lógica política indígena, de esta deflagración del «poder» de *un* jefe, o de la misma institución de *la* jefatura como tal.

En este escenario favorable, el fallo de Welchman a medio plazo sería, una vez más, su incapacidad para «reconocer que el modelo indígena de liderazgo no se compartimentaba tan fácilmente; que la reputación personal, la autoridad política y el poder espiritual estaban íntimamente integrados, cada cual conformando y validando el otro» (*ibíd.*: 102).<sup>13</sup>

Ahora bien, ¿cuál es exactamente el escenario a comparar en Nueva Guinea tras la rutinización del contacto europeo?

En sus últimas consideraciones sobre la creación del nuevo «cuerpo moral» colonial a partir del despliegue estratégico por parte de los misioneros de la LMS de unas tecnologías del poder explicadas en términos foucaultianos, Fife llama la atención sobre el momento en que empiezan a llegar rumores a la costa de la erección de «misiones» por iniciativa de autoproclamados reverendos papúes quienes, al parecer, no han tenido más que noticia indirecta de las misiones europeas; un fenómeno que el mismo autor, por otro lado, equipara también a lo detectado por Jean y John L. Comaroff en sus estudios sobre la colonización del sur de África (*Of revelation and revolution*, vol. 2, 1997 para la primera edición).<sup>14</sup>

<sup>12</sup> «He was one of the chiefs of his own tribe, not the chief of Ysabel, as mentioned in some history books. It was only through the influence of christianity which he helped exert over other chiefs that made him famous. Had he not been the first converted chief, people would never believe that Soga was chief.»

<sup>13</sup> «In hoping that Soga the chief might remain strong so as to advance and bolster the new mission society, Welchman did not recognize that the indigenous model of leadership was not so easily compartmentalized, that personal reputation, political authority and spirit power are closely integrated, each informing and validating the other.»

<sup>14</sup> Desde luego, éstos no son los únicos episodios de «mímesis misional» de que se tiene noticia histórica. Puede citarse, por dar otro ejemplo muy alejado en el espacio y en el tiempo, lo recogido por Guillermo Wilde (2009: 108 y ss., con bibliografía) a propósito de los grupos guaraníes que enfrentaban la expansión jesuita a lo largo del s. XVII; ciertamente un momento algo avanzado en un proceso de reducción colonial del cual, sin embargo, hemos seguido viendo significativos coletazos aún en el s. XX (*vid. sup.*, cap. 2.2). Por lo que ha de ocuparnos de inmediato, es interesante destacar aquí cómo «suele referirse la atribución que se toman estos personajes [los “hechiceros” indígenas que incorporan elementos cristianos a sus prácticas y discursos, movilizandose ese espacio liminar de acción política entre la misión y la selva, entre esas dos “formas del ser” que resumen] de producir cataclismos climáticos contra sus enemigos», y amenazaban «con enviarles el diluvio, crear cerros sobre sus pueblos y subir el cielo, dando vuelta la tierra de abajo arriba», en el marco de lo que Wilde califica de «ontología continua», entre lo humano y lo sobrehumano. Así, «muchos “indios

La higiene moral llegó a ser una metáfora del deseo de «limpiar» las mentes y cuerpos papúes; salvándolos de la suciedad de sus viejos entornos sociales y culturales. Durante este periodo comenzó a tomar forma la «autodisciplina» puesta al servicio de tecnologías del poder no localizadas. La generación espontánea de evangelistas nativos autónomos en áreas donde no había habido agentes misionales fue un signo importante de este proceso, como lo fueron [en otro orden de cosas] los lazos que los antiguos pupilos de la misión autónomamente generaron y se esforzaron en mantener con los misioneros. (Fife, 2001: 265-266)<sup>15</sup>

Nuevamente, no se trata tanto de contradecir la interpretación del canadiense como de procurarle un encuadre mejor resuelto, o al menos más capaz de ponderar y rescatar de la acostumbrada pasividad histórica las agencias de los propios indígenas. En este sentido, ¿no resultaría más parsimonioso, tal vez, entender aquí un ensanche de la *brecha provocada por la irradiación de la «excepción»* hacia los grupos del interior de la isla, la cual en las mutaciones que genera sobre los sistemas de autoridades y poderes tradicionales permite, de pronto, aun otros contramovimientos de agentes nativos tratando de interceptar ellos mismos un «poder trascendente» en una dirección aproximada –al menos en lo formal– a la que ha desplegado la colonia?

No en vano, no se puede perder de vista que estos «imitadores» no están sujetos todavía a la autoridad coercitiva que dispone efectivamente el poder –militar, pero también material– de los europeos en las costas. A resultas de esto, parece más o menos improbable una «institucionalización» en el sentido descrito, que pusiera *ex ante* sus sociedades al amparo de una política colonial todavía por venir –tal el cariz de la «autodisciplina» de Fife–; pero no así una severa *desorganización de los principios que regulan su propia política*, al verse cada vez más obligados siquiera a través de un creciente flujo de evidencias *desde los márgenes*, a normalizar la incorporación de determinadas potencialidades excepcionales que pasan a formar parte de lo que es tangible o se puede experimentar material, empíricamente, para la «comunidad de los humanos». En principio con independencia de si su correspondiente significación cultural mutante sitúa alternativamente a los agentes de esas potencias fuera –los europeos– o dentro –los «imitadores»– del cuerpo social que constituye esta comunidad. Es decir: les obliga a vislumbrar, en cualquier caso y ante todo, una *normalización* de la excepción.

---

infieles" fugitivos se fingieron "hijos de dios y maestros", otros, criados entre los españoles, huyeron llamándose Papas y otros Jesucristo, y han sembrado "mil agujeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen, de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras"» (Wilde, 2009: 120; *cf.*, por supuesto, Métraux, 1967).

<sup>15</sup> «Moral hygiene became a metaphor for the desire to "clean" Papuan minds and bodies; saving them from the dirt of their old social and cultural environments. During this period, "self-discipline" at the service of nonlocalized technologies of power began to take form. The spontaneous generation of self-directed native evangelists acting in areas where there were no mission agents was an important sign of this process, as were the self-generated ties that former mission pupils strove to maintain with missionary agents.»

### 3. *Get in cargo*

En todo esto queda, de hecho, todavía por anudar uno de los elementos –realmente: una multiplicidad de fenómenos históricos no siempre tan similares entre sí como cupiera esperar de su categorización unívoca– que más páginas ha valido a la antropología de la Melanesia, y en especial a su estudio de las transformaciones culturales indígenas derivadas del contacto con los europeos: por supuesto, nos referimos a los llamados «cultos del cargamento», o directamente por su designación original inglesa, *cargo cults*.

Es posible, incluso, que el relato de «mimética» misional con que cerrábamos el anterior epígrafe, por referirlo ya en los términos asumidos a partir de las reflexiones de Walter Benjamin en *La facultad mimética* –firmado en 1933 pero publicado póstumamente (*vid.* Rabinbach, 1979)– que acabaron por hacer fortuna en la disciplina especialmente desde 1980, pueda leerse como una forma de «cargoismo» –White insinuaba esta vía al evaluar la conversión cristiana de Soga–, aun aunque nos sea evidente que los datos aportados por Fife no son suficientemente concretos, ni identificables, como para plantear en firme un ejercicio de ese tipo. De hecho, a partir de la década de 1990 una nueva generación de autores ha dirigido crecientemente su foco de atención al análisis de la automatización de estos «nudos categoriales» entre los antropólogos, por los cuales se venía englobando cualquier manifestación de mimética registrada en la Melanesia bajo esta misma clave con el resultado de restarles entidad histórica y, sobre todo, sentido en los términos lógicos de los propios nativos, de suerte que podríamos hablar de una contestación general de una categoría que cada vez se ve más explicativa de los sistemas de «percepción-clasificación» de los colonizadores, al menos más que de los colonizados en tanto tal –inexistente– unicidad. Incluso se ha llegado a equiparar, con una innegable fortuna semántica, a una nueva declinación del viejo «fetichismo de la mercancía» marxiano (*vid.* Jebens, 2004). Sea como fuere, lo cierto es que la categoría en sí –*cargo cult*– no obraba en conocimiento de Russell cuando ejemplificó con el caso papú sus reflexiones sobre el poder y la autoridad, siendo que los primeros usos del término por parte de colonos, misioneros y administradores de origen europeo no parecen remontarse más allá de 1945 (Hermann, 2004: 37 y ss., con bibliografía). Sin embargo, tal vez el filósofo británico sí tuvo noticias de fenómenos de esta índole, comenzados a registrar hacia el cambio de centuria, con exponentes tan clásicos como la célebre monografía de Williams que, a la sazón, se considera el primer estudio sistemático dedicado a un «episodio cargoísta» (*The Vailala madness and the destruction of native ceremonies in the Gulf Division*, 1923 para la primera edición).

Pero de entre esta maraña de datos e ideas, ¿qué se ha de entender positivamente, entonces, por *cargo cults*?

Comencemos por tomar la descripción mínima que aportaba van Baal al evaluar la «aculturación errada» de la Nueva Guinea neerlandesa y por la cual un *cargo cult* se caracterizaría por la aparición de una más o menos repentina intensificación cúltica de grandes proporciones, tanto que puede llegar a comprometer la viabilidad económica del grupo a corto y medio plazo, en base al desarrollo «mutante» –en tanto no se había registrado con anterioridad, o en definitiva, no parece



apriorísticamente surgida de la raíz tradicional en cuestión *sino a través de un cambio significativo*— de una profecía. «En estos cultos del cargamento [escribe el neerlandés] los ancestros se constituyen en mensajeros de las riquezas traídas por la civilización occidental. La asociación de los ancestros con la riqueza de Occidente es un rasgo harto común en el folklore neoguineano, [pues] prácticamente en todas partes los blancos fueron identificados como ancestros en los primeros contactos», pero sin duda, más allá de la estructura discursiva, el punto más interesante es precisamente la circunstancia que permite y activa todo el sistema, a partir de una situación de «importancia específica adscrita al milagro y la magia. En comparación, en la cultura aborígen la gente tiene decididamente menos fe en su propio poder» (van Baal, 1960: 108-110).<sup>16</sup> Por lo tanto no estaríamos hablando sólo del surgimiento de una profecía que vincula, en la idea materialista del cargamento, dos elementos exteriores a la comunidad indígena —los ancestros y los europeos—, sino también de la inminencia de su cumplimiento; de una tangibilidad la concreción de la cual, por otro lado, literalmente escapa a las *posibilidades* inmediatas —al «poder»— del cuerpo político indígena. De ahí el recurso al ritual como medio de activar ese otro «poder» trascendente, sea el que fuere, responsable en último término de enviar el cargamento a la comunidad.

De aquí en adelante restan las interpretaciones aportadas por esta primera oleada de autores de mediados del siglo pasado, incluyendo algunos intentos por cartografiar y tipologizar comprensivamente las evidencias recogidas hasta esa fecha (Worsley y Guiart, 1958).<sup>17</sup>

En general, estos textos se hallan fuertemente comprometidos con una visión primero economicista de la mecánica social, que tendía a explicar los cultos *cargo* como expresión de una frustración cultural ante la incapacidad manifiesta para alcanzar las aspiraciones materiales, y con ellas, eventualmente, el *status* social y político de los colonizadores (van Baal, 1960: 109; Firth, 1955: 130; van der Kroef, 1952b: 162; Firth, 1976: 126-129; Morauta, 1972). Desde esta base común pueden hallarse diferencias más o menos puntuales en los modelos y énfasis de los diferentes autores, como la hay entre la idea de van Baal, que encajaba los riesgos subsistenciales como consecuencia de un esfuerzo exhaustivo, desmedido, para cubrir las exigencias de la multiplicación ritual, frente al cariz casi nihilista que postula van der Kroef, en unas prácticas calificadas ahora de

<sup>16</sup> «In these cargo cults the ancestors are made the bearers of riches brought by Western civilization. The association of ancestors with Western wealth is a very common trait in New Guinea folklore. Almost everywhere the Whites on their first arrival were identified with ancestors [...]. The [...] last point to be made in regard to cargo cults deals with the specific importance ascribed to miracle and magic. By comparison, in aboriginal culture the people have dedidedly less faith in their power.»

<sup>17</sup> Con más de 70 entradas, el mapa elaborado por Guiart y Worsley, no en vano una de las figuras más descollantes en la materia, resulta un interesante ejemplo de estos ensayos. Sus categorías, no excluyentes sino todo lo contrario, bien se pueden tomar como muestra de la variedad de rasgos en que se trataba de definir estos «movimientos milenaristas» hacia mediados del s. XX: «1) apparition du mythe du retour des morts; 2) retour au paganisme ou transformation du paganisme traditionnel; 3) utilisation d'éléments chrétiens en nombre variable; 4) apparition du mythe du "cargo" —richesses des blancs— qui viendra par navire, avion ou sous-marin; 5) apparition du thème du bouleversement cosmique qui renversera la hiérarchie des valeurs opposant blancs et noirs; 6) apparition du thème d'un messie; 7) expression de revendications économiques et politiques; 8) marques d'agressivité et même violences envers les européens, colons, missionnaires et administrateurs; 9) établissement d'une unité politique régionale de fait, transcendant les inimitiés traditionnelles et les différences linguistiques» (Worsley y Guiart, 1958: 40-43)

destructivas; de «limpieza» en vísperas de un *cargo* conceptualizado a la manera de «milenio» que, en su desarrollo histórico, habría quedado atrapado entre las inmediatamente posteriores luchas nacionalistas y comunismos modernos que riegan los procesos de independencia del sureste asiático y Oceanía. Y es que, no en vano, el recurso al cliché del «movimiento mesiánico» sí que será una constante. Podríamos rescatar incluso, para lo que aquí nos ocupa, la clara alusión de Firth a la tipología weberiana del «liderazgo carismático» (*charismatischen Herrschaft*) –la cual, por lo demás, habremos de retomar en lo sucesivo (*vid. inf.*, cap. 8.4)– cuando trataba de responder a la pregunta de si un gobierno centralizado de tipo jefatura inhibe la concreción de estos fenómenos cúltricos: «la respuesta parece ser “no necesariamente”. Entre los maoríes, y entre los fijianos, ambos con jefaturas altamente desarrolladas [al momento del contacto], han surgido movimientos análogos a los cultos del cargamento, o movimientos de tipo mesiánico. Estos cultos han encontrado líderes tanto en las élites tradicionales como en un nuevo tipo de líderes carismáticos» (Firth, 1955: 130).<sup>18</sup> Retengamos esta idea.

Precisamente a partir de un caso de estudio en Viti Levu, isla principal del archipiélago de las Fiji que a la sazón resulta el más oriental de la Melanesia «clásica», Martha Kaplan ilustra a la perfección la disyuntiva planteada por ese otro conjunto de autores activos durante las tres últimas décadas. En ella no deja de haber un reconocimiento a los teóricos precedentes, quienes «están entre los primeros académicos en reconocer y convertir en un asunto de investigación la agencia de “los otros” en contextos de cambio cultural», a la vez que los incardina en una clasificación que puede resultarnos interesante en lo sucesivo; pero, sobre todo, nos proporciona un inmejorable punto de partida para ilustrar contra qué reaccionaba su propia generación:

La vasta literatura sobre cultos [*cargo*] puede agruparse *grosso modo* en dos tipos, «sociológica» y de «racionalidad comparada». Los estudios sociológicos postulan que el contexto social –político, religioso, económico– en el cual se verifican los cultos o movimientos son su causa [como sería el caso del conocido *Al son de la trompeta final: Un estudio de los cultos «cargo» en Melanesia*, publicado por Peter Worsley por primera vez en 1968, en inglés, pero también del *New heaven, new earth: A study of millenarian activities*

<sup>18</sup> «Is the development of a cargo cult inhibited by a strong centralized government, e.g. where there is a well developed chieftainship? The answer would seem to be, not necessarily. Among the Maori, and among the Fijians, both with highly developed chieftainships, movements analogous to cargo cults, or movements of a Messianic kind, have arisen. Such cults have found leaders from among traditional chiefs as well as from new leaders of a charismatic type»; por lo demás, como parte de una nota tan breve como decepcionante, en tanto el célebre neozelandés roza la contradicción al continuar preguntándose: «does an integrated religious system of traditional type inhibit this development? It may do so. A strong ancestral cult of unbroken type may block the development of ideas that ancestors can bring new kinds of property. A cargo cult usually seems to come where there is a dual framework in religion as in other social matters», sólo para líneas después corregir: «but a cargo cult may arise in an area where no foreign religion has penetrated, and indeed where white men have not yet arrived» (Firth, 1955: 130-131). A nuestro modo de ver, de nuevo el error de partida será la propia base analítica con que se enfrenta a tales procesos: «what is basic here is the spread of information by new communications so that new wants have been generated, but without access to the goods in adequate supply to meet them». También Stent (1973: 7-11) reparará en esta paradoja, dejándose «persuadir» para resolverla por el argumento de Strathern («Cargo and inflation in Mount Hagen», 1971 para la primera edición), el cual postula que las prácticas comerciales europeas en las costas bien pudieron haber generado una inflación sobre los bienes de prestigio tradicionales en zonas todavía sin contactar (*vid. inf.*, cap. 7.5).

que firmara Kenelm Burridge en 1969]. Puntualmente se enciende un debate dentro de este grupo, entre las explicaciones «idealistas» frente a las «materialistas» o las «religiosas» frente a las «políticas», pero más generalmente estos académicos diagnostican [apriorísticamente, sin debate analítico previo] las condiciones sociológicas primarias según sus propias teorías sociales –por ejemplo, durkheimianas o marxistas– y sugieren entonces que cuando se da la ruptura o conflicto social, los participantes del culto reconocen implícitamente la realidad –durkheimiana o marxista– y actúan en consonancia para reconstruir el orden moral, o para anticipar el nacionalismo o la lucha de clases. Por contra, la aproximación comparativa racional [como los casos de I. C. Jarvie con *The revolution in Anthropology*, 1963 para la primera edición, o Brian Wilson con *Magic and the millenium*, 1973] define los cultos y movimientos como la reacción de pueblos con mentalidades cerradas frente a un cambio desde el exterior. Asumen que las gentes no occidentales tienen sistemas de racionalidad estáticos, y que cuando esta estasis se rompe por el contacto europeo resulta en un desarrollo unidireccional: desde lo cerrado a lo abierto, lo tradicional a lo moderno, lo mágico a lo científico. Los «cultos» se ven como etapas irracionales y pasajeras en esta presunta transición. (Kaplan, 1990: 4, nota 2)<sup>19</sup>

Frente a ello, Kaplan se suma a Nancy McDowell (1988) al reclamar para la noción de *cargo cult* el mismo tratamiento de raigambre deconstructiva que aplicara Lévi-Strauss a la de «totemismo».<sup>20</sup> A decir verdad, aunque en los últimos años suele recurrirse en esta tónica al maestro francés, fue él mismo quien señaló como responsables de la crítica más contundente contra la dicha noción categorial a los antropólogos estadounidenses nucleados en torno a Franz Boas, empezando por Alexander A. Goldenweiser en «Totemism: An analytical study», un trabajo que vería la luz tan pronto como en 1910. Como explica Lévi-Strauss (1965: 14):

En el preciso momento en que Frazer publicaba, después de haberlos reunido, la totalidad de los hechos entonces conocidos, para fundar el totemismo como sistema y para explicar su origen [se refiere a *Totemism and exogamy*, 1910 para la primera edición, si bien refundía también entonces un trabajo menor, firmado en 1887 en inglés, que se traduciría como *El totemismo: Estudio de etnografía comparada*], Goldenweiser ponía en tela de juicio que se tuviese el derecho de superponer tres fenómenos: la

<sup>19</sup> «Theorist of “cargo cults” or “millenarian movements” are among the first scholars to have acknowledge and made an issue of the agency of “others” in cultural change in colonial contexts [...]. The vast literature on cults can be broadly grouped into two tipos, “sociological” and “comparative rationality”. The sociological studies find the social –political, religious, economic– contexts of cults or movements to be their causes. At one time an intramural debate turned on “idealist” versus “materialist” or “religious” versus “political” explanations, but more generally these scholars diagnose the primary sociological conditions according to their own social theories –for example, Durkheimian or Marxist– and then suggest that when social conflict or breakdown occurs, cult participants implicitly recognize the –Durkheimian or Marxist– reality and act accordingly to reconstruct the moral order, or to anticipate nationalism or class struggle. In contrast, the comparative rationality approach defines cults and movements as the reaction of peoples with closed mentalities to change from outside. They assume that non-Western peoples have static rational systems, and that when this stasis is broken by Western contact a unidirectional development results: from closed to open, traditional to modern, magical to scientific. “Cults” are seen as irrational and temporary stages in this presumed transition.»

<sup>20</sup> En trabajos posteriores Kaplan ha matizado ligeramente esta adhesión; tal vez de manera un poco vacua, pues no parece con ello aportar diferentes visos a la idea de la del Beloit College: «although I have always argued that the category of cargo cults or millenarian movements represents scholarly reifications, I also have argued that –despite McDowell’s elegant borrowing of Lévi-Strauss–, cults and movements do exist. They exist, not necessarily as Pacific or non-Western phenomena, but rather as a category in Western culture and colonial practice» (Kaplan, 2004: 65).

organización en clanes, la atribución a los clanes de nombres o de emblemas animales y vegetales, y la creencia en que existiese un parentesco entre el clan y su tótem, puesto que sus contornos no coinciden sino en una minoría de casos, y puesto que cada uno de ellos puede encontrarse presente sin los otros.

Este segundo enfoque sería el que a la postre adoptaran las principales corrientes interpretativas de la Antropología cultural del s. XX –no tanto así en algunas de las posiciones europeas más basculadas hacia la Sociología durkheimiana; como tampoco entre las nunca desdeñables ascuas evolucionistas (*vid.* Harris, 1987: con bibliografía)–; y esto a pesar de que la sombra del «totemismo frazeriano» se proyectara largamente desde otros campos académicos, en especial en lo referente a la Psicología social, para volver a irrumpir puntualmente en determinados debates antropológicos: por supuesto, nos referimos al fruto de su asunción en la base de las formulaciones teóricas de Sigmund Freud en *Tótem y tabú* (1913 para la primera edición, en alemán).<sup>21</sup> Dejando esto último al margen, la cuestión en efecto radicaba en que un análisis caso por caso de las «evidencias totemistas» sólo muy fortuitamente resultaba en la alineación sistémica de las características por las cuales se pretendía definir el totemismo como una institución recurrente, a saber:

- 1) la existencia de *normas de filiación* que agrupaban en clanes la sociedad,
- 2) los cuales construían su *identidad* a través de un tótem específico,
- 3) con el que se atribuían una *relación de parentesco* metafísica,
- 4) desplegando en consecuencia determinadas *prácticas rituales* que actuaban para la regulación de esa relación específica entre el clan, sus individuos componentes, y su tótem.

Visto, pues, en una perspectiva etnográfica mayor, «la ilusión totémica procede [...] de una deformación del campo semántico al cual pertenecen fenómenos de la misma clase» (Lévi-Strauss, 1965: 32). De la producción y reproducción cultural de *procesos de identificación*; de codificación significativa de colectivos e individuos, por lo demás tan generales como generalizados entre todos los grupos humanos en muy diversas formas, pero observados concretamente en el contexto de «culturas clánicas» y, desde ahí, exagerada más o menos azarosamente la universalidad de unos

<sup>21</sup> Sin duda la parte central del abierto desencuentro fue la abanderada por las corrientes antievolucionistas estadounidenses, con críticas directas de autores como Kroeber, Mead o el propio Boas, tan pronto vio la luz y se tradujo al inglés la obra del austriaco. Harris (1987: 367 y ss.) lo resume al advertir que: «cuando Freud desplazó su atención del análisis de la psique individual a los fenómenos psicoculturales, lo hizo para identificar los procesos causales en la evolución cultural [...]. *Tótem y tabú* resulta en todos los aspectos representativo de lo que los boasianos consideraban como la peor forma de la especulación evolucionista. En la desmesura de su propósito, la endeblez de sus pruebas y la generalidad de sus conclusiones superaba con creces a cualquier cosa que Morgan hubiera podido concebir»; por más que el materialista cultural no olvide reparar en la cierta atracción que despertaba entre dicho colectivo el planteamiento psicoanalítico, siquiera por la connivencia de sus agendas políticas –«la denuncia que Freud hizo de los resultados patológicos de los tabúes sexuales y de la organización familiar euroamericana armonizaba bien con el programa boasiano» (ibíd.: 373)–, sin por ello ahorrarle mofa, junto a Frazer y Durkheim, cuyas argumentaciones al lado de las de Goldenweiser califica de «hipótesis fantásticas elaboradas por lumbreras».

aspectos sobre otros, de manera que «su valor [el de la categoría analítica] aparente proviene de un mal fraccionamiento [el de los analistas] de la realidad» (ibíd.).

Volviendo a lo que nos ocupa con esta reflexión en mente, la ahora emérita del Beloit College escribía: «de la misma manera que el totemismo no existía, siendo únicamente un ejemplo de cómo la gente clasifica el mundo a su alrededor, los cultos del cargamento tampoco existen, siendo únicamente un ejemplo de cómo la gente conceptúa y experimenta el cambio en el mundo» (McDowell, 1988: 122).<sup>22</sup>

Pero McDowell todavía enfatizó en el abordaje del debate un elemento de precisión en esta línea que resulta fundamental para empezar a interpretar los fenómenos históricos cargoístas insertos en las tramas de significación cultural en que se verificaron, desde la perspectiva de esas «formas otras» de experimentar el cambio, esta vez sintetizado a partir de la idea de «percepción episódica del tiempo» que recogiera el filósofo checo-británico Ernest Gellner en *Thought and change* (1964 para la primera edición). Hay que tener en cuenta que pese a sus reconocidos intereses antropológicos, las miras de Gellner en tal ocasión estaban puestas en los dispositivos ideológicos que fraguan desde finales del s. XVII como punto de quiebre y partida específico de la cultura europea contemporánea –lo que se ha dado en calificar de «emergencia de la modernidad»–, de hecho habiendo pasado a la posteridad precisamente como primera enunciación corpórea de su idea de «nacionalismo».

En esta empresa, el filósofo comienza por poner el acento en la noción de «progreso» y, para explicar sus variaciones culturales, a sistematizar dos principios básicos diferentes de percibirlo: uno que llama «episódico», propio de Las Luces; otro, el manido «evolucionismo», ya con el decimonono.

Apenas es necesario detenerse a tratar en extenso los pormenores de la propuesta gellneriana, como el que introdujera –adscribiéndose– un tercer movimiento «neoepisódico» (Gellner, 1964: 40 y ss.) hacia el cual orienta también el paradigma marxista, situándolo empero, como no podía ser de otra manera, todavía a caballo del evolucionismo nudo.<sup>23</sup> Frente a las otras

<sup>22</sup> «As totemism did not exist, being merely an example of how people classify the world around them, cargo cults too do not exist, being merely an example of how people conceptualize and experience change in the world.»

<sup>23</sup> Pese a su aireado rechazo político, del marxismo en tanto sistema filosófico dirá: «is still probably the best starting point for the understanding of the modern world. Not because its doctrines are true –on the contrary, it is probably truer to say that by listing its propositions and negating the lot, one obtains an acceptable sketch of the modern world– but because, on the whole, the questions it poses are the correct ones. This is of course true of its sociology, and not of the preposterous eschatology» (Gellner, 1964: 126 y ss.). A ojos del checo esto viene dado a causa de que, pese a su apariencia «evolucionista», la teoría sociológica del marxismo encierra o es en buena medida una teoría «episódica» que no sólo acierta en plantear –independientemente de su precisión fenoménica– una mecánica interna del cambio, sino en dirigir además sus intereses analíticos principales hacia la brecha industrialista más allá de que ello se operara desde un, por otro lado difícil de evitar, «parroquialismo» europeo; no deja de ser curioso, no obstante, que algunas evaluaciones posteriores del trabajo de Gellner lo hayan aproximado a uno de los errores que éste a su vez achacaba al célebre socialista alemán: «la interpretación gellneriana del marxismo parte curiosamente de la misma crítica que Mann, Malešević y Mouzelis [en *Ernest Gellner and contemporary social thought*, 2007 para la primera edición] le hacen al propio Gellner: que devalúa lo político en favor de las fuerzas de producción» (Esteban Sánchez: 2009: 224-225).

formas de pensarlo, ese neoeepisodismo presentaría la ventaja de sublimar *el* cambio fundamental en Europa a través de una transición endógena, el industrialismo, que puntualmente transforma los fundamentos de la sociedad, pero que sin embargo no aspira a justificar de una manera enteléquica su fundación misma –buscando conectar ideas, lo cierto es que esta línea que dibuja el checo no se nos antoja muy diferente de la que veíamos más extensamente con Polanyi, desde otra perspectiva (*vid. sup.*, cap. 1.3)–. Por contra, el episodismo clásico sí que se habría ordenado en torno al «principio de entelequia», con el *topos* del «contrato social» jugando las veces de evento liminar *par excellence* entre dos espacio-tiempos discontinuos. Y aquí Gellner vierte alguna de las consideraciones sobre la distinción de formas de conceptualizar el cambio, también respecto a otras «anteriores» a la ilustrada, que rescatará McDowell para la Melanesia –concretamente, atendiendo a la dimensión cáltica que ellas suponen–: «por supuesto, algunos mitos de validación social premodernos o tradicionales [realmente la mayoría, si no todos] son asimismo episódicos sin por ello guardar relación con el “progreso”. La concepción episódica del progreso difiere de ellos en su naturaleza secular. “El” evento, si no de hecho concebido como todavía en curso, es uno en el cual los participantes son humanos iguales a los presentes», para concluir enfatizando esta misma idea: «no es la intrusión de lo sobrenatural en lo natural lo que provoca la –ilusoria– salvación» (Gellner, 1964: 6-7),<sup>24</sup> mientras en lo que, en consecuencia y para distinguirlo del «clásico», podríamos calificar de «episodismo tradicional» de esas mitologías anteriores, sí lo es.

Es decir: *la transición fundadora que da paso a la sociedad humana, al espacio-tiempo de los humanos del presente, sí se conceptúa como una intrusión de lo «sobrenatural» en lo «natural», o mucho mejor expresado –porque no presupone idea alguna sobre la «naturalidad» de las agencias en liza–, de lo «no humano» en lo «humano»; de la excepción en la norma.*

Así, visto en el marco de las alteraciones que la expansión colonial venía provocando en las formas indígenas de concebir el orden en el universo, «lo que “es” nuevo en este siglo son todos los indicadores que señalan [a los indígenas en vísperas de la colonización, en su aceleración] la proximidad de una nueva revolución, como hubo ocurrido en el pasado [mítico]. Lo que “es” nuevo

---

<sup>24</sup> «Of course, some pre-modern, traditional social validating myths, unconcerned with “progress”, were also episodic [...]. The episodic conception of progress differs from such other episodic myths in its secular and sober nature. “The” event, if not actually conceived as still in progress, is one in which participants are men such as those alive at present [...]. It is not the intrusion of the supernatural into nature which brings –illusory– salvation»; nótese, empero, la ligereza con la cual el checo pasa sobre el concepto mismo de «humanidad», como repetiría pocas líneas después al deslizar la idea de que esa declinación ilustrada o clásica del episodismo progresista es universal y no específicamente localizada o tribal como cabe colegir de las tradicionales. Sin embargo ocurre que en las cosmovisiones que sustentan estas mitologías tradicionales la humanidad, o el universo, suelen tener un profundo sesgo local o tribal, requiriendo de ulteriores matizaciones la propia percepción de la naturaleza y de sus elementos empíricos y no empíricos –algo a lo cual en este mismo capítulo tendremos tiempo de volver (*vid. inf.*, cap. 6.5)–, circunstancias que no la invalidan por completo, pero de darse, convertirían este tramo de la argumentación gellneriana en el perfecto ejemplo para ilustrar de una manera ostensible los temores de los críticos contextualistas sobre que los sistemas de percepción-clasificación del observador interfieran indefectiblemente una pretendida formulación *etic* (*vid. sup.*, cap. 1.1, nota 5).

son todas las visiones sobre las posibilidades futuras» (McDowell, 1988: 125).<sup>25</sup> O nuevamente, es decir: la creciente *experienciabilidad empírica* de esa excepción.

#### 4. Los jefes políglotas

Tomemos por caso el llamado *kaun* de Kerawara, una pequeña isla que cuando fue estudiada por Frederick Errington, entre 1968 y 1972, no contaba con mucho más de doscientos habitantes, localizada sobre el Canal de San Jorge, dentro del grupo del Duque de York, el cual a su vez forma parte del mayor Archipiélago de Bismarck, en el noreste del actual Estado de Papua Nueva Guinea. Hablantes de ramoaaina austronesio, una lengua relativamente próxima a las salomónicas noroccidentales de Nueva Georgia, Simbo o Santa Isabel, estos isleños consideraban por entonces que las condiciones culturales de la «sociedad», en lo que se refiere a las normas matrimoniales, alimenticias, etc., emergían desde un estado de existencia caótico –i. e.: desde una «antisociedad»– conocido como *momboto*, que habría acabado pocos días después de la llegada del primer misionero metodista.

Se pueden esbozar algunas conclusiones del relato kerawara del *momboto* y de las circunstancias que lo llevan a su fin: la naturaleza humana es anárquica y se controla sólo por restricciones exteriores; el orden social sólo es posible para los kerawara por la intervención europea; las transiciones sociales, como entre el *momboto* y la presente era, son transformaciones abruptas [...]. Tales cambios no manan ni de un desarrollo general de las capacidades humanas ni de un florecimiento de algún genio creativo individual. El cambio requiere [...] la influencia desde afuera. (Errington, 1974: 257-258)<sup>26</sup>

Con ese lineamiento –claramente mitológico– de una cosmopoiesis impulsada por el «poder trascendente» europeo como telón de fondo, al menos desde la década de 1930 se documenta una creciente preocupación de algunas facciones principales de la isla por aproximarse a los estándares conductuales occidentales. El *kaun* se habría concretado en los primeros años de la de 1950 como una serie de actividades *formalmente similares* a las empresas comerciales –movimientos de dinero, depósitos bancarios, inversiones, etc.; de hecho *kaun* deriva del inglés *account*–, pero con una tan acusada desconexión entre fines y medios, y a veces incluso en carencia directa de fines, respecto de su contexto operativo referencial –la economía mercatizada– que a la postre evidenciaba más que otra cosa la ausencia de una *lógica economicista* en sus bases proyectuales. Una serie de actividades, por otro lado, encabezadas por jefes locales y regionales

<sup>25</sup> «What “is” new in this century are all of the indications that a revolution is about to occur again, as it had done in the past. What “is” new are all of the visions about possibilities for the future.»

<sup>26</sup> «A number of conclusions may be drawn from the Karavaran account of the *momboto* and the circumstances which brought it to an end: Human nature is anarchic and is controlled only through exterior constraint; social order is possible for the Karavarans only because Europeans intervened; social transitions, as between the *momboto* and present era, are abrupt transformation [...]. Nor do such changes stem either from a general development of human capacities or from the flowering of some individual creative genius. Change requires [...] outside influence.»

precisamente en el momento en el cual la administración trataba de impulsar la creación de unos ayuntamientos que inmediatamente se habrían nutrido de las rivalidades étnicas tradicionales, reproduciéndolas ahora articuladas en el nuevo escenario que arrojaba la colonización.

En puridad, esta descripción podría llevarnos a calificar el *kaun*, más que como un movimiento cargoísta, como un *bisnis* –término en tok pisin, y éste a su vez formado a partir del inglés *business*: «negocio»–, si bien es cierto que desconocemos el modo en el cual lo conceptuaban los propios agentes y Errington hace poco más que diferenciarlo de otros *cargo cults* en el relativamente elevado «grado de comprensión» –indígena– de la cadena operativa industrial –alógena–, manteniendo decididamente la categoría general para calificarlo, empero.<sup>27</sup>

En el fondo esto no deja de ser algo esperable si atendemos a que, para el momento en el cual escribe, aún no se ha consolidado la refracción al argumentario tradicional entre los antropólogos ocupados de la materia, dando paso a metodologías orientadas a indagar en los propios discursos desplegados por los melanesios, de manera que no podemos sino aducir los trabajos de autores mucho más recientes si pretendemos aportar otra luz, más provechosa, en que observar esta circunstancia diferencial. Tal es el caso, por ejemplo, de Holger Jebens (2013: 90):

La diferencia entre *bisnis* y «culto del cargamento» [*kago kalt*] era, quizá, principalmente vista a través del hecho de que el gobierno colonial respondía a lo uno con apoyo, y a lo otro con encarcelamientos [...]. *Kago* era todo aquello que «las autoridades» perseguían, pero, vuelto del revés, todo aquello que era perseguido podían también ser *kago*. Parece que en este respecto las cosas no han cambiado mucho. Los seguidores del culto al cargamento están todavía, por definición, por así decirlo, opuestos a los representantes de la colonización y la misionalización, y por tanto «culto del cargamento» se convierte en un término de exclusión: [independientemente de lo que sí sea] el «culto del cargamento» no es la cristiandad, el *bisnis*, o el ayuntamiento.<sup>28</sup>

Sea como fuere, no nos es preciso profundizar demasiado más esta diferencia, al fin y al cabo estratégica, para que resulte del todo evidente cómo los líderes del *kaun* sí que estaban

<sup>27</sup> «Unlike many Melanesian groups with cargo movements, the Karavarans in the Kaun are not trying to get cargo or money directly from deities; they do not expect that cargo is magically created out of nothing or that rocks can be transformed into tins of beef. Karavarans have absorbed the idea that cargo comes from a factory, that business is necessary to make money for the order of cargo. But the way in which this happens is mysterious to them and they believe that there are elusive secrets involved» (Errington, 1974: 262).

<sup>28</sup> «The difference between *bisnis* and “cargo cult” was perhaps mainly seen in the fact that the colonial government responded to the former with support and to the latter with prison sentences [...]. *Kago* was everything that “the authorities” persecuted, but, conversely, everything that was persecuted could also be *kago*. In this respect, not much seems to have changed. Cargo cult followers are still, by definition so to speak, opposed to the representatives of colonisation and missionisation, and thus “cargo cult” becomes a term of exclusion: “cargo cult” is not Christianity, *bisnis* or council»; encontramos otro caso análogo en las secuelas del bien conocido culto encabezado por Yali, en la Provincia papú de Madang, cuando Hermann apunta de los habitantes contemporáneos de la aldea de Yasaburing –a la sazón hogar del citado líder– que «reproduce and recontextualize conceptual components of Western “cargo cult” discourses, but also, in their own specific way, make use of the strategic construction of Self and Other as implicated in these discourses [...]. The intention being to create and Other from which one could demonstratively distance oneself. “Cargo cult” –soon there could be no doubting it– had come to function as a demarcation line –those deemed to engage in “cargo cult” or *kago kalt* were always and invariably the Other, whereas the Self could empower itself through its knowledge thereof» (Hermann, 2004: 44-45).



obteniendo de sus prácticas resultados positivos, en la forma de una movilización del tejido social que sin duda es más justo medir en términos políticos antes que por sus beneficios mercantiles directos, en dinero, en «cargamento», o aun en lo concerniente a implementar el estricto sostén *oikonomico*, el sustento de los núcleos domésticos «asociados» al *bisnis*, si bien el tratamiento tipo «caja negra» en que Errington presenta la comunidad kerawara hace difícil evaluar las dinámicas concretas de poder y autoridad en su interior. A pesar de esto, se puede notar cómo la situación descrita para mediados del s. XX en el Canal de San Jorge no deja de ser así una versión grotesca de la misma mutación de los discursos de construcción de la «autoridad política» hacia un poder dirimido o expresado en una, llamémosla así, «dimensión económica» como la que fundara el intercambio monetarizado en sus históricos focos primarios, pero en este caso, paradójicamente, ni se habría originado en las prácticas subsistenciales, ni las habría interceptado decididamente, todavía –o puede que incluso, precisamente en tanto tales premisas, ni siquiera sea algo del todo paradójico al fin y al cabo (*vid. sup.*, especialmente caps. 5.3-5)–.

Repitámoslo de otra manera y que sean nuestras deficiencias terminológicas las que basten, a estas alturas de la investigación, para ponernos sobre aviso del problema al cual nos referimos: estas prácticas habrían orientado la autoridad hacia un poder dirimido o expresado en una Economía que no es, o al menos no ha sido, primero economía.

En todo caso sobresale, al menos apriorísticamente, una diferencia importante entre esos focos primarios y la situación de Kerawara: *la presencia en el sistema melanesio, una vez colonizado, de unos agentes externos a la comunidad determinando, al manejar un poder –no económico– desconocido o excepcional en su política, el lenguaje –económico– en el cual ésta se va a dirimir o expresar*. Podríamos decir que los jefes del *cargo cult* son políglotas; y dedicarnos en lo sucesivo a desentrañar la distinta radical de esos poderes que se nos van perfilando. Como podríamos asumir, en fin, que *no se deben medir en los mismos términos, ni encapsular en la misma terminología, el «poder» de determinar o, sobre todo, de decidir un lenguaje y el «poder» de expresarse en ese lenguaje*; más allá de que, por supuesto, toda práctica entrañe por sí misma un cierto grado de determinación, más allá de los discursos del orden (*vid. inf.*, caps. 8.2-3).

Vaya por delante que la conclusión de Errington (1974: 264) es que «el negocio europeo [era] visto como un ritual perpetuo con los mismos fines de domesticación que el ritual *tabuan*»,<sup>29</sup> una ceremonia tradicional de control de la fuerza primigenia del *momboto*, en cuya ejecución no tan curiosamente intervenía el «dinero de conchas» –i. e.: objetos circulantes en la esfera y expresión del prestigio según los signos indígenas previos a la colonia– y que, a fin de cuentas, forma parte de los complejos de prácticas de «creación-recreación del orden», natural o social, lo que en esta instancia es, y así debería de sernos, lo mismo: del orden del universo.

De vuelta a la isla de Nueva Guinea, un puñado de años antes, concretamente en algún momento de la década de 1940 y durante los preparativos para la celebración de un *gab* –conjunto de rituales a propósito de las transiciones del ciclo vital celebrado en diferentes etapas de integración

<sup>29</sup> «European business is seen as a full-time ritual having the same ends of domestication as the *tabuan* ritual.»

de grupos sociales y que comprendía prácticas de comensalismo, danzas e intercambio de bienes de prestigio—, en la aldea fuyug de Imorgamane (Visi), cerca de Port Moresby, cuatro hombres proclamaban el abandono de la práctica de haber dado muerte a un enemigo como medida de ingreso en la plena competencia masculina que venía significándose en el tocado de plumas *dune* para las danzas ceremoniales, sustituyéndolo por el sacrificio y distribución en y más allá del «grupo territorial» (*em*), en este caso a lo largo del valle de Udabe, de los cerdos para ese mismo ritual. Y este suceso le vale a Eric Hirsch para argumentar otro tanto que Errington.

Tal y como explica el antropólogo de la londinense Brunel University, la organización y participación en el *gab* se vincula, para las distintas comunidades fuyug, con el desempeño de los «hombres eficaces» (*aked*): «entre los *aked* de cada grupo territorial se destaca cada generación un conjunto de hombres en conexión con el precedente ancestral y el éxito personal, que son percibidos como capaces de activar esos actos de unificación de mentes, cuerpos y esfuerzo [comunitario o tribal]. Ellos son los *amede* o jefes» (Hirsch, 2001: 246).<sup>30</sup> En este sentido el *gab*, como los rituales asociados a las cacerías de cabezas marind (*vid. sup.*, cap. 6.3), era a la vez un prerrequisito necesario para asegurar la continuidad espacio-temporal de la «comunidad de los humanos» y una *arena política* en la cual demostrar, y medir, la eficacia de *aked* y *amede* a la hora de encabezar los esfuerzos de esa comunidad. Nada que no hayamos visto antes: *finis operis et finis operantis*.

Hay que tener en cuenta que, para cuando tiene lugar el episodio que relatamos, suman cerca de treinta años de contacto entre los fuyug de Udabe y los misioneros de la MSC, establecidos en 1913 en la zona de Ononge. La primera «entrada» en el valle, sin embargo, habría acaecido en 1909, desde el también poblado por comunidades fuyug valle de Auga, que los católicos visitaran en 1899 sólo para ser expulsados por la parcialidad mafulu y provocar la irrupción de una patrulla gubernamental que se saldaría con cinco muertos: cuatro hombres indígenas y un agente colonial no europeo (Hirsch, 2001: 247-248; 2003: 8-9, 12). Esta experiencia inicial resume adecuadamente el punto de fusión de los objetivos de misión y administración colonial, quienes en lo sucesivo desarrollarían una práctica, si no solapada, sí perfectamente coordinada desde sus diferentes ámbitos de actuación; a pesar de sus tampoco desdeñables diferencias; incluso —especialmente— en la percepción que los fuyug tenían de ambas instituciones europeas.

No por nada, resulta hartamente interesante la recurrencia con la cual los misioneros reportan esta respuesta diferencial en sus visitas a las aldeas indígenas una vez son capaces de expresarse inteligiblemente en la lengua trans-neoguineana de los fuyug, competencia alcanzada ya con los

<sup>30</sup> «The capacity to organize *gab*, in turn, is connected to the ability of efficacious men —and through their relations, that of women and children— to form themselves into a unified condition. Efficacious men are known as *aked*. Among the *aked* in each “home” [el propio Hirsch (2001: 253, notas 19 y 20) especifica cómo “the Fuyuge divide themselves among a number of named territorial and dialect groupings. These are referred locally as *em*”, lo que literalmente se traduciría como “hogar”; poniéndolo en relación con lo que sabemos de otros grupos trans-neoguineanos todo apunta a que parece más ajustado entenderlos como una institución más o menos similar a los “grupos territoriales” marind, por ejemplo, antes que a las situaciones domésticas articuladas en torno a sus *otiv*, o que a los conjuntos aldeanos que éstos conforman] are a set of men that emerges each generation in connection with ancestral precedent and personal achievement, men who are perceived to enable these acts of unification of minds, bodies, and effort. These men are the *amede* or chiefs.»

mafulu, mucho antes de que penetraran por primera vez en Udabe. Así Hirsch (2003: 11-12) señala cómo «el hecho de que pueda[n] hablar en el idioma local indica que no [son] enteramente extranjeros, o diferentes, [pues] participa[n] de una de las formas o maneras de la “verdadera humanidad”». <sup>31</sup> Sin duda esta apreciación, en el marco mayor de todo lo dicho hasta aquí, ha de desatar toda una serie de consideraciones que sin embargo, consideramos, no son del todo percibidas y explotadas adecuadamente por el de Brunel. Piénsese en lo que implica *potencialmente* la identificación de esa «posición liminar» en que se sitúa por lo pronto a los católicos, y luego a los europeos en general, respecto de la «comunidad –política– de los verdaderos humanos», en las lógicas que ordenan las prácticas desarrolladas en su interior y, sobre todo, del creciente desorden ocasionado, por otro lado, a la vez que se activaba empíricamente esa inusitada agencia exterior.

Precisamente a causa de estos motivos no podemos sino disentir de la idea por la cual «los montañeses esperaban de los hombres blancos la demostración de formas [conductuales] análogas a, y sustituibles por, aquello que ellos ya tenían»; y que «una vez que éstos lo hicieron [se refiere concretamente a un episodio en torno al uso de conchas “labio de oro” para activar un intercambio de cerdos por parte de Mick Leahy durante sus exploraciones en Mount Hagen, el cual utiliza también Marilyn Strathern en sus reflexiones, a todo lo cual no tardaremos en referirnos (*vid. inf.*, cap. 7.5)], aquellos se vieron forzados a actuar en consecuencia»; que «es a través de una coerción de este tipo que los melanesios hacen surgir una variedad de formas [nuevas] desde otras [tradicionales]» (Hirsch, 2001: 243). <sup>32</sup>

Muy al contrario, la condición «no verdaderamente humana» de los *kiaps* coloniales hace difícil imaginar que se reaccionara ante ellos *solamente* en la medida de un comportamiento análogo al de los agentes «verdaderamente humanos», percibido y clasificado según los términos de la lógica

<sup>31</sup> Escribe el de Brunel: «Clauser [el primer misionero de la MSC en el valle de Udabe] reports how the Fuyuge men who accompanied him to a particular home would shout ahead “Don’t be afraid; its not an Englishman [Piritani], its the missionary; its a real man who speaks the Livu language: *An’akai, Livien’u gan’ete*”. Clauser’s reference here to “real men” –or “true men”– is one that numerous missionaries over the decades report. It is a recurring theme for the missionaries, as much as the local Fuyug, because it highlights certain vital, perceived differences that activate their respective conduct. The fact that Clauser can speak the local language indicates that he is not entirely foreign, or different; he partakes in one of the ways or manners of “real men”.»

<sup>32</sup> «The highlanders were waiting for the white men to reveal forms that were analogous to and substitutable for what they already had. Once the white men had revealed these valuables, the Highlanders were compelled to act in return. It is coercion of this variety through which Melanesians make a variety of forms appear out of other forms». Sin detenernos demasiado a valorar el embrollo que supone la definición dicotómica de «coerción» a través de la cual Hirsch (2001: 243) distingue: 1) un control por la fuerza (*restraint through force*) característico de las instituciones del Estado, de 2) una «compulsión» u «obligación», entendemos que apoyada en mecanismos endoculturales más volitivos –huelga señalar que para nosotros este segundo fenómeno, sin duda cierto, no puede definirse en la misma categoría que la otra «coerción»; y *cf.* la misma Strathern (1985: 117): «the concept of coercion depends equally on the concept of consent, coercion is consent overridden»–; ocurre que igualmente se muestra bastante deficiente en su comprensión de la clasificación gellneriana (Hirsch, 2001: 245), equiparando «progresismo» a «evolucionismo», y vinculando sin mayor empacho los agentes coloniales a tal tándem, mientras que siendo misioneros católicos en el caso que nos ocupa ahora mismo, es evidente que como poco debían de estar harto familiarizados con el mismo tipo de «pensamiento episódico» en que concebían la realidad los melanesios –si bien, añadiríamos aun, al contrario de lo que vemos en casos como la mitología en torno del control del *momboto* en Kerawara, el cristianismo canónico no se puede calificar precisamente de «episodismo progresista»–.

en que venían interactuando estos papúes en el interior de sus comunidades políticas, o aun con otros grupos exteriores cuyas formas sí se habían batido en paralelo, como parte de su entorno inmediato. Máxime cuando el propio autor reconoce que «los oficiales de las patrullas y su policía eran capaces de emplear formas de fuerza y coerción nunca antes experimentadas» por los fuyug (ibíd.: 250).<sup>33</sup> Esto más bien nos estaría remitiendo a un *escenario de multiplicación e intensificación de las mutaciones conductuales en un intento por reajustar los «sistemas lógicos» expuestos a la experimentación de esas fuerzas desconocidas*; y obviamente, tal cosa sólo podía conducirse a través de la «selección medioambiental» de determinadas variaciones y anomalías exitosas verificadas durante los procesos de reproducción cultural. Es decir: surgen formas nuevas de otras tradicionales, efectivamente, porque no se entiende de qué otra manera se produce el cambio –ni tampoco la continuidad– para un *animal cultural-semiótico*, que vive «inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido» (Geertz, 2005: 20), y en verdad vive re-tejiendo constantemente en la práctica

Lo destacable del caso no es tanto el mecanismo como la *situación excepcional*, y el salto cualitativo que propicia en la reproducción del grupo.

Multiplicando nosotros ahora las señas, y puestos a echar mano de las categorías analíticas vertidas en el epígrafe anterior, siquiera a vuelapluma, nótese de hecho cómo el paradigma explicativo en que nos movemos –que es, lo diremos de nuevo, en cierta medida una suerte de declinación culturalista de la más general teoría biológica del «equilibrio puntuado»– se acomoda bastante bien a un modelo tipo «neoepisódico» según lo definió Gellner –completaría el modelo el pensar que no existe *uno*, como proponía el checo, sino *repetidos y arrítmicos* eventos potencialmente transicionales en una secuencia continua de «cambios» que no son sino la *replicación práctica de la propia idea de tradición*, en tanto tendencia que arriestra y orienta el «proceso de copia» (*vid. inf.*, cap. 8.2)–.

El caso es que, volviendo a la preparación de aquel *gab* en concreto, acaecida durante la década de 1940, y la proclama –mutante– de los cuatro hombres de Imorgamane sobre las condiciones que daban acceso al *dune*, Hirsch (2001: 246) concluye:

Con el advenimiento y rutinización de los proyectos colonial y misional, los fuyug llegaron a presentar su mente y piel en formas no concebidas hasta ese momento. Sucedió cuando llegaron a percibir nuevas maneras de representar su apariencia. Los fuyug no abandonaron el *gab*, crecientemente alentado [*sic*]<sup>34</sup> tanto por el gobierno como por la misión; al contrario transformaron la forma en que

<sup>33</sup> «Patrol officers and their police were able to use forms of force and coercion never experienced previously.»

<sup>34</sup> No podemos dejar de notar el sospechoso uso del término *encouraged* en este pasaje cuando, habida cuenta de lo que sabemos sobre las dinámicas colonizadoras, cabría haber esperado precisamente la actitud contraria; y esto aun aunque tampoco debamos de perder de vista, ante todo, que la eventual resolución en uno u otro sentido de esta singularidad histórica concreta, en el fondo, no varía un ápice las consideraciones que aquí nos interesan. Dicho esto, lo cierto es que los textos manejados parecieran corroborar que efectivamente se trata de un error –¿tal vez por *discouraged*?–: de hecho pocas líneas más abajo Hirsch (2001: 247) cita la expansión «espacial y temporal» del *gab* como ejemplo de las aculturaciones que «were often not readily perceived by the Europeans or [...] resulted in transformations that Europeans did not necessarily intend»; y todavía en un trabajo posterior (Hirsch, 2003: 14-16) aportaría la macabra descripción que de tal ceremonia daba cuenta uno de los misioneros, para concluir con la idea de que esta costumbre era

podían medir recíprocamente sus capacidades [*i. e.*: «autorizar» a los *amede*] como, por ejemplo, «metiendo la ley en sus cabezas».<sup>35</sup>

Es evidente que el de Brunel asimila en este pasaje la «ley» (*law*) específicamente con las formas estatistas –*i. e.*: primero, emanadas de las instituciones del Estado, y segundo, en la estasis que supone su *fijación* escrita– de codificación del derecho que emplean los  *europeos en la expansión colonial, pero también «en todas sus partes»*.

Desde luego no sólo es una asimilación adecuada, sino que subraya además un punto clave en la discusión que ha de venir (*vid. inf.*, especialmente caps. 8.4, 9.1 y 10.3-4). Por el momento queda aquí el paralelo, también, con Errington y el *bisnis* de Kerawara, en tanto «recreación ritual» que permite y funda la sociedad al haber controlado el *momboto*: «el ritual *gab* ejerce [tradicionalmente] un atemperamiento de dinámicas y conductas –su representación está rodeada de tabúes sobre el sexo y la violencia, así como sobre el uso de determinados alimentos–. Eventualmente la “ley” que trajeron los europeos fue aprehendida como una técnica [“una tecnología”, diría Foucault en este caso] para atemperar tales cosas, a mayor escala» (Hirsch, 2001: 249).<sup>36</sup>

---

percibida como uno de los obstáculos principales contra la escolarización evangélica. Del otro lado, tampoco deja de ser cierto que esta última afirmación se da específicamente en el marco de los años 1899-1918, cuando el *gab* sigue implicando una buena dosis de violencia tanto en los requisitos del *dune* como en la propia performática ritual. Un desarrollo alternativo del escenario, empero, podría haberlo equiparado en fechas más tardías a los usos mutantes que Görlich (1999: 157) reporta del *paröm* kobon, o al ritual pacificadorio descrito por Schwoerer (2014) entre los fore.

<sup>35</sup> «With the advent and routinization of colonial and mission projects, Fuyuge persons came to render their mind and skin in ways not hitherto conceived. This occurred when their minds came to perceive new ways of rendering their appearance. Fuyuge did not abandon the *gab*, which both government and mission increasingly encouraged; rather, they transformed the way in which they could reciprocally measure their capacities by, for example, “getting the law into their heads”.»

<sup>36</sup> «The ritual *gab* effects a tempering of movement and behaviour –its performance is surrounded with taboos on sex and violence, and the use of particular foods–. Eventually the “law” that the Europeans brought was comprehended as a technique for tempering movement and behaviour more generally»; de algún modo, esto contrastaría casualmente con el planteamiento de la propia Strathern, quien en un por lo demás sugerente texto oponía la percepción papú de la sociedad a la noción ilustrada de la misma conteniendo y regulando los comportamientos individuales, tal cual la imaginaron Adam Smith y Bentham, con fortunas dispares, para el mercado y la legislación (Strathern, 1985: 115 y ss.). Para la de Cambridge no existen en las Tierras Altas de esta isla melanesia el equivalente a los procesos judiciales europeos para «reparar» las conductas antisociales –extremo que reforzaría indirectamente la asimilación cultural de la «ley» que practica Hirsch–, sino que actuarían más bien como una arena política, pues «mediation does not introduce a superordinate –socialising– capacity to surrender confrontation to the social interests of peaceable resolution: it displays the capacity of men to objectify and transact with values they have for one another» (ibíd.: 126). No perdamos de vista, empero, que tanto la descripción de los procesos como la elisión de cualquier referencia a la escala o el tipo de colectivos que interaccionan en estas transacciones, y el reconocimiento junto con lo antes asumido por Sahlins y Jackson (*vid. sup.*, cap. 6.2, nota 29), de las consecuencias estructurales de la «pacificación» colonial, han de ponernos en guardia sobre la función y naturaleza exacta de los fenómenos reportados por Strathern, pues es muy probable que no se trate tanto de mecanismos –por así decirlo– intracomunitarios como del reforzamiento de una opción intercomunitaria que cierto grado de comunión cultural –como en el caso de los grupos de Mount Hagen– tradicionalmente *permitía*, pero no *obligaba*, como resolución alternativa a la guerra sin dejar de mantener la tendencia centrífuga clastreana: es decir, en resumidas cuentas, que se trate de conductas en el seno de un «universo social» (*vid. sup.*, caps. 4.3 y 5.4-5). Esto explicaría a la vez que el registro etnohistórico previo se muestre mucho más violento e inestable –aunque se den, al otro lado, ejemplos de «paz étnica» tan comprehensivos

## 5. Hombres y hombres muertos y hombres rojos

Citábamos en el epígrafe anterior la «descomposición interpretativa» que la británica Marilyn Strathern planteara a propósito de un episodio sobre el intercambio con conchas en lo que parece ser el primer encuentro entre europeos –criollos australianos más concretamente– y las poblaciones papúes que habitaban el Valle de Wahgi y los parajes aledaños, en torno a los volcanes Mount Hagen y Giluwe (Western Highlands), arrancando la década de 1930. La expedición de prospección aurífera encabezada por Mick Leahy es, de hecho, todo un capítulo en la historia «nacional» de Papua Nueva Guinea, habiendo contactado para la colonización una de las regiones, hasta entonces insospechadamente, con mayor peso demográfico indígena de la isla (cf. Chinnery, 1934; Williams, 1937; Smith, 1950: con bibliografía). Quizá precisamente por ello no sólo se ha publicado en varias ocasiones parte de los diarios del australiano (Leahy y Crain, 1937; Leahy, 1991), sino que éstos sirvieron de base, junto al abundantísimo material gráfico recogido durante la propia expedición y los testimonios de los protagonistas supervivientes, para algunos conocidos documentales.

A partir de las descripciones vertidas en estos documentos, Strathern lanzaba su hipótesis:

Sabemos [...] que los indígenas de Tierras Altas en general sentían curiosidad por la vestimenta de los exploradores [...]; sabemos que se rumoreaba que eran espíritus. Sin embargo también hay indicios suficientes, tanto entre los recuerdos de la gente como en los diarios de Leahy y Taylor, como para sugerir que el asombro que sintieran los indígenas se mezcló con muestras de arrogancia que rozaron la indiferencia. Es el elemento de asombro lo que quiero explicar. En tanto a lo que está registrado en los reportes australianos como el subsiguiente «descubrimiento» de que esos espíritus eran humanos, parece haber sido en sí mismo otro momento de asombro [para los nativos], una revelación. Sugiero que no fue la distinción entre los nativos y los australianos lo que supondría el impacto más profundo [en los sistemas culturales de «percepción-clasificación» de los primeros], sino el colapso de esa distinción. (Strathern, 1992: 244-245)<sup>37</sup>

---

como el que se desprende de la etnografía marind (*vid. sup.*, cap 6.1)–, y que esa desaceleración radical del fluido político acaezca al tiempo que entra en liza un factor externo, distinto al político, directa o indirectamente haciendo gravitar en torno a su centro la estabilización de la sociedad colonial –¿su «invención» como comunidad?– (cf. *i. a.* Schwoerer, 2014; Görlich, 1999). En cualquier caso, es cada vez más evidente la necesidad de *problematizar la justicia en tanto «orden del derecho» que delimita efectivamente –i. e.: todo lo efectivamente que permite la práctica–, en fin, la sociedad humana.*

<sup>37</sup> «We know [...] that the Highlanders in general were curious about the apparel of the explorers [...], we know that they were rumoured to be spirits. Yet there are also enough hints in people's recollections as well as in Leahy's and Taylor's diaries, to suggest that such amazement as Hageners might have felt was mixed with displays of bravado bordering on nonchalance. It is the element of amazement that I wish to explicate. For what is recorded in the Australian accounts as the subsequent "discovery" that these spirits were men seems to have come itself as a further moment of amazement, a revelation. I suggest that it was not the distinction between Hageners and Australians that was to have the profoundest impact, but the collapse of that distinction.»

Obviamente, si disentiáramos del uso que de esta hipótesis hacía Hirsch para el caso de las mutaciones en el *gab* fuyug, disentiáramos en igual medida de lo que comporta el planteamiento general para la teorización sobre procesos de la misma índole; para la interpretación de los ajustes en la codificación cultural de las relaciones «interior-exterior» en el seno de las comunidades políticas papúes, que nos parece advertir transpirando en lo que la etnografía registra del desarrollo subsiguiente de su práctica; y especialmente, disentiáramos al ponerlo en relación con lo que sabemos del funcionamiento de sus sistemas sociales antes del contacto europeo.

No equivale esto a oponerse *absolutamente* al argumento que compone la británica, pero sí a denunciar en él, para empezar, una *noción absoluta* de «humanidad» la cual, en un por lo demás sintomático efecto retroactivo, se corresponde sin duda más con la sensibilidad cultural europea –incorporada al menos desde los *Ensayos* de Montaigne al núcleo ideológico, que no necesariamente a la práctica, del modernismo ilustrado; quizá incluso, mucho antes, hundiendo sus raíces filosóficas en el «cristianismo de los gentiles» (*vid. sup.*, cap. 5.6)–, que con la percepción de la realidad en que venían interactuando los diferentes «humanos verdaderos» que poblaban, por ejemplo, la Melanesia para ese mismo momento. Opinamos que tal «binarización» de la categoría identitaria –o se es o no se es «humano»– no hace sino obscurecer unos matices fundamentales para entender las distintas lógicas relacionales desplegadas en el escenario de la colonización europea, no sólo pero sobre todo en el caso de la agencia indígena, terminando a la postre por no explicar casi nada del funcionamiento –y del «mal-funcionamiento», de la *réplica mutante*– de los mecanismos socioculturales de estos grupos humanos en su devenir histórico.

Al contrario –y de una manera parecida a como ya vimos con el feminismo materialista de Delphy (*vid. sup.*, cap. 1.1)–, vale para explicar, para explicitar más bien, las bases programáticas de la agenda ideológica contemporánea responsable de ese abordaje «posmoderno» que en el fondo comparte metaobjetivo con el discurso «civilizatorio» moderno –contra el cual no pocas veces se y se le define, casi todas torpemente–: de una manera u otra, tornar en «nosotros» a «los otros».

Es cierto que se plantea desde una perspectiva *probablemente* más justa, como mínimo más amable, aunque sea sólo porque se limita bastante concienzudamente a incidir en el lado proximal de la relación, y así, a agotar las culpas históricas en la imagen de «nosotros» –algo, por cierto, muy acorde con esa doctrina de Cristo–. Sin embargo huelga subrayar cómo, también en este caso, asumir una posición tal estaría bordeando el descuidar que tratamos ni más ni menos que con sistemas culturales de «percepción-clasificación» en cuya articulación de la práctica humana nada tienen que ver las exactitudes de su correspondencia con las «verdades genéticas» sobre la unicidad de nuestra especie; ni por supuesto, con nuestros anhelos contemporáneos sobre la forma en que debieran de percibirse y conducirse las relaciones sociales más allá de las variaciones culturales. Desoír las evidencias etnográficas sobre la existencia de diferentes clasificaciones identitarias reproduciéndose desorganizadamente en el *impasse* colonial para prejuzgar la unicidad universal de la *posición en la agencia social de lo «humano»*, puede ser un ejercicio tosco encaminado a «tradicionalizarnos» el reconocimiento mismo de la humanidad de «los otros» como premisa de *nuestra* propia sociabilidad, pero desde luego no debiera ser una condición para evidenciarles en un

análisis académico mayores cotas de una «racionalidad objetiva» que o no se encuentra aquí, o no se dirime de esa manera, o directamente no existe –¿por qué iba a hacerles más racionales racionalizar en nuestros términos, o peor, más humanos?–; como por supuesto, en fin, tampoco contribuye a desentrañar qué supone para unos y otros grupos el drama colonial; o cómo se produce la emergencia histórica de una política estatista.

En el fondo no nos hemos alejado tanto, casi ni un ápice, de los problemas advertidos ya por Redfield (*vid. sup.*, cap. 2.2) al establecer el campo de definición de la «campesinidad» en la emergencia de un sistema de «percepción-clasificación» polinucleado, con una *marcada tendencia a alterar su centralidad*; esto es: a una práctica verificada *como si* el medio cultural y social en el cual está llamada a desenvolverse la acción política se decidiera *fuera* de la comunidad del «nosotros» que son las sociedades indígenas. Sucede que ahora disponemos de una mejor base empírica en que observar desde el lado de las *folk societies* «autocentradas» esa mutación, pudiendo entonces empezar a tratar de resaltar, como en una radiografía de contraste, cuáles pudieron ser los dispositivos culturales precisos que se vieron afectados en el proceso, y de qué manera lo fueron. Empecemos por dedicar un tiempo a explorar esos matices de cuya carencia adolece la hipótesis de Strathern. Los que, en coherencia con las «formas de identificación» tradicionales en Melanesia –y lanzamos ahora nosotros la hipótesis–, habrían «reconocido» a los europeos en una *posición social distinta a la de, y con un ámbito de acción potencial distinto al de, los «agentes políticos» propiamente dichos*. Es decir: a la del «nosotros» indígena a través de cuyos signos se identifica y conforma la «comunidad de los –verdaderos– humanos».<sup>38</sup>

Por lo pronto apresurémonos en despachar un argumento cuya propia formulación, de hecho, ya evidencia algunos importantes flancos débiles.

Como decíamos al tratar los fuyug, para Hirsch el meollo de la cuestión reside en que los europeos debieron de activar una «relación de consecuencia» que fuera comprensible y de interés en términos indígenas, como premisa previa a que éstos, así «compelidos», mutaran sus conductas

<sup>38</sup> Valgámonos aquí, por ejemplo y para más señas, de la definición operacional más sistemática que aporta Bourdieu a propósito de tal sentido de «comunidad política» en su genealogía de la *situación de Estado*, al hablar de la performática en el espacio público –oficial– y sus límites, sus censuras, en tanto «confrontación [de un agente dado, un *ego*] no con otro universal, sino con una especie de *alter ego* universal que sería una especie de Superyó generalizado [...], constituido por el conjunto de personas que reconocen los mismos valores universales, es decir, los valores de los que no se puede renegar sin negarse a sí mismo, ya que se identifican con lo universal, afirmándose como miembro de esa comunidad que reconoce lo universal, la comunidad de hombres verdaderamente hombres [*sic*, por “los humanos”]» (Bourdieu, 2014: 80-81). Ciertamente, en el contexto de este caso, el discurso del sociólogo francés tiene las miras puestas en la «revelación» –según sus propias palabras– de lo que podríamos calificar como *dispositivos culturales pro-estatistas*, pero no consideramos que sea en absoluto baladí que lo haga remitiéndose a esta «lógica primera», que identifica en el sentido de lo universal propio de los «hombres de honor» de la Cabilia, o precisamente, de los «hombres» frente a los «no hombres» entre unos canacos de Nueva Caledonia –archipiélago todavía bajo dominio francés al sur de Vanuatu– los cuales «la tradition ethnologique décrivait comme des sortes de “superprimitifs”, incarnation par excellence, et à ce titre, exaltée, célébrée, du primitif au sens d’ “originaire”» (*cf.* Bensa y Bourdieu, 1985; énfasis en el original); queda claramente esbozada por primera vez en esta investigación, pues, una contradicción aparente que devendrá fundamental a la hora de elucidar nuestras conclusiones positivas, o propositivas, a desarrollar a partir de aquí: cómo *atascada la –llamémosla así– «política salvaje» en determinada constelación social, es la misma lógica contraestatista quien juega a favor, quien respalda culturalmente, la acción de Estado.*



hacia el acompasamiento colonial; es para ello que remite a las consideraciones de Strathern a propósito de las reacciones suscitadas en poblaciones probablemente melpa o de alguno de los grupos kaugel (*vid.* Lewis, Simons y Fennig, 2015) de la zona de Mount Hagen frente a la eventualidad del uso de determinadas conchas como «moneda de cambio» por parte de Mick Leahy en sus exploraciones de 1930-1935. En efecto, éste es un hecho del cual el prospector australiano da buena cuenta en sus diarios, ensayando en ocasiones *grasso modo* escalas comparativas con mercancías de alta negociabilidad comunes en los circuitos europeos, de tal modo que: «en estas tierras el pequeño cauri representaba la segunda concha más atesorada o valorada de su economía [y] el *tambu* era su moneda de oro [*gold currency*], siendo las conchas grandes, la “labio de oro” [*Pinctada maxima*], el caracol verde [¿tal vez el *Papustyla pulcherrima*?], y otras caracolas, el equivalente a nuestro comercio de joyas de diamante» (Leahy, 1991: 134; *cf.* *ibíd.*: 84-85, 94, 98-100, solamente para el año de 1933).<sup>39</sup>

Pero aportando más datos, en ese mismo pasaje Leahy recalca también el componente de «impredecibilidad» en que los papúes parecen juzgar a menudo el comportamiento de unos extraños que deambulaban por el país en «aparente falta de armas ofensivas o defensivas» pero pertrechados, sin embargo, de «bienes susceptibles de ser saqueados, los cuales debían de ser muy fuertes en cuanto a cualidades mágicas y bien valdría la pena adquirir» (*ibíd.*: 91).<sup>40</sup>

Quizá por esta causa o sencillamente, como asimismo sugiere el australiano, en un ejercicio de presión, buscando dimensionar los límites de esta fuerza desconocida, también se escamotean en su relato con cierta frecuencia las referencias a episodios violentos y abiertos ataques que más tarde referiría Strathern como muestra –podríamos decir nosotros aquí, tras el planteo expuesto por la emérita de Cambridge y su uso por el de Brunel, aunque no sea una etiqueta que ellos utilicen directamente– de esa «relación no significativa», previa a ser «reveladas» aquellas formas conductuales análogas a las indígenas.

Si hemos de confiar en lo reportado por Leahy, tales acciones habrían tenido lugar preferentemente tras un primer encuentro más pacífico en el que acostumbraban a entablarse intercambios, dado que la expedición procuraba aprovisionarse en las aldeas que iba contactando con el objetivo subsidiario de no quedar aislados entre poblaciones muy superiores en número con las cuales no les uniera ningún vínculo social o de interés recíproco, ni por supuesto, en un plano

<sup>39</sup> «The small cowrie in these highlands represented the second most treasured or valuable small shell in their economy. The small *tambu* was their gold currency, with the large shells, the gold lip, green snail, and bailer the equivalent of our diamond jewelry trade.»

<sup>40</sup> La cita completa reza: «we moved through the country as if we had been acknowledged its supremely powerful conquerors. Most of the Stone Age people accepted our assertion of status. Trouble usually came the second or third visit, after the wise men had had time to sit around and discuss our visits, our apparent lack of weapons for either offense or defense, and particularly our lootable assets, which must be very strong in magical qualities and well worth acquiring»; por lo que toca al pasaje que referíamos introduciendo la cita sobre la estimación comparativa de bienes de valor papúes y europeos, concretamente el contexto era el de los intentos por introducir prácticas de trabajo asalariado en el bateo de oro y otras labores del campamento australiano para las cuales éstos podían crecientemente enrolar nuevos nativos a su columna: «they learned the first lesson of our economy, “no work, no pay”, and they were quite happy to accept it but saw no harm in trying [cobrar sin haber trabajado]. Who knew what the strange white men might do?» (Leahy, 1991: 133-134).

más básico que todo aquello, prácticamente ninguna «comunidad cultural» –i. e.: una serie de *lógicas operativas de orientación* compartida al punto de permitir *prever*, de alguna manera, el desarrollo potencial de una conducta dada—. En este sentido Leahy da cuenta, por ejemplo, de un trueque acaecido en 1932 cerca de Goroka (Eastern Highlands) cuyas tensiones acaban por desembocar en un ataque inesperado por parte de un contingente identificado como *korofagu*, posiblemente alguna parcialidad del grupo lingüístico benabena, que obliga a retirar a toda prisa el campamento británico hacia una posición despejada donde poder sacar ventaja de su armamento, siendo que aunque el australiano considera que la maniobra bien pudo ser interpretada como una muestra de debilidad, parece que el fuego de cobertura habría ocasionado suficientes bajas en la partida guerrera indígena como para disuadirles de continuar la persecución. Meses más tarde se zanjaría el contencioso con un nuevo intercambio, el pago material en contraprestación por dichas bajas, y el sacrificio de un cerdo en banquete (Leahy, 1991: 52, 60-61). Tal parece ser la pauta general de estos episodios –una muestra más de reciprocidades negativas (*vid. sup.*, caps. 4.5 y 6.1, nota 7)–, también verificados en la zona de Mount Hagen (*ibíd.*: 111-112, 134), por más que al menos en dos ocasiones Leahy refiera la muerte de sendos exploradores y parte de sus equipos nativos, respectivamente en las inmediaciones de Henganofi, asimismo dentro de la Provincia de las Eastern Highlands, y más hacia la costa, en la de Morobe, a manos de los célebres *kukakuka*<sup>41</sup> que de poco no acaban con el propio Leahy en 1931 (*ibíd.*: 37 y ss., 149 y ss.).

En cualquier caso, estos enfrentamientos puntuales –los que relata Leahy, y los que venimos comentando y comentaremos en otros casos de estudio– se habrían saldado indefectiblemente a corto y medio plazo no sólo con el despliegue de esas *prácticas coactivas* operadas por los *kiaps* con medios «nunca antes experimentados» en Nueva Guinea, sino también en asociación con una lógica operativa igualmente novedosa. Implantando la *Pax Britannica*, esa lógica enfatizaba la posición de «exterioridad» de unos europeos y criollos que a todas luces no reaccionaban ante la violencia, ni la victoria militar, como habría cabido esperar de cualquier otro grupo melanesio con el que se hubiera tenido contacto previamente, como veremos de inmediato. Y aclaremoslo de una vez: obviamente esa lógica que les era ajena –«lógica otra» en más de un sentido– y empiezan a experimentar los papúes

---

<sup>41</sup> Este término, actualmente en franco desuso, se popularizó durante la administración australiana de la mitad británica de la isla para designar de una manera ciertamente vaga a los diferentes grupos papúes que actualmente conocemos como la familia lingüística anga, con un marcado carácter propio aunque a efectos de clasificación englobados dentro del macro-grupo trans-neoguineano según el *Ethnologue* en 2015. Godelier explicó en varias ocasiones (*vid. i. a.* 1986: 12; 1989: 166) el origen exoetnonímico despectivo de *kukakuka* para este conjunto de tribus en el cual también se incluyen los baruya objeto de sus estudios, siendo que *kuka* vendría a significar en sus lenguas y en sentido literal el agente y la acción de «saquear», mientras en un sentido amplio *significaba* la belicosidad de estos grupos tanto para con sus vecinos, culturalmente muy distintos a ellos, como entre sus grupos y parcialidades, lo que es fácil de colegir si atendemos a que precisamente *kuka* es un término anga; no en vano Leahy (1991:42-43) indica cómo los nativos que acompañaban esa aciaga expedición eran mayoritariamente buang, uno de los grupos austronesios –y no papúes– que pueblan las orillas del Golfo de Huon y parte del valle del río Markham que en él desemboca. Por lo demás, nótese que *anga* también es un exoetnonimo, convenido y aplicado por lingüistas y antropólogos sobre la base de la designación común en todos los idiomas que componen la familia para el concepto «casa».

con la rutinización colonial no es otra cosa que la base conductual de una versión totalizante de «autoridad coercitiva». La misma que más acá del escenario colonial llamamos, sin más, Estado.

Venimos a sostener con lo dicho, pues, que en este contexto la reacción violenta puntual por parte de los indígenas tiene serios visos de ser mejor interpretada en clave de la «experimentación» que el otro Strathern, Andrew J. Strathern, profesor de la estadounidense Universidad de Pittsburgh al que ya nos hemos referido más arriba (*vid. sup.*, cap. 4.2), defendía para los cultos *cargo* desarrollados por aquellos mismos melpa y kaugel de Mount Hagen (Strathern, 1979; 1980). Y que los resultados inmediatos de aquella experimentación habrían arrojado una situación relacional la cual distaría mucho de no ser «significativa»; ni de dejar de compeler internamente la conducta indígena; independientemente de que, en efecto, no lo hiciera en el sentido «normal» en que lo venía haciendo la interacción con agentes «verdaderamente humanos».<sup>42</sup>

Joachim Görlich ha sintetizado el establecimiento del «orden social» colonial –en un sentido más o menos restringido: de la significación de la violencia en el escenario social neoguineano post-

---

<sup>42</sup> Contamos en el *corpus* etnográfico con reportes harto más detallados sobre fenómenos aparentemente muy similares a éste de una «violencia experimental» por parte de grupos de cazadores recién contactados por los europeos en la segunda mitad del s. XX que no habría anulado ni la carga significativa que *per se* ha de haber generado una irrupción empírica de esta índole ni, por supuesto, la estabilización –al menos hasta que profundiza y se desarrolla su incorporación a los nuevos Estados europeizantes que caracterizan la tercera fase de Görlich (1999: 159)– de unos parámetros relacionales de los cuales, opinamos, dan la razón a la hipótesis aquí propuesta. Uno de ellos es el que McLean Stearman hace, utilizando el «archivo cultural» de los agentes de la New Tribes Mission que los redujeran en los sucesivos campamentos de Bía Recuaté (Cochabamba, Bolivia), de los *mbía* yuquí (*vid. sup.*, cap. 2.2): a pesar de que los esfuerzos de los cristianos se remontaban a 1955, el primer contacto directo no se dio hasta 1959, limitándose los años anteriores a abandonar determinados bienes materiales que fueron recogidos por los indígenas sin obtener ninguna respuesta en contradición; de los subsiguientes encuentros la de la Universidad de Florida destaca «the wrestling and choking began. In what appeared to be test of strength and courage, the Yuquí would leap on a missionary, struggle him to the ground, and then cut off his wind by squeezing on the trachea. In spite of their fear and discomfort, the missionaries did not resist, fighting back enough to make a good show, but always allowing the Yuquí contender to win. One morning, the entire Yuquí band entered the mission encampment and ransacked the houses looking for supplies» (McLean Stearman, 1989: 26-27). La insostenibilidad de la situación obligó a retirarse primero del campamento permanente, y después totalmente de la zona en 1960, después de que un misionero resultara herido. En 1963 la New Tribes Mission plantea de nuevo la evangelización de estos *mbía*, pero esta vez elige como plataforma una «lancha fortificada» atracada en el río Chimoré, con el resultado dos años más tarde de reestablecer un contacto en el cual «the team decided to carry sidearms and left one man with a shotgun on guard in the small boat while the others went ashore. It is hoped that this display of strength would deter the Yuquí from physical aggression», como en efecto sucedió, permitiendo plantear de nuevo un establecimiento misionero permanente en la zona, eso sí: en la orilla contraria del río como medida preventiva ante unos indígenas que no nadaban; «the decision to move the Yuquí to the missionary side of the river was reached in 1979, but still the Indians were kept at a safe distance from the mission camp», sustituido por el actual en 1982 pese a lo cual McLean Stearman, quien viviera en dicha ubicación, todavía anota «the physical disposition of the missionary settlement is interesting in that whether by design or chance it almost perfectly mirrors the ranking of the [...] members» (ibíd.: 32-36, con plano de Bía Recuaté). Cuando la antropóloga estadounidense se desplazó a la zona para desarrollar su trabajo de campo, entre 1982-1983, decidió instalarse en la parte *mbía* –en lo tocante al debate que ahora nos ocupa, ¿es necesario recordar cómo este autoetnónimo viene a significar precisamente «humano»?– del campamento, reabriendo consabida o incidentalmente el proceso de «significación» yuquí para establecer una orientación relacional con un *abá* que no mostraba una conducta congruente con el *status* «reconocido», al menos desde los hechos del Río Chimoré, de un tipo de seres identificados largamente como espíritus de sus ancestros (ibíd.: 9 y ss., 123-124). En general, la precisión con la cual se repiten estos procesos es, sencillamente, demasiado asombrosa para no sospechar un patrón conductual más o menos común a todos.

contacto— en tres fases ilustradas con el caso de los kobon del Schrader Range que separa, al norte de Mount Hagen, las cuencas de los ríos Jimi y Ramu, en la confluencia de las Provincias de Madang, Western Highlands y Jiwaka. La primera de estas fases, que inaugura la irrupción de los *kiaps* australianos acaecida allí hacia 1950, giraría de un modo determinante en torno a la urgente resolución del «*status* ontológico del otro». Como indica el investigador del Max-Planck-Institut de Munich, a pesar de que los kobon debieron de haber tenido noticias previas al contacto que anunciaban que los europeos «eran seres parecidos a los humanos»:

Cuando estos extranjeros [*strangers*, también “extraños”] aparecieron súbitamente en el área kobon y pudieron ser experimentados directamente, todavía se dio una especie de «obscuridad epistémica». Los extranjeros se asociaron con espíritus, pero desde luego no con espíritus encajables en el esquema convencional de las cosas, pues de otra manera uno los habría encontrado durante la noche en partes remotas de la selva. Estos nuevos espíritus venían a plena luz del día y entraban en sus hogares [...]. Así las cosas, el primer contacto descompuso muchos esquemas tradicionales. Como resultado, debió de acometerse una buena cantidad de «trabajo simbólico» para entender qué estaba ocurriendo. (Görlich, 1999: 154)<sup>43</sup>

Sin duda es una descripción válida, nos atreveríamos a afirmar, al menos para todas las tierras del interior de Nueva Guinea. Aquí Tobias Schwoerer (2014: 345), etnógrafo suizo que conduce sus investigaciones entre los más orientales grupos fore (Okapa, Eastern Highlands), lingüísticamente emparentados con los ya mencionados habitantes de Goroka y Kainantu, proporciona detalles más concretos sobre un proceso el cual habría abarcado un lapso de unos veinte años. Éste se inició con la llegada de un determinado tipo de extraños objetos (*mono'ana*) a través de los circuitos comerciales de larga distancia que vinculaban las Tierras Altas con la costa, invariablemente asociados con el «reino de los espíritus y juzgados en la contingencia de un poder sobrenatural»; continúa con el avistamiento de aviones y, en su aterrizaje en parajes aledaños, los rumores sobre unos seres «el propósito de cuya aparición era desconocido, pero [que] fueron considerados alternativamente espíritus de la tierra de los muertos o ancestros que regresaban»; e ingresa por fin en la situación descrita para la primera fase del alemán cuando, en los prolegómenos de la Segunda Guerra Mundial, las patrullas administrativas alcanzan por primera vez el actual distrito de Okapa. Los términos en que los fore expresaron a Schwoerer tal encuentro bien merecen

---

<sup>43</sup> «The first patrols of the Australian colonial administration reached the Kobon in the early 1950s. By then the Kobon had already learned from intermediaries that there were beings similar to human [...] However, when these strangers suddenly appeared in the Kobon area and could be experienced directly, there still occurred a kind of “epistemic murk”. The strangers were associated with spirits, but obviously not spirits which fitted into the conventional scheme of things, otherwise one would have met them during the night in remote parts of the rainforest. These new spirits came in full daylight and entered their homes [...]. Thus the first contact upset many traditional schemas. As a result, a great amount of “symbolic work” had to be performed in order to understand what was happening»; por lo que toca a la idea de «obscuridad epistémica», el autor refiere sendos trabajos de Andrew J. Strathern («Structures of disjuncture», 1996 para la primera edición) y Michael Taussig (*Shamanism, colonialism, and the wild man*, 1987 para la primera edición).

ser citados literalmente: «la gente de Purosa me contó que experimentaron esta visita como un evento surreal».<sup>44</sup>

La cuestión es que esto ponía dos elementos recurrentes sobre la mesa:

- 1) el *potencial* que permitía una *clasificación-identificación ambigua*, por lo demás expresada comúnmente para los papúes en la asociación de identidades diferentes de un mismo ser que ocasionaba que «percibir al hombre blanco como un espíritu no excluyera la posibilidad de que pudiera también revelar una identidad humana» (Görllich, 1999: 155),<sup>45</sup> o más concretamente, *algunas formas o características compartidas con los «humanos verdaderos»*, tal como veíamos cuando Hirsch comentaba la «capacidad de hablar» de los misioneros de la MSC entre los fuyug (*vid. sup.*, cap 7.4), o aun más a las claras, en la raíz de la cuestión, desde el momento en que reparamos en el mismo anclaje humano de los espíritus de los muertos, en una línea que bien pudo compartir sus piezas argumentales básicas con las del «alma» de *mbía* y otros tantos grupos amazónicos cuya problemática sobrevolamos más arriba (*vid. sup.*, cap. 2.2, *et inf.*, cap. 10.3); y

<sup>44</sup> Rescatando de nuevo el contexto para hacer comprensible la lectura del original inglés, Schwoerer (2014: 345) escribe: «the first portents of things to come were artifacts [...]. All these goods were associated with the spirit realm and deemed to hold supernatural powers [...]. Together with those trade goods, artifacts and airplane sightings, rumours reached the villagers in the Purosa area [a partir de 1932] that men with red skin were sighted in the North and around Kainantu. The purpose of their appearance was unknow, but they were variably believed to be spirits from the land of the dead or even returning ancestors [...]. The first white man who crossed through the Purosa area from Kainantu en route to the Gulf coast probably did so just at the onset of World War II. People of Purosa told me that they experienced this visit as a surreal event». Con todo, sin duda, lo más significativo del pasaje es el propio concepto de *mono'ana*: incorporado al fore desde alguna región vecina a Purosa, «was a term coined to signify all the goods associated with the red-skinned people, from shells to axes and knives to pieces of cloth or even salt», tras lo cual el de la Universidad de Lucerna añade, «the term might be derived from the English *money*» (ibíd.: 346): es evidente que los papúes captaron más clara y rápidamente que los economistas europeos que las «cualidades inmanentes» del dinero como *signo* son colaterales a su verdadera trascendencia social como *símbolo* del poder –*sensu* Castaingts Teillery (*vid. sup.*, caps. 5.3-4)–.

<sup>45</sup> «Perceiving a white man as a spirit therefore does not exclude the possibility that he may also reveal his human identity»; *cf.* las consideraciones de Aimi (2009: 171) a propósito de la «visión de los vencidos» en la muy anterior conquista europea de México, andando el s. XVI: «la expedición de Cortés acaba de llegar a las costas del Golfo. Han llegado personajes tan extraños que, en un mundo donde todo se sacraliza, son considerados una “manifestación de poder”, una expresión de la irrupción en la vida cotidiana de alguna divinidad, pero: ¿los españoles son dioses, como escriben casi todas las fuentes etnohistóricas, u hombres? De nuevo es necesario recordar que, desde el punto de vista del pensamiento indígena, la pregunta no tiene sentido, pues los aztecas tienden en el plano religioso a la consustanciación: el *tlatoani* [se refiere en concreto al gobernante de México-Tenochtitlán] es contemporáneamente, intermitentemente [...], un hombre y un dios; los sacerdotes tenochcas piensan que el emperador es un dios y que pueden tanto rezar por su muerte como matarlo. Podemos decir, por tanto, que los españoles son tanto hombres como dioses; en un plano biológico y en la vida cotidiana son hombres; son dioses ya que, y hasta que, son un fenómeno extraordinario, y ya que, y hasta que, son una violación de las leyes de la naturaleza». En cualquier caso, como bien se encarga de precisar el profesor de la Università degli Studi di Milano (ibíd.: 174), lo que se constata positivamente hasta aquí es una *asociación* de los europeos a los dioses, no una *identificación* como tales; y con ello queda enunciada una de las principales problemáticas a abordar con más detenimiento en lo sucesivo (*vid. inf.*, especialmente caps. 7.6 y 10.1-2).

- 2) la *peligrosidad* de ese *potencial*, en la que hemos incidido en todos los dichos escenarios cada vez que tuvimos ocasión. El «poder» de los espíritus de trascender a la esfera humana con la misma porción de ambigüedad; es decir: de afectar la vida de los humanos bien positiva, bien negativamente.

Una vez más, observando en lo registrado para Mount Hagen, los datos recopilados por Andrew J. Strathern durante las décadas de 1960-1970 asimismo ponen de manifiesto estos dos puntos, por ejemplo, cuando describía las diferentes «entidades espectrales» implicadas en un sistema religioso articulado de hecho como una consecución de sacrificios y celebraciones –conceptuados significativamente como «trabajo para los espíritus»– con el objetivo de atraerse, compensar o aplacar a estos seres.

En melpa tanto los fantasmas, quienes una vez fueron seres humanos, y espíritus tales como los Femenino [*Amb kor*] y Masculino [*Wøp*] son clasificados como *kor*. Lo que distingue a los fantasmas de otros *kor* es que aquellos están «plantados», como sus descendientes vivos, los *mbo wamb*. El término *mbo* puede usarse para el origen, o el principio, de ciertas cosas, por ejemplo, un vegetal, una piara de cerdos, o un conjunto de personas. Los *mbo kor* están por tanto ligados por parentesco a la gente viva; por contra, el espíritu Femenino se vincula mitológicamente a otra categoría de seres, la «gente del cielo» [*tei wamb*] [...]. Aunque estuvieran de este modo separados en su origen de los seres humanos, el espíritu Femenino, como el Masculino, disponían de poderes similares a los de los ancestros. Manifestaban su presencia con la enfermedad, pero si recibían los sacrificios adecuados podían conceder salud y fertilidad. Sin embargo no castigaban a los hombres [*sic*, por «los humanos»] por otras fechorías que la violación de los propios tabúes cúltricos. Así, estaban menos involucrados en el control social cotidiano que los fantasmas ancestrales. (Strathern, 1970: 573-574)<sup>46</sup>

<sup>46</sup> «In Melpa both ghosts, which were once living human beings, and spirits such as the Female and Male spirits are classified as *kor*. What distinguishes the ghosts from other *kor* is that they are “planted”, like their living descendants, the *mbo wamb*. *Mbo* is a term which can be used for the stock, or beginning, of a number of things, for example, a vegetable, a pig-herd, or a set of people. The *mbo kor* are thus linked by kinship to living people; by contrast, the Female spirit is linked in mythology to another category of beings, the Sky-Folk (*Tei-Wamb*) [...]. Although, thus quite separate in origins from human beings, the Female spirit, and the Male also, hold similar powers to those of the ancestors. They manifest their presence by sending sickness, but if they receive proper sacrifices they can grant health and fertility. They do not, however, punish men for misdemeanours other than breaches of cult taboos themselves. Thus they are less involved in regular social control than are the ancestral ghosts»; en cuanto al término *mbo*, no podemos pasar sin remitir a la descripción que Rappaport aportaba a propósito de la categoría de espíritus *rawa ma'* entre la parcialidad maring de los tsembaga de la provincia de Madang: «la palabra *mai* aparece en varios otros contextos, que aclaran tanto el uso dado aquí como el papel que los tsembaga atribuyen a tales espíritus. Un bulbo de taro al que le han empezado a crecer rizomas, es un *mai*. La mujer que ha tenido un hijo es un *ambra mai*, y las hembras adultas de los animales son *mai*. Pero el término no tiene que ver necesariamente con el hecho de ser hembra, ya que los hombres viejos son *yu mai*. Un sentido que parece común a todos estos contextos es el de algo de lo que ha crecido alguna cosa» (Rappaport, 1987: 40). Por lo demás, el sistema tsembaga adscribía a esta categoría de *rawa mai*, habitantes de las tierras bajas (*wora*) de su territorio tanto espíritus clánicos (*koipa manggiang*) como lo que el antropólogo de la Universidad de Michigan calificó de «espíritus de la podredumbre» (*rawa tukump*), tsembaga muertos por enfermedad o accidente quienes durante los rituales previos al combate, de hecho, son interpelados directamente como «antepasados» (*ana-koka*) (ibíd.: 140), desplegando una panoplia de atributos que los relacionan con el ciclo vital y especialmente con el *limes* entre la vida y la muerte; por contra, en las tierras altas (*kamungga*) residen los «espíritus rojos» (*rawa mugl*), tsembaga muertos en combate, de quienes «se dice que los antepasados recibieron [...] los rituales asociados

Tal es la base de dos series de «experimentaciones religiosas» del tipo posteriormente englobado bajo la etiqueta de *cargo cults*, que tuvieron lugar sucesivamente entre 1943-1944 y de nuevo entre 1968-1971 a rebufo de aquel «trabajo simbólico» de que hablaba Görlich, pugnando por –ahora bien podemos referirlo en estos términos– integrar sistémicamente el par de *evidencias sensibles o empíricas* más determinantes de cuantas se interferían cada vez más en la cotidianeidad melpa-kaugel durante el proceso de colonización: los propios europeos, y su dinero, en el ápice de su panoplia material. Por eso resulta capital en el análisis presentado por el de Pittsburgh la centralidad otorgada a la «codificación significativa» de este último factor, si no en abierta sustituibilidad, sí desde luego en la misma esfera y naturaleza que las conchas de cauri, las «labio de oro», y el resto de caracolas; en cierto aspecto bienes que actúan como *metáforas del «poder autoritativo»* en el campo político –*interior*–, que venían arribando tradicionalmente por los circuitos de intercambio indirecto desde la costa –*exterior*–. Esto situaba a los británicos en una posición coherente con la cosmología de las Tierras Altas neoguineanas, con su «idea de y del orden», tal vez en algún grado por las composiciones imprecisas sobre su procedencia costera o aérea, pero sobre todo por su implicación alternativamente en el origen de ambos conjuntos de bienes de prestigio. Al fin y al cabo ellos era los artífices, en sus exploraciones a partir de 1930, de una introducción directa de «dinero de concha» tan masiva que terminó por generar una suerte de «inflación» (Strathern, 1971b; Hughes, 1978), sólo atajada hacia 1950 con la decisión por parte de la administración colonial de fomentar final y decididamente los medios de pago europeos en una economía en mercatización incipiente. Es decir, a efectos de significación, en una secuencia experiencial histórica «conchas→europeos→dinero» que bien justificaba una percepción genésica focalizada en ese vector de *poder desde el exterior* –no político– *que habría estado elidido y ahora se revelaba*, tal como en la interpretación de los mensajes que los espíritus filtraban a la «comunidad de los humanos» en el espacio liminar de los sueños (cf. Strathern, 1989: 310 y ss.). A resultados de esto, el ajuste de toda la experiencia a la misma lógica tradicional devolvía un cuadro que podríamos anotar, por ejemplo, como «(europeos)→conchas←europeos→dinero».

Esta última apreciación resulta del todo fundamental porque aquí se halla la intersección en que se enredan los planteamientos de Marilyn Strathern y Hirsch. Desde luego, en este momento preliminar del proceso –el interfaz en que arranca y se desarrolla la primera fase de Görlich– todavía no podemos hablar con propiedad ni de coerción ni de coacción estructurada-estructurante en la conducta británica, por lo que no sólo era lícito sino necesario buscar otro «principio activo» que explicara la nervadura de las composiciones significativas que los papúes tejían a la hora de afrontar la relación con ellos, «los otros». Además, dada la primera premisa, era y es evidente que este

---

con la guerra [...]. Al contrario que los espíritus de las tierras bajas, que se consideran *kinim* o “fríos”, los espíritus rojos son *romba-nda* o “calientes” [...]; en tanto que lo frío, lo húmedo y lo blando implican fertilidad, lo caliente, lo seco y lo duro implican fuerza»; finalmente otro habitante espectral de las tierras altas –y otro elemento que aproxima, al menos formalmente, la mitología tsembaga a la melpa– es la *kun kaze ambra*, «mujer del humo», «de la que se dice que nunca ha sido humana [...]. Ha de ser contactada cuando se espera un cambio de las actividades en las que intervienen los espíritus [...]. La mujer del humo, resumiendo, es considerada como un nexo entre los vivos y los muertos» (ibíd.: 41-44).

principio por fuerza se desplegaba desde las lógicas indígenas tradicionales –puesto que es impensable que se originaran *ex nihilo*: muta desde las que venían reproduciéndose en su práctica—. A nuestro modo de ver, el problema de lo que a todas luces parece una asignación apriorística del punto en que se acoplan al sistema cultural los europeos –presuntamente revelados como «humanos», en ese momento, al instigar el intercambio con bienes con los cuales los papúes estaban previamente familiarizados– por parte de la antropóloga de Cambridge es la imposibilidad para transitar parsimoniosamente al escenario histórico inmediatamente posterior: el de la emergencia de *cultos del cargamento*, y el del despliegue de la *autoridad coercitiva*, entre la primera y la segunda fase de Görlich.

La cuestión es que, al tratar de falsar la hipótesis de la identificación espectral de los británicos, la propia Strathern bordea, por alguna razón dejando inadvertido, ese otro ensamblaje del registro más parsimonioso que ya habían señalado autores como, precisamente, Andrew J. Strathern varios años antes.

*Aun aunque* se acepte, con Marilyn Strathern, que existe una diferencia de base entre el «disfraz» del humano –la «máscara» lévi-straussiana; la «piel» de la que habla Hirsh– que lo presenta espiritualmente en la danza como su propio ancestro, y el «disfraz» en que se ocultan bajo forma humana los espíritus salvajes, «pues en este caso, el disfraz externo no revela una forma interior, la transformación de una identidad interior dispuesta en la superficie, y no tiene una relación intrínseca»; *aunque* «tales espíritus puedan aprovecharse de la gente y ser aplacados con cosas en ocasiones [pero] no tienen el poder de sonsacar a las personas lo que éstas valoran», y esto sea otra diferencia fundamental con los fantasmas de los antepasados, «quienes de hecho obtienen cerdos de sus descendientes»; *no se entiende*, en el argumento de la británica, cómo de ello colige que «cuando los habitantes de Mount Hagen llamaron por primera vez “espíritus” a los australianos, aparentemente se referían a este tipo de apariciones [de espíritus no ancestrales], junto con los ogros caníbales y los más benignos seres celestiales» (Strathern, 1992: 249).<sup>47</sup> O al menos, no se entiende por qué debieron de haberlo hecho de una manera totalmente definida y estanca.

Sólo en tal ulterior asunción, y dada la «aparente» circunstancia por la cual al contrario que con los fantasmas de los ancestros, esta categoría de espíritus no habría activado flujos automáticos de contradones, podría sugerirse que el empleo de conchas «labio de oro» por parte de Leahy con el objeto de obtener de los melpa-kaugel cerdos y otros alimentos lo habría revelado, para los sistemas de percepción-clasificación papúes, en la misma *posición operativa* del «verdadero humano». De ser así, podría darse por –sorprendentemente, contra todo pronóstico– verificada la asimilación de «los

---

<sup>47</sup> «The decorations that disguise a human dancer, and present him in spiritual form as his own ancestor, are different from the disguise by which wild spirits conceal themselves as human. For in the latter case, the external disguise is no inner form revealed, the transformation of an inside identity displayed on the surface, and has no intrinsic relationship with the spirit. And although such spirits may prey on people and may be placated with things on occasion, they do not have the power to elicit from persons what persons value. Here they stand in contrast to ancestral ghosts who do indeed elicit pigs from their descendants. When Hageners first called the Australians spirits, they apparently meant just such apparitions, along with cannibal ogres and the more benign sky beings»; y añade: «from some of these beings valuables could be cajoled, but they had no power, it seems, to elicit a flow of counter gifts».



otros» en «nosotros», ahora desde el extremo distal de la situación colonial y tan pronto como en 1933. Pero, ¿cuál es la formulación exacta que concluye Marilyn Strathern del citado pasaje?: que con este evento de intercambio «los habitantes de Mount Hagen enfrentaron una imagen de sí mismos. Leahy y Taylor aparecieron ahora no como espíritus análogos a los hombres nativos, sino como transformaciones de ellos –no separados de “nosotros” como “los otros”, sino el mismo “nosotros” en otra forma–» (ibíd.: 250).<sup>48</sup>

Pues bien: compartimos esta afirmación punto por punto.

Y es justamente porque la compartimos, por lo que no entendemos la obstinada obliteración de otras opciones en este proceso de identificación entre «humano» y «espíritu no humano». Por ejemplo una tercera, no sólo más inclinada a la parsimonia explicativa sino reiterada hasta la saciedad en infinidad de reportes etnográficos (*vid. i. a.* Strathern, 1979: 96; Landtman, 2008: 280 y ss.; van Baal, 1960: 109), la cual por añadidura incluso sabemos o podemos admitir *conjugarse en una manera más operacional que sustancial* –al fin y al cabo lo que aquí nos ocupa son las «lógicas operativas» que se racionalizan y activan al «identificar» un determinado *status* en el sistema social–; pues en este marco todo apunta a que, incluso aunque no fueran *los* ancestros, los europeos eran *como* ancestros.

Ésta es, en efecto, la «posición ontológica» que también reconoce el otro Strathern reflejándose en la práctica cargoísta de 1968-1971, cuando determinadas facciones y parcialidades especialmente *kaugel* pero también *melpa*, lideraron una serie de rituales en la creencia de que movilizarían los resortes metafísicos necesarios para que el dinero, resumen proverbial de todo *cargo* –*sensu los mono'ana* de los *fore* (*vid. sup.*, cap. 7.5, nota 44)–, se engendrara a espuestas contenido en una multitud de cajas y otros contenedores rojos. Por supuesto, apelar al «dinero» ya obliga a incluir en la ecuación interpretativa el componente europeo, pero resulta que también el color rojo parece haber guardado relación significativa con éstos –los «hombres rojos»– de una forma u otra a lo largo y ancho de las Tierras Altas de Nueva Guinea (Strathern, 1980: 162; Schwoerer, 2014), bien a causa de su asociación conceptual con una metáfora anterior de la «riqueza», bien como un descriptor físico de la piel de los británicos enrojecida al sol, bien, a fin de cuentas, creciendo en «árboles de significación» ilimitados a partir de uno, cualquiera, o todos estos aspectos.<sup>49</sup> El caso es

<sup>48</sup> «Hageners were confronted with an image of themselves. Leahy and Taylor now appeared not as spirits analogues of Hagen men, but as transformations of them –not divided from “us” as “others”, but “ourselves” in another form–.»

<sup>49</sup> Explica Strathern (1980: 162): «the “red colour” parallels that of the actual boxes used in the cult, which have two associations. One is that these boxes were used by the first returning migrant labourers to bring back their new forms of wealth goods from the coast: they are sold by Chinese stores, and are still available in the row of stores near to Koki market in Port Moresby, for instance, where labourers on plantations visit at the weekends to buy goods. The other association is internal to the Hagen value-system, in which red stands for wealth. Pearl shells are described as red rather than yellow, and were sprinkled with red ochre for display; women stress bright colours, including red, in their face-paint; and Europeans, owners of wealth, are also spoken of, as they are throughout the Highlands, literally as “red” rather than “white” men»; *cf.*, por otro lado, con los *rawa mugi* (espíritus rojos) reportados por Rappaport entre los *tsembaga*, «espíritus de los *tsembaga* muertos en combate, [...] que derivan su nombre del hecho de que sus muertes fueron cruentas» (Rappaport, 1987: 42), y a quienes de hecho esta parcialidad *maring* dedican los principales rituales, relacionados con la guerra, que estudiara el célebre antropólogo de Michigan (*vid. sup.*, cap. 7.5, nota 45).

que, sea como fuere, el hecho de que en este contexto histórico parezcan desdibujarse los márgenes de la normal maleabilidad pragmalingüística de los enunciados, descubriendo una percepción-clasificación relativamente más inestable y multiforme, viene a ser un perfecto síntoma de la «desorganización» en la reproducción de los códigos y prácticas tradicionales; del «punto» en el «equilibrio», como manifestación de una fase en la cual se incrementan las «copias mutantes» ante la dramática irradiación ambiental que supone la colonización. Y huelga señalar cómo estas copias, evidentemente, habían de proyectar su crecimiento hacia los flancos liminares de la realidad, si es que trataban de evitar el colapso del sistema cultural. Tal vez por este motivo se repite entre los indígenas la impresión de un saber, de una verdad secreta que se les oculta y que en todo movimiento *cargo* es catalizada a través de los europeos, desde su *posición ambigua* en ese límite, exterior pero inmediato a la «comunidad de los humanos», como vértice ahora tangible de un tipo de «poder» que los papúes antes solamente alcanzaban a sospechar ordenando veladamente su realidad experiencial.

En sus actividades cotidianas los habitantes de Mount Hagen [...] se sentían dependientes de los fantasmas antepasados. Con la nueva economía se encontraban en una posición análoga con los europeos, dado que eran los dueños (*pukl wamb*) del dinero. Ellos lo generaban, exactamente como los ancestros, gracias a su poder de procreación, habían generado a la gente contemporánea. En el culto, por tanto, los europeos y los antepasados de alguna manera se confundían. (Strathern, 1979: 96-97)<sup>50</sup>

Quizá la manifestación más obvia de este solapamiento sea la creencia de que el dinero podría hallarse, o generarse, en los cementerios, que en 1970 Kenneth E. Osborne definió a partir de las comunidades baptistas enga del río Baiyer (Western Highlands) a través del artículo «A Christian graveyard cult in the New Guinea Highlands». Encontramos fenómenos similares en la zona de Madang, extendiéndose asimismo hacia Mount Hagen en la década de 1960 (Strathern, 1979: 93); y de nuevo entre los fore de Purosa, donde Schwoerer (2014: 346) anota de uno de sus informantes cómo «oyó un rumor proveniente del norte que indicaba que los muertos podían producir *mono'ana*, de modo que fue [a buscarlo ritualmente] a los lugares de enterramiento de sus antepasados».<sup>51</sup>

<sup>50</sup> «In everyday activities Hageners are also prepared to work hard, although fundamentally, as I have noted they feel they are dependent on the ghosts of kinsfolk. They now stood in an analogous position to Europeans in the new economy, for white men were the owners (*pukl wamb*) of money. They were the makers of money, just as the ancestral ghosts, by their power of procreation, had made contemporary people. In the cult, then, Europeans and the ghosts were somehow brought together.»

<sup>51</sup> «One of my main informants [...] heard a rumour from up North that the dead were able to produce *mono'ana*, so he went to the burial places of his ancestors, lit a fire there, smoked tobacco the whole night and asked for *mono'ana*». Sin embargo su experimentación no se zanja con el subsiguiente fracaso, y Schwoerer proporciona a continuación la descripción de otras «prácticas cargoístas» formalmente similares a todo lo que estamos viendo: «after this did not work [la obtención de *mono'ana* en los cementerios], together with others, he built a house with big wing-like protrusions, to catch the wind that was supposed to blow *mono'ana* in their direction, and ordered that only women congregate in this house to "catch the wind". After this failed, he carved wooden guns and put them in a house, and he and some followers entered the house, took out these wooden guns and merched around». En último término, incluso la pronta «pacificación» de la zona una vez alcanzada por los *kiaps* puede interpretarse en vinculación con los cultos del cargamento, y con la propia agencia y estrategias indígenas, pues, de igual manera, el suizo anota el clima favorable generado a partir del arribo a la zona de un rumor posterior, el cual «instigated rituals and told the Purosa people that they

Continuando con el argumento del de Pittsburgh, todo ello estaría sucediendo porque dada la concepción papú del orden en el universo, en un momento en el cual la nueva sociedad cristiana-colonizada aún está por consolidar mediante los subsiguientes procesos de «institucionalización» misionales, y gubernamentales, «es más difícil [...] asimilar sus más altos niveles cosmológicos con el concepto cristiano de deidad; [y] son los europeos quienes se mezclan con los antepasados y otros espíritus, más que identificar a esos espíritus con el dios cristiano como el secreto primario del cargamento» (Strathern, 1979: 90).<sup>52</sup> Y a pesar de que, en consonancia con todo lo anterior, Andrew Strathern se guarda de mantener una puerta abierta a las «reconceptuaciones» que tendrían lugar con el devenir del proceso histórico como resultado de los dichos «experimentos» indígenas y el aumento de la presión ejercida por los «agentes –coloniales– del exterior», cuando matiza:

La vaguedad con la cual se refieren los espíritus del culto [de 1968-1971] era también útil, pues podía acomodarse a diferentes visiones. En el nivel más tradicional, eran sencillamente los fantasmas de los parientes; o eran fantasmas indígenas que ahora tenían la capacidad de viajar por el viento entre Mount Hagen y la costa pudiendo, consiguientemente, tomar el dinero europeo para dárselo a los montañeses; o eran en realidad espíritus anglófonos que creaban el dinero y se lo distribuían a todos. El concepto de gente del viento podía encapsular percepciones indiferentes, independientes, u hostiles a los europeos. (Strathern, 1980: 173)<sup>53</sup>

A pesar de estas precauciones, decíamos, su conclusión general no podía sernos de mayor utilidad para enfrentar el análisis de la mecánica sociocultural pinzada en ese proceso: en algún punto del mismo «dos fuentes separadas de poder se presentaron conjuntamente, como una única clase de “figura autoritaria”» (ibíd.).<sup>54</sup>

Tal como lo vemos, es precisamente esa especie de «meta-autoridad» –i. e.: *la autoridad de un agente social excepcional, exterior a la sociedad y su política, a través de cuyo poder se autoriza la práctica de los agentes políticos*– lo que se reforzará perceptivamente a medida que los europeos acrecenten

---

would have to stop wars and no longer marry prepubescent girls, so that the red-skinned people would arrive with their *mono'ana*» (Schwoerer, 2014: 347).

<sup>52</sup> Para más señas, dice la cita completa: «it is interesting to note [...] that there is no elaborate notion of an original creator deity in the indigenous Hagen cosmology, as there is in Madang. Hence it is less easy for Hageners to assimilate their highest levels of cosmology with the Christian concept of the deity, and the question of the ultimate creation of “cargo” becomes also less determinate. As I will show, it is living Europeans who become conflated with ancestral ghosts or other spirits rather than spirits becoming identified with the Christian God as the primal cargo secret»; en cualquier caso, las circunstancias descritas para los movimientos cargoístas de la Provincia de Madang no parecen diferir sustancialmente de lo reportado hasta aquí, por supuesto en especial las del «culto dinerario» de Yakob en tanto precedente directo del que pocos años después se expandiría por Mount Hagen. *Vid. i. a.* el propio Strathern (1979: 92-94), o Morauta (1972).

<sup>53</sup> «The vagueness with which the cult spirits were referred to was also useful, for it could accommodate differing views. At the most traditional level, they were simply the ghosts of kin; or they were indigenous ghosts which could now travel on the wind between Hagen and the Coast and thus could take the Europeans' money and give it to Hageners; or they were actually English speaking spirits who made money and distributed it to everyone. The concept of wind people could incapsulate views which were indifferent to, independent of, or hostile towards Europeans.»

<sup>54</sup> «Two separate sources of power were thus brought together, as a single kind of “authoritative figure”.»

sus diferentes demostraciones materiales de poder, y las intervenciones coactivas que caracterizan la segunda fase de Görlich. Lo que nosotros anunciábamos hace apenas un momento al referirles la concomitancia con una «lógica operativa» nunca antes experimentada por los papúes, en conductas tales como las que persiguen «dejar claro a los indígenas que un *kiap* no respondía a un acto de venganza con otro, dado que es una autoridad neutral, y su tarea era prevenir toda venganza»; es decir: ubicándose en el exterior de las lógicas y las comunidades indígenas a la vez que «realizaba demostraciones de su armamento de fuego con el objetivo de remarcar su superioridad y su reclamo sobre el monopolio de la violencia» (Görlich, 1999: 157).<sup>55</sup> Esto no es óbice para suscribir asimismo, con Neil Mclean (1998: 78-79), que *la interacción colonial se vertebra necesariamente en lo que podríamos calificar de dinámicas de «mímesis doble»*; cuando por ejemplo los oficiales de la administración colonial destraban disputas intercomunitarias entre los kobon aprehendiendo y apoyándose en rituales de entrega de cerdos y celebración como el *paröm*, que hasta entonces se conducía únicamente con grupos amigos; y diríamos más: probablemente con grupos que actúan como aliados en el contexto de esas deflagraciones de violencia entre comunidades y tribus vecinas (Schwoerer, 2014: 345, 350; cf. Rappaport, 1987: 155 y ss., 236-242).

Si van Baal hablaba de una «aculturación errada» observando desde el final del proceso, nosotros aquí, en el inicio, podríamos proponer la idea de «mutación inducida».

Por otro lado, es también el momento en el cual determinados individuos y facciones en el interior de estos cuerpos sociales comienzan a implementar sus propias estrategias políticas orientándolas a *autorizarse* por el intermedio de los «poderosos *kiaps*». Por su parte, ellos procuraron desde el primer instante en que tuvieron ocasión *interferir institucionalmente el sistema político indígena* nombrando «en cada aldea –o siendo más precisos: en lo que ellos consideraban que era cada aldea– un jefe, conocido en tok pisin como *luluai* [quien], actuando como el representante local del gobierno, era el responsable de mantener la ley y el orden, así como tenía asignada la tarea de reportar inmediatamente a la administración cualquier irregularidad o quebrantamiento de la paz» (Schwoerer, 2014: 349-350; cf. i. a. Godelier, 1986: 21-22, 240; Strathern, 1971b: 259, 264; Brown, 1963: 2-3 y ss.);<sup>56</sup> y esto con independencia de un éxito histórico dispar, condicionado por otros factores, entre los cuales la pericia de los oficiales a la hora de identificar desde los límites de esos cuerpos hasta los personajes «naturalmente» influyentes, o el *rol* desempeñado por los misioneros en la zona –recuérdense, sin ir más lejos, los fracasos reportados por van Baal en el caso marind en la Nueva Guinea neerlandesa (*vid. sup.*, cap. 6.1)–.

<sup>55</sup> «To make clear to the people that a *kiap* would not reply to one act of vengeance with another, as he was a neutral authority, and his duty was to prevent all acts of vengeance. At the same time he carried out firearms demonstrations in order to emphasize his superiority and his claim to a monopoly of violence.»

<sup>56</sup> «In each village –or more precisely, in what *kiaps* considered to be each village–, a village head –known in Tok Pisin as *luluai*– was appointed [...]. The *luluai*, acting as the local representative of the government, was responsible for maintaining law and order and was charged with the duty of reporting promptly to the administration any breach of the peace or irregularity», con referencia al título de Robert Gordon y Mervyn J. Meggitt *Law and order in the New Guinea Highlands* (1985 para la primera edición).

En escalas y contextos ligeramente diferentes, no deja de ser una estrategia parangonable a la «capitalización» del *mana* cristiano que hiciera Soga con miras a extender excepcional y puntualmente su autoridad a buena parte de la isla de Santa Isabel (*vid. sup.*, cap. 7.2).

Llevándolo incluso un poco más allá, a la frontera misma entre la Melanesia y la Polinesia, tampoco difiere demasiado del escenario del cual nos informa Kaplan para la «colonización indirecta» de las Islas Fiyi, donde la política anterior al contacto, desarrollada entre los ss. XVIII-XIX y asimismo fundada sobre una mitología de la «antisociedad» de corte hobbesiano, basculaba entre dos fuentes de poder correspondientes a dos «clases de gente» en la composición de la sociedad: gente autóctona o de la tierra (*itaukei*) y gente exógena o del mar (*turaga*). Dada esta base, en la superordinación de estos últimos sobre los anteriores, «los jefes podían ser vistos como figuras ambivalentes [*synthetic figures*], quienes corporizaban el dios ancestral y representaban el sistema político, o como extranjeros peligrosos» (Kaplan, 1990: 9; *cf.* Eräsaari, 2013: para una lectura más relacional que sustancial).<sup>57</sup> Este esquema, del cual la antropóloga del estadounidense Vassar College resaltaré el equilibrio dual entre el «derecho de gobierno» o la autoridad (*lewa*), de una parte del cuerpo social, y el «derecho de propiedad» que lo valida en la política-ritual de la otra, sienta las condiciones de posibilidad para que Gran Bretaña considere aplicar en Fiyi el modelo ensayado en África que no le permitían las más fluidas políticas neoguineanas (Sanga, 2009: 108, con bibliografía; *vid. inf.*, especialmente cap. 9.2), recibiendo el 10 de octubre de 1874 la cesión formal del archipiélago por parte de una coalición de grandes jefes a la cabeza de los cuales destacaba el famoso Cakobau, jefe de Bau, quien a la sazón se hubiera convertido al cristianismo hacía exactamente veinte años en el marco de una política expansionista que poco antes le había

<sup>57</sup> «Chiefs may be seen as synthetic figures, who embody the ancestor god and represent the polity, or they may be viewed as dangerous strangers»; en un reciente trabajo, el finlandés Matti Eräsaari encuadra convincentemente en un contexto mayor el argumento de Kaplan desde su caso de estudio en la aldea de Naloto, ubicada en una pequeña península de la región de Verata, en la costa este de Viti Levu y sólo un poco al norte de Bau: «Kaplan's analysis of the inland vs. coastal peoples in Fiji only tells one side of a more complicated story. What Kaplan discusses in her analysis are polities [se refiere a las del norte de la isla, especialmente la parcialidad vatukaloko frente a los *turaga* aliados de los británicos] that, through their mutual relations are defined "land" and "sea" [...] to each other in their entirety. The groups Kaplan analyses consider themselves fundamentally different from the coastal peoples [...]. Yet, to counterbalance the neat bird's eye view, the same dichotomy of "land" and "sea" is found within more or less every Fijian polity and village, and even exists at the level of individual ceremonies. Thus among the people I have worked with, the chiefdom of Verata is "sea" to its traditional warrior allies (*bati*) such as the chiefdom of Vugalei, a neighbouring inland polity comprised of nine villages. The chiefdom-level *yavusa* that make up the polity of Verata, for their part, can also be divided into "land" and "sea", and the individual villages again divide into "land" and "sea" moieties. Thus the division also stands for context-dependent relational categories: people who are considered "land" at one level, such as inter-chiefdom relations, may be categorised as "sea" at the intra-village level. The categories are not, in that sense, fixed substantial entities except in the sense that within an existing relationship the roles cannot be reversed»; sin embargo esto no es óbice para que en condiciones excepcionales se pueda vislumbrar esa «reversión simbólica», «for it also shows the possibility of a hierarchical reversal –sea contained or encompassed by land– that, furthermore, shows how the categories in question are interdependent or mutually defining. This is why I have constantly emphasised the relational nature of the categories: to show that a shift at one end of the dichotomy affects the other as well», y concluye, de vuelta a la del Vassar College: «this is also why I consider the potential implications of Martha Kaplan's work on the Vatukaloko land people largely unexplored because she limits her discussion on the particular people instead of viewing the wider ramifications of a colonial misrecognition of the land peoples' claims» (Eräsaari, 2013: 75-80).

conducido a autoproclamarse *Tui Viti*, rey del archipiélago, «inventando» de este modo la monarquía de Fiya.

Aunque la misma autora apostillaría con posterioridad que un movimiento de esta índole, al reconocer el *lewa* europeo, situaría los linajes de principales *turaga* en una posición parecida a la de los *itaukei* –retengamos las exactas palabras que utiliza Kaplan para caracterizar la tarea que se propone la administración británica, pues han de venir a definir poderosamente la distancia cualitativa que media entre ambos procesos: «darles [a los habitantes de las Fiyi] *su tradición como ley* en la nueva política colonial» (Kaplan, 2004: 70, nuestro énfasis)–,<sup>58</sup> lo cierto es que movilizaba en ello, del otro lado, si no directamente otro tipo, sí como mínimo otra intensidad experiencial del «poder» que activaba sus resortes autoritativos al transformar a los *turaga* «de reyes divinos instalados localmente por su gente para renacer como dioses locales, a jefes cristianos empoderados desde arriba [diríamos mejor: “desde fuera”], por la autoridad colonial y la voluntad del dios cristiano» (Kaplan, 1990: 12). Así:

Fueron establecidos [estos *turaga*, por los británicos] como legítimos representantes de la gobernanza de Fiyi. Muchos eran jefes «tradicionales», hombres de rango en sus distritos. Pero de la misma manera que inventaron un control indirecto basado en la costumbre, los británicos simultáneamente inventaron una tradición negativa, designando algunos fijianos y prácticas fijianas como intrínsecamente subversivas. Los británicos gobernaron a través de los jefes, pero en ningún momento hicieron hueco en el control indirecto para la autoridad político-ritual de la «gente de la tierra». (ibíd.)<sup>59</sup>

En última instancia, es en esta consideración final en la cual Kaplan se apoya para interpretar el movimiento conocido en la literatura cargoísta como Tuka, iniciado por el líder vatukaloko Navosavakadua en la norteña aldea de Drauniivi en 1877, como una reacción *itaukei* en términos de la nueva percepción autoritativa. No en vano, la primera noticia que registran los oficiales coloniales del incidente lo describe como un conocido ritual tradicional de movilización guerrera-masculina llamado *kalou rere*, asociado en esta ocasión con las protestas de los líderes costeros de Rakiraki, quienes se consideraban alternativamente aliados o señores de los vatukaloko. Parece que en lo sucesivo Navosavakadua desarrolló en su discurso una identificación de los dioses gemelos locales con Jehová y Jesús, y profetizó el desalojo de los europeos y los *turaga* del Gran Consejo mediante la intercesión de los espíritus, que a la sazón se estaban reuniendo en la montaña sagrada de Nakauvadra. Y si bien su análisis apenas pasa de puntillas sobre los mecanismos culturales que discurren en la base del episodio histórico –no desarrollando sistémicamente, por ejemplo, el

<sup>58</sup> «It [...] becomes Gordon's duty to codify it from them, to give them their tradition as law in the new colonial polity»; se refiere a Sir Arthur Gordon, gobernador de Fiyi entre 1875-1880.

<sup>59</sup> «They were transformed from divine kings installed locally by their people to be reborn as local gods, to Christian chiefs, empowered, from above, by colonial authority and the Christian god's will [...]. Fijian *Roko* (provincial governors), *Buli* (heads of districts), and *Turaga ni Koro* (village headmen) are established as legitimate representatives of Fijian governance. Most were “traditional” chiefs, men of rank in their districts. But, as they invented indirect rule based on custom, the British simultaneously invented a negative tradition, designating some Fijians and some Fijian practices as intrinsically disorderly. The British ruled through chiefs, but they never made a place in indirect rule for the ritual-political authority of “people of the land”.»

carácter «mutante» de aquel *kalou rere* de 1877 o, sobre todo, no evaluando, por sus implicaciones fenoménicas, los signos en que los vatukaloko «identifican» a los europeos y sus mitologías—, Kaplan no duda en subrayar la *disposición especular* de un movimiento que «adoptó locuciones y categorías del orden colonial para resistirlo»; que suponía «crear y participar en una nueva forma de discurso, colonial en sus términos. El poder de tal resistencia venía dado por su relación con el poder hegemónico»; o finalmente, que en esta instancia, «la agencia de Navosavakadua se constituye en relación a las formas de poder de los colonizadores de Fiyi» (ibíd.: 14).<sup>60</sup>

Pues bien: en tales afirmaciones no parece difícil colegir una versión tensa hasta la ruptura del mismo dispositivo de potencial ambiguo que advertía Andrew Strathern entre los papúes de Mount Hagen; y consiguientemente no parece descabellado —todo lo contrario— hipotetizar también una similar «posición ontológica», siquiera del meta-discurso en el cual actúan los fiyianos como reacción a las formas exteriorizadas por los británicos.

La pregunta de orden, entonces, debe de centrarse en esa posición y en el poder que se le identifica, especialmente a la luz de lo expuesto hasta aquí sobre la «fusión-confusión» operacional entre los ancestros y los europeos. Cerrando cuestiones, Görlich (1999: 159) sostiene que «claramente el rasgo distintivo de esta segunda fase [de la colonización de Nueva Guinea] fue la disposición de la administración a la hora de aplicar violencia para establecer su soberanía».<sup>61</sup> Concluamos, pues, el capítulo examinando con un poco más de detenimiento las implicaciones retrospectivas de esta otra noción —la «soberanía»— que de pronto nos permite una nueva herramienta, y a su través, el camino que seguiremos en la parte final de nuestra investigación.

## 6. Peligro de las excepciones

Hace algunos años Lamont Lindstrom, profesor en la Universidad de Tulsa que ha devenido de un tiempo a esta parte referencia ineludible de aquella segunda generación de autores ocupados en la reinterpretación de los movimientos cargoístas desde la perspectiva de la praxis indígena, especialmente tras la publicación de *Cargo cult: Strange stories of desire from Melanesia and beyond* (1993 para la primera edición), analizaba en términos similares la figura histórica de Tomi Nampas, como el principal de los «grandes hombres» implicados en el inicio del culto a John Frum en la isla de Tanna, en Vanuatu, las antiguas Nuevas Hébridas. Más allá de los pormenores del caso —como que naciera en la aldea de Ipikil a principios del s. XX, aproximadamente para el momento en el cual los esfuerzos de los misioneros presbiterianos cuajan en la emergencia de «jefes cristianos» indígenas que comienzan a *legislar* (*Tanna Law*), en ocasiones *contra la costumbre*, sirviéndose incluso

<sup>60</sup> «Navosavakadua adopted terms and categories of colonial order so as to resist them [...]. To redefine Jesus and Jehovah as Fijian gods, to proffer an immortality —or invulnerability— in the face of Christian promises of life eternal, was to create and participate in a new form of discourse, colonial in its terms. The power of this resistance came from its relation to hegemonic power. Navosavakadua's very agency was constituted in relation to the forms of power of the colonizers of Fiji.»

<sup>61</sup> «Clearly the distinguishing feature of this second phase was the readiness of the administration to apply violence in order to establish its sovereignty.»

de policía para castigar a los pecadores; que la primera aparición de Frum se registre hacia finales de la década de 1930 en la costa oeste de la isla, promoviendo el retorno a los modos tradicionales; que Nampas traslade el foco subversivo a Sulphur Bay, en el este, aduciendo en 1941 la aparición de tres hijos de Frum en el cercano volcán de Mount Yasur; o que tras largos destierros fuera de Tanna, el de Ipikil regrese por fin en 1957 a la isla para proclamar el culto a la figura cargoísta americana izando, precisamente, una bandera roja (Lindstrom, 1990: 318-321)–; más allá de los pormenores del caso, decíamos, lo que aquí nos interesa son las *condiciones de posibilidad* en que todo esto se desarrolla.

Realmente, también Lindstrom estaba preocupado por esclarecer las formas en que se construye culturalmente la «autoridad» en estos grupos austronesios, y cómo se transforman las *posibilidades* estratégicas de un agente social dado según la posición ontológica –continuemos con la afortunada etiqueta que acuñara Görlich– en que se le identifique. En concreto, en la medida del tránsito entre la vida y la muerte; o de cómo *puede* actuar políticamente un «gran hombre», y cómo cambian perceptivamente estos parámetros –estos «límites operativos», en puridad– si por ventura una vez fallecido alcanza el *status* de «ancestro» para la «comunidad de los humanos» que deja tras de sí.

Con este objetivo en mente, el estadounidense pivota sobre dos principios:

- 1) el de «inspiración» (*inspiration*); y
- 2) el de «derecho de uso» (*copyright*).

Este último se podría resumir sucintamente explicando que los discursos austronesios suscribían una suerte de patente sobre determinados «recursos autoritativos», de modo que podían ser sólo utilizados o convocados *legítimamente* –lo cual en este caso equivale a decir: *surtiendo efecto significativo*– por sus «dueños reconocidos». En la distancia corta, esto es lo que explica que el líder de Ipikil recurra a la palanca de los hijos de John Frum, y no de un John Frum afianzado en los derechos consuetudinarios de los líderes de la costa oeste de Tanna, donde primero aparece, siendo éstos a la sazón contactados en las faldas de la montaña sagrada de Yasur, de cuyas piedras los costeños orientales pretendían tradicionalmente hacer provenir primero cualquier principio autoritativo difundido por la isla con posterioridad (ibíd.: 320). En la distancia larga, demarca uno de los campos de acción no vedados a la competición política que puede suponer una brecha por la cual escalar determinadas cotas de *fractura y distinción dentro del cuerpo social*, posteriormente sensibles al colapso o la estasis en condiciones de *stress* del sistema.

Ciertamente, en un trabajo anterior, era el propio Lindstrom (1984: 299-302) quien dirigía la vista hacia las ventanas abiertas a la innovación personal –siempre dentro de los parámetros del principio de «inspiración» que explicaremos acto seguido– del «régimen conversacional», u «orden discursivo» melanesio: concepto que incorpora, a su vez, desde las reflexiones de Foucault (*El orden del discurso*, 1971 para la primera edición, en francés) y Mijaíl Bajtín (*The dialogic imagination: Four essays*, 1975 para la primera edición, en inglés, y ésta a su vez recopilación de una serie de ensayos escritos a caballo entre las décadas de 1930-1940, en ruso). Como vimos antes con Godelier (*vid.*



*sup.*, cap. 4.2), en aquel momento Lindstrom buscaba problematizar el paradigma asentado en 1963 de la mano de Sahlins sobre los liderazgos oceánicos con el famoso «Rich man, poor man, big man, chief», oponiéndole, también en una tetralogía rítmica que lo completara, «Doctor, lawyer, wise man, priest», para discutir en tres ejes *el conocimiento (knowledge) como una dimensión de la desigualdad*; a saber:

- 1) las circunstancias sociales en que éste resulta dominante sobre el esquema economicista basado en la riqueza material que empleara Sahlins;
- 2) los mecanismos por los cuales opera; y
- 3) lo que le ocurre al «orden ideológico» cuando el conocimiento es un recurso político.

Sin embargo, a la postre la resolución del espacio propositivo señalado por Lindstrom acababa, en esta ocasión, por resultar un tanto decepcionante, en la medida en que fallaba en escapar de una explicación asimismo radicada en –y condicionada por– la «esfera económica». Casi como por descarte,<sup>62</sup> obligaba por enésima vez a la naturalización de la economía como campo político por antonomasia, de modo que la vía de la competencia sobre el dicho conocimiento –¿o sería mejor hablar de «saber»? (*vid. inf.*, especialmente cap. 8.4)– sólo habría sido inaugurada dada la imposibilidad medioambiental para «desarrollar» aquélla hasta alcanzar la escala en la cual Sahlins hacía arrancar sus reflexiones de 1963 sobre la institución del *big man*. Esta solución, como no podía ser de otro modo, en consecuencia y como colofón, precipitaba todo el texto hacia la densa telaraña de la «falsa conciencia» marxista (*cf.* Lindstrom, 1984: 304-305) a la hora de procesar la aparente validación unilateral del complejo «saber-poder» en contextos donde, en efecto, sí se verifica un uso político de la economía –léase: el resto de modelos de la escala planteada por los evolucionismos materialistas–.

Ya hemos dedicado la primera parte de este estudio a discutir las circunstancias culturales del discurso económico. Dejando estas consideraciones al margen, retengamos ahora del modelo

---

<sup>62</sup> No se trata solamente de una impresión nuestra, sino del mismo autor (Lindstrom, 1984: 295-297), cuando señala que todo esto «brings us to the problem of determining the circumstances under which control of knowledge is the dominant dimension of inequality [...]». What is clear is that two general answers have been proposed to explain the significance of knowledge production and exchange *vis-à-vis* commodity production and exchange. The first concentrates on factors which may hinder the generation of economic inequality. These include: 1) a simple mode of production without exchangeable surplus; 2) equality of access to the means of production as well as to the means of exchange and physical coercion; 3) the vitiating of inequalities in the exchange of goods and women by cultural rules which restrict exchange to that of "identities" rather than "equivalences" [se refiere a la distinción hecha por Anthony Forge en "The golden fleece", 1972 para la primera edición], concluyendo –aquí su reconocimiento– «this first explanation is one of default». Por su parte, siguiendo el planteo clásico de la Antropología marxista francesa encabezada por Meillassoux, la segunda explicación «supposes that the politically valuable knowledge of "big men" consists of productive and managerial information. Power results from the fact that the putting into operation of a mode of production depends on the application of often restricted technical and organisational knowledge». La cuestión es que, habiendo rechazado la última dado el bajo perfil de las prácticas económicas difundidas en la Melanesia, incluso durante el primer momento de la colonización, «this returns us to the initial explanation for the political significance of knowledge control: that this results from one or more features of the economic sphere which inhibit the generation of inequality».

vanuatense cómo, por lo que toca a la producción del «conocimiento tradicional» –¿al reproducido en los márgenes perceptivos de la *kastom*?; o todavía, redoblándolo en la dirección de nuestro propio horizonte analítico: ¿del «equilibrio» entre «puntos»?–, parece haber existido una doble tendencia, en parte mediatizada por sendos tipos de conocimiento «operacional» e «interpretativo» –*sensu* Roger M. Keesing, *Kwaio religion: The living and the dead in a Solomon Island society*, 1982 para la primera edición–, por un lado a vincular y fijar determinados derechos a linajes y grupos territoriales concretos, mientras por el otro circulaban en ocasiones intercambiados por bienes materiales de alta negociabilidad, rozando así el comportamiento de las «mercancías» (*commodities*), especialmente en aquellos del primer tipo (Lindstrom, 1990: 317-318; 1984: 293-294, con bibliografía). Es interesante que el estadounidense ponga estas dinámicas en relación con el secretismo latente en los ciclos rituales de infinidad de grupos por toda la Melanesia, advirtiendo que incluso la institucionalización de determinados «ritos de paso» podía ser leída como una *estrategia en la gestión temporal de la transferencia de un conocimiento, y por tanto de una base autoritativa, finito*; y esto más allá de que, como decíamos, diste mucho de aportar una explicación sistémica satisfactoria, demostrando un manejo del paquete conceptual foucaultiano mucho menos preciso y agudo que el que veíamos con Knauff en este mismo capítulo a la hora de enfrentar las relaciones entre «saber» y «poder» en entornos socioculturales que carecen, no ya de una declinación económica de la política, sino directamente de «dispositivos de coerción» estabilizados legítimamente. Y vuelta con ello al embrollo en que se enreda Hirsch, al percibir este mismo fenómeno sin una reflexión suficiente sobre lo que es y lo que no es «coerción», como en general, sobre los distintos fundamentos de la «autoridad».

Por eso es tal vez más interesante todavía que el debate sobre el «orden del discurso» en Tanna nos coloque de nuevo (*vid. sup.*, cap. 4.2) en esa dicotomía que nos informa de determinados rasgos personales de la autoridad, como el «poder» que demuestra el cazador de cabezas cuando es *mana*, pero también de otros basados en la *posición relativa* del agente, como era el caso en la Nueva Guinea neerlandesa del *pakas-anem* marind puntualmente al frente de un *boan* más numeroso que el resto, o en fin, de la parentela o el linaje –la «sangre correcta» (*ehara bangara*)– en las jefaturas austronesias en torno a la Albufera Roviana de Nueva Georgia, en las Islas Salomón.

Es interesante por el mapa a cartografiar de sus intersecciones; y lo es también porque sigue dotando de contenido y lógica operacional endógena a procesos históricos como el de John Frum: «en sociedades donde el conocimiento es la dimensión dominante de la desigualdad social, por oposición a aquéllas donde domina la riqueza [“material”: lo que desde nuestra tradición cultural significamos como “riqueza”] y el intercambio económico, los cultos del cargamento se pueden entender como intentos por reordenar la jerarquía política alterando los sistemas locales de consumo del conocimiento» (Lindstrom, 1984: 303-304),<sup>63</sup> fenómeno que, como veíamos, con

<sup>63</sup> «In societies where knowledge is the dominant dimension of social inequality –as opposed to those where wealth and economic exchange dominate– “cargo” cults may be understood as attempts to reorder the political hierarchy by altering local systems of knowledge consumption»; la cita continúa: «cults are emergent organisations of believers who profess newly-valued interpretive ideologies. Moreover, this ideological knowledge is, in many cases, “about” knowledge. The John Frum Movement of Tanna is not a mystified endeavour to acquire ritually Western material goods –as one common cult explanation would have it–. Rather, leaders claim to offer followers access to new knowledge [...].What is of ultimate importance is not

menos datos ya había anunciado Firth en 1955, al hablar de la irrupción escénica de nuevos «líderes carismáticos», y de hecho volvería a colegir –ahora sí, en abierto sentido weberiano– el antropólogo gaditano Antonio Miguel Nogués Pedregal (1990: 38) de la caracterización que Kaplan realizara de Navosavakadua. No tardaremos mucho en volver una vez más a todas estas ideas (*vid. inf.*, caps. 10.4 y 8.4, respectivamente para algunas nociones socio-filosóficas en torno a la autoridad, incluyendo lo «personal-posicional» en Simmel, y para la definición weberiana de la «dominación carismática»).

Por el momento retornemos al primer principio que utiliza Lindstrom para explicar el marco cultural en que desarrolla su acción Tomi Nampas –el de «inspiración»–, lo que nos dará el pie para recapitular las ideas-fuerza que hemos ido desgranando a lo largo de los últimos dos capítulos.

Habida cuenta de que para Vanuatu aplican *grosso modo* las mismas lógicas que hemos observado hasta aquí en otras partes de la Melanesia, el antropólogo estadounidense apunta cómo hasta cierto punto el componente de «sobrenaturalidad» que reviste la autoridad de los ancestros es explicable en el hecho de que actúen como sustento primario de las locuciones, y por ende de la acción, de los vivos. Esto no es ni más ni menos que otra forma de enunciar la idea de «poder trascendente» colegida de esa suerte de «estado de gracia» para con los antepasados que es el *mana* como prerequisite de un liderazgo operado entonces en un escenario en el cual se bloquea, de esta manera –y junto con otros mecanismos culturales y sociales–, la posibilidad del desarrollo de una coerción intracomunitaria efectiva. Es decir: se bloquea, al *encerrar cualquier poder político en la «intrascendencia»*.

Las condiciones del discurso en la isla [de Tanna] requieren que la gente recurra a fuentes autoritativas exógenas para sustentar lo que dicen, en vez de presentarlo como una producción personal o creativa. La creatividad individual queda discursivamente enmudecida. Las conversaciones más interesantes y autorizadas son aquéllas para las cuales puede citarse alguna autoridad exterior: espíritus, ancestros, o gente –y hoy en día textos escritos– de más allá de la comunidad local [...]. [Así], en Tanna la posición y funciones reproductivas de los intelectuales [en la tradición europea] son ocupadas en su lugar por médiums, hombres y mujeres que transmiten conocimiento desde autoridades exteriores. (Lindstrom, 1990: 316)<sup>64</sup>

---

simply cargo but knowledge of the means to obtain cargo. A material good has less political value than the knowledge which supports its production», hipótesis para la cual busca apoyo, entre otros, en Andrew Strathern (1979). A nuestro juicio, ese radicalismo exultante debe de estar jugando más las veces de un golpe de efecto que de una pretensión realista, al menos en lo que concierne a las generalidades más allá de la isla de Tanna: por lo pronto en tanto la contradicción literal con el de Pittsborough es manifiesta –los melpa-kaugel de Mount Hagen sin duda sí están buscando obtener dinero, aunque no quede tan claro si lo hacen más por una función «significativa» o por una «simbólica», en los términos de Castaingts Teillery (2002)– sin por ello contravenir el nervio principal que se rescata de la sentencia lapidaria de Lindstrom –ciertamente, el fallo en obtener el *cargo* evidencia la inutilidad de los conocimientos en que basaban su utilidad: es la misma idea en un ciclo más corto, ya finalizado, quizá por aquél supuesto «pragmatismo» de las Tierras Altas neoguineanas (*vid. Meggitt, 1973a; 1973b; cf. Hughes, 1988*)–.

<sup>64</sup> «The island's conditions of discourse require that people cite external, authoritative sources for what they say, rather than presenting this as a personal, creative production. Individual creativity is discursively muted. Island conversation that passes as the most interesting and authoritative is talk for which some outside authority can be cited. External authorities may be spirits, ancestors, or people –and nowadays written texts– from beyond the local community [...]. On Tanna, the position and propagating functions of intellectuals are instead filled by mediums, men and women who transmit knowledge from external authorities.»

De esta manera, el discurso en que Tomi Nampas funda su ascendente político solamente es reconocido como «auténtico y autorizado» por los austronesios de Tanna en la medida en que expresa la *verdad exterior* de John Frum y su gente; pero los descendientes del difunto líder de Ipikil pueden sumar a sus fuentes autoritativas el expresar también la verdad de Tomi Nampas, una vez la muerte lo ubica asimismo en la exterioridad del grupo social, como ancestro (ibíd.: 314, 322 y ss.).

Tendiendo de nuevo el puente al utillaje conceptual redfieldiano, ésta es la línea roja, la gruesa línea roja tal vez, en que se halla cruzando la «gran tradición» radicada en los «puntos focales» que para Sjöberg articulan, no sólo la realidad campesina, sino también la percepción de la realidad que tienen los campesinos –cuadrando significativamente la categorización–. Hablábamos entonces (*vid. sup.*, cap. 2.2) de una *institucionalización formal* operada por la autoridad reconocida políticamente; ahora podemos afinar la idea, no sólo porque hemos comenzado a desbastar diferentes tipos de «autoridad» y «poder», sino sobre todo porque el registro etnográfico melanesio pone urgentemente sobre la mesa una conclusión quizá otrora sorprendente, como es el que todo apunte a que *esa «autoridad reconocida políticamente» no ha sido en su origen una «autoridad política»*. No ha sido un vector en manos de los agentes sociales que compiten y se expresan en esa arena, sino un poder exterior a todos ellos, y al cuerpo social mismo, por más que se ancle de alguna manera en su *continuum* espacio-temporal a través de la imagen del antepasado. Aquel tránsito fosilizador entre la «legitimidad» y la «legalidad», entonces, queda inhibido porque *las normas conductuales aceptadas culturalmente no se han creado ni son creativamente alterables desde el interior del cuerpo social* –esto es: no son *capitalizables*–. Porque no pueden serlo en ausencia de instituciones culturales pertinentes que eventualmente corrieran el riesgo de desbaratar el equilibrio contraestático, siendo copadas en circunstancias excepcionales por algún individuo o facción política concreta de ese cuerpo, sino que permanecen *legítimamente* en el estado más o menos fluido de los mecanismos de reproducción cultural. *A discreción de la percepción colectiva de una tradición constantemente «recreada»* en un proceso individualizado de copia fenoménica y significativa expuesto, no obstante, a la mutación.

Sin embargo, no se trata de una posición desconocida –la que identifica el «poder trascendente» en que se refleja tal legitimidad–, de modo que *es probablemente más adecuado hablar no de un «surgimiento», sino de una «intercepción» de la soberanía* en la base de fenómenos históricos como el *bisnis* de Kerawara, con su asunción de la ley colonial británica ordenando ritualmente la antisociedad del *momboto*, la pacificación de grupos como los kobon o los fore con sus respectivas aureolas cargoístas de telón de fondo, o por supuesto, el episodio de la *Tanna Law* en Vanuatu; pero también la «mímesis misional» que apenas insinúa Fife, el rechazo y alterización del *cargo* en los discursos reportados por Jebens y Hermann en Nueva Guinea, o el Tuka en las Fiji, parapetado en los mismos términos discursivos que plantea la colonización, para resistirla. De una u otra manera, en todos estos escenarios la construcción, en una primera instancia, de la identidad del «extranjero-europeo» en los términos de la identidad ya antes reconocida en «espíritus», y especialmente en «ancestros», se constituye como un *elemento de parsimonia procesal*. Pues con absoluta

independencia de las inexactitudes e inconsistencias que de hecho debieron de detectar los papúes y austronesios fenoméricamente, acicateando la mutación de sus tradiciones y sus posteriores «revelaciones» –*sensu* Marilyn Strathern (*vid. sup.*, cap. 7.5)–, la «posición ontológica», el *status* y los poderes asociados que se les adscribe en el sistema cultural y social son, o bien los mismos, o bien de la misma naturaleza; y esto permite el tránsito lógico entre las diferentes fases bocetadas por Görlich hacia la «estatización»: la *interposición de instituciones de interrupción del fluido político*, capaces de pinzar más o menos independientemente el marco de desenvolvimiento social de la «comunidad de los humanos», inaugurando la –llamémosla así– *tensión dialógica «legitimidad-legalidad»* desde el extremo de una soberanía ahora activa.

Pertrechados de estas reflexiones podríamos lanzar en este momento una reconceptuación preliminar del fenómeno que la razón ilustrada primero, y después el evolucionismo en todas sus sucesivas versiones, detectaron y etiquetaron como «surgimiento del Estado», ahora en tanto la *activación excepcional del «poder soberano»* donde antes se «pasivizaba» socialmente y sólo era culturalmente percibido como un elemento alógeno, experimentado, o experimentable, de forma espectral. Si tuviéramos que emplear las herramientas conceptuales dispuestas por Lawrence y Meggitt en su introducción al clásico *Gods, ghosts, and men in Melanesia: Some religions of Australian New Guinea and the New Hebrides* (1965 para la primera edición), diríamos que en tales procesos históricos, la soberanía estaría pasando de ser un componente «no empírico» de la realidad a uno, sin duda de una manera cada vez más ostensible, «empírico».<sup>65</sup> Ello requiere dos condiciones, siendo la primera una *alteración ecológica*, en sentido amplio y generada indistintamente dentro o fuera del sistema, que abra las puertas a un periodo de intensificación de las mutaciones, y sobre todo, de su viabilidad potencial para reproducirse exitosamente en tal «irregularidad».

Con todo, los trazos que se empiezan a perfilar más nítidamente conducen a *componerse un cuadro menos «tipológico» que «operacional», puesto el énfasis analítico en lógicas conductuales que a todas luces tienen que continuar reproduciéndose en unos márgenes de mutación más o menos estrechos*. Más o menos enmudecidas; aplastadas bajo las nuevas presiones por la fijación formal de símbolos y signos que se desatan en la activación de la soberanía: *i. e.*, por la *producción* social y cultural desde el extremo de la «legalidad». Pues téngase en cuenta que si aceptamos la preexistencia de una noción en la línea del «poder trascendente –o soberano–», por más que no sea originalmente una *posibilidad política*, un «poder verdaderamente humano», su irrupción en esta esfera experiencial

---

<sup>65</sup> «We start our definition of religion with the concept of world-view: the total cosmic order that a people believes to exist. This order has two main parts: the empirical –the natural environment, its economic resources, including animals, and its human inhabitants; and the non-empirical, which includes spirit-beings, non-personalized occult forces, and sometimes totems» (Lawrence y Meggitt, 1965: 7-9); tomando esa base, los dichos autores podían sistematizar fácilmente, en un tono parsionano, las funciones económica –las relaciones entre el humano y el entorno– y sociopolítica –las relaciones entre el humano y otros humanos– para después establecer: «we define religion [...] as the putative extension of men's social relationships into the non-empirical realm of the cosmos», aun sin olvidar, empero, que es necesario analizarla asimismo en lo que se le derivare para la percepción-clasificación del resto del orden cósmico, y por supuesto, que estando así lo no empírico estrechamente relacionado con lo empírico, «it is supernatural only in a limited sense».

más allá de obligar una recodificación masiva de los *status* sociales –de las relaciones «interior-exterior» de la comunidad, o incluso de la propia «comunidad» como una relación significativa– y, eventualmente, de *desplazar la política hacia esas formas de significación*, no solamente permite, sino que además requiere en pos de su estabilidad la perpetuación de las conductas orientadas a «tradicionalizar» la nueva situación desde los parámetros culturales previos, y casi en los mismos términos: *i. e.*, la *reproducción* global del sistema desde el polo de la «legitimidad». Hete aquí dispuesta la tensión dialógica a que nos referíamos.

Porque para advertir en el registro del devenir histórico la presencia sensible de ese descriptor totalizante y totalizado que es el Estado, aun debe darse una ulterior condición: que esos mecanismos socioculturales de exteriorización y neutralización de la soberanía no sólo fallen y derrenguen, sino que se «atasquen» de forma determinante y ya no sean capaces de devolver la sociedad a la fluidez ni siquiera en sus signos, prolongando estructuralmente la excepción, como decíamos.

Tal es el peligro de las excepciones.

Por lo pronto, casi se advierte en esta penumbra melanesia otro espectro, esta vez proveniente de los repertorios teóricos de la Antropología, de un modo tal que al describir un equilibrio sociocultural en el cual *se tiende a condicionar sistemática y sistémicamente el desempeño del poder-autorizar las normas de conducta* –políticas, por ejemplo– *a que ese poder no se pueda desempeñar efectivamente* –porque sólo se percibe como propio de quien ya está muerto; del *status* de ancestro–, acaba siendo ciertamente tentadora la invitación a componernos nosotros también la imagen de una «ecología» subyacente: ¿cuánto distaría esto de la formulación de un eventual «funcionalismo contraestatista», de corte clastreano, si hubiera llegado el caso? Y si bien no es éste el lugar para dirimir la existencia real de ese último fantasma –es más: ni siquiera es algo importante–, sí lo es para reparar a través de él en el nuevo punto de partida analítico que supone *comprender la historia, y por ende escribir la Historia, no como una progresión de invenciones revolucionarias, sino como una sucesión de «errores prometedores»* que condicionan, en función de su adaptación a las presiones medioambientales, *lato sensu*, el siguiente ciclo de copias prácticas. Afilan los instrumentos de este paradigma será el objetivo de los tres últimos capítulos de nuestra investigación.



## Capítulo 8

# «Como si la sociedad dialogase consigo misma»

Sentí que Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarves de Renan, de Lane y de Asín Palacios. Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo [...] –en el instante en que yo dejo de creer en él, Averroes desaparece–.

*La busca de Averroes*  
**Jorge Luis Borges, 1949**

Conviene quizá dar un paso a un lado, llegados a este punto, y observar, problematizar lo que tenemos hasta aquí.

No hace mucho que Félix Talego Vázquez, profesor de la Universidad de Sevilla, consignaba en su *Introducción a la antropología de las formas de dominación* (2014 para la primera edición) el carácter de *paso obligado* que «en toda aproximación seria a los fenómenos del poder y la desigualdad» sigue teniendo la obra de Max Weber; y lo cierto es que tiene razón. La tiene, incluso a pesar de que casi haya transcurrido ya un siglo desde la muerte del célebre historiador de Érfurt. Incluso aunque, como veremos señalar al mismo Talego Vázquez (*vid. inf.*, cap. 8.4), el alemán ni siquiera se valiera en sus formulaciones sociológicas de los conceptos de «poder», o de «política».

Desde luego que uno podría preguntarse por las razones de esa «imbatibilidad» centenaria si, a todas luces, difícilmente el genio de un solo autor sería nunca capaz de agotar todo lo que se puede decir y pensar sobre un tema que, de hecho, parece no haber dejado de preocupar a los humanos de ningún momento o lugar. Así, sobre todo, sucede con Weber –y aunque es seguro que no es la única, ésa es toda la respuesta que ha de importarnos aquí; la que da sentido a los caminos que se entrecruzan en este capítulo, probablemente porque es la misma que lo da al haberlos emprendido, desde diferentes puntos; al plantear toda la investigación–; sucede con Weber, decíamos, que las disciplinas académicas estaban en buena medida por hacer. Sucede que era capaz de pensar, y pensaba, en la intersección de muchas cosas. Aunque esto no sea exactamente un



merito suyo, sino –se podría argüir– de las «condiciones de pensamiento» de su época. Su mérito sería, en todo caso, haber articulado esa intersección en un análisis brillante, capaz de proporcionar instrumentos para seguir pensando hasta el día de hoy. Pero no nos demoremos más, andando de puntillas.

Comencemos, pues, por la mitad.

## 1. Weber inventa la Sociología

Es una idea comúnmente aceptada sobre el de Érfurt que sus intereses analíticos, tal como sus énfasis causales, se desenvuelven en sentido contrario a los de ese otro alemán imprescindible a la vez para comprender y configurar la modernidad que es Marx, dedicando lo principal de sus reflexiones a la sistematización de las relaciones económicas éste, enfocándose en la de las ideológicas y políticas aquél (*vid. i. a.* Fleitas Ruiz, 2005: 228; Giddens, 2002: 43 y ss.; *cf.* Schroeter, 1985: con bibliografía). Lo es, también, que se trata en cierto sentido de una consecuencia derivada de sus respectivas tomas de posición en las trincheras de un debate para entonces ya casi secular en la academia germana, entre las epistemologías kantiana y hegeliana. Como ya apuntara en un excelente trabajo Nogués Pedregal (1990: 8 y ss.), el pretendido idealismo weberiano según fue formulado en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905 para su primera edición, en alemán), solamente es tal en la medida en que *representa* una contestación al «saber nomotético y teleológico» de la propuesta marxiana. Por su parte, Weber despliega sus instrumentos analíticos –y concretamente su metodología de los «tipos ideales» (*Idealtypen*)– no sólo siguiendo a Kant, a partir de una dicotomía no dialéctica entre «sujeto» y «objeto», sino también con Nietzsche, en el marco de un universo infinito que nunca es enteramente aprehensible en sus compartimentaciones, y desde luego no progresa hacia un «fin último», impelido por la tendencia armonizante de sus propias síntesis.

Por supuesto, empero, en ello no se invalida necesariamente la existencia de determinadas confluencias importantes; y de entendimientos; y a veces incluso de algunos positivamente reconocidos. Como bien anota el gaditano:

«Únicamente cuando» se aplican empíricamente a una realidad particular conceptos y categorías específicos, formulados desde la perspectiva de valores culturales principales –es decir: construcciones de «tipo ideal»–, la historia adquiere sentido. Por consiguiente, Weber consideró la teoría de Marx sobre la sucesión de diferentes modos de producción como una sistematización extremadamente significativa de brillantes hipótesis «ideal-típicas»; esto es, exclusivamente como un apoyo «heurístico» que ayudaba a ordenar una porción concreta del infinito y caótico mundo empírico. Aunque interpretó estos «tipos ideales», y por tanto la formulación marxiana, como un conocimiento científico «objetivamente» válido, no se encontraba en posición de aceptarlos como verdades ontológicas. (Ibíd.: 12-13)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> «“Only when” specific concepts and categories, formulated from the perspective of ultimate cultural values, that is “ideal-type” constructions, are empirically applied to a particular reality, does history become

Tampoco viene necesariamente a distinguir a dichos autores en el punto de partida de otras tantas composiciones sobre las formas históricas de la sociabilidad humana que se encuentran, a fin de cuentas, en la médula de un «largo siglo XIX» compartido el cual, sin embargo, Weber sí vería periclitarse antes de su muerte, en 1920. Y es que es más: en buena medida, las reflexiones de ambos son explicables en tanto desarrollos autónomos más o menos críticos desde el contexto intelectual de la Escuela Histórica de Economía alemana.

Esta circunstancia, habitualmente –y como en seguida se evidenciará: paradójicamente– más reconocida en el caso de Weber que en el de Marx, supone en primer término la ríspida primera y constante en los trabajos del de Érfurt a las condiciones del desarrollo económico, al enfoque economicista, lo cual de hecho, en último término, fue precisamente lo que acabó por hacerlo desembocar en la Sociología que contribuyó decididamente a fundar como una disciplina en cierto modo subordinada a la Historia (Giddens, 1992: 243-244). Tradicionalmente se viene ubicando la materialización plena de este giro disciplinar en el mismo *Economía y sociedad* (1921-1922 para la primera edición, en alemán) que contiene las reflexiones sobre la «sociología de la dominación» que nos van a ocupar en este capítulo (*vid. inf.*, cap. 8.4); por más que, asimismo, Anthony Giddens (1992; 2002) haya argumentado convincentemente que este texto cardinal podría entenderse, no como una ruptura, sino más bien como la fijación sintética de un marco teórico que aparece no sólo delimitado en la lógica de las famosas propuestas lanzadas sobre la «objetividad» a propósito de su integración en el consejo editorial del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, en 1904 (Weber, 1956), sino también implícito en la metodología que subyace a los trabajos subsiguientes. De éstos, quizá se da especialmente en los estudios comparativos a propósito de la ética económica de las religiones mundiales, a través de los cuales Reinhard Bendix (*Max Weber*, 1960 para la primera edición, en inglés) nos conducía hacia esa misma sociología weberiana de las formas de dominación, en la que

Universidad de Alicante

---

meaningful. Accordingly, Weber considered Marx's theory about the succession of different modes of production as a extremely significant systematization of brilliant ideal-typical hypotheses, that is, as an exclusively "heuristic" aid that help to order a concrete portion of the infinite and chaotic empirical world. Though he interpreted these ideal-types, and therefore Marx's formulation, as an "objectively" valid scientific knowledge, he was not prepared to accept them as ontological truths»; en efecto, el propio Weber escribía en un famoso artículo a propósito de la asunción en 1904, junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé, de la dirección del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*: «Intencionalmente nos hemos abstenido de mostrar nuestra concepción en el caso más importante de construcciones de tipo ideal: en Marx [...]. Nos limitamos a comprobar aquí que todas las "leyes" y construcciones de desarrollo específicamente marxistas poseen un carácter de tipo ideal, en tanto sean teóricamente correctas. Quienquiera que haya trabajado con los conceptos marxistas conoce la eminente e inigualable importancia heurística de estos tipos ideales cuando se los utiliza para compararlos con la realidad, pero conoce igualmente su peligrosidad tan pronto se les confiere validez empírica o se les imagina como "tendencias" o "fuerzas activas" reales –lo que en verdad significa "metafísicas"–» (Weber, 1977: 78). Nos referimos, por supuesto, a «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntni», y más concretamente, en este caso, a la traducción que de él hiciera Michael Faber-Kaiser, la cual en este punto resulta hartamente menos oscura que otras versiones asimismo manejadas en nuestro estudio, como ocurre con una anterior a manos de Francisco F. Jordán (*cf. Weber*, 1956: 480-481), si bien, desafortunadamente, éste no será siempre el caso, y todavía habremos de referirlas alternativamente para componer y presentar un discurso lo más claro posible.

sin duda fue la obra clave para introducir el pensamiento del de Érfurt en la academia norteamericana (Bendix, 2012: 243 y ss.).

En cualquier caso, merece la pena ahondar en el terreno más fértil que discurre entre estos dos enfoques –historia-sociología– que desde entonces se construirían en distintos campos disciplinares –Historia-Sociología–, y hacerlo, de hecho, de la mano de dos de sus herederos más celebrados. Retengamos para lo sucesivo, así, dos consideraciones generales que precisan y desarrollan esta cuestión: la primera, que como señala agudamente Giddens (1992: 253), Weber, en parte siguiendo el planteamiento de Georg Simmel, «más que de *Gesellschaft* (sociedad), habla de *Vergesellschaftung*, que entraña el sentido de formación de relaciones y significa literalmente “socialización”»; la segunda, dando la palabra ahora a la versión continental del mismo post-estructuralismo, en una de las reflexiones vertidas por Bourdieu en sus cursos sobre el Estado en el Collège de France, que es preciso quebrar de una vez dicha oposición «contextual-universal» hacia un enfoque «genetista» del estudio de grupos humanos. «La sociología tal como yo la concibo es un estructuralismo genético o una genética estructural. El sociólogo es alguien que hace historia comparada sobre el caso particular del presente [...]; es un historiador que toma como objeto el presente, con la intención de constituir el presente como un caso particular y restituirlo al universo de casos posibles» (Bourdieu, 2014: 125-131).<sup>2</sup>

Ambas consideraciones van encaminadas a destacar la fluidez en que la «práctica», la acción contextualizada en un universo cultural que es histórico en tanto determinado en su propia reproducción, articula –o disuelve– los dos enfoques en su independencia, como dicotomía, descubriendo en su lugar juegos de tramas relacionales guiadas por «lógicas operativas». Y obviamente aquí se puede rastrear un punto intencional de sincronización entre las problemáticas y modos de formulación teórica contemporáneos y uno de los autores, parafraseando precisamente una noción bourdieuana, «constructores del campo». Pero por ello no deja de ser cierto, también, que algunas de esas problemáticas de hecho no han dejado de ser las mismas en lo fundamental a lo largo de la centuria que nos media; como que, por lo pronto, estas apreciaciones actuales nos permiten incardinar rápida y adecuadamente la sociología desarrollada por Weber en un contexto histórico que a estas alturas ya debería de sernos familiar: el del *Methodenstreit* que iniciaran los economistas austriacos encabezados por Menger, contra el historicismo alemán en que se había formado primero el de Érfurt (*vid. sup.*, caps. 2.5-6). Pues sucede que, como venimos diciendo, existe un tercer elemento disciplinar en liza –el de la economía-Economía– sin el cual es difícil entender comprensivamente la concatenación de razonamientos que lo empujaron hasta la teorización sociológica, por más que este punto no se encuentre tan comúnmente desarrollado en la historiografía al uso. Desde luego, no mucho más allá de la asunción primaria de una más o menos vaga posición académica al final de la Escuela Histórica; bajo la égida de Schmoller en el *Verein für*

<sup>2</sup> Para ser precisos, si bien en la aludida clase –la del 15 de febrero de 1990– Bourdieu abordaba la problemática de forma general y por tanto la referencia a Weber era ineludible, la cita concreta viene al hilo de la polémica específicamente francesa entre Émile Durkheim y Charles Seignobos, remitiendo para más señas al texto que firmara el primero en 1908 bajo el título «Débat sur l'explication en histoire et en sociologie».

*Sozialpolitik* entre 1888 y 1909; aun antes, como discípulo de Karl Knies, a quien a la postre sustituiría en su cátedra de la Universidad de Heildelberg en 1896.

Por lo que respecta a la investigación en castellano, hace ya algunos años las sociólogas mexicanas Laura A. Moya López y Margarita Olvera Serrano sugerían que «la dimensión económica del pensamiento weberiano permite apreciar una cara poco explorada hasta hoy y que se refiere, en particular, al origen de la reflexión del autor en torno al problema de la conceptualización en la historia y en general en las ciencias de la cultura» (Moya López y Olvera Serrano, 2003: 16).

Una de las claves evidentes de este hecho la señalaba para el ámbito anglosajón mucho antes Louis Schneider, en su introducción a la primera traducción al inglés del crítico «Die Grenznutzlehre und das “psychophysische Grundgesetz”» que el de Érfurt dirigiera en 1908 a Lujo Brentano, al remarcar cómo su abordaje y posicionamiento explícito respecto al marginalismo austriaco constituía por entonces un tema «no muy familiar» para quien no leía alemán; y a juzgar por la manera en que el británico Stephen D. Parsons arranca la que posiblemente sea la revisión más extensa de esa relación (*Money, time and rationality in Max Weber: Austrian connections*, 2003 para la primera edición), la situación no variaría decisivamente en los años sucesivos. Quizá, en todo caso, las pocas iniciativas corresponden todavía hoy más bien a la reflexión en torno a la historia de esa Economía «monstruizada» al desgajarse del marco histórico-sociológico general durante su propio proceso de construcción como campo disciplinar. Finalmente, en lo que a nosotros atañe –que no estamos en posición de pretender aquí un análisis exhaustivo–, baste sumar a estas referencias bibliográficas la del muy remarcable trabajo de síntesis presentado por el actual profesor de la Universidad de Roma III, Marco M. Buralassi –que sí lee alemán–, precisamente en los *Quaderni di Storia dell'Economia Politica*, para sustanciar los puntos clave de la relación que conecta los postulados teórico-metodológicos de Weber con los de Menger.

Tomemos del italiano las coordenadas básicas de una influencia que, señala, puede valorarse en una doble lectura (Buralassi, 1992: 74-75):

- 1) Destacando cuánto de las posiciones polémicas del economista austriaco frente a la Escuela Histórica de Economía aparece en el fondo de los escritos de principios de siglo [cuando Weber, recuperado de la enfermedad que lo había mantenido alejado de su trabajo por varios años, toma posición en el *Methodenstreit*], y en particular en los tres ensayos reunidos posteriormente bajo el título «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie»;
- 2) o bien buscando eventuales y específicos *topoi* conceptuales mengerianos que resuenan en la literatura metodológica weberiana de dicho periodo [...]. En esta línea de investigación, el caso del «tipo ideal» de Weber se presenta en ciertos aspectos ejemplar.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> «In generale, l'influenza mengeriana sul pensiero di Max Weber può essere valutata secondo una duplice lettura: rilevando quanto delle posizioni polemiche dell'economista austriaco nei confronti della Scuola Storica dell'economia compare sullo sfondo degli scritti d'inizio secolo, ed in particolare nel trittico di saggi poi riuniti sotto il titolo “Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie”; ovvero ricercando eventuale specifici “tòpoi” concettuali mengeriani che riecheggino nella letteratura metodologica weberiana di quel periodo [...]. Su quest'ultima direttrice di ricerca, il caso del weberiano “tipo ideale” si presenta per certi aspetti esemplare»; por lo demás, queda señalar cómo, según el juicio del italiano, en

En efecto, no hay lugar para discutir demasiado la obvia concomitancia, hacia 1902, de ambos planteamientos: de hecho respuestas sucesivas –casi se podría decir: «exponenciales»– a la deriva del programa historicista alemán, cerrado teórica y metodológicamente cada vez más sobre la metafísica romántica del *Geist* colectivo como reacción al utilitarismo de una Escuela Clásica inglesa que venía pugnando, a lo largo de toda la centuria del 1800, por la autonomización de la Economía sobre la base del análisis del interés individual en el marco de las –así consideradas– *Leyes del mercado* (vid. i. a. Moya López y Olvera Serrano, 2003: 17 y ss.; Burgalassi, 1992: 76; Lachmann, 1971: 58). Por eso resultan sin duda mucho más interesantes los aspectos en los cuales los «tipos» y «relaciones típicas» del austriaco, y los «tipos ideales» del alemán, se distancian.

Sucede así en referencia a la posición en que pensarán la economía y su estudio respecto de los entramados socioculturales y su devenir histórico; lo que supone de nuevo una manifestación más de la aporía *embedded-disembedded* para la cual el neoclasicismo, incluidos varios discípulos de Menger, constituye de hecho el carpetazo prácticamente definitivo que viene expulsando desde entonces cualquier heterodoxia más allá de sus «límites disciplinares» y sus intereses de investigación. A los de la Antropología –como Polanyi– o a los de la Sociología –como Weber–. En el caso concreto del austriaco, tal posicionamiento ha sido explicado en buena medida como resultado de una *episteme* esencialista de raigambre aristotélica, que no compartía en absoluto el de Érfurt.

De este modo, la huella mengeriana es evidente en la primera formulación sistemática de la propuesta metodológica de Weber sobre los *Idealtypen*, contenida en el decisivo texto de 1904 al cual ya hemos aludido en varias ocasiones («Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», vid. sup., cap. 8.1, nota 1), y declarada en remisión abierta a las formas de la «economía abstracta»:

Esa construcción intelectual [que] reúne determinadas relaciones y acontecimientos de la vida histórica en un cosmos de conexiones de razón, libre de contradicciones internas. Por su contenido, tal construcción lleva consigo el carácter de una «utopía» lograda por la intensificación intelectual [*gedankliche Steigerung*; Burgalassi traducirá «acentuación conceptual»] de determinados elementos de la realidad. Su relación con los hechos de la vida empíricamente dados reside únicamente en que allí donde se comprueban o se presumen en la realidad, como en cualquier grado eficaces conexiones de la índole abstractamente representada en aquella construcción [...], podemos explicarnos pragmáticamente y hacer comprensible en un «tipo ideal» la «peculiaridad» de esa conexión. (Weber, 1956: 466; cf. Weber, 1977: 60; Burgalassi, 1992: 91-92)

Pero a la vez, por el otro lado, en este mismo texto se acotan también los límites de su asunción del paquete epistémico en que se inscriben los postulados marginalistas, proyectado contra la base indeleble de los intereses, la concepción de la economía, y en general de la acción humana, forjados en el seno común y compartido con los historicistas del *Verein für Socialpolitik*. Burgalassi

---

*Economía y sociedad* un ejercicio análogo tendría que ir referido en todo caso a Friedrich von Wieser sobre otros autores de la Escuela austriaca.

(1992: 92, 96 y ss.) lo ilustra a la perfección cuando enfatiza la distancia semántica que es preciso recorrer entre el encaje léxico mismo de la *Teoría del valor subjetivo* (*Theorie des subjectiven Wertes*) de Menger y la sutil transmutación, acaso subsumiéndola incluso en una instancia más generalista, en *Teoría subjetiva del valor* (*subjective Wertlehre*) a manos de Weber; como una suerte de desplazamiento hacia el complejo «actor-autor» en la trascendencia atribuida al proceso de construcción teórica, y al contenido de su «objetividad».

Trata éste de señalar «elementos lógicos» *significativos* en constelación de la «racionalidad», mutable o no –por ejemplo en función del *contexto histórico*–, en que se orienta una acción dada.

Al lado contrario, la propuesta neoclásica austriaca, como antes el clasicismo inglés, blindaba sobre sí misma la acción individual al limitar, en torno a una esencia unívoca, esas posibilidades contextuales de mutación. Y con independencia de que lo hiciera afinando exitosamente la interpretación de los mecanismos –subjetivos, y replicando el ejercicio de Weber, aquí diríamos aun: contextuales– de la «valoración» (*vid. sup.*, cap. 2.6), el neoliberalismo acaba como el marxismo: interpretando sus constructos como las leyes de un «saber tipológico». «Puede entenderse así que los “tipos ideales” fueran para Menger conocimiento –universalista– en sí mismo, que no provenía de lo empírico sino de la comprensión de la esencia de un fenómeno, mientras que para Weber eran medios de conocimiento, una heurística de la investigación, no la finalidad de la investigación» (Moya López y Olvera Serrano, 2003: 62).

Otro tanto manifestaría en su crítica al psicologismo de Brentano (Weber, 1975 [1908]), tal vez explicitando aun más los –a su juicio, y al nuestro– erróneamente estrechos fundamentos de una teorización abstracta que «trata para sus propósitos la psique de todos los hombres [*sic*, por “los humanos”] –concebidos como entidades aisladas y sin tener en cuenta si se hallan inmersos en operaciones de compraventa– como el “alma de un mercader”, que puede establecer cuantitativamente tanto la “intensidad” de sus necesidades como los medios disponibles para su satisfacción» (ibíd.: 31-32).<sup>4</sup> A ojos del de Érfurt, un planteamiento en esa línea no invalidaba, sino todo lo contrario, la pertinencia de la *Teoría de la utilidad marginal* según la planteaban los austriacos, para «representar», entre la diversidad empírica en que se verifica invariablemente una acción dada, la mecánica social de la «época capitalista» y la centralidad de su lógica de Mercado, *conectando en una racionalidad ideal-típica componentes culturalmente significantes con miras a establecer una explicación causal*. Pero si era pertinente, precisamente lo era en tanto aislaba ese «hecho histórico-cultural» concreto.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> La cita completa dice: «Marginal utility theory, in order to attain specific objects of knowledge, treats human action as if it ran its course from beginning to end under the control of “commercial calculation” –a calculation set up on the basis of “all” conditions that need to be considered–. It treats individual “needs” and the goods available –or to be produced or to be exchanged– for their satisfaction as mathematically calculable “sums” and “amounts” in a continuous process of bookkeeping [...]. For its purposes, marginal utility theory treats the *psyche* of all men –conceived of as isolated entities and regardless of whether they are involved in buying and selling– as a “merchant’s soul”, which can assess quantitatively the “intensity” of its needs as well as the available means of their satisfaction»; la alusión a la tendencia heredada de la escuela clásica de boca de su propio fundador es innegable.

<sup>5</sup> Merece la pena reseñar íntegramente el fragmento, precisamente por su similitud con el escrito en 1904 que citamos más arriba: «the heuristic significance of marginal utility theory rests on this “cultural-historical” fact,

Esto abría, a su tiempo, otra cuestión de primer orden sobre el alcance –individual, o social e histórico– de tales explicaciones causales. Y si bien es evidente que para la naciente Economía neoclásica acabaría por resultar algo más o menos irrelevante, como una falsa disyuntiva, una vez se remachara la asimilación de la racionalidad desvelada por las «relaciones típicas» de Menger como *la* racionalidad esencial, la racionalidad *en sí misma*, desde luego no era un debate baladí para los autores de finales del s. XIX y principios del s. XX educados en la tradición alemana de la Escuela Histórica de Economía, incluyendo, por supuesto, al propio Menger.

Por este motivo tal vez tuvo que ser Ludwig Lachmann, economista berlinés que abrazaría los principios marginalistas al punto de convertirse en discípulo de Hayek durante su exilio en Inglaterra en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, quien, más familiarizado con los textos del austriaco y las problemáticas a que trataban de dar respuesta, atinara a señalar cómo «Weber tomó, con algunas reservas, buena parte de la tesis mengeriana sobre el origen de las instituciones “orgánicas” como resultado no intencional de la acción guiada por intereses individuales» (Lachmann, 1971: 59).<sup>6</sup> No en vano, no deja de ser curioso que paralelamente al distanciamiento entre la Economía y las Sociología e Historia disciplinares, Menger y sus discípulos –y en especial Hayek– se vieran en la necesidad de precisar su distancia también respecto al –de nuevo– «psicologismo asociacionista y el conductismo [*behaviourism*]», implícito tanto en el utilitarismo clasicista inglés como en el de las versiones walrasiana y jevonsiana del neoclasicismo; una oposición austriaca que ha sido calificada como propia del pensamiento de «tradición evolucionista» (Infantino, 2010; de Aguirre e Infantino, 2013: 17-23).

En consonancia con esta visión organicista, que como ya vimos (*vid. sup.*, caps. 5.3-4), fue desarrollada por Menger de una manera extensa sobre todo a propósito del origen del dinero,<sup>7</sup> según Lachmann (1971: 63-64):

---

but not on its supposed foundation in the Weber-Fechner law [...]. Now the tenets which constitute specifically economic “theory” do “not” represent [...] “the whole” of our science. These tenets afford but a single means –often, to be sure, an underestimated means– for the analysis of the causal connections of empirical reality. As soon as we take hold of this reality itself, in its culturally significant components, and seek to explain it causally, economic history is immediately revealed as a sum of “ideal-typical” concepts. This means that its theorems represent a series of ‘conceptually’ constructed events, which, in “ideal purity”, are seldom, or even not at all, to be found in the historical reality of any particular time. But on the other hand, these theorems –since in fact their elements are derived from experience and “intensified” to the point of pure rationality only in a process of thought– are useful both as heuristic instrumentalities of analysis and as constructive means for the representation of the empirical manifold» (Weber, 1975: 33-34); como el mismo Schneider se encarga de aclarar, la dicha *Ley psicofísica fundamental* sería enunciada por Ernst Heinrich Weber (1795-1878) como «a generalization made to the effect that the least added difference of stimulus that can be noticed is a constant proportional part of the original stimulus. Thus, if one pound when lifted can just be discriminated from one pound and one ounce, ten pounds cannot be discriminated from ten pounds and one ounce, but the difference needs to be ten ounces»; Gustav Theodor Fechner (1801-1887) habría deducido desde aquí su *Ley de intensidad* –de ahí Weber-Fechner–, «stating that the intensity of sensation increases as the logarithm of the stimulus».

<sup>6</sup> «Weber took over, with some qualifications, most of Menger's thesis on the origin of “organic” institutions as the unentended results of individual action in the pursuit of interests, as a “resultat of social forces”.»

<sup>7</sup> Y valga tener en cuenta que los neoliberales siguen percibiendo en este punto una clara influencia sobre *La filosofía del dinero* (1900 para la primera edición, en alemán) de Simmel, presuntamente nunca declarada debido a la posición de éste en la Universidad de Berlín, «reino en el que dominaba absolutamente Gustav Schmoller» (de Aguirre e Infantino, 2013: 22-23, nota 18, con bibliografía). Desde luego, no consideramos

Weber se pregunta cómo se originan las nuevas normas legales, respondiéndose que si bien en la actualidad ocurre mayormente por legislación [*i. e.*: un proceso estatuyente, formalmente estatuido; *vid. inf.*, cap. 8.4, para la «dominación legal» weberiana], ni ha sido siempre así ni necesita serlo. Rachaza de nuevo la explicación metafísica de las instituciones [...], tanto como la visión por la cual los cambios en las «condiciones externas de la existencia» por sí solos causan cambios en la ley. [Y aquí Lachmann cita directamente al de Érfurt en *Economía y sociedad*] «El elemento verdaderamente decisivo ha sido siempre una línea nueva de conducta que resulta, bien en un cambio en el sentido de las reglas legales existentes, bien en la creación de otras nuevas». [Weber] adopta entonces, con cautela, lo que en esencia es la teoría praxeológica de Menger sobre el origen de las «instituciones sin diseño», [por la cual] las nuevas formas institucionales son principalmente creadas por individuos a través de la «invención», y diseminadas a partir de aquí por imitación y selección.<sup>8</sup>

La idea de un *resultado social y cultural no calculado fruto de acciones individuales calculadas* –por ejemplo, orientadas según una «lógica economicista» tal como fue enunciada por la teoría marginalista del valor subjetivo– efectivamente venía a señalar, para el análisis histórico de los grupos humanos, un camino por donde comenzar a salvar la amenaza del desmembramiento en niveles de explicación inconexos y académicamente predisuestos a la inconexión. Lo hacía aun aunque la praxeología de Menger no constituyera la única reflexión en esa dirección, ni estuviera libre de serias fallas de encaje empírico, en especial en lo que se refiere a las obvias dificultades para sistematizar comprensivamente el espectro de la «irracionalidad» –de la acción irreflexiva o automática: del hábito– a partir de una teoría del cálculo racional –*cf.* la monadología de Gabriel Tarde (*vid. i. a.* Latour y Lépinay, 2009; Tarde, 2011), o los trabajos de Pareto sobre las llamadas «acciones no lógicas» a que ya nos referimos (*vid. sup.*, cap. 2.6), o asimismo, para una visión panorámica de las implicaciones en teoría social del «individualismo metodológico» distinguiéndolo de las llamadas «teorías de la elección racional», *vid.* Noguera Ferrer (2003)–. En cualquier caso, ese giro hacia una suerte de fundamentación ontológica en un individualismo a la vez contextualizado y contextualizante –Bourdieu dirá: *estructurado y estructurante*–, en tanto inserto en los procesos de construcción orgánica de las instituciones humanas –y por este motivo: *tratando la «sociedad» (Gesellschaft) como la «socialización» (Vergesellschaftung)*–, permitiría observar la práctica

---

necesario aquí enredarse más en una discusión erudita sobre este espinoso asunto –de hecho, tampoco abundan las alusiones directas a Menger en los textos de Weber–; pero dejémoslo escrito, por lo que pueda reverberar en la apreciación de Giddens, citada líneas arriba, sobre la sociología weberiana construida en línea con el enfoque de Simmel, sobre la preocupación en los procesos de la *Vergesellschaftung*.

<sup>8</sup> «Weber asks “how do new legal norms originate?” and answers that, while today this largely happens by legislation, it has not always been so and need not be so. He again rejects the metaphysical explanation of institutions [...]. He also rejects the view that changes in “external conditions of existence” by themselves are causes of legal change. “The really decisive element has always been a new line of conduct which then results either in a change of the meaning of the existing rules of law or in the creation of new rules of law”. He then cautiously adopts what is in essence Menger’s praxeological theory of the origin of undesigned institutions. New institutional forms are most frequently created by individuals through “invention” and then disseminated by imitation and selection»; por lo que respecta a la cita de Weber, se refiere en concreto a la pág. 68 de la edición inglesa de textos conocida comúnmente como *Sociology of Law* que prepara Max Rheinstein en 1954 (*Max Weber on Law in Economy and Society*).



fenoménica con la debida fluidez, sin que la posibilidad de variación diacrónica de las estructuras socioculturales comprometiera su solidez, su existencia positiva, en el momento histórico preciso en que se apoyaba una acción individual concreta; y es más: acertando con ello a proporcionar una explicación causal satisfactoria tanto de un fenómeno –la «estructura» y sus variaciones– como del otro –la «práctica» y sus acciones–. De este modo resolvía el problema básico en el cual seguían por entonces atascadas las tentativas schmollerianas de análisis, encorsetadas mucho más rígidamente en lo colectivo –¿lo alegórico?– (vid. Moya López y Olvera Serrano, 2003: 30-31, con bibliografía), como en lo sucesivo, en una versión paralela, lo continuarían estando *a este respecto* las marxianas y durkheimianas.

En este punto es conveniente dedicar unas líneas a aclarar por qué para Hayek, acertadamente, el «individualismo metodológico» de los austriacos –como en general todas estas propuestas que van sentando las bases, o al menos discurren en la misma dirección que las actuales *Teorías de la práctica* sociológicas y antropológicas– se oponía a los presupuestos de la Escuela Histórica de Economía desde una perspectiva radicada en la tradición del «evolucionismo». Sobre todo, conviene hacerlo teniendo en cuenta la conocida deriva que, en lo que atañe a la interpretación conductual *en y de* los grupos humanos, ha ido soldando este calificativo precisamente a las corrientes opuestas a las metodologías de análisis desde la acción individual. En buena medida, esto se debe a un «efecto óptico» filtrado desde los debates en el seno de la academia norteamericana, donde el culturalismo boasiano, dominante durante la primera mitad del s. XX, reaccionaba violentamente contra el «evolucionismo» que formularan autores como Morgan, en la centuria anterior. Sin embargo, tal como señala Harris (1987: 252 y ss.), con el mayor exponente en la controversia entre Lowie y White, los propios alumnos de Boas se esforzaron muy pronto en «trazar las líneas de batalla donde “sí” están». Así, «Boas no rechazaba el evolucionismo en ningún grado», pues a pesar de su eclecticismo teórico, podía coincidir perfectamente con una noción de «evolucionismo» en el sentido mínimo de un programa de investigación causal basado en procesos *exclusivamente naturales* para explicar la «secuencia temporal de formas» manifestadas por culturas particulares; «lo que rechazaba era: 1) el reduccionismo biológico; 2) el paralelismo cultural; y 3) las normas universales de progreso» (ibíd.: 254-256).

De lo que se trataba en el fondo, entonces, era de enfrentar cualquier «determinismo histórico» en tanto sus metafísicas colectivas u holísticas pudieran comprometer la doctrina de la libertad individual del liberalismo;<sup>9</sup> y esta posición es algo que, por supuesto, es aplicable en la

<sup>9</sup> Sobre esta intersección resulta esclarecedor remitirse a la diferenciación sintética propuesta desde la Universidad Autónoma de Barcelona por el profesor Noguera Ferrer (2003: 103-104), entre los planos *ontológico, metodológico y ético-político* del, o mejor, entonces, de *los* individualismos; de hecho, aunque sin duda existen conexiones necesarias entre ellos –valga de ejemplo la pregunta retórica que se hace el propio Noguera: «¿tendría sentido un individualismo metodológico que no fuese al mismo tiempo ontológico?»–, este ejercicio permite formular pertinentemente diferentes combinaciones de individualismos de distinto tipo, como aquel –tan frecuente; quizá, de hecho, la posición más extendida entre los autores que se han dedicado al análisis de grupos humanos en sus diferentes disciplinas– que lo reconoce a nivel ontológico, e incluso ético-político, pero que por una u otra razón no desarrolla instrumentos metodológicos en consonancia. En cualquier caso, un repaso de estas características se veía obligado a posicionarse respecto a la idea de «algunos críticos provenientes de la izquierda política, [para quienes el individualismo metodológico] no sería

misma medida a Menger, y a Weber –y baste para ejemplificarlo el papel que jugó éste durante la República de Weimar (*vid.* Giddens, 2002)–, pero sobre todo, lo sería en una instancia hartamente más evidente y políticamente escorada para los posteriores neoliberales de la segunda mitad del s. XX.

Por su parte, para la Antropología desarrollada en Estados Unidos de la mano de Boas, esta defensa cientifista de la libertad individual suponía una paradoja en tanto, tomando la «cultura» como objeto de análisis, se veía empujada a presuponer un grado nunca explicitado sistémicamente de *determinismo cultural*, por más que «en ningún momento tampoco hicieron los boasianos ni el más leve intento de formular los principios generales – [que regían la relación diacrónica entre individuo y cultura, esto es: *la historia*], el equivalente de la teoría de la selección natural– que pudieran explicar las transformaciones macro y microevolucionistas» (Harris, 1987: 256). Pero como hemos visto, no se puede decir lo mismo de la, por otro lado, hasta cierto punto epistemológicamente intrincada, fragmentada, amalgamada y transdisciplinar respuesta europea a ese mismo problema.

A fin de cuentas, queda perfectamente claro cómo la *tradición evolucionista* se refiere en ambas posturas ontológicas, las «individualistas» y las «holistas», a los intentos de *sistematización explicativa en el marco de la adaptación a las presiones del entorno*. Y que lo que varía, en todo caso, es el *nivel en el cual se aplican –y se explican– metodológicamente* tales secuencias adaptativas.

Dicho esto, es igualmente evidente cómo, de la misma manera que algunas tradiciones metafísicas bien podían llegar en sus extremos a imputar una «conducta» regida por elementos adscribibles a algunas de las teorías de la elección racional, generadas en el ámbito del individualismo, a instituciones socioculturales específicas –esto es, de hecho, lo que se halla en el fondo de los razonamientos románticos sobre el *Volkgeist*, pero también, en cierto grado, en la «lucha de clases» de la dialéctica histórica de Marx y Engels–, en sentido contrario, era asimismo concebible para un «individualismo no metafísico» asumir sistémicamente cierta porción de automatismo –y por tanto, de alguna manera, de «irracionalidad»– según había pensado la Biología darwinista la evolución por selección natural en otros animales no humanos: desde luego, esto obligaba a empezar a matizar determinantemente, en consecuencia, los límites de la libertad individual que pretendían los liberales, y que dejaba así de ser una libertad del todo libre, pero ésa es otra cuestión.

---

sino una manifestación de la ideología liberal y burguesa en la teoría social, y tendría por tanto implicaciones políticas derechistas», a la cual Noguera (*ibíd.*: 110), aun reconociendo que en efecto es el caso de algunos autores, se muestra tajante en el rechazo de su necesidad, remarcando además que aquí la confusión ni siquiera es entre el individualismo metodológico y el ético, pues éste «es compatible con –e incluso constitutivo de– muchas ideologías de izquierda». Efectivamente, por ejemplo, lo es para todas las que en el heterogéneo campo del anarquismo caen entre los planteamientos de Bakunin y los de Stirner –que es casi como decir «todos»– (*vid. sup.*, cap. 5.6, nota 92); pero tal vez convendría, sencillamente, todavía más allá, recordar el carácter anacrónico, ambiguo e inoperante de pretender una esencia definida en términos «derecha-izquierda» para monolitizar una categoría –liberalismo– que se viene utilizando ininterrumpidamente más de doscientos años.

## 2. Una teoría de la historia en términos de praxeología dialógica

La cuestión central a colegir –y con ello retomamos por un momento el espacio propositivo de la investigación– discurre a grandes rasgos como sigue.

Somos de la opinión de que la secuencia originalmente formulada por Menger y adoptada «con cautelas» por Weber –es decir: la *praxeología* que explica la emergencia orgánica de instituciones como producto sociocultural no intencional de acciones individuales intencionales, y que podríamos anotar como «invención→imitación→selección»– no sólo proporciona el necesario punto de partida firme desde el cual concluir nuestro estudio, sino que admite, sin plantear contradicciones severas en sus términos esenciales, una corrección más parsimoniosa en el sentido de las evidencias y reflexiones expuestas hasta aquí. Podríamos, manteniendo esa fórmula en tres tiempos, anotar muy rápidamente tal corrección como «replicación→mutación→selección», donde:

- 1) La transformación de las ideas de «invención» en la de «mutación», e «imitación» en la de «replicación», aplica para conjugar adecuadamente un espectro de lógicas de acción posibles que se ha de extender desde la verdadera innovación, calculada bajo una racionalidad  $x$ , hasta el error o la desviación casual, y aun hasta la ejecución de acciones reflejas; automáticas; automatizadas: las que se ordenan en lo que llamábamos, siguiendo la analogía chayanoviana, la «lógica de Jourdain» (*vid. sup.*, cap. 2.6). Es necesario observarlo todo en *inversión del proceso de racionalización que «instituye» la realidad como un artefacto aprehensible en algunas deflagraciones culturales –significativas– del continuum de lo real*. O en otras palabras, es obligado «pensar *contra* las ideas», podríamos decir tomándolo de una fórmula empleada antes por Nogués Pedregal.<sup>10</sup> No nos entretengamos demasiado: en este primer punto propositivo, operar la «desracionalización» del objeto en el sentido de los fundamentos de la acción es lo que Bourdieu pretende al distinguir entre «lógicas lógicas» y «lógicas prácticas», y sin embargo entraparlas ambas en sus análisis

<sup>10</sup> Nos referimos al título que nos propuso a Dulcinea Tomás Cámara y a mí mismo para su participación en un taller exploratorio que tuvimos ocasión de codirigir hace ya algunos años: «Pensando *contra* las ideas: Poder y memoria en el marco estatal» (en *Zōion eleútheron: Antropología política de las organizaciones sociales no estatales*, celebrado en la Universitat d'Alacant entre los días 13 y 15 de diciembre de 2012). Con él, el profesor de la Universidad Miguel Hernández hacía un homenaje al pensamiento del anarquista español Agustín García Calvo, a la sazón fallecido poco antes: «defenderé que la preocupación principal del Estado y de esas otras instituciones e ideas –familia, individuo, dinero, iglesia, democracia, etc.– que, a juicio de García Calvo, lo hacen posible, radica en buscar su continuidad»; de esta manera, lo que proponía entonces el andaluz era la incardinación de la «razón de Estado» en el *espacio-tiempo de la significación* en que los humanos dirimimos el *espacio-tiempo de la acción* que presentaremos a continuación (*vid. inf.*, **fig. 8.2a**) –aquí tampoco son casuales los énfasis a partir de los cuales se construye el campo de análisis: piénsese que nosotros avanzamos desde la Arqueología, que es la *historia material* de las sociedades del pasado–. Volviendo a aquella conferencia, permítasenos cerrar la nota con una idea en avance de conclusiones que aquí sólo se podrán fundamentar adecuadamente más adelante: «expuesto de forma sencilla llamaremos “poder” a la capacidad para fracturar [significativamente] la continuidad [de la realidad]» (Nogués Pedregal, comunicación personal: 18 de noviembre de 2012).

«socio-lógicos» de la historia a la manera –lo indicábamos al principio del epígrafe anterior– de un estructuralismo genético.<sup>11</sup>

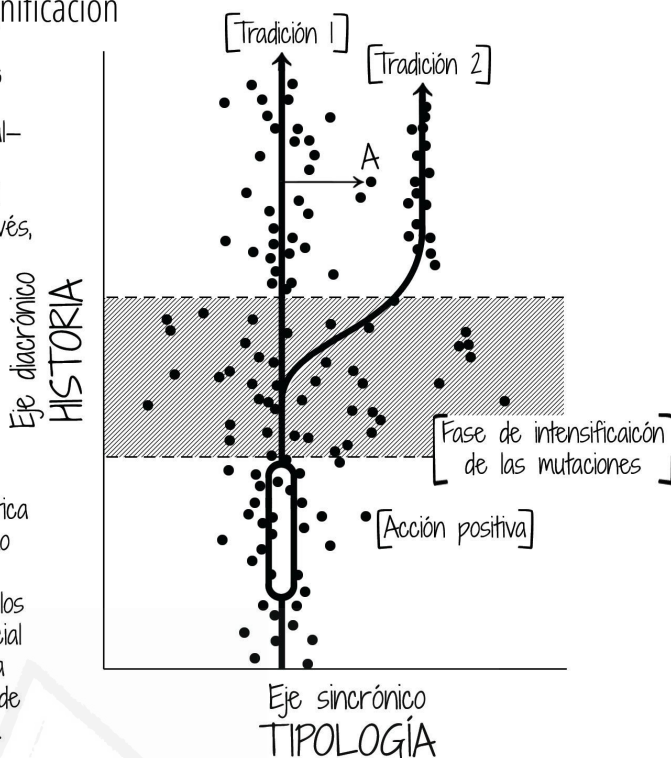
1'5) Es necesario insistir, para mejor matizar lo anterior, en que el carácter semiótico de las culturas humanas –por no hablar de la enquistación de reverberaciones de tipo alegórico provenientes de las sociologías metafísicas colectivas, «sociologías espontáneas» (*vid. inf.*, cap. 9, nota 1), ahora en el sentido más amplio posible– suma al problema de la enunciación del cálculo o la ausencia de cálculo de una acción dada, el problema generalizado de los condicionantes de significación que se despliegan desapercibidamente a cada paso que damos, por ejemplo cuando enunciamos la «continuidad» o el «cambio» de determinada «práctica» en la historia de las culturas y sociedades humanas, obligándonos aquí a calcular pasos intermedios. Podríamos haber añadido, sin más, algo así como que «en cualquier caso, la abrumadora mayoría de acciones cotidianas –las evidencias materiales de las cuales constituyen la abrumadora mayoría de lo que desenterramos los arqueólogos– no suponen un cambio en la práctica de los agentes que las verifican ni, por tanto, de las estructuras e instituciones que *no* originan: se cierran en la “imitación” o la “replicación” sin verse envueltas en los procesos de selección ambiental»; sin embargo, esto es falso. En primer lugar, *es falso porque todas las prácticas se ven envueltas en los procesos de selección medioambiental por el sencillo motivo de que se verifican en ese medioambiente, y*

<sup>11</sup> Hay una abundantísima bibliografía para estas nociones, que se filtran constantemente hacia sus disquisiciones sobre investigaciones más concretas; es, en sentido estricto, una cuestión de paradigma (*vid. i. a.* Bourdieu, 2014: 129 y ss., 340, 458, 463). Por citar alguno, encontramos un caso de estudio particularmente gráfico a propósito de la reflexión sobre su elaboración teórica del calendario cabileño en base a la recopilación de entrevistas: «prueba [...] de que *eliali* [“las noches”: conjunto de días considerados “el corazón” del invierno], citado por todos los informantes, no es un “periodo de cuarenta días” –sólo se dice “entramos en *eliali*”– sino una simple escansión de la duración, [es que] los diferentes informantes le atribuyen duraciones y fechas diferentes: uno de ellos sitúa incluso el primer día de *ennayer* [“enero”: de una manera mucho más imprecisa que “1 de enero”, *issemaden* (los fríos) separan las dos partes –“noches blancas” y “noches negras”– en que se divide *eliali*, que a su vez acaba al tiempo que *ennayer*] a la vez en medio del invierno [*chathwa*: que comenzaría indistintamente entre nuestros 15 de noviembre y el 1 de diciembre] y en medio de *eliali* a pesar de que no sitúa *eliali* en medio –geométrico– del invierno, probando así que la captación práctica de la estructura que le hace pensar *eliali* como el invierno del invierno se impone sobre la razón calculadora» (Bourdieu, 2008: 317-321). No deja de ser sintomático, que esa diferencia entre una «lógica práctica» –que actúa con independencia de si es o no *objetivada*: es la que en la que se mueve el famoso *habitus*– y una «lógica lógica» –que es la que se *objetiva* y puede ser *calculada*– vaya a descubrirse en el espacio intersticial, liminar, de la *significación* de un hecho que a la vez puede ser y no es el mismo –que el nadir del invierno se «funda-confunde» con la mitad del invierno; no debería de representar una sorpresa en estas páginas: opinamos que opera el mismo fenómeno que en el caso de la identificación melanesia «europeo-ancestro» (*vid. sup.*, cap. 7.5)–. Por eso decíamos que es necesario, para pensar todo el espectro de la acción que enfrentamos al analizar la conducta de grupos humanos, echar a andar desde esa especie de «desracionalización» que supone deconstruir o desenfocar los posibles significados para generar un utillaje conceptual más preciso el cual, sin embargo, se desarrolla sujeto a *los mismos* mecanismos y procesos de significación. «Esta distinción indispensable [entre “unas propiedades materiales que se dejan enumerar y medir como cualquier otra cosa del mundo físico” y “unas propiedades simbólicas que no son más que las propiedades materiales cuando son percibidas”] tiene algo de ficticio: en efecto la ciencia no puede conocer la realidad sino aplicando instrumentos lógicos de clasificación y efectuando de un modo consciente y controlado el equivalente a las operaciones de clasificación de la práctica ordinaria» (Bourdieu, 2008: 217, nota 1).

### Fig. 8.2a Campo de la acción; campo de la significación

En la práctica material no existen sino momentos discretos; puntos dispuestos en el «campo de la acción» que se estructuran significativamente –o no, y esto es fundamental– sólo merced a los «sistemas de percepción-clásificación» característicos de las culturas humanas, sean éstos los del agente que verifica una acción dada orientándola a su través, los del resto de actores en cuya interacción se resuelve –entre otras cosas– la sociedad, o los de eventuales observadores en principio ajenos a la situación.

Teniendo en cuenta, entonces, que ni todas las prácticas son necesariamente significativas siempre desde todos estos «puntos de vista» ni, si los son, han de significar en todos lo mismo, podríamos definir las «tradiciones» como líneas de orientación tendencial que articulan la práctica en un «campo de la significación». Que la identifiquen como una misma secuencia, con independencia de las posiciones efectivas en el «campo de la acción», sino atendiendo a los criterios situacionales en que se dirime su tensión superficial –por ejemplo, cuando la acción A se reconoce parte de la tradición 1 a pesar de verificarse, según la determinación de ciertos valores X-Y, más próxima al eje de la tradición 2–.



en segundo lugar, es falso porque la dicotomía «continuidad-cambio» es una aporía –más o menos útil– remanente o encastrada –porque es útil: agiliza; casi se podría decir que permite «representar» rápidamente la explicación de procesos muy complejos– desde el mismo análisis institucional que las ontologías y metodologías no metafísicas niegan: las acciones que constituyen las prácticas son momentos invariablemente únicos y finitos en el tiempo, por lo que o no hay ni continuidad ni cambio *per se* o, en cualquier caso, el que haya no lo será del tipo relevante a efectos de ningún análisis de etología histórica de grupos humanos. A decir verdad, llevamos un tiempo señalando esto al emplear una fórmula sintética que es igualmente ágil: *las estructuras no son sino su propio reflejo en la práctica*;

- 2) porque lo que sucede entre las bambalinas de la acción individual es que cada «producción» es una «reproducción». Esto no es falso aunque admite discusión. En algunos puntos de las «lógicas racionales» –desde luego, en el punto de vista de la Economía– las acciones analizables en ellas *aparecen decisivamente* como una producción de sí mismas; más o menos como la imagen que se genera en el lector al escribir «invención». Pero no es necesario desarrollar de manera erudita en qué otros tantos puntos están *determinadas* por una infinidad incalculable de condiciones previas que han sido asumidas e incluso rutinizadas hasta obviarse en mayor o menor medida en los cálculos de los diferentes actores-autores que la evaluaren: en su extremo proximal, es lo que expresó Isaac Newton al declarar que se había alzado a hombros de gigantes, en el distal, es lo que encierra definir la *cultura* como «conjunto

de adaptaciones al medio transmitidas no genéticamente». Por eso, no se trata de que se produzca siempre lo que ya se había producido, aun aunque cada vez que se produce algo, sin duda, se reproducen muchas otras cosas implícitamente. En parte por esto hemos preferido anotar «replicación», que en tanto *copia virtualmente indistinguible* aparece más preciso y, por añadidura, opera de un golpe la sincronización con las formas que adoptó la disciplina biológica ocupada de la transmisión genética general de las adaptaciones al medio, y con algunos de sus aspectos procesales más interesantes para lo que aquí también nos ocupa: la «mutación» en tanto *error de copia*.<sup>12</sup> Desde luego, por esto es por lo que opinamos que aquella idea –replicación– debe de pensarse anterior a esta última –mutación– en nuestra anotación de una secuencia la cual, como última consideración importante, cabe entender fenoménicamente siempre tal que un *fluido sin soluciones de continuidad objetivas, definidas inherentemente*, como decíamos,<sup>13</sup> sino acaso sólo en función de la variable disposición de *cargas significativas* de los «sistemas de percepción-clasificación» en que se observen –y la expresión no podía ser más adecuada– «puntualmente» –léase desde la voz inglesa *to punctuate*: «puntuar» pero también «interrumpir», que es la misma de la cual proviene el nombre de la *Teoría evolucionista del equilibrio puntuado*, y por tanto: del «equilibrio discontinuo»; y es que quizá, en el empeño de precisar una teoría praxeológica de la historia, «equilibrio-interrupción» sea una fórmula más justa para explicar «continuidad-cambio»–.

Tenemos, pues, «replicación→mutación→selección».

Todavía podemos perfilar este modelo teórico en el ejercicio de ensayarle un diagrama que lo represente lo más acabadamente posible de un vistazo (**fig. 8.2a**); por ejemplo partiendo de un «espacio de la acción» definido entre los ejes temporales de diacronía y sincronía donde se puedan registrar, respectivamente, los *momentos en que se intensifican las mutaciones* y la *distancia fenoménica*

<sup>12</sup> Nos aproximamos –no sólo en esto– a lo pensado mucho antes por Tarde (2011: 69-70): «cuando digo que las transformaciones sociales se explican por las iniciativas individuales imitadas, no digo que la invención, que la iniciativa exitosa, sea la única fuerza activa, ni siquiera la más fuerte a decir verdad, sino que es la fuerza rectora, determinante, explicativa. Cuando el roce del ala de un pájaro desencadena una avalancha se trata de una fuerza muy débil, comparada con el peso y la cohesión molecular de las fuerzas constantes cuyo equilibrio inestable ha sido roto por ese pequeño choque accidental [...]. La dirección de las grandes fuerzas constantes –es decir, periódicas en su acción– corresponde a pequeñas fuerzas accidentales, nuevas, que al sumarse a la primeras determinan un nuevo tipo de reproducción periódica. En otras palabras, a las repeticiones se suma una variación, punto de partida de repeticiones nuevas» (cf. Latour y Lépinay, 2009: 20-21, 42-43, especial, someramente, sobre las condiciones de la proximidad y del distanciamiento de la teoría tardiana respecto de su contemporánea versión marginalista del «individualismo metodológico»).

<sup>13</sup> O al menos, de nuevo, no objetivas en el sentido que es relevante para el análisis de grupos humanos; tomando la comparativa con el caso del individualismo metodológico, que según explica Noguera Ferrer (2003: 126-127), «puede también ser atacado desde el extremo contrario [al holismo], esto es, desde posiciones que lo consideren insuficientemente reduccionista, o que sitúen los factores determinantes de la conducta no en unas supuestas estructuras sociales externas a los individuos, sino en unidades explicativas infraindividuales». Tal *continuum* de lo real podría fracturarse objetivamente según individuos concretos que viven y mueren, pero eso no afectaría demasiado a lo que tratamos de explicar.

*entre las acciones puntuales que definen una práctica.* Este último aspecto –que es el mismo que aquél con el cual acabamos de concluir la segunda proposición– merece considerarlo un poco más en detalle, para siquiera empezar a insinuar la forma que pueden tomar las ideas-fuerza de este magma donde intersecan indefectiblemente acción y significación, como vimos a propósito del dinero (*vid. sup.*, fig. 5.4a), articulando comprensivamente el entorno de un agente en referencia a una «idea de y del orden» inscrita en lo imaginario.

Como decíamos, cada acción se verifica puntualmente determinada en un sentido u otro por el conjunto de acciones precedentes que reproduce, en un sentido u otro. Por lo pronto, lidiar con seres que viven insertos en «tramas de significación» supone que cada acción puede posicionarse pre o post-factualmente, por el agente o por cualquier otro observador –como un antropólogo, o un sociólogo, o un historiador–, respecto de una «tradición» que entonces podríamos entender en tanto que una especie de *orientación tendencial* de la acción entre el flujo de replicaciones que mantiene la vida humana. Dicho esto: por supuesto, componerse una imagen por la cual la acción y la significación suceden *como si* se dieran separadamente, en tiempos o dimensiones diferentes, tiene la ventaja de no colegir necesariamente la una de la otra y, a la manera de Pareto, permitimos pensar una serie de conexiones posibles entre los efectos y las causas. Aquí, la *disposición de una carga significativa* –¿la «identificación»?– de una acción respecto al campo donde se piensan las tradiciones ni tiene por qué verificarse en todas las situaciones ni, en caso de hacerlo, ser obligatoriamente positiva. De hecho, la idea de un «invento» casa bastante bien con la de una identificación en contra de lo que se identifica que venía sucediendo; y esta *identificación negativa* constituye un tipo de «interrupción» –es *la* interrupción por antonomasia– mucho más fructífero que el resto para continuar pensando lo que estaría representando ese diagrama.

Así, en una ideal puridad «materialista» la acción puntual, en tanto un hecho discreto, no entraña inherentemente posición significativa alguna respecto de ninguna «tradición» por la misma razón por la cual indicábamos arriba que la dicotomía «continuidad-cambio» es una falsa disyuntiva: *la tradición no existe en la materialidad sino que es un reflejo de la valoración de y respecto de las acciones pretéritas* en los términos de los sistemas de «percepción-clasificación» de una cultura semiótica. Opera aquí, de otra manera, el mismo principio en que pensaba Weber los *Idealtypen*: lo que existe –pero no materialmente– es un énfasis, una *acentuación conceptual racionalista que desde lo imaginario, cose diacrónicamente los planos de lo material y lo simbólico.*

Al tiempo, dado que como hemos dicho, identificar o identificarse en una «tradición» tampoco implica apriorísticamente que se esté reproduciendo o manteniendo una distancia fenoménica precisa con ninguna otra acción concreta del pasado, es perfectamente plausible concebir que una «práctica» –que entonces podemos definir como el *conjunto fluido y continuo de acciones concretas objeto de análisis*; es decir: un montón de «puntos» en el continuo espacio-tiempo– se disponga en el «campo de la acción» sin presentar unos límites demasiado claros, o que se «mueva» sinuosamente en el eje diacrónico como *resultado de determinadas-determinantes replicaciones que nunca son copias perfectas pero pueden identificarse o ser identificadas como una sucesión*, sin dejar necesariamente de ser la misma «tradición» –ser percibida o clasificada, resultará

ya evidente; y como es una percepción-clasificación podemos diagramarla tendencialmente obviando sinuosidades, recodos, saltos, espacios vacíos, *i. e.*: «mutantes» no significativos a efectos de esa percepción-clasificación en particular, independientemente de que pueda serlo de otras—.

Con esto nos encontramos, de nuevo, ante un horizonte que multiplica las posibilidades de continuar la reflexión, pareciera que *ad aeternum* —por ejemplo considerando lo que se derivaría de este fenómeno al pensarlo en la base operacional de la cotidianidad, para definir esa «cotidianidad» misma, cuyas transformaciones solamente se pueden mensurar, post-factualmente, en la *longue durée* histórica; o tratando de articular qué *no* se significa al inhibir el discurso de la tradición, al rutinizar una «práctica»: la distancia significativa que hay que recorrer entre «rutinizar» y «tradicionalizar»; y por tanto, por supuesto, cómo se conjugan «tradición» y «cotidianidad» y «trascendencia»; etc.—, pero sin duda, intentar desarrollar estos temas aquí sólo nos conduciría irremediablemente al callejón sin salida de las ideas muy generales. Baste concluir que esas interrupciones de la replicación, esos momentos de «mutación», explicadas en los términos de este vocabulario del cual nos estamos dotando y de este horizonte ontológico, se formularían como los *momentos en los cuales una práctica rompe la —llamémosla así— «tensión superficial» de una tradición*, saltando a orientarse o ser orientada, en efecto, según otra tendencia distinta —tal vez sería más preciso haberlo escrito también perifrásticamente: «una tendencia que se distingue o se podría distinguir»—.

### 3. Bourdieu en el Collège de France

Retornemos ya de nuestra digresión propositiva.

A nuestro juicio, queda claro que desarrollar hasta sus bases una praxeología de este tipo, por ejemplo partiendo de la reflexión weberiana a propósito del *Methodenstreit*, resulta en una posición más adecuada para afrontar, desde su «microfísica», el análisis histórico de los grupos humanos.

En suma, no es algo muy diferente de la síntesis alcanzada más o menos simultáneamente a lo largo de las últimas décadas en ambos lados del Atlántico; tanto desde la tradición académica de la Antropología cultural en Estados Unidos,<sup>14</sup> como en la de las Sociologías europeas; y aunque sería

---

<sup>14</sup> Mídase, por ejemplo, la permeación de estos elementos con el caso de Hoebel al establecer las «bases culturales de la ley» en uno de los clásicos de la Antropología jurídica (*The law of primitive man: A study in comparative legal dynamics*, 1954 para la primera edición). Asumiendo —al menos parcialmente— la noción superorgánica de la cultura que asentara Kroeber («The superorganic», 1917 para la primera edición) y situándose en la tradición del realismo funcionalista, escribía entonces: «culture is a *continuum*. Sociologists speak of it as the social heritage. So it is that although culture has its existence only in individual behavior, it is something over and above the individual [...]. The superorganic consists of natural phenomena in the form of behavior patterns which, while they are manifest in the activity of organisms —man [*sic*, por “los humanos”]—, are not predetermined in specific content by the inherent forms of that organism [...]. The concept of superorganic is not supernatural, nor is it mystical. It embraces “natural” phenomena, for culture is as much a part of nature» (Hoebel, 2006: 8-9); sobre la selección conductual que desemboca en la normalización consuetudinaria, y sobre sus mutaciones, añade: «inasmuch as the members of a society



absurdo volver ahora sobre nuestros pasos para arribar de nuevo a este mismo punto después de añadirle unas cuantas páginas de repaso historiográfico más o menos farragoso, tal vez sí que convenga llamar la atención sobre algunos aspectos que otros autores han dicho mejor. Por supuesto, es una pequeña justificación que nos devuelve desde un excursus muy abstracto hasta las coordenadas del campo disciplinar en que pretendemos actuar, pero –teatralización aparte, o no– también es cierto que esta reflexión previa, en la cual obviamente se encuentran implícitas las ideas de todos estos autores que hemos ido refiriendo a lo largo de los capítulos anteriores cuando ha convenido, más o menos desgranadamente, ensamblándolas en la construcción del modelo teórico que ahora hemos expuesto –por eso volver sobre nuestros pasos resulta «absurdo» en vez de resultar solamente «innecesario»–, nos coloca en la posición de evidenciar de una manera más palmaria, más eficaz, nuestra interpretación de sus palabras.

¿No sucede así, por ejemplo y por no abandonar del todo aún la etnografía oceánica de los capítulos precedentes, tan pronto referimos la fórmula «estructura del contexto» (*structure of conjuncture*) que Sahlins utiliza en sus *Islas de historia* (1985 para la primera edición, en inglés) para sistematizar su interpretación de las performáticas excepcionales que, sin embargo en aparente aplicación de «significados recibidos» (*received meanings*), se disparan en Hawái ante la aparición del capitán Cook?

Avancemos más rápido.

Como ya hemos indicado, buena parte del entramado teórico que se dirime desde finales de la década de 1980 y sobre todo ya en la de 1990 y 2000 –recordemos: la segunda oleada de interpretaciones académicas de los «fenómenos cargoístas»– en las aproximaciones llamadas post-coloniales que pugnan por explicar el proceso histórico de la colonización de papúes y austronesios desde la perspectiva analítica de la *agencia indígena*, lo hacen asumiendo este modelo praxeológico de Sahlins. Lo hace Kaplan para el movimiento Tuka de las Islas Fiji (*vid. sup.*, cap. 6.5) y, comentándolo, Nogués Pedregal (1990: 28-38) afirma:

[El modelo] muestra la aplicabilidad de la «estructura de la coyuntura» como una explicación de la «práctica de la estructura y la estructura de la práctica» en un escenario colonial, donde la imposición desde fuera es sumamente significativa [*significant*]. [Pero] es muy difícil hallar cómo pudo darse un cambio interno sin la llegada de los extranjeros [*foreigners*] [...]. [Esto] ciertamente nos impele a pensar en

---

ordinarily accept their basic propositions as self-evident truths and work upon them as if they were truths, and because they do reason from them, if not with perfect logic, they may best be called postulates. The particular formulation of specific customs and patterns for behavior that go into a given culture are more or less explicitly shaped by the precepts given in the basic postulates of that specific culture [...]. New patterns may be ideologically rejected as incompatible with the preexisting postulates, but once present they may persist though "officially" banned, and in time may influence a change in the postulates themselves so that ultimately their general acceptance becomes possible», y esboza aun un último escenario que cobra especial relevancia en el tema que nos ocupa: puede darse que ese patrón conductual mutante sea «acceptable in terms of some of their aspects and without awareness of the potential implications of other aspects that are incompatible with existing postulates. Then when such implications are finally realized, the behavior may be so well established as to cause a modification or even overthrow of the original postulate» (*ibid.*: 13-14). Volveremos sobre Hoebel más adelante (*vid. inf.*, cap. 9.1).

alguna clase de «equilibrio sistémico» funcionalista [...], [pero] no explica ni la estabilidad como un proceso, ni los problemas de la acción humana en ausencia de penetración extranjera.<sup>15</sup>

Dado que nunca ha sido el ánimo de nuestra exégesis defender de posibles matizaciones críticas los términos exactos en que plantea la problemática y su explicación causal ningún autor en concreto, sino nutrir una construcción propia en esos debates, podemos limitarnos aquí a señalar que es posible dar una respuesta a las justas inquietudes que expusiera en 1990 el antropólogo gaditano, en los términos del modelo praxeológico que hemos bocetado más arriba. Por lo pronto, sobre la explicación procesal de la «continuidad social y cultural»: descomponiéndola en una *replicación de la práctica que aparentemente no alcanza para la percepción de nadie, dentro o fuera del contexto cultural, mutaciones suficientemente significativas como para quebrar la tensión superficial de la tradición*. Ciertamente no son las mismas palabras que empleó el estadounidense para dar respuesta a otro problema diferente al cual anota Nogués Pedregal –el de cómo *sí* se quiebra esa tensión en las tradiciones hawaianas a partir de 1778– de modo que es aventurado, cuando no completamente fútil, pretender desvelar el grado de sincronía entre lo que entendemos aquí y lo que allí no explicitó que se tenía que entender, aun aunque no se detecten contradicciones que hagan pensar que hablamos de cosas muy diferentes. Es más, en cualquier caso, no es menos cierto que los términos exactos lanzados por Sahlins presentan la virtud de poner el dedo en la yaga de otros tantos problemas interpretativos.

Consideremos un momento cómo *Islas de historia* –y ya hemos dicho que, como no puede ser de otra manera en un autor suficientemente longevo y prolífico, hay *varios* Sahlins (*vid. sup.*, caps. 4.1, 4.5, 6.2 y 7.6)– se resuelve por encima de todo en una idea-fuerza que «sintetiza además una posible teoría de la historia, de la relación entre estructura y acontecimiento, a partir del postulado de que la transformación de una cultura es uno de los modos de su reproducción» (Sahlins, 2008: 130) –la que posiblemente sea la frase más citada de *cualquier* Sahlins; o debería–.

<sup>15</sup> Nótese que lo estamos citando aquí en sentido inverso al de la lectura, aunque consideramos que esto no varía en absoluto lo que se colige de las objeciones del gaditano a la propuesta de Sahlins. Según fueron escritos originalmente estos fragmentos en su contexto, quedaría: «Sahlins model, as I see it, confers to the system an inherent characteristic of perpetuation, though recognizing that it is human action that makes the system. His phrase [en *Islas de historia*] “cultural change, externally induced yet indignously orchestrated, has been going on for millenia” certainly impels us to think on some sort of functionalist “systemic equilibrium”» (Nogués Pedregal, 1990: 28); «as he shows in *Historical metaphors [and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom]*, 1981 para la primera edición] change is produced when traditional solutions, within a concrete pattern of relations, are applied to novel phenomena –normally from outside– and it fails. The preference is here on issues of changing cultural logocs due to cultural confrontation. Therefore only a challenge from “outside” can lead to a change. In his works, Sahlins handle transformation from within mainly colonialist contexts such as the in the Hawaii, Fiji or New Zealand. In dealing with this problem I think he is successful, but he neither explains stability as a process, nor the problems of human action in the absence of foreign penetration» (Nogués Pedregal, 1990: 29); «in interpreting the Tuka movement as the point where the British colonial actions and Navosavakadua’s agency revolve, she explains how the process of articulation is ro u tinized and institutionalized. Kaplan-Shalins’ model show the applicability of the “structure of conjuncture” as an explanation of the “practice of structure and the structure of practice” in a colonial setting, where the external imposition is highly significant. It is very difficult to find out how there could have been the intra-change without the coming of foreigners» (ibíd.: 37-38).

En términos estrechos esta sentencia, en efecto, conduce a *pensar el cambio como una reproducción fallida* la cual, en el caso de Hawái o las Fiyi, es tan ostensiblemente imputable a la «alteración medioambiental» causada por el contacto colonial europeo que puede llegar a ocultar la innecesidad de una carambola en tal sentido para validar lo que esta sentencia conduce a pensar en términos más generales. Porque tomándola desde la primera proposición del silogismo, también varía el medioambiente sin la intervención humana, y hay una infinidad de estudios de ecólogos culturales y arqueólogos procesuales que nos lo recuerdan; como, en fin, también varía el medioambiente en el cual viven insertos y se desenvuelven los individuos y facciones que componen las sociedades humanas como resultado de su propio desenvolvimiento –de su «reproducción»– dentro de los límites de la sociedad. Esto otro nos lo llevan recordando aun mucho más tiempo los modelos interpretativos marxianos.

Así que aquí vuelve a reaparecer en la superficie de nuestra investigación aquella reflexión de Redfield que, opinaremos por última vez, no acabaron de ponderar adecuadamente los autores más economicistas de los inmediatamente posteriores *Peasant Studies*, tales como Dalton y Durrenberger, o Wolf, a propósito de la caracterización del entorno en que operamos, en tanto animales semióticos los humanos: «el medioambiente [...] no es solamente de carácter material; es también mental» (*vid. sup.*, cap. 2.2). Ahora que tenemos sobre la mesa una teoría de la historia basada precisamente en la selección por presión-adaptación medioambiental de prácticas que a la vez producen y son la reproducción de los signos e instituciones socioculturales y sus tendencias, finalmente podemos exprimirle toda la sustancia a la reflexión redfieldiana; o dejar, mejor, que lo haga Bourdieu en trazos gruesos, como para ir encarrilando poco a poco nuestra atención en lo que nos ha de ocupar lo que resta de esta investigación.

*Primer trazo:* volviendo a los autores con los cuales abríamos la discusión de este capítulo (*vid. sup.*, cap. 8.1) y que personalizan la *ultima ratio* desde la cual se repite el debate una y otra vez –por ejemplo en el caso de la conceptualización de la «campesinidad»– escribe el sociólogo francés: «lejos de oponer a Marx, como se cree comúnmente, una teoría espiritualista de la historia, [Weber] ha llevado el modo materialista de pensamiento a terrenos que el materialismo marxista abandona al espiritualismo» (Bourdieu, 2008: 33). En este sentido es evidente que, al contrario de los críticos de Redfield, aquí se presta mucha más atención a los clivajes entre los cuales se dirime el discurso weberiano, y como consecuencia no se encuentra sino una suerte de «materialismo generalizado»; un *tratamiento materialista* de las ideologías, una vez apercebidos de que las fundamentaciones que proporciona el estudio de la Economía por sí sola no es capaz de explicar en condiciones aceptables ni siquiera la misma economía.

De ahí el *segundo trazo*, empezando a concretar la mecánica básica en que han de pensarse, con los datos que tenemos hasta la fecha, los términos de ese «materialismo generalizado» –por ejemplo en la conceptualización del medioambiente–. «Para el mundo social, el entorno, es el propio mundo social [...], lo propio de las sociedades [humanas, y por tanto tejidas en culturas semióticas] es la producción de su propio entorno y ser transformadas por las transformaciones del entorno que

las transforma»; y concluye: «es como si la sociedad dialogase consigo misma» (Bourdieu, 2014: 194).

Esta premisa fundamental, la de una *práctica que dialoga* en un «espacio de la acción» mucho más complejo y cuajado de variables de las que se pueden procesar en cualquiera de los cálculos del actor-autor –y desde luego, de las que permite imaginar la dialéctica histórica en sus modelos clásicos–, condensa lo principal de una reacción frente a la asunción por parte de los paradigmas evolucionistas tradicionalmente hegemónicos en la práctica disciplinar de «una filosofía implícita de la historia que está inscrita en la aceptación de lo siguiente [*sic*, pero merecería un énfasis: *lo siguiente*, en tanto que se verifica en el devenir histórico en sucesión desde un pasado] como lo que tenía que ocurrir, de postular la necesidad de lo siguiente» (ibíd.: 193), como en un «efecto de destino». Esto nos encarrila porque nos pone de nuevo sobre la pista de los *modos endógenos de mutación* y de las *formas de su significación en el espacio social de la cultura*. Por ejemplo cuando los alumnos del Collège de France preguntan a Bourdieu en enero de 1991 por la «necesidad evolutiva» del surgimiento del Estado, entrampado en las estrategias de reproducción desplegadas por agentes individuales que actúan a caballo entre la «razón doméstica» y la *invención –orgánica–* de la «razón de Estado». Y el sociólogo francés empieza a dar su respuesta con lo que citábamos unas líneas más arriba; señalando antes cómo sucede, en un curioso albur, que abordarlo en términos de «aleatoriedad-necesidad» constituye un buen ejemplo de lo que se proponía responder sobre la constricción histórica de ambas cosas, tanto de los posibles fenoménicos «pensables» como de la emergencia del Estado.

De esta manera, como en la «biografía» que desvela la arqueología de una ciudad o de una casa con una secuencia de ocupación dilatada, en ambos casos puede hablarse de procesos de *invención bajo restricción estructural*. Lo hemos sobrevolado, pero merece la pena desarrollar este fenómeno en los exactos términos en que lo hace también Bourdieu: el de «institución», que vincula a la idea de «orden dóxico» –salvando las distancias, parte, al menos, de aquello que buscaba Godelier en el plano imaginario del psicoanálisis (*vid. sup.*, cap. 5.4)–. Éste es el *tercer trazo*.

En consonancia con lo que venimos exponiendo, el francés adscribía la existencia «doble» de las instituciones: en los elementos materiales y en las estructuras mentales que los producen y reproducen en la práctica, por decirlo bajo una especie de simplificación sincrónica. Lo importante en esa ocasión era aludir separadamente a la «producción», porque hace partir su razonamiento desde una concesión al fundamento de las teorías socialistas de mediados del s. XIX, y explícitamente a las marxistas; en la obviedad de que hay algunos agentes sociales dominantes y muchos dominados; y que los dominantes desarrollan un papel activo en la construcción de la evidencia histórica –de hecho son los que «inventan», los que «razonan», y en último término, los que «escriben» para decirnos quiénes inventan y razonan, y quienes no–. Sin embargo, «en relación con Marx, Weber tenía el mérito de hacer la pregunta de Hume [en “De los primeros principios del gobierno”, 1758 para su primera edición, en inglés]: ¿cómo consiguen dominar los dominantes?»<sup>16</sup>

<sup>16</sup> La cita del filósofo escocés a la que hace referencia concretamente reza: «nada es más sorprendente para los que consideran los asuntos humanos con mirada filosófica que ver la facilidad con la que la gran mayoría

Weber apelaba al reconocimiento de la legitimidad, estableciendo así esta noción sociológicamente» (Bourdieu, 2014: 241-242).

Repitámoslo dado vuelta: Weber basa su sociología en la idea de que es la «legitimidad» lo que permite la «dominación».<sup>17</sup> A sus análisis nos dedicaremos en el siguiente epígrafe, pero cerremos primero el argumento de Bourdieu.

Hume, y antes que él, Étienne de La Boétie (*Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, 1574 para la primera edición, en francés) describen una manifestación de la adhesión generalizada a una *doxa* que «naturaliza» la dominación, aunque precisamente al escribirlo, al percibirlo y enunciarlo, están a la vez «inventando» la tensión «ortodoxia-heterodoxia».<sup>18</sup> Sucede que una de las características que Bourdieu enfatiza de las instituciones socioculturales –más tarde lo formularía asimismo, en general, del proceso de socialización– es que su éxito efectivo depende de una suerte de «amnesia de la génesis», de modo tal que «una institución exitosa [...] desaparece como institución. Se deja de pensar en ella como *ex instituto* [“instituida”, surgida por *acto de institución*]. Una institución que triunfa se olvida y hace que olvidemos que tuvo un nacimiento, que tuvo un comienzo» (ibíd.: 163). Y aunque aquí el sociólogo alude simultáneamente a lo que se entiende comúnmente por «institución» tanto en el sentido antropológico como en el jurídico-político –sin duda con el objetivo de abrazar todo un espectro posible de casos que *funcionan igual ya hayan sido resultado de una institucionalización orgánica desde las «lógicas prácticas», o de un acto, o de una sucesión de actos únicos pensados desde «lógicas lógicas»–, señala que el orden dóxico que constituyen y en el*

---

es gobernada por una pequeña minoría, y observar la sumisión implícita con la que los hombres anulan sus propios sentimientos y pasiones en favor de los de sus dirigentes. Cuando nos preguntamos de qué modo se realiza este prodigio, esta cosa asombrosa, nos encontramos con que, como la fuerza está siempre del lado de los gobernados, los gobernantes no tienen nada más que la opinión para mantenerse. Por tanto, el gobierno está fundado sólo sobre la opinión. Esta máxima se extiende a los gobiernos más despóticos y más militares tanto como a los más libres y populares» (en Bourdieu, 2014: 226-227); por nuestra parte, hemos preferido buscar esa misma *duda* a este lado del Canal de la Mancha, siquiera porque de La Boétie se adelantó en casi doscientos años a Hume al escribir: «en esta ocasión no quisiera sino averiguar cómo es posible que tantos hombres, tantas villas, tantas ciudades, tantas naciones aguanten a veces a un tirano solo, que no tiene más poder que el que le dan, que no tiene capacidad de dañarlos sino en cuanto ellos tienen capacidad de aguantarlo, que no podría hacerles mal alguno sino en cuanto ellos prefieren tolerarlo a contradecirlo. Gran cosa es, por cierto, y sin embargo tan común que es preciso dolerse de ella más que sorprenderse, ver a un millón de millares de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino de alguna manera –tal parece– encantados y hechizados por el nombre de uno solo» (de La Boétie, 2006: 34-35).

<sup>17</sup> Sobre la «pregunta humeana» que se hacía Weber, bien puede citarse su diáfana formulación en una conferencia pronunciada siendo ya profesor de la Universidad de Múnich, el 28 de enero de 1919, ante la Landesverband Bayern des Freistudentischen Bundes, publicada por primera vez ese mismo año bajo el título «La política como vocación»: «el Estado se compone de una relación de “dominación” del hombre [*sic passim*, por “el humano”] sobre el hombre, fundada sobre la violencia legítima –es decir, sobre la violencia considerada legítima–. El Estado no puede existir sino a condición de que los hombres dominados se sometan a la autoridad reivindicada por los dominadores. Entonces se plantean las cuestiones siguientes. ¿En qué condiciones se someten y por qué? ¿En qué justificaciones internas y en qué medios externos se apoya esta dominación?» (en Zarka, 1997: 246).

<sup>18</sup> Explica en sus cursos Bourdieu (2014: 256 y ss., 352, nota 2): «no hay reconocimiento más absoluto que el reconocimiento de la *doxa* ya que no se percibe como reconocimiento. La *doxa* es responder sí a una pregunta que no he planteado»; es en este sentido que se explica su radical distinción respecto de una idea de *ortodoxia*, que solamente «aparece desde el momento en que hay heterodoxia [...]. La *doxa* está obligada a explicitarse en ortodoxia cuando una herejía la pone en tela de juicio».

que se reproducen estas instituciones socioculturales «ha sido a menudo producto de una lucha; ha sido establecid[o] al término de una lucha entre dominantes y dominados». Es esta génesis la que restringe estructuralmente el campo de los posibles según Bourdieu, y torna «impensable», «inimaginable», que pudiera haber sucedido algo diferente a «lo siguiente»:

La fuerza de la evolución histórica es reenviar [*sic*, probablemente *renvoyer*: «reenviar» o «devolver», pero también «despedir –del empleo–» o «expulsar», especialmente referido a «expulsar de una institución»] los posibles laterales apartados no por el olvido, sino por el inconsciente. El análisis de la génesis histórica del Estado, como principio constitutivo de estas categorías universalmente difundidas en su territorio, tiene como virtud que permite comprender a la vez la adhesión dóxica al Estado y el hecho de que esta *doxa* sea una ortodoxia, que representa un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, el punto de vista de los que dominan dominando el Estado, de los que, posiblemente sin proponérselo como fin, contribuyeron a hacer el Estado para poder dominar. (Bourdieu, 2014: 242)

La última es una precisión capital; porque sitúa el discurso de nuevo en la tónica del individualismo metodológico y la concepción organicista mengeriana,<sup>19</sup> habiéndole sumado la noción

---

<sup>19</sup> Es necesario puntualizar que no se trata en absoluto de una afinidad que señalara el sociólogo francés *motu proprio*, al menos hasta donde nos consta; en los *Cursos sobre el Estado* únicamente aparece citada en una ocasión «individualistas metodológicos» y claramente es para tomar distancia de esta «otra cara bajo la que vuelve el individualismo» contra el que se construyeron las ciencias sociales (Bourdieu, 2014: 493-499; cf. Noguera Ferrer, 2003: 108, con bibliografía). Parece obvio, no obstante, que se explica en un posicionamiento político a expensas de una fórmula acuñada y asociada tradicionalmente al neoliberalismo; así, en el caso de la Sociología francesa el «individualismo metodológico» se identifica indefectiblemente con otra de sus figuras centrales en las décadas finales del s. XX, Raymond Boudon, quien a la sazón manifestara públicamente su antagonismo con Bourdieu. Ciertamente habría un punto de impostura si fuera posible algo como un debate en términos estrictamente epistemológicos, como lo indica la falsación de la pretensión contraria –que la teoría bourdieuana es, como la *durkheimiana*, holista– ensayada hace unos años por Magni Berton en las páginas de *L'Année Sociologique*. A pesar de que no compartimos su definición estrecha de «individualismo metodológico» –la de Noguera Ferrer (2003: 104, 108-109) presenta un mejor desarrollo lógico de los límites hasta los cuales se podría tensar la fórmula sin perder sentido, incluyendo la aceptación de constricciones estructurales fruto de la construcción sociocultural del individuo; y desde luego estas etiquetas disciplinares acaban siendo asimismo *constricciones* del campo– este texto da el pie adecuando para entender el problema en su mínima expresión cuando echa mano del dicho individualismo para dirimir la comparativa: «l'intérêt de réintroduire ici la notion d'individualisme est de montrer que ce dernier n'est pas plus éloigné des deux types de holisme que nous avons présentés que l'un d'eux l'est à l'autre. En ce sens, cela permet de penser que les deux types de holisme que nous avons présentés sont réellement des paradigmes différents»; al tiempo «l'individualisme méthodologique et le holisme bourdieusien se distinguent cependant assez nettement. Car alors que le premier accorde une place centrale aux motivations et caractéristiques individuelles dans l'explication sociologique et considère les comportements individuels comme des variables semi-indépendantes –au sens où la sociologie ne peut les expliquer que partiellement–, le holisme bourdieusien prend en compte les comportements individuels comme des variables dépendantes quelconques» (Magni Berton, 2008: 310-311). Esto evidencia que lo que se disputa no es la consideración del individuo sino la de su aislamiento contextual y la existencia, en consecuencia, de una racionalidad universal abstracta, la cual Bourdieu por supuesto niega –convincientemente– introduciendo nociones tales como «lógica práctica» y *habitus*, o «invención bajo restricción estructural», con el objetivo de seguir integrando la conducta individual en las explicaciones sociológicas. Téngase en cuenta cómo, de hecho, en esos mismos *Cursos sobre el Estado* (*vid. i. a.* Bourdieu, 2014: 82-84, 369 y ss., 439 y ss., 462-463) incidió repetidamente en la necesidad de considerar sistémica y sistemáticamente la «acción individual orientada por intereses» en el fundamento de cualquier proceso histórico, por ejemplo oponiéndose al espejismo de una «historia sin agentes», o reintegrando desde la «historia de las ideas» a figuras como Jean Bodin (1529-1596) o Louis-

de acción bajo restricción estructural, empero, que requerían en sus formulaciones para ser devueltos desde la lógica de la Economía a las de la Sociología, o cualquier otra disciplina que se tomara verdaderamente en serio modelizar la dimensión cultural en la interpretación de los grupos humanos a la luz de su variabilidad histórica. Se obtenía entonces un «Estado inconsciente» –ya lo había escrito René Lourau en 1978–, y no le era justificado mantener por más tiempo la «funesta» tesis de la posición superestructural de la ideología como resultado *solo* de los discursos de legitimación activados por los dominantes, por más que estas acciones estratégicas propias de la «lógica lógica» pudieran todavía ser reintegradas en forma de «ortodoxia» a la arena sociocultural, al espacio-tiempo de la *lucha por la significación* –que en condiciones de Estado adopta más que nunca una expresión «formal», es «lógica lógica», precisamente para acelerar su *capitalización* por parte de individuos y facciones concretas del cuerpo social–.

Bourdieu le quita entonces la razón unívoca a Marx, pero tampoco se la da por entero a Weber: el Estado es principalmente un *universalizador monopolístico* –y más, «totalizante»– *de los significados que actúan para definir los parámetros de la doxa*, y esta última es el único sitio donde se puede enraizar la «legitimidad» si se pretende analizar en términos praxeológicos. Por esta razón corrige la conocida definición que diera el de Érfurt, matizando: «el Estado es el monopolio de la violencia *física y simbólica* legítima» (*vid. i. a.* Bourdieu, 2000; 2008: 195 y ss.; Fernández Fernández, 2013: con bibliografía).

Cerremos el ancho círculo que abrió la pregunta de los alumnos del Collège de France a Bourdieu en enero de 1991 con un *cuarto trazo* apenas insinuado; cerrémoslo con otra pregunta que ya empezamos a responder entre los cazadores de cabezas papúes, y para la conclusión de la cual todavía tendremos que acabar de definir ese utillaje conceptual más apropiado a los clivajes entre los cuales –vamos viendo cada vez más– se mueve el problema.

Así, es cierto que el «principio de restricción estructural» –hacia el cual converge indiscutiblemente el de «significados recibidos» enunciado por Sahlins– desmonta, a poco que se cuestione, la pertinencia de plantear obligatoriamente la pregunta en los términos de la disyuntiva «necesidad-aleatoriedad». Sucede con esta pesada herencia disciplinar como con el Averroes de Jorge Luis Borges: que desaparece cuando se deja de escribir sobre él. Explica también, de una manera más parsimoniosa, el Estado por tanto no como una «necesidad» providencial de la historia o la evolución, ni como el «invento» consciente de los dominantes, sino como *el resultado accidental de una más o menos intensa secuencia de mutaciones de la práctica las cuales, determinadas –y tal vez incluso orientadas tendencialmente en su significación endógena– por una «tradición» no estatista, reequilibran adaptativamente la reproducción de un grupo humano en un medioambiente cataclísmico*. Ahora bien, como decíamos, existe una concesión innegable al planteamiento socialista, hegemonizado académicamente por los modelos evolucionistas del marxismo, que sí es necesario hacer: en el Estado hay dominación, y en la dominación se benefician unos pocos de los muchos.

---

Adrien Le Paige (1712-1802); a tratadistas, funcionarios, juristas, como estructurados-estructuradores del espacio político en el cual competían.

Entonces, ¿por qué no ocurrió que se disolviera como Averroes cuando lo enunciaron a viva voz, por ejemplo, de La Boétie o Hume, o Marx y los otros socialistas, como se ha disuelto –al menos en principio, o al menos ésa es la intención de los post-estructuralistas– la obligación de analizar la historia de la humanidad en términos de «necesidad-aleatoriedad» una vez expuesto que se ha alcanzado un *cul-de-sac*, según una lógica consonante con los principios que ordenan las doxa propias del campo académico?

¿Por qué no?, si la «legitimación» que son capaces de activar en forma de «discursos de la ortodoxia» estos pocos no basta para explicar en el análisis histórico de los grupos humanos la legitimidad que precisa la dominación. ¿O sí que tuvieron lugar *tradicionalmente*, esas disoluciones?; y, entonces, hemos de rearmar la hipótesis del «atasco ecológico» a que invita la *Teoría de la circunscripción* de Carneiro (*vid. sup.*, cap. 4.3) para explicar por qué algunas veces –pocas– no ha sido así, y bajo qué principios y «lógicas prácticas» de ordenación del campo político se ha transitado de la ausencia de dominación a la dominación sin desbaratar funcionalmente la reproducción del sistema cultural, de una manera similar a lo que Bourdieu (2014: 72) denomina «trasgresión conforme a las formas».

Por el momento disponíamos de «*Gesellschaft* como *Vergesellschaftung*». «Instituciones orgánicas: resultado sociocultural no calculado fruto de acciones individuales calculadas». «Estructura del contexto»; «significados recibidos». Disponíamos de «la transformación de una cultura es una modalidad de su reproducción». De «invención bajo restricción estructural», «orden dóxico», «lógica práctica», «estructuras estructuradas con capacidad de estructuras estructurantes», etc.; y por el camino nos hemos visto en la circunstancia de añadir alguna otra cosa, y de traducir aun todas éstas a nuestra propia terminología para mejor modelizar una síntesis comprensiva del universo que estamos tratando de captar. Son todo conceptos que van evocando los principios de una teoría de la historia en términos de una u otra versión de praxeología dialógica, como paradigma más parsimonioso, a la luz de los datos de que disponemos este principio del s. XXI. Para interpretar y explicar causalmente la «realidad no lineal» que fue descubierta al asumir una suerte de *giro relativista einsteniano* el cual, en las disciplinas de análisis de grupos humanos acabando la década de 1960, y sobre todo a partir de 1970, tomó la forma de «crítica contextual».

Hemos llevado las cosas mucho más lejos del mero análisis de lo que dijo Weber, hacia un análisis *desde* lo que dijo Weber, y ahora vamos a tener que esforzarnos en sintetizar lo que nos interesa de su «sociología de las formas de dominación».

#### **4. *Herrschaftstypen*, o imprecisiones de la «dominación»**

Volvamos a la Europa de 1920.

Como decíamos, la crítica principal que el sociólogo francés le hacía a Weber era el haber descuidado en sus modelos causales analizar la cuestión de la dominación en tanto beneficio «privado» del espacio «público» por parte de los dominantes; cuestión la cual quedaba harto oculta



o mitigada bajo la omnipresencia del interés por destacar un supuesto –y aquí asomaba aún imbatido el decimonono– progreso histórico de la racionalidad, *también* en lo que atañía a la ordenación política de las sociedades humanas (Bourdieu, 2014: 257-258). Este «también» es fundamental.

Una de las ideas principales de Weber es que el derecho al que denomina racional es un derecho que está en consonancia con una economía racional: una economía racional no podría funcionar sin un derecho racional capaz de asegurar a esta economía lo que ella pide por encima de todo, los dos criterios de la racionalidad, a saber, la commensurabilidad y la previsibilidad [...]. Weber tiene por lo tanto la idea de un proceso unificado de racionalización en el que los diferentes dominios de la actividad humana acompañen racionalizándose al proceso de racionalización de la economía. (Ibíd.: 211-212; cf. Weber, 2012: 81-82)

En efecto, el de Érfurt no se sustrajo en este punto de la tónica que había imperado en la Escuela Histórica alemana, aunque en su búsqueda de la «imputación causal» a través de las influencias independientes de los sistemas éticos y religiosos desdibujara la centralidad monolítica que se le venía adjudicando a la economía tanto en el pensamiento liberal como en el marxista. Quedaba subsumido todo, pues, en esa instancia mayor caracterizadora de la «modernidad» y que, según opina Giddens (2002: 38 y ss.), anulaba a ojos de Weber la capacidad del socialismo –pensando concretamente en el estatista– para una superación real del capitalismo, porque no atajaban sus programas –pensando concretamente en los del SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) de la Alemania post-bismarckiana (1890-1918)– la alienación y «objetivización del sujeto» –*sensu* Nogués Pedregal (1990: 15)–, en el reverso político del mismo «efecto de racionalización» que se había manifestado económicamente en el proceso de mercatización: el surgimiento de una administración burocrática a rebufo de la «dominación legal» (*legale Herrschaft*) que amenazaba intrínsecamente, impelida por una eficiencia teleológica, con descontrolarse y aplastar la sociedad en la reproducción de su propia lógica. Aquí la «jaula de hierro» (*stahlhartes Gehäuse*) anunciada ya en sus textos de principios de siglo, como *La ética protestante*.

De hecho, no le era concebible una superación por la vía de la racionalidad desde el momento en el cual lo que se consideraba analizar sociológicamente eran los resultados de la racionalidad misma, virando en consecuencia el sentido de sus ideas sobre la acción política hacia la optimización social de sus instituciones en aras de asegurar los suficientes control y equilibrio como para contener los *monstruos lógicos* de esa «objetivación». Para Weber: contenerlos, fundamentalmente, defendiendo la idea de una «democracia de caudillismo plebiscitario» (*Führerdemokratie*) en la cual se contrapesaran las competencias *legales* de un parlamento, garante del «estado de derecho», con un «liderazgo carismático» que imprimiera a la administración el tono *político*, necesariamente más plástico, del que carecía el cálculo administrativo, radicalmente racional, o mejor, racionalizado (*vid. i. a.* Giddens, 2002: 26 y ss., 85; Fleitas Ruiz, 2005: 238-239). Pero no nos desviemos de lo importante.

De un lado vemos cómo pasar a plantear sus generalizaciones sobre la «civilización occidental» desde este otro enfoque no económico no habría acabado de borrar la huella de algunos anclajes profundos derivados de la misma tradición historicista, de manera que, cuando en el contexto de la liquidación totalitaria de la República de Weimar, Carl Schmitt –filósofo del Derecho y catedrático en la Universidad de Berlín entre 1933-1945; controvertido al punto que decirlo casi se ha vuelto un epíteto; asociado al NSDAP (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei*) de Hitler, y fundamental en las posteriores reflexiones sobre el «poder» de Foucault y Agamben, en especial por cuanto atañe a su conceptualización teológica de la «soberanía» (*vid. inf.*, cap. 10.4)– entre a valorar el trabajo del de Érfurt, resaltarán estos dos puntos, en parte concomitantes; expresión de esa modernidad que periclitaba violentamente según avanzaba la década de 1930.

A los ojos de Schmitt, la obra de Weber parece una expresión emblemática de la hegemonía alcanzada por el «pensamiento economicista» y su forma más extrema, el pensamiento tecnocrático [...]. [Pero no obstante] Schmitt atribuye la pertinencia de su diagnóstico a Weber: la evolución de instituciones en la vida colectiva después de más de un siglo se mueve hacia un sometimiento cada vez mayor de vidas humanas a órdenes objetivados –política burocrática y economía–. (Colliot-Thélène, 2011: 218)

Del otro lado, siguiendo el argumentario weberiano en su línea principal y una vez presentados los temas centrales de su sociología en los fenómenos de «legitimidad» y «carisma», esa superación idílica sustentada en cualquier concepción finalista de la historia y, en tal certeza, descuidado el desequilibrio de las instituciones políticas a una única lógica incontestable, como pudiera ser la de la burocracia, o la del mercado, se le presentaba a Weber *también* inviable. Porque «en último extremo, la política representa siempre luchas por el poder; no puede haber un final definitivo para las mismas. Resultará, por tanto, fútil cualquier enfoque de la política que se base únicamente en apelaciones éticas de carácter universalista» (Giddens, 2002: 39).

Se entenderá cómo este segundo «también» es asimismo fundamental.

Nos vuelve a situar sobre la cuestión del «poder» –y la competición que le es inherente– como un *elemento basal*, constante en la organización *social* de los grupos humanos a través de su historia. De hecho, es lo que venimos anunciando aproximadamente desde la mitad de la primera parte de esta investigación (*vid. sup.*, cap. 4.1), y lo que resolvía Bertrand Russell de una manera más clara: éste es *el* elemento basal, a partir del cual se organiza socialmente el grupo humano. Así, con más éxito que cualquier otro cientista social hasta aquel momento –de hecho se considera, acertadamente, que se trataba de una empresa novedosa; y la pregunta obligada es, por supuesto, ¿cómo es posible que lo siga siendo cerca de un siglo después?–, en *Economía y sociedad* Weber se propone una sistematización sociológica de los principios que actúan ordenando ese «poder» en los grupos humanos, cuya médula queda enunciada sobre todo en el tercer capítulo del primer volumen de la dicha obra: «Die Typen der Herrschaft». Pero no perdamos de vista que, a este respecto, Talego Vázquez (2014: 103) realiza una observación que no por evidente se ha tenido siempre presente en el horizonte a la hora de abordar el planteamiento compuesto por Weber: lo paradójico de la forma en la cual el de Érfurt esquivo la definición explícita de la «política» a pesar de su empeño en

desarrollar, por lo demás, un utillaje conceptual preciso hasta el hartazgo. O en otras palabras, la paradoja que incita a colegir que, para lo que el sevillano califica más bien de una «ciencia de la dominación», nada preciso se podría decir de la política.

Esto va a tener consecuencias a dos niveles para lo que aquí nos ocupa.

En efecto, en el primero de ellos, proporciona el pie adecuado para explicar la noción weberiana de «dominación» (*Herrschaft*) alejándola a la vez de la mera imposición por la fuerza y del ejercicio de influencias puntuales, motivadas indistintamente por cualquier tipo de racionalidad en espacios sociales concretos –fenómeno este último que Weber encuadrará entre las «constelaciones de intereses» (*Interessenkonstellation*)–. Como señala desde la Universidad Complutense de Madrid el politólogo Joaquín Abellán García, a la sazón responsable de una de las últimas ediciones en castellano del capítulo en cuestión,<sup>20</sup> a pesar de que el positivismo jurídico venía reconociendo en la *relación de «mando-obediencia»* expresada tradicionalmente en alemán como *Herrschaft* «un momento de coacción que puede ser ejecutado, si es necesario, con violencia (*Gewalt*) [...]; el concepto de *Macht* [“poder”, “fuerza”, “potencia”] entendido como la capacidad para imponer la voluntad de uno con carácter general, en cualquier situación o contexto, le resulta a Weber totalmente amorfo desde un punto de vista sociológico» (Abellán García, en Weber, 2012: 25-26; Bendix, 2012: 269-271). Por eso, para lo concerniente a la sociología que el alemán estaba inventando, «dominación»:

No es [...] la probabilidad de ejercer un «poder» (*Macht*) o una «influencia» sobre los demás. En este sentido, la dominación (*Autorität*) puede basarse, en el caso concreto, en muy diversos motivos de la obediencia, desde la mera costumbre hasta consideraciones de índole totalmente racional-instrumental. En toda auténtica relación de *Herrschaft* se da una mínima «voluntad» de obedecer, es decir, un «interés» –material o espiritual– en obedecer. (Weber, 2012: 69)

Encontramos, pues, que, con el objetivo de captar la dimensión relacional significativa en un análisis de las estructuras socioculturales, «el énfasis metodológico se desplaza [...] de la posibilidad de mandar –poder– a la probabilidad de obedecer –dominación–» (Talego Vázquez, 2014: 102). Y a la luz de esto, no sólo las «terminologías espontáneas» comienzan a resultar altamente confusas, sino que resulta necesario pelear incluso los mínimos matices traductológicos.

Resumiendo tal disquisición, en general ha habido consenso en equiparar *esta* «dominación» a la noción de «autoridad», tanto en castellano como en inglés; algo que el propio Talcott Parsons ya considerara «a la vez preciso y mucho menos complicado» que las soluciones perifrásticas en su edición parcial de *Economía y sociedad*, en 1947.<sup>21</sup> Pero ello no ha sido óbice para

<sup>20</sup> Bajo el título *Sociología del poder: Los tipos de dominación* y con un extenso estudio preliminar firmado por el profesor español, del cual aquí concretamente empleamos la segunda edición –en Madrid, en 2012–.

<sup>21</sup> «The term *Herrschaft* has no satisfactory English equivalent. The term “imperative control”, however, as used by N. S. Timasheff in his *Introduction to the Sociology of Law* is close to Weber’s meaning and has been borrowed for the most general purposes. In a majority of instances, however, Weber is concerned with *legitimate Herrschaft*, and in these cases “authority” is both an accurate and a far less awkward translation», para finalizar añadiendo «*Macht*, as Weber uses it, seems to be quite adequately rendered by “power”» (en Weber, 1947: 152, nota 83; cf. 324 y ss.); se trata de un punto que asumen asimismo Giddens (1992: 260), y antes que él, Bendix (2012: 271, nota 16). Aprovechando la segunda edición inglesa integral de *Economía y*

que continúen pululando fórmulas como *domination*, *imperative co-ordination* (coordinación imperativa) o incluso *leadership* (liderazgo) en inglés (*vid.* McIntosh, 1970: 901-902; Weber, 1947: 324 y ss.). Y en castellano, con notable diferencia, «dominación» (*vid.* Abellán García, en Weber, 2012: 13-15; Talego Vázquez, 2014: en especial 102, por lo que atañe a la identificación «dominación-autoridad»), así como la adjetivación de cualquiera de estos otros términos al uso en el sentido de la «legitimidad», como para resaltar el *cariz estructural de la obediencia* –i. e.: dominación, o poder, o autoridad «legítimos»–.

Por nuestra parte ya indicamos, en un excursus precoz sobre la intermediación del «poder» en la dimensión política del proceso de mercatización descrito en el *corpus aristotelicum* (*vid. sup.*, cap. 3.5), lo poco operativo que resulta tanto *asimilar* como *dejar asimilar* todos estos conceptos, como si refirieran un único fenómeno; y, concretamente, separamos el «poder», en tanto una monodía más o menos imprecisa a propósito de la *capacidad de acción* de un agente social dado, de las diferentes formas de «autoridad», en tanto *relación que traba socialmente la acción* de más de un agente.

De estas últimas –es cierto– no dijimos nada mucho más allá de señalar variaciones importantes en su intensidad –i. e.: «autoridad» influyente, o determinante, o decisiva–, en espera de hallarnos en una coyuntura expositiva más rica y apropiada para desarrollar una idea acabada. Sí que adelantamos, empero, que no consideramos pertinente a efectos de «cirugía» conceptual calificar de «dominación» más que a aquella autoridad –usualmente fluctuando entre las mayores intensidades de la determinación, y sobre todo, la decisión– que, en algún grado, ha implicado violencia en un momento pretérito. O mejor aun, *que implica violencia potencialmente*. Démosle una vuelta más: una *situación social* que vendría a ser descrita específicamente como de «autoridad coercitiva» o «dominación» sería, en nuestros términos, aquella basada en la *posibilidad* de una coacción por parte del agente social que ostenta dicha posición de «autoridad» y domina *sobre* los demás; que *puede decidir* por los demás, y si es preciso, *podría activar*, con el fin de asegurar o hacer cumplir tal decisión, *violencia hacia las facciones del cuerpo social que no la hubieren asumido ya por el nudo «principio de autoridad», sin que la suspensión de ese principio como consecuencia del recurso a la fuerza conculcara o debilitara su posición social general* –y aquí engarzamos con la problemática weberiana– *dado que esas otras facciones mayoritarias reconocen la legitimidad de dicho agente para, al menos en algunas situaciones concretas, dejar de operar por el principio de autoridad y hacerlo activamente, mediante una imposición violenta*.

---

*sociedad* en 1978, Guenther Roth continuaría el debate no sólo señalando cómo para aquel entonces Parsons ya había sumado la opción de «liderazgo» como *Herrschaft* al comentar la obra de Bendix (Roth, en Weber, 1978: 61-62, nota 31), sino que decantándose genéricamente por *domination*, explicaría esta posición como resultado de su visión panorámica sobre el total de la obra: «in chapter III [“The types of domination”, en la primera parte: la única que entregó en vida al editor el de Érfurt, a la sazón la que presentaba Parsons en 1947], Weber presents a typology of legitimate *Herrschaft* where the term “authority” is indeed feasible. However, in chapter X [“Domination and Legitimacy”, en la segunda parte], he deals extensively with both faces of *Herrschaft*: legitimacy and force. It should be clear to the reader that both “domination” and “authority” are “correct” although each stresses a different component of *Herrschaft*. Moreover, in Part Two a *Herrschaft* is quite specifically the medieval *seigneurie* or manor or similar structures in patrimonial regimes. This is also the historical derivation of the term», remitiendo para más señas precisamente a los trabajos de Otto Brunner.

Y hete aquí el porqué de haber complejizado entonces nuestra definición de «autoridad» en lugar de aceptar sin más el parangón directo con una «dominación» weberiana la cual, sin embargo, *además de comprender nuestra «autoridad coercitiva», evidentemente interseca en algunos aspectos con lo que nosotros describíamos como «autoridades no coercitivas»* –i. e.: aquellas a las cuales no se les reconoce legítimamente *ninguna situación* donde puedan dejar de operar *exclusivamente* según el principio de autoridad–, precisamente en lo que atañe a ese componente cultural de «legitimidad» que el de Érfurt trataba de alcanzar a tientas separando *Herrschaft* de *Macht*. Porque en un segundo nivel de consecuencias derivadas de aquella observación que hacía Talego Vázquez sobre la «impertinencia» de la política en el análisis de la «dominación» según lo plantea Weber, lo cierto es que partir de la inmanencia del dispositivo «mando-obediencia» expresado en *Herrschaft* –téngase en cuenta que *Herr* se traduce al castellano como «señor» o «amo», quien manda o es «dueño»; y desde aquí es básicamente equiparable al *dominus* latino<sup>22</sup> se naturaliza teleológicamente la «dominación» en el sentido en el cual nosotros la definimos, y se devuelve la imagen del Estado como desarrollo pleno –racional– de *cualquier* autoridad. Efecto de destino.

Podría aducirse que, en efecto, los tipos weberianos de la «dominación» procuran dar cuenta de formaciones socio-históricas desbordando los límites de lo que comúnmente entenderíamos como situaciones de Estado; en especial, del «Estado» de las secuencias evolucionistas manejadas por antropólogos y arqueólogos. Pero tal cual esos evolucionismos, y sin que esto conlleve necesariamente concederles también una orientación progresiva al modo que

<sup>22</sup> Guenther Roth proporciona una clave importante en este sentido al contextualizar historiográficamente la terminología de la «dominación» weberiana en la introducción a su edición de *Economía y sociedad* de 1978; en efecto, «the term *Herrschaft* has a very concrete and a very abstract meaning. In historiography a *Herrschaft* is a noble estate, corresponding to the French *seigneurie* and the English *manor*. In the philosophy of history, *Herrschaft* is the basic category of superordination» (Roth, en Weber, 1978: XCIV). No en vano la noción de *Grundherrschaft*, que podríamos traducir como «señorío territorial», venía siendo cardinal en el debate académico para explicar prácticamente toda la historia política y económica de Alemania en tanto variaciones a partir de la autoridad señorial (*manorial authority*). Weber habría rebajado la importancia de esta tendencia historiográfica al introducir la idea de un origen carismático del dominio político, que para Roth suponía plantear «the existence of a genuine political authority, not just private powers, in European feudalism», tal y como enfatiza trayendo a colación una carta dirigida por el sociólogo alemán a su colega Georg von Below en 1914 donde se puede leer: «I hope you will find that I have sufficiently emphasized the absolute distinction between domestic, personal and manorial authority, on the one hand, and political *Herrschaft* on the other, which is none of these but rather military and judicial authority» (ibíd.: XCV; cf. ibíd.: XLIII). Se trataba, por tanto, de una solución notoriamente diferente de la que poco antes había adoptado Otto von Gierke en los cuatro volúmenes del *Das deutsche Genossenschaftsrecht* –1868-1913, para la primera edición; traducidos parcialmente al inglés, en especial algunas secciones de los vols. 1 y 3, como *Political theories of Middle Age* (1913), y *Community in historical perspective* (1990)–: «the *Herrschaftsverband* (authoritarian association) was a term widely used after the late eighteen-sixties when Gierke made it the standard contrast to the *Genossenschaft* (equalitarian association)», pero Weber no adscribe tal contraste, de modo que en su terminología «even the most democratic organization is a *Herrschaftsverband*». Este último término mitigaría en Weber, pues, su carga específica de *autoritarismo* en favor del dicho «complejo mando-obediencia» operado sobre una noción cultural compartida de *legitimidad*, que Roth trata de captar ahora sustituyendo la traducción *authoritarian association* por *ruling organization* (Roth, en Weber, 1978: XCIV); a su vez Abellán García hará lo propio en castellano al interpretarlo como «grupo social con un poder estructurado» (vid. Weber, 2012: 160). A nuestro modo de ver, no obstante el corrimiento semántico, esta genealogía muestra hasta qué punto la noción weberiana de «dominación» supone viciar de partida el instrumental con que se ha de enfrentar el análisis político de los grupos humanos, precisamente en el sentido de nuestra propia noción de «dominación».

hacen ellos, resulta asimismo fácil en esta ocasión contraatacar señalando cómo en cierto modo la tipología de los *Herrschaften* no podía de hecho haber escapado a la teleología desde el momento mismo en que precisaba, para alcanzar sus objetivos de investigación, *establecer formas «menos perfectas» del mismo desarrollo de la racionalidad en que se sustentaba el Estado*. Pasaba tal vez inadvertido entonces, bajo el logro irrefutable que suponía haber recalado en el concepto de «legitimidad» y haber dispuesto desde aquí sus instrumentos analíticos, cómo se lo había concebido huero, al enfocarlo *desde y hacia* la modernidad, en lugar de *contra* ella.

Porque a la «legitimidad» se le había cercenado *ab origine* la posibilidad de desenvolverse por sí misma plenamente, independientemente. Es decir: libre del cepo del «poder» del agente social investido apriorísticamente del *status* y cualidades del *dominus*; del poder «encarnado»; dirigido hacia el interior del cuerpo social en el cual éste actúa, que es un cuerpo, en tal situación y por consiguiente, equiparable a su *domus*.

La comparación no es en absoluto baladí. Se trata de la fisura por donde desaparece la política en tanto ordenación del *synoikismós* en el cual se constituye la *pólis* para una «ciudadanía mediterránea clásica» que se expresaba en las instancias democratizantes de la *politeía* –la *res publica*, diríamos para aproximarle en lo posible todo a términos latinos– siguiendo una «lógica de la autoridad» sólo forzosamente identificada por Aristóteles entre los tres posibles tipos de relación que operan en el seno del *oĩkos*.<sup>23</sup> De un modo tal que cuando mucho después se encuentre dado vuelta el espejo de las significaciones prácticas, durante la construcción del llamado Estado «moderno» (ss. XVI-XVIII), solamente sea concebible ya la superlativación de los fundamentos de tipo paterfamiliar que representa en último término la monarquía; y desde este punto hayan de derivarse también los conceptos clave del posterior Derecho liberal de vocación republicana (ss. XIX-XX). Aquí la paradoja. Está expresado de una manera muy burda pero permite componerse un cuadro general de la idea-fuerza.

Radica asimismo aquí la base de la pertinente enmienda schmittiana a Weber, y en general a una teoría liberal del Estado que omite, subsumiéndolo en la lógica legal objetivada e «intrascendente» del racionalismo decimonónico, la interpretación significativa según una matriz teológica –cristiana, y para Schmitt, más específicamente católica-romana, aunque a nosotros nos bastará con decir «metafísica» en tanto *exterior a la normalización racional del mundo físico*, a la esfera

<sup>23</sup> Recordemos que a juzgar del estagirita (*Política*, 1253b, 1259a y b) la figura del cabeza de familia despliega tres lógicas relacionales en el interior de su *oĩkos*, como «esposo» (*gamikē*), como «padre» (*teknopoiētikē*) y como «amo» (*despotikē*), las cuales a su vez se podían encontrar reflejadas en el gobierno de la *pólis* respectivamente éste fuera democrático-republicano, monárquico o despótico (*vid. sup.*, cap. 3.2); calificábamos la primera de «identificación forzada» en tanto Aristóteles escribe que «hay que gobernar [*árche*] a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como a un ciudadano [*politikōs*], y a los hijos monárquicamente [*basilikōs*]» pero puntualizando cómo «en la mayoría de los regímenes de ciudadanos (*politikaĩs archaĩs*), alternan los gobernantes y los gobernados –pues se pretende por su naturaleza que estén en pie de igualdad y no difieran en nada–. Sin embargo, cuando uno manda y otro obedece, se busca establecer una diferencia en los atavíos, en los tratamientos y honores [...]. La relación del hombre con la mujer es siempre de esta manera» (*Política*: 1259a y b); es decir: se mantiene sin alternar nunca la posición respecto al mando, al contrario de lo que ocurre normalmente en la *politeía* ciudadana.

**Fig. 8.4a** Tipos ideales de «dominación» (*Herrschaft*)

Según Abellán García (2012: 62), con modificaciones

	DOMINACIÓN LEGAL	DOMINACIÓN TRADICIONAL	DOMINACIÓN CARISMÁTICA
Legitimación	Ordenamiento legal	Tradicón sagrada	Extraordinariedad del líder
Organización	Burocracia	Gerontocracia, patriarcalismo, patrimonialismo, dominación estamental y feudalismos	Cuerpo de seguidores o discípulos
Medios administrativos	Expropiación de los funcionarios estamentales. El aparato administrativo no es propietario de los medios de administración	Los administradores son propietarios de los medios de administración o de los poderes decisorios	No hay apropiación de los medios de administración. No hay ingresos regulares, sino financiación irregular
Relación con la economía	Renovadora (positiva)	Conservadora (positiva)	Negativa
Carácter del mando	Posicional	Personal (en el marco de una posición tradicional)	Personal (en sentido estricto)
Proyección temporal	Estable	Estable	No estable (tendente a estabilizarse hacia otro tipo de dominación)
Carácter del sistema de normas	Racional	Consuetudinaria	Irracional (decisiones puntuales)

de lo común en la cual actúan los humanos; nos bastará decir *significativamente excepcional*– del acto soberano «trascendente» por el cual se instituyen –*sensu* Bourdieu (*vid. sup.*, cap. 8.3)– la política estatista y su derecho.

Desde luego, a efectos de nuestro propio análisis esto puede revestir mucha más precisión de la que pretendieran conscientemente Weber y sus comentaristas, pues apuntala cada vez con más firmeza la idea del Estado –y por ende de la «dominación» en tanto «autoridad coercitiva»– como *estasis*: suspensión del fluido político y fosilización *legal* de la «legitimidad».

A la vez, la licuefacción de los límites domésticos donde un agente social *puede* mandar esperando ser obedecido *como si* se tratara del dueño, del padre o del amo, del resto de agentes sociales explica también, tanto el hecho de que Bourdieu no encuentre en los tipos de «dominación» weberianos un tratamiento sistémico satisfactorio de la apropiación «privada» del espacio «público» que practican para su beneficio estos *domini* reinstituídos –porque una vez verificado el proceso, se ha olvidado su origen histórico–, como que, por otro lado, volviendo la vista a otros grupos humanos –por ejemplo durante la expansión colonial europea, pero, ¿por qué no decirlo de una vez?, también en nuestras propias sociedades– se sea reiteradamente inhábil a la hora de detectar y aislar analíticamente las «autoridades no coercitivas» que articulan sus, y nuestras, políticas. Se trata de un

corolario ilustrado que, de hecho, veremos enfrentar a la Antropología africanista de mediados del pasado siglo (*vid. inf.*, cap. 9.2-4) sin lograr con ello acabar de despertar un cuestionamiento más profundo de las bases sobre las cuales se ha ido construyendo la problemática histórica, no sólo del «poder» sino, en general, de la «política» como campo de la ordenación social que comprende, pero no se agota en el Estado. Por eso hemos jugado en otros sitios a calificarlo de «despolitización» de los grupos humanos *ab origine*s (López Lillo y Salazar, 2015: 110-111): a la vez en *sus principios* y en *el principio*; y no en vano, en el caso concreto de los *Herrschaften* weberianos, tendremos ocasión de ver zozobrar su utillaje conceptual cuando se lo quiera hacer transitar por el enorme espacio histórico, en la cara oculta de la lógica estatista, que habitan los grupos humanos entre «la autoridad del padre» y la «dominación del legislador». Pero vayamos por partes. Cedámosle temporalmente, al menos hasta el final de este capítulo, la iniciativa otra vez a la terminología diseñada por Weber.

Existen, pues, tres tipos ideales puros de «dominación» (**fig. 8.4a**) modelados por el de Érfurt tomando como base firme aquélla que considera imperante en las sociedades modernas, y en tanto tal, caracterizada por su índole racional: la «dominación legal» (Weber, 2012: 75-77). A partir de la confrontación con ella pueden colegirse, sin por ello responder a una secuencia o lógica progresista de evolución histórica, como decíamos, los otros dos tipos ideales: la «dominación tradicional» (*traditionale Herrschaft*) y la «dominación carismática» (*charismatische Herrschaft*).

A pesar de las precauciones –por ejemplo, advirtiendo sin ambages el objetivo eminentemente heurístico de su metodología ya en los textos de 1904, constante en la forma en que hacia 1920 había construido estos tipos ideales para aproximarse al fenómeno de la «dominación» en *Economía y sociedad*–, resulta evidente que una formulación así concebida orquestaba todos los riesgos de los cuales venimos hablando, para precipitar una desviación finalista. Encontraremos una manifestación perfecta de la cerrazón sobre sus propios límites cuando Bendix (2012: 277 y ss.) invierta el orden explicativo original sin detenerse demasiado a considerar –apenas lo comenta en una nota al pie– los motivos de Weber para haber comenzado a presentar sus herramientas conceptuales por el extremo de la «dominación legal-racional» en vez de hacerlo, como él, por el de la «carismática», siendo que a partir de esta última se podía vislumbrar –opinaba Bendix– con mayor nitidez el *proceso histórico* resultante de la eventualidad de echar a andar universalmente la tipología.

Sea como fuere, lo cierto es que el comentarista germano-estadounidense ayudó a clarificar las líneas maestras de esa tipología al señalar de qué manera «la división así establecida, entre un tipo extraordinario [carismático] y otros tipos cotidianos de dominación, es tan fundamental como la distinción entre la “constelación de intereses” y el “orden de autoridad” [en alusión a los fundamentos ideológicos y estructurales que cimientan el *Herrschaftsverband*; y nótese cómo ya había eliminado del cuadro la obediencia forzada por mero “poder” (*Macht*)]» (ibíd.). Establecía así un esquema tripartito de lo que Weber habría considerado situaciones o dispositivos donde operaba de alguna manera el principio «mando-obediencia», de los cuales la «constelación de intereses» estaría exenta de «dominación» *stricto sensu* (*Herrschaft*) dado su carácter coyuntural, cambiante, volátil. Mientras, la «autoridad estructurada» podía manifestarse *tanto en formaciones ordinarias como*



*extraordinariamente*; y al plantearlo de esta manera, la exposición del alumno tenía la virtud de adelantarse a la del maestro en subrayar el problema cardinal de la «rutinización» de lo extraordinario. Esto es: de la *estabilización de la «dominación carismática»*.

Para ello Bendix se apoyaba en Robert Bierstedt («The problem of authority», 1954 para la primera edición) y realizaba un salto acrobático sobre una distinción que opinaba, por lo demás, «implícita en el análisis de Weber aunque no se desprende claramente de su terminología»:

Un líder sólo puede reclamar, una autoridad puede exigir [huelga decirlo: habla en su sentido, no en el nuestro, que eventualmente comprende ambos fenómenos] [...]. El liderazgo depende de las cualidades del conductor en la situación en que conduce. En el caso de la autoridad, la relación deja de ser personal y, si esa autoridad se reconoce como legítima, el subordinado debe obedecer la orden, aunque no conozca a la persona que la emita. En una relación de liderazgo, la persona es esencial; en una relación de autoridad, la persona es meramente un símbolo. (Bierstedt, en Bendix, 2012: 277, nota 2)

A decir verdad, no somos de la opinión de que esa distinción planteada por Bierstedt sea algo rastreable «implícitamente» en el análisis weberiano de la dominación, más allá de –primero– el hecho por el cual se reconoce en el trasfondo de ambos autores la *pulsión de la legitimidad orientando la obediencia*, y –segundo– el que ambos autores echen mano en algún grado de la *oposición «personal-posicional» a la hora de sistematizar todo el espectro fenoménico*.

Queda claro que para Bierstedt la «autoridad» conlleva en sí misma una relación de tipo estrictamente posicional, al punto que cuando un agente disponga su obediencia al mando de otro a causa de quién *es –sustancialmente–* ese otro, en lugar de hacerlo por el *status* o *rol* que detenta coyunturalmente pero que podrían ser de igual manera detentados por *cualquier* otro –¿podría decirse: «a causa de quién es *formalmente*?»–, ve necesario definir la relación bajo una etiqueta distinta de la anterior, y emplea «liderazgo». Traducido a los *Idealtypen* de Weber este liderazgo es indiscutiblemente equivalente a la «dominación carismática» pura; es decir, a aquella en tanto manifestación prístina que todavía no se ha visto en la tesitura histórica de tener que tensar los mecanismos administrativos –por definición propios de la cotidianeidad, de lo ordinario– para estabilizar y perpetuar el mando del grupo de seguidores constituido en torno al líder como la facción social dominante.

Sin embargo, al lado contrario, el sociólogo de Érfurt no limita la orientación personal a este tipo de dominación, sino que considera que también en la «dominación tradicional» puede hallarse una base de obediencia a la persona «y no por un deber oficial impersonalizado [*Amtspflicht*]. La obediencia [en la “dominación tradicional”] no se presta a unas normas establecidas [*Satzungen*] sino a la persona que ocupa el puesto por la tradición o por haber sido designada por quien la tradición determina» (Weber, 2012: 95). Es obvio que aquí se incurre en un problema grave de discernimiento en la medida en que se presentan inextricablemente enredados los motivos personales y posicionales. Sustanciales y formales. Es obvio, también, que la realidad se verifica siempre en este enredo. Pero a efectos de teorización, resulta más probable que nos encontremos aquí con una consecuencia derivada del equilibrado del modelo interpretativo sobre otros factores

capitales para el objeto histórico perseguido por Weber –la definición de la «modernidad», y más concretamente del avance de la racionalidad moderna expresada en la política estatista de las sociedades industriales europeas de principios del s. XX, como decíamos–, antes que con una capitulación a dicha inextricabilidad.

Expliquémonos.

Si volvemos a traer al frente la idea de que la tipología de *Herrschaften* weberiana toma como punto de partida la «dominación legal», por la cual «el que obedece sólo obedece como “miembro” [*Genosse*] de esa organización y sólo obedece “al derecho” [*Recht*]; obedece como miembro de una organización [*Vereinsgenosse*], de una comunidad local [*Gemeindegensosse*], de una Iglesia [*Kirchenmitglied*]; en el Estado, obedece como “ciudadano”» (ibíd.: 78; cf. Bendix, 2012: 379 y ss.), se despeja el porqué las autoridades tradicionales aparecen irremediabilmente más confusas y atravesadas de elementos personalistas, siendo que lo que se estaba tratando de enfatizar era una presunta *posicionalidad absoluta* de las de tipo legal. Desde luego que sus motivos no acaban de salvar completamente la contradicción semántica que se genera al postular que el «gobernante legal tipo» (*der typische legale Herr*), quien «ejerce el poder» (*der Herrschende*) en base a la legalidad, no ha de identificarse con un «señor personal» (*Herr*) tanto como con un «superior» (*Vorgesetzter*). Remitía esto a la diferencia gierkeniana entre *Herrschaftsverband* y *Genossenschaft*; la misma diferencia que, sin embargo, Weber había rechazado audazmente en favor de una homogenización desde la primera (*vid. sup.*, cap. 8.4, nota 22) al reconocer una serie constante de principios de autoridad en la ordenación social de los grupos humanos, que incluso en los Estados legislativos modernos de corte liberal podía caracterizarse sociológicamente según el «complejo mando-obediencia» (*Herrschaft*). El rasgo específico de la «dominación legal», entonces, era la formalización totalizante de sus procedimientos tanto administrativos como jurídicos, y muy particularmente la *fijación legal del derecho*. Aquí residía, pues, el fundamento de la imagen de «posicionalidad», o al menos de «despersonalización», que facultaba la distinción entre este tipo de dominación y los tradicionales.

Bendix (2012: 380) apunta cómo esto supone basar el sistema político en una suerte de *premisa tautológica*, pues «la dominación legal [existe] en virtud de estatuto [...]. La concepción básica es: que cualquier norma jurídica puede crearse o modificarse mediante estatuto formalmente correcto. Dicho en otros términos, las leyes son legítimas si han sido legítimamente sancionadas; y la sanción es legítima si ha ocurrido de conformidad con las leyes que prescriben el procedimiento que ha de seguirse». Y de nuevo, los márgenes de esta definición cobran mayor nitidez en el contraste del momento histórico en el cual se formuló, en la Europa de entreguerras. Y en este sentido Schmitt volverá a sernos desgarradoramente iluminador, cuando apunte al desenlace de las antinomias liberales que habían fundado el «Estado legislativo parlamentario» a partir de la mitad del s. XIX y colapsarían, en Alemania, apenas diez años después de la muerte de Weber, con el derrumbamiento del edificio político de la Constitución de Weimar que él había ayudado a levantar.

Schmitt había publicado a mediados de 1932 –sólo seis meses antes del nombramiento legal de Hitler como Canciller imperial– un pequeño ensayo titulado *Legalidad y legitimidad*, que pretendía ser un «último intento desesperado» de salvar el sistema presidencialista. Con la

perspectiva acumulada tras la derrota nacionalsocialista en la Segunda Guerra Mundial y su retiro de la vida pública como consecuencia del proceso de desnazificación, una última edición en 1958 añadiría al texto original algunas reflexiones a modo de introducción, así como la respuesta escrita, entregada a los tribunales aliados en 1947, a la pregunta de por qué la administración burocrática del Estado weimariano permitió y se sumó al proyecto totalitario del Tercer Reich («El problema de la legalidad», 1950 para su primera edición, en alemán). Aquí el jurista católico puntualizaba meridianamente que la divergencia conceptual entre «legalidad» y «legitimidad», cuyo resultado académico más brillante había sido la formulación weberiana de aquella como una de las tres manifestaciones ideal-típicas de ésta, hundía sus raíces modernas en la *lucha por la significación* de dos «discursos de la dominación», frontalmente opuestos entre 1789-1848. O más concretamente, frontalmente opuestos en Francia, entre el primer y el segundo ciclo revolucionario liberal, mediados por la Restauración borbónica de 1814; y durante ésta, por la convivencia forzosa de las lógicas de legitimación *tradicional* de la monarquía y de legitimación *legal* del *Code civil des Français* que promulgara Napoleón (Schmitt, 2002: 17-18; 2009: 124-125).<sup>24</sup>

En efecto, en virtud de la imputación divina, tal dicotomía había sido naturalmente extraña al «pensamiento eclesiástico» hegemónico en Europa con anterioridad a la Revolución francesa, donde de poder haberse identificado determinados dispositivos de administración política formalmente similares a lo legal –y de hecho, se podía muchísimo antes–, desde luego formaban parte integrante de un sistema de «dominación tradicional» según el esquema weberiano, y carecían de valor legítimo autónomo. Desatando cotas puntuales de gran violencia que habían conducido hasta la propia eliminación física del Borbón Luis XVI, la ruptura con la noción de «soberano personal» en pos de la racionalización política, endosignificada ya desde un primer momento como una «superación de la era del gobierno paternalista», derivaba *a fortiori* en la «dominación legal» que había descrito sociológicamente Weber y Schmitt agrupaba bajo las etiquetas de «positivismo jurídico» (*Rechtspositivismus*) y «Estado de derecho» (*Rechtsstaat*), respectivamente para la ideología y para su expresión fenoménica en la ordenación del grupo social. Así, opinaba el católico, «ya no hay poder soberano ni mero poder [...]. Las leyes las hace una instancia legislativa, que no ejerce el

<sup>24</sup> Al católico alemán le va a la zaga el español Álvaro d'Ors –entre otras cosas– en sus explicaciones, avanzando, tras del repaso historiográfico, una «nueva utilización de la idea de legitimidad» que se demostrará cardinal en el análisis subsiguiente: «como justificación para impugnar la legalidad, generalmente por faltar a la legalidad el apoyo popular plebiscitario [...]. De esta suerte, cuando aparece la legitimidad en la discusión política general, suele ser en apoyo de una pretensión revolucionaria de cambiar la ley actual, que se censura como ilegítima, por otra nueva [aunque eventualmente pueda significarse como antigua]. Se usa entonces el término "legítimo" para designar simplemente lo que uno cree que es "justo" aunque no haya sido plasmado en la ley; por ejemplo, cuando se habla de legítimas aspiraciones» (d'Ors, 1981: 42-43). Más allá del potencial analítico, es fácil colegir de la claridad con que se expresa el romanista el peligro que descubrir la endeblez de estos clivajes podía encerrar para la estabilidad social de cualquier Estado; no en vano, donde el alemán adhiere –así se lo explicará más tarde a los Tribunales de Nuremberg– el régimen nacionalsocialista envuelto en la *legalidad*, el español, haciendo otro tanto en –su percepción– de la *legitimidad*, se sublevaría contra la Segunda República en 1936. Por lo demás, es asimismo remarcable del citado texto de d'Ors su reflexión, firmemente asentada sobre los usos latinos, a propósito de la relación «autoridad-legitimidad» (ibid.: 52-53), pero ya nos ocuparemos de esto más adelante (*vid. inf.*, cap. 10.4).

poder soberano y que ni siquiera hace valer ni aplica por sí sus propias leyes, sino que tan sólo elabora las normas vigentes, en cuyo nombre y bajo cuyo sometimiento deben ejercer el poder estatal las autoridades encargadas de la aplicación de la ley» (Schmitt, 2002: 22; cf. Bendix, 2012: 380-383 y ss.). Ello debía suponer un «giro administrativista» en los gobiernos liberales, lo que visto del lado contrario, demostraba una perfecta coherencia con la pugna por su armonización con las doctrinas del *laissez faire* que estaban desplazando determinadamente el eje de la representación política principal hacia su declinación en una economía mercatizada, en su «poder-consumir» (*vid. sup.*, especialmente caps. 2.5 y 3.4-5). Sin embargo, el vaciamiento «sustancial» –o «material», según la fórmula schmittiana– del *derecho (Recht)* que opera la *ley formal (Gesetz)*, con un Estado constituido positivamente sólo sobre los límites de regulaciones orgánicas y procesales prestas de manera ordinaria a ser sustanciadas por la competencia del legislador coyuntural, inauguraba simultáneamente el riesgo de colapso *de facto* en las circunstancias en las cuales el cuerpo social no resultara esencial y funcionalmente homogéneo *a priori*. Un extremo que ya había sido detectado, para la academia germanófona, por el jurista austriaco Hans Kelsen («La doctrina del derecho natural y el positivismo jurídico», 1928 para la primera edición, en alemán).

Ciertamente, Alemania enfrentaba estas tensiones sólo tras su derrumbamiento institucional en las postrimerías de la Primera Guerra Mundial, liquidada definitivamente la legitimidad dinástica del Reich y avanzado el proceso de centralización que requería, contra el federalismo tradicional de los Länder, el desarrollo económico industrial (*vid. Schmitt, 2002: 125*); y así, el católico alemán podía traer a colación entonces las palabras lanzadas años antes por un correligionario francés contra el aforismo aristotélico que sentenciaba el dominio de las leyes sobre el dominio de los humanos: «a esta máxima replica [Lucien Laberthonnière] con la dura afirmación de que detrás de cada ley terrenal hay inmediatamente hombres [*sic*, por “humanos”] que se sirven de ella como de un medio para su poder. El padre Laberthonnière va muy lejos en su crítica. *La máxima “c’est la loi” ne diffère en rien au fond de la máxima “c’est la guerre”*» (*ibíd.*: 119).<sup>25</sup>

Todo venía a alinearse con una precisión terrible. Si la legitimidad de la organización social de la autoridad descansaba en exclusiva sobre la mera legalidad formal, la posesión gubernativa del poder del Estado –recordemos: *del monopolio de la violencia física y simbólica legítima*– producía una «plusvalía política» capaz de permitir, a la primera mayoría parlamentaria en cooptarlo, instituir legítimamente, mediante un proceso legal, su perpetuación como *facción dominadora* en detrimento de sus competidores minoritarios o, desde ese momento, *minorizados estructuralmente*, como en general, de la sociedad en su conjunto. La insolubilidad de tal «problema técnico» de la legalidad positivista ponía en evidencia cómo, en último término, el mantenimiento en todo momento de una igualdad de oportunidades democráticas que no necesitara a la vez la igualdad del cuerpo social requería de la introducción sistémica de un *poder decisorio* extraparlamentario –¿imparcial en las disputas políticas «oficiales»?– que asegurara el *orden legal desde fuera del orden legal, e incluso a*

<sup>25</sup> En francés en el original: «La máxima “es la ley” en el fondo en nada difiere de la máxima “es la guerra”»; Schmitt toma la cita concretamente del texto publicado póstumamente *Sicut ministrator, ou critique de la notion de souveraineté de la loi* (1947 para la primera edición).

*pesar del orden legal*. Es decir: uno que asegurara la sustancia independientemente de la forma; y en tanto así, uno aureolado de tal «irregularidad excepcional» que, efectivamente, bordeaba la noción teológica del «milagro».

Es decir: de lo *no* contenido y medible según las leyes, allí «de la naturaleza», aquí «de la sociedad».

Éste era el tipo de contrapeso irracionalista que Weber trataba de aislar genéricamente en sus análisis sociológicos al referirse a la «autoridad carismática», al tiempo que en su acción política postulaba su necesidad como elemento protagónico de una *Führerdemokratie* plebiscitaria llamada a reequilibrar las tensiones gubernamentales de la Alemania post-bismarckiana. Sin embargo, en estas discusiones de los años de 1920 pareciera no reconocerse suficientemente que el «poder» comprendido en esa *posición liminar al cuerpo político* era susceptible de ser interceptado desde la propia lucha política. Es más: que de hecho, cualquier efecto social empírico solamente podía originarse en las causas políticas tejidas por los humanos, en la medida en que son invariablemente humanos quienes en ese trance activan –o desactivan– la «soberanía» sobre la sociedad. Y que si había sido enterrado junto al cuerpo del soberano en la imaginación liberal que articulaba la «dominación legal», anulado discursivamente tras el derrocamiento de la monarquía francesa, era precisamente porque desvelar su existencia en la base del sistema político estatista implicaba comprometer antes o después la legitimidad legal del propio Estado legislativo –o del Estado, sencillamente–, como había comprometido antes la de la monarquía de Luis XVI. Porque ¿caso esa primera facción dominadora no tenía en sus manos el poder de actuar, en el control de la legalidad, para la interceptación de una soberanía ahora librada de las restricciones impuestas por el *derecho consuetudinario* a las «dominaciones tradicionales»?

Tal era el monstruo Minotauro que Bertrand de Jouvenel no tardaría en descubrir oculto bajo el disfraz del Leviatán hobbesiano «mientras los pueblos se desplomaban» en la Segunda Guerra Mundial (*vid.* de Jouvenel, 2011 [1945]), emplazando a una reevaluación radical de los fundamentos y las dinámicas del «poder» que, sin embargo, no se acometería sino después de bien avanzada la tensa solidificación de la nueva *Pax Americana*. Y aun entonces, la sordomudez de la «política de bloques» influiría irremediabilmente en la amplia asunción implícita de los límites propios de las lógicas estatistas y sus oficialidades en el debate académico; «restricción estructural»; «significados recibidos».

Por lo pronto, poco menos de un año antes de ingresar en las filas del NSDAP, Schmitt anunciaba en las páginas de *Legalidad y legitimidad*:

La pretensión de legalidad convierte en «ilegalidad» a toda resistencia y a toda revuelta [...]. Si la mayoría puede fijar a su arbitrio la legalidad y [en consecuencia] la ilegalidad, también puede declarar ilegales a sus adversarios políticos internos, es decir, puede declararlos *hors-la-loi* [«fuera de la ley»], excluyéndolos así de la homogeneidad democrática del pueblo. Quien domine el 51% podría ilegalizar, de modo legal, el 49% restante. Podría cerrar tras de sí, de modo legal, la puerta de la legalidad por la que ha entrado. (Schmitt, 2002: 47-50)

Y concluía: «la mayoría deja repentinamente de ser un partido; es el Estado mismo».

Si hacemos abstracción teórica de vuelta hasta los modelos ideal-típicos de «dominación» formulados por Weber en *Economía y sociedad*, se comprueba no únicamente su inmediatez histórica, sino que sobre todo emergen a la superficie algunos efectos derivados de aquel equilibrado del modelo al cual nos referíamos líneas arriba; especialmente en lo que atañe a la abrumadora volatilidad en que se desdibujan los márgenes de una «dominación tradicional» fundamental para los propósitos de nuestra investigación, como en general, de cualquier antropología política que pretenda una aproximación a escala humana. Piénsese cómo esa *obediencia no a la ley, sino a la persona que ocupa un status dado por el derecho* de que habla el de Érfurt obliga, sin duda, a dosis nada desdeñables de cautela y concentración para dirimir el sentido inmanente a la oposición «ley-derecho» –sin ir más lejos Schmitt (2002: 124) señalaba al tribunal que juzgaba su implicación con el Estado nazi: una antítesis, como es conocido de todos, imposible de expresar tajantemente en inglés–. Una vez sujeta la reproducción de este tipo de *Herrschaftsverband* tradicional por la base obvia de la endoculturación de sus miembros (Weber, 2012: 94), sólo un tratamiento el cual, al estilo de Pareto (*vid. sup.*, cap. 2.6), se resistía casi axiomáticamente a asimilar la «acción racional» propia de su cultura –tipo paretiano I– con la «acción irracional cifrada en términos culturales», donde invariablemente sólo se consideran tales los ajenos –tipo paretiano II-4–, pudo esquivar colegir, en consecuencia, lo que bien se podría calificar ahora de «*tradicionalización*» de la razón como principio activo.

Ello habría obligado a cribar en un tamiz más fino buena parte del instrumental analítico, tal vez deshaciendo el complejo «mando-obediencia» para modelizar también los principios de ordenación política no coercitiva y las «lógicas prácticas», invisibles de otra manera, en que se reproducen éstos. Pero habría sido al precio de diluir en su lugar la especificidad histórica que Weber trataba de aislar desde el final de la tradición del decimonono; y por encima de todo, lo cierto es que en ese momento se carecía prácticamente de todo el material etnográfico que patentaría en las décadas por venir esas «prácticas políticas de “los otros” salvajes», y la urgencia de nuevos enfoques para interpretarlas.

No es una puntualización nueva. A este respecto John Gledhill (2000: 26 y ss.) recordaba que la Antropología política impulsada por Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Fortes hundía claramente sus raíces en el enfoque weberiano, y que esto había sido ya criticado por Clastres con la contundencia de unos casos de estudio amazónicos refractarios a la noción de «mando», *excepto en circunstancias de emergencia*, como las asumidas durante las expediciones guerreras. Cierto es que el emérito de la Universidad de Manchester no desaprovechaba la oportunidad para imaginar una respuesta por parte de los interpelados, trayendo discretamente a colación los compromisos ideológicos del anarquista francés –por supuesto, no así los de ellos; o los suyos propios–,<sup>26</sup> pero a la vez concedía sin dudar al quid clastreano que «una investigación acerca de cómo determinadas

<sup>26</sup> Pero, curiosamente, cf. Morris (2010: 36-37) o Graeber (2011c: 21 y ss.), quienes dejan constancia de la influencia kropotkiniana del joven «Anarchy Brown», antes de convertirse en el padre del estructuralismo funcionalista británico.

sociedades resuelven los problemas universales puede resultar menos interesante que un estudio de cómo y por qué han llegado a tener que resolver problemas distintos» (ibíd.: 32). ¿Acaso se puede una sin la otra?

Resulta así evidente que la experiencia empírica en las sociedades modernas, con su política totalizada desde –y hacia– el Estado, y sus otras tantas totalizaciones en los retazos de los «discursos de la dominación» que son al fin y al cabo las principales fuentes escritas de la Historia, no eran suficientes entonces para asir los cabos que habría de comenzar a trenzar ese enfoque otro. Allí estaban, empero. Y un analista de la agudeza de Weber era perfectamente capaz de encapsularlos en las regularidades sustanciales de sus modelos.

Por ejemplo, encontraba que, en los sistemas de «dominación tradicional»,

existe [...] una doble esfera de acciones: 1) una esfera de acción en la que el señor está sometido a tradiciones específicas, y 2) una esfera de acción en la que no está sometido a una tradición concreta [...]. [Parte de lo primero se explica porque] en el tipo puro de dominación tradicional no es posible «crear» deliberadamente un derecho [*Recht*] o unos principios administrativos nuevos mediante la legislación [*durch Satzung*]. La creación de un derecho nuevo sólo se puede legitimar aduciendo que ha estado vigente desde siempre, pero que ahora ha sido reconocido mediante la «sabiduría» (*Weistum*). (Weber, 2012: 95-96)<sup>27</sup>

El lector atento advertirá aquí una manifestación más del mismo «principio de inspiración» que Lindstrom ha aislado, mucho después, en el «orden del discurso» austronesio, a través de sus trabajos de campo en la isla vanuatense de Tanna (*vid. sup.*, cap. 7.6), cuando interpretaba los movimientos «carguistas» en tanto alteraciones en los *sistemas locales de consumo del conocimiento*, eventualmente capitalizadas e incluso acicateadas con el objetivo político de redefinir faccionalmente el *statu quo* por parte de unas autoridades difícilmente reconocibles en la «dominación», a pesar de su mayor o menor «estructuralidad» sociocultural. Recordará, más aun, que Knauft también apelaba al dispositivo foucaultiano «saber-poder» para interpretar sus homólogas papúes, tan ostensiblemente coyunturales que encorsetarlas en relaciones de «mando-obediencia» no habría sido arriesgado, como en Vanuatu, sino sinceramente inasumible. A todas luces éstos eran «nativos sin jefes», como los amazónicos. Es decir: *sin jefes que pudieran mandar*. Y quedaban sin remisión a las tipologías weberianas de la «dominación» (*Herrschaft*); huérfano su equilibrio, su estabilidad social, de *explicación ordinaria*; o lo que es casi lo mismo, su orden –social–inexplicado.

<sup>27</sup> En la edición de Roth se lo traduce por *wisdom*, anotando que se refiere al *Weistum* –como medio– del «ancient Germanic law» –es por esto que las decisiones que se toman a su través son «*Rechtsfindung*: finding of the law»–: «*Weistum* (pl. *Weistümer*), similar to the customs or customaries of England, is a collection of legal customs of a particular locality, especially a manor. [Y cita el editor, literalmente del *Deutsche rechtsgeschichte* (1915, para la primera edición) de Claudius Freiherrn von Schwerin] “As far back as into the Carolingian period we can trace the practice of an *inquisitio* into existing customs to be made annually by an officer of the manor. The materials so collected were recited every year or, later, reduced to writing and annually read in public. From the manorial communities this custom spread to communities of free peasants and to free villages” (Roth, en Weber, 1978: 227, 779, nota 18; cf. Abellán García, en Weber, 2012: 244).

Y sin embargo, resulta ahora que ese *dispositivo cultural*, verificado a lo largo y ancho de la Melanesia, se había localizado y definido primero en contextos históricos muy diferentes. Weber incluso lo utilizó como *ultima ratio* de la reproducción cotidiana del sistema de «dominación legal», por todo lo demás representada en las antípodas de «los otros» salvajes, al sentar cómo la «administración burocrática significa dominación en virtud del “conocimiento” [*Herrschaft kraft “Wissen”*]. Éste es el que le da su carácter racional específico. El conocimiento especializado genera una potente posición de poder [*Machtstellung*]]» (ibíd.: 91). Foucault sólo cerrará el círculo.

¿No lidiamos acaso, en los cimientos de cualquier sociabilidad humana, más que con una diferencia sustancial entre el comportamiento de los grupos que no se estructuran mediante autoridades coercitivas y los que sí, con el efecto que sobre los límites reconocibles a la autoridad entrañan las diferentes formas culturales adoptadas por el «saber»? Quizá una defensa de la ruptura conductual absoluta podría buscar escudo en los matices más o menos microscópicos que eventualmente pudieran distinguir «saber» de «conocer». No es para nada una empresa desdeñable, si bien en absoluto entendemos que se pueda percibir en este punto nada que anuncie que una vez deslindados –trabajo el cual, por supuesto, no estamos aquí en condiciones de acometer– fuera a ser posible encontrar en ellos, por sí mismos, la distancia correspondiente a lo que media entre «tradicional» y «legal» en Weber; o entre «salvajismo» y «civilización», en Morgan.

Tampoco es un problema insalvable en el caso del de Érfurt porque,

con carácter general tiene que quedar claro que el fundamento de «toda» dominación, de «toda» obediencia [...], es una «creencia» [*ein Glauben*]: creencia en el «prestigio» del gobernante. Esta creencia rara vez es unívoca. En la dominación legal «nunca» es puramente legal. La creencia en la legitimidad [*Legalitätsglauben*, luego literalmente «creencia en la legalidad»] es algo «arraigado», lo cual quiere decir que es también tradicional [*traditionsbedingt*: «condicionado por la tradición»]. Si se destruye la tradición puede aniquilarla. (Weber, 2012: 160)

En definitiva, nos hallamos ya muy lejos de poder aceptar, con él, la premisa del «mando» para explicar la «obediencia». Sin mando ni siquiera parece probable que esto fuera obediencia exactamente, que fuera obediencia *siempre*. O en otras palabras: nos hallamos más bien cerca de reconocer que la organización de la sociedad y sus políticas obedece también –obedece *fundamentalmente*– a otros principios enunciados pero no explicitados sistémicamente en la sociología weberiana. Que ésta avanzaba en la dirección adecuada al apuntar hacia la «legitimidad» como elemento clave del *orden dóxico* –¿*der Glaube?*– que sustenta en lo político la reproducción de las sociedades humanas; pero que, al no terminar de librarla del lastre de las autoridades coercitivas, la «legitimidad» como *principio* aparecía demasiado próxima, casi indistinguible de la «legitimación» como *proceso*, como *fin*, producido efectivamente en situación de dominación –por fin de vuelta a nuestro sentido–, entre otras cosas, a través de los «discursos de la ortodoxia».

Por supuesto, no se trata tanto de minimizar la potencial incidencia sociocultural de estos discursos y, por supuesto, de las prácticas positivas que se despliegan a la par, como de constelarlos en las tensiones más amplias a que responden. De hecho el propio Weber alude en algún momento



de su explicación del «orden feudal» a una máxima que, parafraseada, dimensiona perfectamente el calado de la «tradicionalización» de aquellos discursos para los grupos humanos donde él mismo se había endoculturado: *nulle terre sans seigneur*. Pesaba ya tantos siglos en el saber de Europa que a principios del 1900 era tan evidente a su *doxa*, como virtualmente continúa siéndolo a la nuestra.<sup>28</sup>

Por tanto, tenemos a la vista dos cabos.

De un lado es preciso no renunciar a rescatar el escurridizo «poder» a la hora de componer nuestros análisis –*poder-hacer*, *poder-saber*, *poder-consumir*, también *poder-dominar* por la fuerza, incluso *poder-pronunciar*, etc.–; pero lo es preciso hacer ensayándole una morfología que nos permita direccionarlo y acotarlo como fenómeno social, en función de sus muy distintas relaciones con la «autoridad», como en una sintaxis. Schmitt dirá todavía algo sobre esto. A fin de cuentas, ya hemos señalado a expensas de Giddens (2002: 39) cómo, para el sociólogo protestante los problemas impuestos por cuyo trabajo venía a intentar solventar su compatriota católico (*vid.* Villacañas Berlanga, 2009: 163 y ss.; Colliot-Thélène, 2011: con bibliografía), toda acción política –en verdad, diremos todavía más: toda performática social– también conlleva un meta-objetivo inherente que podría calificarse, no sin cierta ambigüedad analítica si no se desarrolla más allá de este punto, en términos de «lucha por el poder –social–».

Evidentemente lo compartimos, en todos los casos en los que esta «lucha» se pueda reformular más provechosamente, desarrollándola, como *competición por la dominancia*.

Ésta es, en nuestra opinión, la mínima expresión de la constante sustancial que detectaban Weber y Russell por doquier, en formas variables que por supuesto en algunos casos, pero definitivamente no en todos, suponían y suponen también la «dominación». No en vano, las brechas

<sup>28</sup> Y sin embargo también entonces era sabido que la imposibilidad de prever apriorísticamente una política sin «señores» sólo era un epifenómeno originado en la reproducción del derecho que mantenía nuevos poderes desarrollados desde aquellos señoriales del Antiguo Régimen; o al menos era sabido de algunos «heterodoxos». Conviene recordar cómo, poco antes de que la Comuna de París fuera aplastada por el Ejército de Versalles, Bakunin iniciaba el texto que se conocería como *Dios y el Estado* escribiendo: «en nombre de esa ficción que apela, tanto al interés colectivo, al derecho colectivo, como a la voluntad y a la libertad colectivas, los absolutistas jacobinos, los revolucionarios de la escuela de Rousseau y Robespierre, proclaman la teoría amenazadora e inhumana del derecho absoluto del Estado, mientras los absolutistas monárquicos la apoyan, con mucha mayor consecuencia lógica, en la gracia de Dios» (Bakunin, 1979 [1871]: 145). No en vano Schmitt lo traería de nuevo a colación en la *Teología política* de 1922 cuando, contra los liberales weimarianos, se parapetara tras esa «mayor consecuencia lógica» de que era capaz la tradición católica (*vid.*, en especial, Schmitt, 2009: 49 y ss.) –pero recuérdese que la lógica no es la razón: por más que lo considerase formalmente lógico, ése era un extremo del todo inaceptable para el anarquista ya que «es evidente que mientras tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra» (Bakunin, 1979: 156)–. Parece haber, pues, una tendencia constante en la «comunidad política de los humanos», por la cual se identifica a sí misma en el espacio-tiempo pensando su relación operativa con lo trascendente, y parece haber cada vez menos dudas de que cualquier antropología política debe de comenzar por esclarecer las diferentes formas que tales pensamientos y tales relaciones adquieren en el devenir histórico; es decir: establecer la ontología que replican las lógicas prácticas. A este respecto, Cafiero y Reclus, quienes editaron el texto del ruso a su muerte, habrían representado más minuciosamente la identificación funcional de unas metafísicas que eran *tan pronto* diferentes como *tan sólo* alternativas titulando «Dios o el Estado». Por eso consideramos que atinó de lleno Schmitt al reprochar: «la burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo», si bien en nuestra opinión, lo que al alemán pudo parecer en algún punto un contraataque ingenioso, difícilmente pasaba ya de ser la constatación de una tradición inerte para cualquiera que se encuadrara en «partidos de Estado»; pero en efecto; al menos eso habían querido los liberales de 1789, y como entonces quedó en agua de borrajas, eso volverían a querer los *communards* en 1871.

abiertas en los *Herrschaftstypen* que venimos refiriendo juegan para Bendix un papel bien definido dentro de la teoría social weberiana:

[Empezando por la «dominación legal»] existe [...] entre el interés en el procedimiento formal y la demanda sustancial de justicia, una tensión paralela a la que existía, en la dominación tradicional, entre las normas sagradas y la arbitrariedad del patriarca, o, en el liderazgo carismático, entre la fe incondicional en el caudillo y la demanda de milagros. Al caracterizar estos conflictos básicos de valores, Weber formuló el marco de referencia para analizar la lucha por el poder, bajo cada sistema de dominación. (Bendix, 2012: 396)

El otro cabo visible conduce a las tramoyas culturales que se manejan en tales performáticas; a la pragmalingüística, por así decirlo; a la «estructura del contexto». Que es un poco mirar la acción del revés. Y que, para el caso que aquí aplica, nos ha conducido a universalizar la «tradición» por segunda vez –pues de nada nos sirve como «sustento de la autoridad cotidiana cuando no es legal», sino como «orientación tendencial de la práctica»– y a buscar, en ella, el derecho.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



## Capítulo 9

# Razón jurídica, o la anarquía ordenada

La sociedad, en sus formas estables, se compone de una minoría armada, dominando a una mayoría desarmada. Goza la minoría, ya del acero, ya del oro, ya de la confianza de los dioses. La mayoría se sostiene gracias a un extraño e implacable furor de vivir.

*Los jueces*

**Rafael Barrett, 1912**

Muerto en el exilio, a sus treinta y cuatro años de edad y sólo un par antes de publicarse la cita que abre este capítulo, aquel «desconocido» Barrett, periodista cántabro de nacimiento –anarquista– del que se ha dicho que se le vincularía al noventayochismo, si no fuera porque emigró a Sudamérica, si su altruísmo no bastara para excluirlo, había proseguido su reflexión inmediatamente después de lo dicho: «el pacto celebrado entre la minoría y los jueces, es la ley, [pero] hay algo peor que la ley: es la incertidumbre». Pareciera que tenía razón.

Por lo pronto, desde luego que es más fácil imaginarse sin leyes que sin certezas. Aunque solamente sea para preguntarse acto seguido si acaso las únicas certezas del todo incuestionables son las «leyes de la naturaleza» –lo que no es ni más ni menos que el primer punto de anclaje del pensamiento político moderno en la Europa del s. XVI, empezando por Hobbes y en un momento en el cual Dios y la naturaleza siguen pensándose lo mismo (*vid. i. a. Zarka, 1997: 159 y ss.*)–.

Citar aquí a Barrett es casi tan adecuado por esa razón que tenía como por el hecho de que todo apunte a que se habría visto en serias dificultades para explicar por qué la tenía; y para cerciorarnos de ello no hay más que evaluar el parco utillaje conceptual en que intuía –*furor de vivir*– las injusticias que no dejó de encontrar a ambos lados del océano Atlántico; o al fin y al cabo, cerciorarnos de que en ésas nos hemos seguido viendo mucho tiempo después. Tan perplejos ante una pregunta que no solemos hacernos, tan faltos de instrumentos para construirla más allá de aquellas «sociologías espontáneas» con cuya advertencia Bourdieu comenzaría sus cursos sobre el

Estado en el Collège de France (*vid. sup.*, cap. 8.3)<sup>1</sup> que, cuando en 1940 Evans-Pritchard hubo de introducir el estudio monográfico sobre los nuer que cambiaría la forma de concebir la antropología política, no encontró mejor forma de describir la situación resultado de las instituciones sociales de estos nilóticos occidentales que la de una afortunada paradoja: «viven en un estado de anarquía ordenada».

Ciertamente, si el británico destacaba una característica del orden político nuer sería su ausencia de gobierno; o al menos su ausencia de gobierno más allá de la familia (*vid. sup.*, caps. 2.2 y 4.2, *et inf.*, cap. 9.3), entendiéndose «gobernar» en un sentido laxo; como *el poder de tomar decisiones sobre la vida y acciones de otra gente, con su consentimiento explícito o implícito o, en cualquier caso, con su concurso en la práctica*.

Desde luego que no lo tenían por ninguna parte si se redujera esa definición hasta nuestros usos. Y no obstante, descollaba entre ellos la figura de «jefe de la tierra» (*kuaar muon*), que pasaría a conocerse en la literatura especializada por otro de sus apelativos comunes: el de «jefe piel de leopardo» (*kuaar twac*). Era el propio Evans-Pritchard (1992: 19) quien especificaba: «la palabra “jefe” puede ser una denominación engañosa, pero es lo suficientemente imprecisa como para que la conservemos, a falta de una palabra más adecuada». De hecho, ninguna de las dos designaciones referidas corregía los errores coloniales de traducción a propósito de quienes más bien, sobre todo, desempeñaban funciones de «mediación ritual» a instancias de dos segmentos parentelares de una misma sección tribal –en ocasiones, de una misma tribu, pero en ningún caso más allá– enfrentados con motivo del homicidio de alguno de sus miembros, con el objetivo de zanjar la reyerta antes de que se cronificaran sus violencias recíprocas en el seno del cuerpo social, y lo quebraran.

De un lado, su incapacidad para intervenir *motu proprio* en los conflictos y juzgarlos dimensionaba a los jefes piel de leopardo como «el mecanismo que permite a los grupos [de parientes litigantes] crear un estado de cosas, cuando desean obtener ese objetivo [*i. e.*: la paz]»; adicionalmente, «los jefes ejecutan el ritual para purificar a los participantes en un ayuntamiento incestuoso, y poseen ligeros poderes para provocar la lluvia, aunque los nuer no atribuyen demasiada importancia a ese arte. [Así] en conjunto, podemos decir que los jefes nuer son personas sagradas, pero que su carácter sagrado no les confiere autoridad general fuera de las situaciones sociales específicas» (ibíd.: 192-193). Va por descontado que en esa generalidad se incluía específicamente la carencia de cualquier «autoridad política» (*cf.* Greuel, 1971; Evens, 1978) mas, a ojos del británico, esto no era óbice para que sí desempeñaran a todas luces una *función política*, en la medida en que «las relaciones entre los grupos políticos quedan reguladas gracias a su mediación, aunque no [...] los controle». De hecho, aunque lo habitual fuera que los jefes piel de leopardo no

---

<sup>1</sup> Dicen concretamente las primeras palabras de la clase del 18 de enero de 1990: «Cuando se trata de estudiar el Estado, debemos estar más en guardia que nunca contra las ideas preconcebidas en el sentido de Durkheim, contra las ideas recibidas, contra la sociología espontánea. Resumiendo los análisis que hice en el transcurso de los años precedentes [...] indicaba que corríamos el riesgo de aplicar al Estado una idea de Estado e insistía en el hecho de que nuestras ideas, las estructuras mismas de la conciencia con las que construimos el mundo social y este objeto en concreto que es el Estado, tienen muchas posibilidades de ser el producto del Estado» (Bourdieu, 2014: 13).

proviniesen de los clanes dominantes, a quienes la tradición compartida por todos asociaba la propiedad de la tierra, sino que fuesen extranjeros residentes –o precisamente a causa de ello–.

Y hete aquí el otro lado de la cuestión: a ojos del británico, *la acción de estos «jefes» clarificaba los –difusos; cambiantes; fluidos– límites efectivos de la «sociedad»*; pues más allá del mutuo reconocimiento de su «poder» no era posible hacer los pagos compensatorios, y a determinados agravios, como al homicidio de un pariente, sólo cabía responder con la guerra.<sup>2</sup> Esa acción, y esos límites, apelan al derecho que buscábamos acabando en capítulo anterior.

## 1. La desgracia de Kima'i

Debía de correr el año 1915 cuando, apenas unos meses después de que Malinowski iniciara su modélico trabajo de campo en las Islas Trobriand, Kima'i se quitaba la vida precipitándose al vacío desde lo alto de un cocotero.

Las circunstancias desenlazadas fatalmente en el suicidio del joven austronesio jugarían un papel clave en la reformulación del estudio del «derecho primitivo» que propondría a continuación el polaco, en un pequeño volumen titulado *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926 para la primera edición, en inglés), en tanto permitían discernir con claridad conductas orientadas según órdenes asimismo bien diferenciados por los propios agentes indígenas en la práctica de su tradición, equiparables en función –siempre según este antropólogo– a nuestros *usos y costumbres, derecho civil, y derecho penal*. Kima'i era culpable de haber violado las reglas exogámicas del matriclán manteniendo relaciones sexuales con una prima paralela –*i. e.*: MZD, quien en su sistema clasificatorio del parentesco correspondía a una «hermana»–; pero no sólo esto era un hecho más o menos conocido largamente por los corrillos de su comunidad, quienes por supuesto lo

<sup>2</sup> Pero «las luchas entre nuer de tribus diferentes eran de carácter diferente a las luchas entre los nuer y los dinka. La lucha entre tribus estaba considerada como más feroz y peligrosa, pero estaba sujeta a ciertas convenciones: no se molestaba a las mujeres ni a los niños, no se destruían los establos ni las cabañas y no se hacían prisioneros. Tampoco se consideraba a los otros nuer como presas naturales, al contrario de lo que ocurría con los dinka» (Evans-Pritchard, 1992: 138); mucho más significativa de lo que pudiera imaginarse con el primer vistazo, la idea de que la guerra entre quienes se reconocían de la misma identidad nuer –aun sin pertenecer a la misma tribu– se condujera según determinadas normas que no aplicaban con «los otros», eventualmente tratados como animales salvajes –lo cual, en este contexto, es más que probable que se signifique solamente en la negación de lo anterior: «sin atenerse a norma alguna»–, da el pie para clarificar otros márgenes más fluidos, cambiantes y difusos que los de la «sociedad», y esta vez, por definición, nunca efectivos: los de la «cultura» en su acepción de límite máximo del «nosotros» (*vid. inf.*, cap. 9.2). Ya hemos indicado que esta idea es perfectamente rastreable en otros escenarios históricos tan alejados del ámbito de discusión del funcionalismo británico como la antigua Roma (*vid. sup.*, cap. 5.2, nota 34). De hecho, en referencia ahora a ese límite mínimo, y efectivo, el mismo Cicerón haría decir a Escipión Emiliano (*De re publica*, 1.39): «est igitur [...] res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus»; a lo cual el jurista italiano Aldo Schiavone concluye –por fin– con la ilación explícita de unos elementos que vienen demostrándose cada vez más determinantes a la hora de articular todo lo que nos ocupa: «sin pueblo no hay república, pero sin derecho no puede darse la identidad de un pueblo» (2009: 151-152). Desde luego, todo ello resultará mucho más sencillo de concebir prácticamente siendo capaces de diferenciar «ley» y «derecho». Emplazémonos, pues, a repensarlo entonces.

desaprobaban aun en su condescendencia, sino que tales prácticas se daban con cierta frecuencia en aquella parte de la Melanesia; y es más, el terrible *castigo sobrenatural* prescriptivo por el quebrantamiento del tabú del incesto en estos casos, se burlaba *tradicionalmente* mediante la aplicación profiláctica de determinados conjuros (Malinowski, 1986a: 51 y ss.). Kima'i se vio obligado a expiar su «crimen» inmolándose únicamente cuando otro pretendiente, despechado, lo acusó insultándole en público.

Vistiendo sus mejores galas, encaramado veinte metros sobre el suelo, se lamentó amargamente, y conminó a sus parientes clánicos a vengarle antes de dejarse caer; siguió un tumulto en el cual el delator resultó gravemente herido. Durante el funeral se repitieron los disturbios.

En efecto, tal y como enfatiza un comentarista posterior:

Cuando el problema se empuja a la luz pública, su manejo social se torna un asunto muy distinto. El gobierno del derecho [*rule of law*], si es que lo hay, prevalecerá en la mayoría de ocasiones. No en vano, formulándolo propositivamente, diremos que cuando exista un conflicto entre la legal y cualquier otra norma sólidamente establecida [es decir: no legal, sino *meramente* consuetudinaria], puede conocerse aquélla porque en su recurso será identificada [por los agentes implicados] como la apropiada para prevalecer. (Hoebel, 2006: 185-186)<sup>3</sup>

De un plumazo, la metodología de observación participante que cimentaba las conclusiones de *Crimen y costumbre* prometía dar al traste con la forma en que se venía concibiendo la materia desde finales del s. XIX, fuertemente influenciada por la ficción evolucionista-progresiva de un «comunismo primitivo» el cual, en consecuencia, encerraba la acción del «salvaje» en los rígidos márgenes de una reproducción «tradicional» automática y automatizada: *toda costumbre habría sido ley; toda ley, la costumbre* (vid. Hoebel, 2006: 18 y ss., con bibliografía). «Esta laguna [...] es debida, no al desinterés por la legalidad primitiva, sino, por el contrario, a su excesiva exageración. Aunque parezca una paradoja, es sin embargo cierto que la Antropología actual [anterior a 1926] descuida el derecho primitivo porque tiene una idea exagerada y, voy a decirlo sin ambages, equivocada de su perfección» (Malinowski, 1986a: 20), mientras que sobre el terreno, los austronesios de las Trobriand se comportaban a ojos del célebre polaco esencialmente igual que los europeos.

En una reseñable introducción sumaria a la materia en castellano, Leif Korsbaek (2002), profesor del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, indica en esa misma dirección

<sup>3</sup> «When the issue "is" publicly forced into the open, the social handling of it becomes quite a different matter. The rule of law –if there be one in fact– will in most instances prevail. Indeed, we put it as a proposition that in the event of any conflict between the legal and any other well-established norm, you will know the legal by the fact that if appealed to, it is recognized as proper to prevail»; la cita proviene del clásico *The law of primitive man* que ya refiriéramos más arriba, a propósito de una formulación de la mutación del derecho más o menos solidaria con las actuales teorías praxeológicas (vid. *sup.*, cap. 8.3 nota 14), y que sin duda volveremos a traer a colación en lo sucesivo, entre otras cosas porque dedica un capítulo entero a la crítica de la concepción malinowskiana del derecho (vid. Hoebel, 2006: 177 y ss.). Por el momento aprovechemos la coyuntura dispuesta por la tragedia de Kima'i para anunciar una reflexión capital: «neither the living clan members nor the public at large ordinarily move a finger to punish the transgressors [del tabú del incesto entre los trobriandeses]. This responsibility is left to the supernaturals. In what sense then is clan incest a "pronounced crime"? Is it not, rather, a sin?» (ibid.: 184).

cómo puede distinguirse *grosso modo* entre unas pautas de conducta que incumben principalmente al individuo y se agotan por tanto en lo moral, y otras –el derecho– cuya *naturaleza relacional* se traduce, frente a la inobservancia de las obligaciones sociales, en una *posición culturalmente reconocida de «autoridad» para reclamar su cumplimiento*. Así, Malinowski trataba de reequilibrar, probablemente excediéndose en su exageración de los planteamientos precedentes (cf. Seagle, 1937: 277, especialmente nota 5; Hoebel, 2006: 182-183), la percepción académica de la regulación del espacio social practicada por los grupos humanos ágrafos que, desde Maine, apenas sí había prestado verdadera atención a los puntuales quebrantamientos criminales –penales–, en absoluta negligencia del normal ordenamiento –civil– de esas comunidades indígenas que ahora empezaban a observar y repensar los etnógrafos con más detalle. Primero en Melanesia; y poco después también en África y América.

Con ello se puede decir que prácticamente funda, como subcampo disciplinar específico, la Antropología jurídica, si más no por los enconados debates que suscitaría en los años subsiguientes. Volveremos sobre ellos en seguida; pero antes valgámonos de la defensa que Gluckman haría del padre del funcionalismo británico para acotar mejor su perspectiva: «Malinowski estaba interesado sobre todo en lo que podemos llamar [...] “sanciones intrínsecas” de las relaciones sociales. Tales sanciones, tanto gratificantes como punitivas, de hecho están incrustadas en las propias relaciones sociales», destacando por tanto la idea de una *estabilización de las reglas y el control sociales* precisamente a través de la *integración cultural efectiva de los individuos que conforman dichas sociedades*.

Nos proporcionó un relato pionero de la vida social como un complejo equilibrio entre las exigencias de compromisos comunes y los impulsos individuales hacia la satisfacción personal. Mostró además cómo esa satisfacción se logra principalmente atendiendo estos compromisos. Pero también llamó la atención sobre lo que después Llewellyn y Hoebel [*The Cheyenne way: Conflict and case law in primitive jurisprudence*, 1941 para la primera edición] llamaron «horquilla de flexibilidad permisible [*permissible leeway*], y horquilla de flexibilidad activamente protegida» en la conducta individual y social. (Gluckman, 1965: 203-206)<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Los fragmentos aparecen a la inversa en el texto original: «Malinowski gave us a pioneer account of social life as an uneasy balance between the demands of social commitments to others and the drives of individual self-gratification. He showed moreover that this gratification is largely achieved by meeting commitments. But he drew attention also to what Llewellyn and Hoebel later called the “range of permissible leeway, and the range of actively protected leeway” in a man’s and a society’s conduct [...]. Malinowski was concerned largely with what we may call, following Nadel [*The Nuba*, 1947 para la primera edición], the “intrinsic sanctions” of social relationships. These sanctions, both rewarding and punitive, are embedded in the social relationships themselves»; sobre el uso terminológico del polaco, verdadero epicentro de la oleada de críticas, escribirá: «in this instance, it was Malinowski’s isolated definition of “civil law” which fired the critics’ indignation [...]. I consider that he was justified etymologically in calling these rules “law”, and perhaps also the sanctions, if he so wished. But the adjective in “civil law” confused the issue by dragging in a technical distinction in jurisprudence. He also confused the issue by using his data, which produced this definition, to attack the views of Maine and others who were dealing with quite different problems. I consider that Malinowski’s very application of the word “law” here led to much of the criticism levelled against him. If we substitute “social rules and social control” for “law” in his work no one can doubt its value or stimulus» (Gluckman, 1965: 205).



Tal regulación civil se conducía en las Islas Trobriand según el mismo «derecho materno» (*mother-right*) por el cual se estructuraban las relaciones de parentesco que Kima'i había vulnerado. Es más, unas eran lo otro, indistinguiblemente; como eran asimismo el armazón de las relaciones económicas que, tal que una vasta concatenación de obligaciones y compromisos de tipo *do ut des*, trababan la sociedad en su reproducción, algo que ya abordamos con más detalle en la primera parte de nuestro estudio (*vid. sup.*, especialmente cap. 4.5). El punto de confluencia con el comportamiento «racional» registrado contemporáneamente en las sociedades de la llamada «dominación legal» weberiana radica, entonces, en que «el poder compulsivo de estas reglas procede de la tendencia psicológica natural por el interés personal de la ambición y de la vanidad puestas en juego por un mecanismo social especial [es decir: no *tradicional*, sin más, sino específicamente *jurídico*] dentro del cual se enmarcan estas acciones obligatorias» (Malinowski, 1986a: 46).<sup>5</sup> Pero hasta aquí todavía nos estaríamos moviendo en niveles diferentes de análisis, porque en efecto el «crimen» de Kima'i sólo podía valorarse en una extraordinariedad que no agraviaba a parte concreta alguna del cuerpo social por un posible incumplimiento de obligaciones –económicas– cotidianas, sino al total de la comunidad política y a las normas culturales que la *constituyen* íntimamente. Por eso para Malinowski se conjugaban en el episodio de 1915 aquellos tres órdenes indicados más arriba:

- 1) *consuetudinario*, en tanto los *affaires* incestuosos podían darse con una frecuencia tal que incluso existían «formas tradicionales» de salvar la sanción sobrenatural, mientras se tratara de un asunto suficientemente discreto o privado;
- 2) *civil*, con la lógica de integración matrilineal como constante telón de fondo social; y
- 3) *penal*, cuando la exposición pública torna flagrante una conducta la cual, en lo mediato, conlleva el peligro de comprometer desde su base misma la integridad sistémica si se la deja actuar y reproducirse libremente. Por lo tanto, en última instancia revela una «conducta antisocial», *stricto sensu*, y desencadena una reacción necesaria, ejecutada en unos márgenes relativamente precisos, y ante todo, consabidos –tan consabidos, que Kima'i parece asumir la pena automáticamente–.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> En su contexto inmediato, la cita reza: «Las poderosas fuerzas compulsivas del derecho civil de Melanesia hay que buscarlas en la concatenación de las obligaciones, en el hecho de que están ordenadas en cadena de servicios mutuos, un dar y tomar que se extiende sobre largos períodos de tiempo y cubre amplios aspectos de interés y actividad, añadiéndose a todo esto la forma conspicua y ceremoniosa como tienen que cumplirse la mayor parte de las obligaciones legales [...]. Resulta, pues, que el poder compulsivo de estas reglas procede de la tendencia psicológica natural por el interés personal de la ambición y de la vanidad puestas en juego por un mecanismo social especial dentro del cual se enmarcan estas acciones obligatorias»; y concluye: «En todas las sociedades debe haber una clase de reglas que son demasiado prácticas para ser apoyadas por las sanciones religiosas, demasiado gravosas para ser dejadas meramente a la buena voluntad y demasiado personalmente vitales para los individuos para que cualquier instancia abstracta pueda hacerlas cumplir. Éste es el terreno de las reglas jurídicas».

<sup>6</sup> Si bien, por otro lado, la acción del delator de Kima'i –cuyo nombre, sintomáticamente, no ha pasado a la Historia– también resulta en cierto sentido perturbadora si no del orden, sí al menos de la paz social. Por ello será igualmente sancionado, esta vez según las «normas civiles» que se activan también en caso de homicidio, ejecutadas en las Trobriand por los parientes del matriclán cuyos derechos resultan dañados con

Volviendo sobre las críticas a la aproximación malinowskiana al derecho de los grupos humanos ágrafos, posiblemente el artículo de William Seagle en las páginas de *American Anthropologist* en 1937 representa la contestación más directa y virulenta, acaso porque el norteamericano carecía de compromisos intelectuales con el polaco equiparables a los que sin duda guardaban, a este lado del Atlántico, Radcliffe-Brown (1986 [1952]) o, más tarde, Max Gluckman (1973 [1954]; 1965); ambos de acuerdo en buena parte con la crítica de aquél, empero.

Para Seagle, *Crimen y costumbre* caía en la trampa de la interpretación funcionalista restringida que él mismo había dispuesto. Porque anotando sólo colateralmente el problema de las *instituciones sociales de sentencia e imposición de justicia* –¿qué habría sucedido en el caso de que Kima’i no hubiera reaccionado como lo hizo?–, se veía abocado a encerrar, de otra manera, la acción individual en los mismos márgenes contra los cuales se había alzado en primera instancia; a identificar *lo legal* con *lo sociológico*, en lo que allí sería calificado de «falacia de la jurisprudencia primitiva»: «[Malinowski] transfirió al derecho primitivo las emociones legales de su propia cultura; sencillamente buscó en la sociedad primitiva aquellas instituciones que en el mundo moderno se han convertido en materia objeto de obligación legal y seleccionó las “costumbres” relativas al matrimonio, la herencia y la propiedad para declararlas “derecho primitivo”» (Seagle, 1937: 283).<sup>7</sup> Con ello el estadounidense no venía a postular la inexistencia de un derecho tal, pero sí a oponer decididamente un nuevo giro hacia un análisis más procesal que sustancial, atento a la detección del *ceremonial público* que en última instancia constituía la sola evidencia positiva en la cual –a su juicio– podía asirse la cuestión.

O al menos no venía a postular su inexistencia en principio, pues parece que en un trabajo poco posterior al que aquí nos referimos (*The quest for law*, 1941 para su primera edición) finalmente esta premisa lo arrastraría a equivocar –al nuestro, tras el de Hoebel (2006: 21-22)– la resolución necesaria de unos términos que había mantenido adecuadamente indefinidos en el texto de 1937: «en la sociedad primitiva puede haber proceso aunque no haya tribunal. La función del tribunal es fundamentalmente determinar una cuestión de hecho; pero en la sociedad primitiva los hechos son disputados con menos frecuencia» (Seagle, 1937: 284).<sup>8</sup>

---

la muerte, y en aparente ausencia de ulteriores reyertas o venganzas enquistadas; hecho este último que vendría a certificar la «justicia» de su actuación.

<sup>7</sup> «He has transferred to primitive law the legal emotions of his own culture. He has simply sought in primitive society those institutions which “in the modern world have come to be the subject matter of legal obligation”. He has selected the “customs” relating to marriage, inheritance, and property, and pronounced these to be “primitive law”.»

<sup>8</sup> «In primitive society there may be process although there is no court. The function of a court is fundamentally to determine an issue of fact. But in primitive society the facts are less frequently disputed»; por su parte, Gluckman daría buena cuenta de este trasiego de un lado al otro de la categoría también en trabajos de Howell [*Manual of Nuer law*, 1954 para la primera edición] y, antes que él, Evans-Pritchard: «Thus Evans-Pritchard stated [*Los nuer*, 1940 para su primera edición, en inglés] that “in the strict sense of the word, the Nuer have no law”. Yet in another work on them published in the same year [“The Nuer of the Southern Sudan”, contribución al celebrado volumen *African political systems*] he spoke on Nuer law and of legal relations, and he described how people might recognize that justice lay on the other side in a dispute» (Gluckman, 1965: 181).

Como decíamos, también Radcliffe-Brown tomaría distancia respecto de los postulados asentados inicialmente por su maestro. En 1933 firmaba dos entradas de la *Encyclopaedia of Social Sciences*, respectivamente bajo los títulos «Sanciones sociales» y «Derecho primitivo», en las cuales sostenía primero que «todos los usos sociales van respaldados por la autoridad de la sociedad», para precisar después cómo, sin embargo, se desprende de la ausencia de reacción ya positiva, ya negativa, difusa u organizada –o lo que es lo mismo: «espontánea» o «procesal»–, que no todos ellos están igualmente sancionados (Radcliffe-Brown, 1986: 233).<sup>9</sup> Se sumaba nominalmente, de este modo, a lo establecido por N. Roscoe Pound, quizá uno de los jurisperitos más relevantes de la primera mitad del pasado siglo, en lo tocante a una definición del derecho que en apariencia –y como veremos, sólo en apariencia– corría, además, paralela a la presencia de unas autoridades políticas segregadas estructuralmente del cuerpo social en razón de un poder cuya naturaleza quedaba, en lo demás, todavía por precisar. Es decir, vagamente, en la existencia de un «gobierno»; o al menos de uno suficiente para mantener *tribunales que pudieran juzgar*.

«Muchos juristas de la escuela histórica, en contraste con los de la escuela analítica, han usado el término ley [*law*] incluyendo en él la mayoría de los procesos de control social, si no todos. El término está, sin embargo, confinado usualmente al [en palabras de Pound] “control social mediante la aplicación sistemática de la fuerza de la sociedad políticamente organizada”» (Radcliffe-Brown, 1986: 241). Partiendo de esta premisa, el derecho *propiamente dicho* vendría a corresponder al campo de acciones que incurrían en una sanción negativa organizada o procesal, cuyo cumplimiento quedaba garantizado por instituciones «autorizadas» por la sociedad dentro de su ordenamiento político, si era preciso al extremo de emplear la «fuerza legítima», de modo tal que «las obligaciones impuestas a los individuos en las sociedades en que no hay sanciones legales serán consideradas como cuestión de costumbres y convenciones pero no como derecho; en este sentido algunas sociedades sencillas no tienen derecho, aunque todas tienen costumbres que están respaldadas por sanciones» (ibíd.).

Aun aceptando la premisa de Pound, entonces, la cuestión se dirimía en lo que ha de entenderse por tal organización y tales instituciones; por la concreción de sus formas y límites, como indicábamos.

A fin de cuentas, resulta algo volátil al punto que el propio Gluckman (1965: 181 y 214, notas 20 y 21) cuestionaría la necesidad de colegir, desde lo citado, nada en todos los casos estructuralmente equiparable a los *gobiernos estatistas* que se sitúan en el ápex político de los grupos humanos llamados «modernos», a la luz de su conocimiento de las *dinámicas de impartición de justicia* en otro tipo de sociedades no europeas –esto es, con independencia de otras consideraciones sobre la naturaleza del concepto «Estado»: de grupos regidos según diferentes versiones de «dominación tradicional»–. Especialmente tras su detallado trabajo de campo entre los *malosi*, antiguo reino bantú del alto Zambeze. Aun, sobre aquellas otras sociedades en ausencia de tribunales formales, escribirá:

<sup>9</sup> Apenas tres años antes de su fallecimiento, el propio autor integraría estas entradas enciclopédicas como capítulos finales en su *Estructura y función en la sociedad primitiva* (1952 para la primera edición, en inglés); aquí utilizamos la traducción castellana preparada a partir de la reedición londinense de Routledge, en 1969.

«preferiría decir que tienen “derecho” [*law*], pero carecen de “instituciones legales”; o incluso, puesto que Radcliffe-Brown, Hoebel y otros ya han empleado “legal” para referir cualquier sanción efectiva [*forceful*], que carecen de “instituciones forenses”» (ibíd.: 182).<sup>10</sup> Si tenemos en cuenta cómo, desde aquí, el británico declararía más bien la necesidad de orillar las implicaciones analíticas derivadas de cualquier noción apriorística sobre el «derecho» para enfrentar su estudio, primero, desde el «proceso de sentencia» (*process of adjudication*), el paralelo con lo postulado por Seagle en 1937 resulta casi perfecto.

Sin embargo, sobre lo dicho, Gluckman ejerce de contrapeso –casi se podría adjetivar: «malinowskiano»– a los anteriores autores al desdibujar, oportunamente, las distinciones totalizantes entre «costumbre» y «derecho»; por lo pronto empezando por traer de nuevo a colación las mismas fallas que separan *tradicionalmente*, en las sociedades industriales modernas, aquellos cuerpos teóricos contruidos sobre la imprecisión de la voz inglesa *law* respecto de las formas continentales que de ahí pueden entender alternativamente, y distinguir si es preciso, ora «derecho» –el ubicuo *Recht* weberiano–, ora «ley» –el *Gesetz*, propio en particular de su tipo ideal de «dominación legal»–.

En cualquier caso, esta capacidad técnica de las tradiciones continentales, que por lo que respecta a los latinos se remonta a la dicotomía romana *ius-lex* (*vid. inf.*, caps. 10.2, nota 17, y 10.4), en absoluto previene a nuestros actuales usos pragmatolingüísticos de incurrir afásicamente, con admirable frecuencia, en ambivalencias equiparables a las que disuelven los anglófonos en *law*, de modo que a la postre éstos parecen resolverse tan sólo en puntos de aproximación diferentes, con sus respectivos *handicaps*, al mismo nudo sociocultural «costumbre-derecho-ley». Esto es lo que trataba de enfatizar el antropólogo británico al declarar: «en efecto, estoy diciendo que, puesto que *law* tiene múltiples definiciones en la vida social, los estudios sobre ésta deben aceptarlo como un hecho consumado y no convertir el término en un lecho procusteano» (Gluckman, 1973: 229-230).<sup>11</sup> Máxime cuando todavía se enfrentaba el primigenio enredo sistémico con una «tradición» que Weber libraba de «ley» pero no de «derecho», volviendo el desenvolvimiento profundo del argumento intraducible –o *insignificable*– solamente con el recurso al dicho *law*; o al menos intraducible a no ser, tal vez podríamos sugerir por fin arribados a este punto, adjetivándolo como *statutory law*, por ejemplo, y coligiendo, un poco toscamente, que «ley» *principal o solamente* es «derecho estatuido».

De aceptarlo, tal resultado vendría implicando un corolario que merece ser expresado en forma propositiva, al indicar ostensiblemente el propio uso del participio pasivo la relación causal que sostienen entrambos conceptos, derecho y ley; y elevándolo a la potencia sociológica en que los jugaba el de Érfurt, los principios activos de «legitimidad» y «legalidad» que les son casi intercambiables en la significación de la práctica.

<sup>10</sup> «I would prefer to say they have “law”, but lack “legal institutions”; of even, since Radcliffe-Brown and Hoebel and others have already applied “legal” to any forceful sanctions, that they lack “forensic institutions”.»

<sup>11</sup> «In effect, I am arguing that since “law” [...] has many definitions in social life, the students of social life has to accept this as a fact given, and not convert the word into a Procrustean bed.»

Por este corolario, necesariamente, *incurre en un error cualquier interpretación social y cultural de los grupos humanos a través de un enfoque teórico que, tomando la noción weberiana de «dominación legal», pretenda hacer derivar la «legitimidad» de la «legalidad» sin antes advertir no sólo que aquélla, preexistiéndola, puede a la vez ser causa y efecto de ésta* –lo cual en el caso más favorable al reduccionismo, *i. e.*: el que observa primero desde los diferentes «discursos de la dominación» históricos, nos devolvería un esquema que podemos anotar aproximadamente como «(legitimidad)→legalidad→legitimidad»– *sino que, más allá, su devenir praxeológico precisa mejor componerse un escenario en el cual la fijación de la «ley», interpelando al conjunto del «derecho», se limita a activar una dialogía estructurada-estructurante («legitimidad↔legalidad»)*. Lo venimos anunciando desde las reflexiones melanesias. Por supuesto, todo ello nos estaría devolviendo a la urgencia de perfilar analíticamente, en mayor grado de detalle, las «autoridades» y los «poderes» entre cuyos mimbres se disponen las «lógicas operativas» que orientan la conducta humana a través de la historia. Por lo pronto, desentrañando cuáles de esas autoridades conllevan el poder de *estatuir* derecho; y no olvidemos que papúes y austronesios ya nos han apercibido sobre el hecho de que no todas estas autoridades y poderes se desempeñan *políticamente*, en el seno de la «comunidad de los humanos»; a veces, ni tan siquiera lo hacen en el seno de los vivos, ni *empíricamente* (*vid. sup.*, cap. 7.6).

Frente a la exacerbación realista en que presumiblemente habría acabado por caer Seagle en 1940, e incluso en el caso de Bulozí (*The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia, Zambia*, 1954 para la primera edición), con sus tribunales formalizados en cumplimiento de las condiciones que el estadounidense daba para la existencia de derecho «propiamente dicho», Gluckman podía reportar la diferenciación y, sin embargo, el tránsito ininterrumpido entre estos tres polos.

Así, de su conjunto de orientaciones y lógicas operativas tradicionales, estos habitantes del alto Zambeze eran capaces de discernir cuando les era preciso aquéllas referidas *directamente a la justicia* –frase harto más significativa de lo que aparenta al primer vistazo– y, todavía de entre éstas, un conjunto más o menos acotado que compartía múltiples características con lo que viene entendiéndose en nuestras sociedades y culturas detrás de la noción de «ley»; salvo acaso, precisamente, su fijación escrita: como un *pronunciamiento concreto sobre el «derecho» realizado por una autoridad –ahora sí– de alguna manera política*. Cuando menos, segura, empírica. Es sobre lo anterior que el británico sostenía la pertinencia de mantener una doble tendencia en el análisis antropológico del derecho: «como *corpus iuris*, un conjunto de reglas; y como “sentencia”, un procedimiento por el cual se procesan casos alcanzando sobre ellos dictámenes [*judgements*] y “resoluciones legales” [*legal rulings*]».

Mis datos apuntan empíricamente a tal distinción en el sistema lozi, donde en el caso de disputas y cargos por fechoría los tribunales pronuncian juicios [*likatulo*, en *silozí*], mientras que un dictamen particular puede referirse como *mulao wakuta* [que Gluckman traduce aproximadamente al inglés como *the law of kuta*: la ley del «tribunal» (*vid. inf.*, cap. 9.4)]. Nunca escuché a un lozi dar espontáneamente una definición elaborada del derecho [*law*] como un *corpus iuris*, dentro o fuera del tribunal. [Pero] al

preguntarles, respondieron que *mulao*, en ese sentido, es *kilinto zeswanezwa kuezwezwa*: «las cosas que se debe hacer» [*law is the things which ought to be done*]. (Gluckman, 1973: 227-229).<sup>12</sup>

Queda por descontado cómo tal «deber hacer», que no es sino expresión de la *acción orientada según justicia* –el etimólogo Corominas (1984: CE-F, 445) indica que se tiene constancia de esta acepción de «derecho», obra *recta*, en romance peninsular al menos desde el s. XI–, no se halla constreñido entre los *definidos* márgenes del pronunciamiento que las autoridades políticas eventuales eventualmente hagan sobre el derecho, sino en la misma noción de derecho; aun a pesar de las *indefiniciones* que, al tiempo, esto especularmente comporta en otros márgenes: los de «mutación –en principio– no significativa» de la práctica en que se reproduce un grupo humano dado para salvaguardar su viabilidad ecológica en constante adaptación a un entorno el cual, de hecho, por lo pronto, puede variar en progresiones más o menos impredecibles con cada ciclo de replicación de esas mismas prácticas.

Precisamente ésta era la línea argumental que desplegaría ese mismo año también Hoebel (2006 [1954]: 21-22) cuando, defendiendo con objeciones nada desdeñables el aporte malinowskiano, utilizaba el criterio de Oliver Wendell Holmes y Benjamin N. Cardozo (respectivamente *La senda del derecho*, editado por primera vez en 1897, en inglés, y *The growth of the law*, en 1924), ambos jueces del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en ejercicio durante las primeras décadas del s. XX, para afirmar que el derecho no puede entenderse exclusivamente como el «decreto de un soberano» (*fiat of a sovereign*) o un «acto legislativo» (*legislative enactment*), sino en cualquier caso, como *lo que los tribunales decidirían si su autoridad fuese convocada*.

Podemos avanzar alguna de nuestras conclusiones indicando cómo el uso de «soberano» está claramente circunscrito en el texto del antropólogo estadounidense, que no estaba

<sup>12</sup> Escribe literalmente el británico: «for the time being I am concerned with law's existence in two senses: as a *corpus juris*, a body of rules, and as "adjudication", a process by which cases are tried and judgements or "legal rulings" are given on them. Empirically, my data emphasize this distinction in the Lozi system. In disputes and on charges of wrongdoing Lozi courts give judgements (*likatulo*, singular *katulo*). A particular judgement may be spoken of as *mulao wakuta* –"the law of the *kuta*"–; y puntualiza más adelante: «I never heard a Lozi spontaneously give an elaborate definition of "law" as a *corpus iuris*, in or out of court. When I questioned them they said *mulao* in this sense was *kilinto zeswanezwa kuezwezwa* –"law is the things which ought to be done"–, para concluir con una definición más que interesante: «however, it is clear that they have "law" as a system of rights, duties, powers, privileges, immunities, and due processes, since [...] they have words for all these juridical concepts. That is, the Lozi have "law" as a set of rules accepted by all normal members of the society as defining right and reasonable ways in which persons ought to behave in relation to each other and to things, including ways of obtaining protection for one's rights. I apply this definition to "morality" save that I substitute "generous ways" for "reasonable ways"» (Gluckman, 1973: 229). También Bohannan (1957: 96-97) reflexionaría en una línea similar a propósito de los tiv: «jural institutions in all societies use and work with folk systems, whether they be overt and stated, or whether they have validity only in vocabulary and habitual action. However, the jural institutions of some societies –including our own– create a second folk systematization, be it a codification or some other form of *corpus iuris*, which is erected between the judges and the institutions to which the rules apply [...]. Among the Tiv, the *jir* [término ambiguo que refiere tanto la reunión convocada para evaluar un caso como el caso en sí, aplicado en diferentes ámbitos de su universo social (*vid. sup.*, cap. 5.1)] settles disputes. The judges or *mbajiriv* do so in terms of their knowledge of Tiv institutions; they do not do so in terms of rules of those institutions which have been resystemized specifically for the purpose of jural action. The "rules" in Tivland are the norms of institutions. The organization of the rules is the institution itself. There is no second organization for specifically jural purposes, no discipline of law and no *corpus iuris* in the Tiv folk system»; sin embargo, concluye, esas leyes y normas «may be considered to form a *corpus iuris* in an analytical system if it is fruitful to do so».

considerando entonces el debate reabierto por Schmitt los años previos al estallido de la Segunda Guerra Mundial (*vid. sup.*, cap. 8.4, *et inf.*, cap. 10.4), a la posición política en la cual los discursos del poder bajomedievales venían haciendo reposar la «soberanía», el «poder-soberano» –es decir: al «monarca»; o en un sentido más laxo, de hecho inaceptablemente laxo a estas alturas de nuestro estudio, al «gobernante tradicional»–, negligiendo, empero, las implicaciones culturales y sociales subyacentes al reconocimiento ontológico de esa posición. Pero en un sentido más positivo, la afirmación de Hoebel patentizaba:

- 1) el carácter condicional –«si su autoridad *fuese convocada*»– de un proceso judicial que no tiene por qué entenderse operando, digámoslo así, «de oficio» en una definición de mínimos transcultural –por ejemplo, cuando el pecado de Kima’i no es flagrante y puede todavía el *orden* sobrellevarlo, en aras de la siempre preferible *paz social*, sin verse su sistematismo conculcado; por eso Korsbaek, un poco también como la Escuela jurídica realista, aislaba el derecho en las deflagraciones relacionales que sitúan puntualmente a un agente social en «posición de autoridad» contra la conducta de otro–; y
- 2) el hecho de que –de nuevo: tal vez en virtud del dicho margen de adaptabilidad necesaria para la vida– sigue siendo «pensable», diríamos con Bourdieu, en los propios sistemas de «percepción-clasificación» de estos agentes sociales el alcanzar una situación de *impasse* en la cual la «ley» –i. e.: el pronunciamiento específico de una autoridad política específica– pueda no ser identificada culturalmente con el «derecho», y resolverse, sin necesidad de tensionar la lógica sistémica, el descartar sus efectos sociales cuando éstos no sean, precisamente, la activación esta vez de una *oposición autorizada* –i. e.: amparada en el recurso a una autoridad otra, de naturaleza diferente a la primera–.<sup>13</sup>

En puridad, se podría decir de esto último que aquel *agente político* que pronuncia la «ley» activa, en virtud de una posición de autoridad *x*, un «poder» dirigido hacia el interior de la *comunidad política* que podríamos anotar como *el poder de pronunciar el derecho*; pero que si ésta no lo legitima identificando lo pronunciado también sustancialmente como «derecho», *puede desautorizar* ese «poder», al menos en lo que atañe al contexto inmediato y sin necesidad de que en todos los casos ello afecte la estructura social y cultural en que reposa la posición de autoridad política de quien pronunció el derecho en la ley –es decir: sin tener por qué desautorizar la posición de autoridad en sí misma, con el riesgo colateral de desestabilizar de uno u otro modo la continuidad de la sociedad

<sup>13</sup> Aquí Hoebel tomaba las palabras de otro juez, esta vez el británico John W. Salmond, quien en 1902 había escrito en su *Jurisprudence or the theory of law*: «all law, however made, is recognized and administered by the Courts, and no rules are recognized and administered by the Courts which are not rules of law. It is therefore to the Courts and not the legislature that we must go to ascertain the nature of law» (en Hoebel, 2006: 23), a lo que apostillaba el antropólogo: «in this he did not espouse the extreme position that “all” law is judge-made. He would have it that what the judges find and accept for execution or enforcement is law; what they reject is not –be it even a legislative statute–».

en sus signos culturales; o es decir más: «¡viva el rey y muera el mal gobierno!»—. Lo que vendríamos a sugerir es que todo apunta a pensar que la *posibilidad* de esa reacción social se funda en la activación de una «autoridad otra». Y que siendo ésta previsiblemente, si no la misma, sí de la misma naturaleza que la que primero autorizó a aquella autoridad política para «poder-pronunciar» el derecho –*ergo*: una *meta-autoridad*–, sumaríamos una razón más para constatar la disposición significativa del espacio político a partir de su articulación con elementos que lo trascienden y que, por tanto, no son políticos *a fortiori*.

De esta manera, lo que significa la activación o desactivación coyuntural de tales elementos no políticos por parte de agentes que no pueden sino ser políticos –entiéndase: que por encima o por debajo de cualquier consideración ulterior, actúan *de facto*, «empíricamente», en la arena política en la cual se reproduce el orden social de la comunidad de los humanos– es, precisamente, la *fusión-confusión* ontológica de éstos, cuando se desplazan hacia o desde ese otro espacio liminar, donde aunque sigan siendo humanos, ya no actúan *como* humanos. Noción ésta –la de fusión-confusión– que nos vuelve a salir al paso, ahora en sentido inverso al de la colonización melanesia, para completar el cuadro «exogénesis-endogénesis» de las *condiciones de posibilidad* de la excepción que se prolonga estructuralmente durante los procesos históricos de estatización. También una vez más: detengámonos aquí por el momento.

La cuestión inmediata es que, volviendo el razonamiento realista sobre sí mismo, Gluckman concluía la cita anterior diciendo: «aun cuando sus tribunales [los del reino lozi, que aquí emplea inductivamente] no puedan imponer algunas de estas reglas [conductuales consuetudinarias], son en cualquier caso una fuente de la cual quienes juzgan se valen en varias maneras. Las sanciones o la imposición no son esenciales para definir el “derecho” en este sentido, como un *corpus iuris*: todas las sociedades lo tienen» (Gluckman, 1973: 229).<sup>14</sup> Opta, entonces, por reservarse tanto el inglés *law* como el *silosi mulao* para referir analíticamente esa masa gravitatoria del *derecho como orientación de la conducta justa*, «porque el resto de significados [...] derivan su sentido de la idea de orden y regularidad que debe existir en la naturaleza y la sociedad [atiéndase a una dicotomía que no es baladí: la naturaleza, y con ella la sociedad]» (ibíd.: 226-227).<sup>15</sup> Y esto, en cierta medida, lo coloca inadvertidamente en la base del pensamiento weberiano, al capacitarle para discriminar la existencia de sociedades sin ordenamiento legal (*alegal societies*) pero en ningún caso de sociedades sin ordenamiento jurídico (*lawless societies*).

<sup>14</sup> «Even when their courts cannot enforce some of these rules, they are nevertheless a source on which the judges draw in various ways. Sanctions or enforcement are not essential to define law in this sense, as a *corpus iuris*: all societies have it.»

<sup>15</sup> La cita completa indica: «the word “law” in English clearly has no one intrinsic meaning [...]. We have seen that the equivalent Lozi word, *mulao*, is similarly a multiple concept covering all kinds of ordered regularity and authoritative action [...]. I shall specialize from here on my use of “law” itself for one referent –the body of rules, the *corpus iuris*, on which judges draw to give a decision–. I do so because the other meanings of “law” or *mulao* derive their significance from the idea of order and regularity which ought to exist in nature and society»; y concluye: «to the other referents of “law” –*mulao*– I shall apply other terms, such as adjudication, legal rule, statute, legal process, legal procedure. This is a conventional treatment for purposes of analysis».



Lo iluminará realzando todavía más los contrastes que había jugado a disponer primero Evans-Pritchard en su ya paradoja nuer: si la anarquía es ordenada es precisamente porque hay derecho, haya o no ley (ibíd.: 230-231).

Sin embargo, la inercia ganada en el esfuerzo por desmenuzar las lógicas que actúan en la tradición jurídica anglosajona sota el ambiguo significante *law* le permite al antropólogo británico seguir andando donde la sociología de la dominación planteada por el alemán, cuya panoplia léxica daba y da por supuesta la diferencia que el castellano *puede distinguir* asimismo en el par «derecho-ley», se detenía sin tropezar con la urgencia de desentrañar en igual medida las conexiones internas en que se articula el campo. Como venimos diciendo, esto le había llevado ya durante sus investigaciones sobre el terreno, en la actual Zambia, a recalar en un «tema malinowskiano»: el del papel literalmente básico desempeñado por la tradición y sus haces de lógicas operativas –aquí indistintamente «lógicas prácticas» o «lógicas lógicas»–. En un posterior estudio de corte teórico más general (*Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, 1965 para la primera edición, en inglés) volvería sobre la idea de que la plasticidad cultural humana permite varios planos complementarios y, es más, interactivos de ordenamiento social de la justicia; siendo –hemos de colegir– que la acentuación discursiva que algunas culturas característicamente emprenden totalizando las formas legales, entendidas *stricto sensu*, a medida que se estabilizan en ese poder las autoridades políticas que las activan, no pasa de ser una estrategia faccional conducente a «institucionalizar», según la utilización bourdieuana del término, la «ley» –es decir: la «ley» como fuente del «derecho», en el discurso «legalidad→legitimidad» que omite la relación dialógica con el objetivo o, en cualquier caso, el resultado de potenciar la *inversión de la direccionalidad del fenómeno* en determinadas tramas de los sistemas culturales de «percepción-clasificación» de esas sociedades, que son las nuestras–.

Así, distintas constelaciones culturales se resuelven tradicionalmente en procesos jurídicos distintos, y sobre todo en distintos discursos jurídicos; es incuestionable. Pero «aquellos [autores] que enfatizan estas diferencias toman una perspectiva harto estrecha de las instituciones occidentales de resolución de disputas [...]. Fuera de los tribunales propiamente dichos [*i. e.*: sin el recurso ni la intervención de un “juez”], muchos acuerdos son orquestados por abogados [*lawyers*] o árbitros [*arbitrators*] con la concurrencia de ambas partes, como una pieza de nuestros mecanismos sociales para ajustar litigios» (Gluckman, 1965: 187) según un procedimiento cuya clave operativa es, de hecho, la ausencia de la necesaria «autoridad» reconocida socioculturalmente para tomar una *decisión* y, todavía menos, *imponer veredictos* (*enforce verdicts*).<sup>16</sup>

<sup>16</sup> «Those who stress these are taking a very narrow view of the institutions which exist in the West for settle disputes [...]. Outside of the courts themselves, many settlements, in which both parties have to concur, are arranged by lawyers or arbitrators, who are among our social mechanisms for adjusting disputes»; desde este punto el británico particulariza su crítica sobre el planteamiento –que calificará de «atrofiante»– desplegado unos años antes por Paul Bohannan en su *Justice and judgement among the Tiv* (1957 para la primera edición), desatando lo que la literatura especializada conocería como «Bohannan-Gluckman controversy»: «Bohannan argues that our own jurisprudential vocabulary is what he calls a “folk-system”, and that it is illegitimate to raise a particular folk-system to the status of an “analytical system”. If he were correct, he would have to be “cultural solipsists”, unable to compare and generalize widely» (Gluckman, 1965: 181 y ss.). A juicio de sus participantes este atolladero se superaría tras sendas conferencias organizadas por Laura Nader en 1964-1966, en buena medida gracias a la mediación de Hoebel (*vid. i. a.* Nader, 1997; Starr y Collier,

Cualquier profundización en este sentido estaría conduciendo de vuelta a aquel tercer polo de la «costumbre», donde el británico reserva algunas inestabilidades cruciales para la comprensión del funcionamiento del «derecho», *lato sensu*, tal vez especialmente visibles en los tribunales jurisprudenciales –por ejemplo los del *Common law*, o todavía más claramente en las *fatāwā* emitidas por un muftí islámico– que operan revelando *algunos* principios conductuales formulados con motivo de sentencias pretéritas concretas, para aplicarlos a otras sentencias igual de concretas que las primeras, en un movimiento que recuerda mucho al debate mantenido más arriba sobre los términos «reproducción-replicación» (*vid. sup.*, cap. 8.2). Tal influencia estaría sin duda menos «enfocada» en los sistemas de ordenación legal de la Europa continental contemporánea, pero eso no los libra ni de las tensiones seminales que desde Montesquieu traban la relación entre los «poderes» legislativo y judicial ni, por supuesto, los libra de un ritmo de reforma de sus códigos en todo caso –de ello depende su adaptabilidad– equiparable a la fluidez no ya sólo del tono cultural general, sino en ocasiones en subordinación directa a una coyuntura política o gubernamental susceptible de variar vertiginosamente –y, entonces, también el «poder» ejecutivo queda desdibujado–.

Considero que la «costumbre» como fuente de decisión jurídica desempeña un rol muy superior en nuestra litigación –y en consecuencia, forma una parte mayor del cuerpo del derecho– de lo que comúnmente se reconoce. Como en África, así entre nosotros, los usos fijados por la costumbre entran constantemente en el proceso de juicio y sentencia de muchos casos cuando se alcanza su núcleo [...]. Muchas cuestiones son resueltas en términos de determinados estándares, planteados en forma [de pregunta]: «¿fue razonable esa acción?» Y dichos estándares deben de ser decididamente «consuetudinarios» [*customary*] en el sentido de prácticas al uso [*current practices*]. (Gluckman, 1965: 201; *cf.* Gluckman, 1961: para matizar los términos del *stare decisis lozi*)<sup>17</sup>

Es decir: se puede afirmar sin ambages que *lo razonable* es un fenómeno «tradicional». Nada que no pudiera intuirse aquí ya, al menos, desde que vimos a Pareto despistar la positividad de su propia «cultura» (*vid. sup.*, cap. 2.6).

En la Universidad de Columbia, aproximadamente para el mismo momento en que Radcliffe-Brown publicaba aquellas definiciones de la *Encyclopaedia of Social Sciences*, Boas ponía en contacto a uno de sus compañeros de claustro, el profesor en teoría del derecho Karl N. Llewellyn, con un joven etnógrafo que pronto se iba a convertir en referencia absolutamente ineludible para el campo de estudio que ahora nos ocupa. Aquí lo hemos citado ya en varias ocasiones. E. Adamson

---

1989), a propósito del cual uno de ellos escribiría tiempo después: «quite sensibly, Hoebel does not visualize that a special new anthropological-legal esperanto needs to be devised to be used in such analytic theories and conceptualizations. He clearly states that the analytical concepts are and shall be abstractions from the strata of the various folk conceptual schemes; in other words, these concepts shall be elevated to the analytical level which empirically proved themselves to be cross-culturally valid» (Pospisil, 1973: 540).

<sup>17</sup> «I consider that “custom” as a source of judicial decision plays a much greater role in our litigation –and therefore forms a greater part of the body of the law– than is commonly stated. As in Africa, so among ourselves, established current usage constantly enters into trial and adjudication when the crux of many cases is reached [...]. [Many] questions are answered in terms of certain standards, posed in the form: “Was that action reasonable or not?” And those standards must be “customary”, in the sense of current practice.»

Hoebel ha sido considerado con justicia el «patriarca» de la Antropología jurídica (*vid. i. a.* Pospisil, 1973; Cardesín Díaz, 2001), entre otras razones por un abordaje en el cual se enfatiza enormemente la comprensión integral de la cultura tomada como caso de estudio, desde la cual se trata, empero, de elevar los principios activos aislados al nivel analítico intercultural en que se demuestran empíricamente válidos. También lo es por la introducción de la metodología del *case-law* en sentido etnográfico; aporte del realismo americano incorporado por lo pronto con Llewellyn, quien a la sazón no sólo habría codirigido su disertación doctoral sobre los comanche (*The political organization and law-ways of the Comanche Indians*, 1940 para la primera edición), sino que firmarían conjuntamente el revolucionario *The Cheyenne way*, publicado en 1941 sobre la base de sus trabajos de campo en la Reserva de Tongue River, Montana, entre 1935-1936.

Esta influencia lo ponía ya desde un principio en la senda del enfoque procesal más que formal, al considerar de nuevo que el derecho se «actualiza» –y aquí mantenemos el *false friend* traductológico porque no lo es en absoluto, sino que en su lugar, de su enredo resulta una feliz polisemia– en cada litigio sobre unas fuentes que se movían entre los clivajes ya destacados a propósito de Gluckman.

En este sentido, el estadounidense también habría postulado cierta volubilidad necesaria en el tránsito «costumbre-derecho», la cual en efecto no sólo se aislaba en la jurisprudencia anglo-americana que le era propia, sino que «el derecho primitivo también se construye sobre el precedente, porque, del mismo modo, nuevas decisiones descansan sobre viejas reglas legales o normas consuetudinarias [*rules of law or norms of custom*], y a su vez, aquéllas que resultan sólidas [*sound*, también *sensatas*: “adecuadas a la situación”] tienden a proporcionar la base de la acción futura» (Hoebel, 2006: 28).<sup>18</sup> Desde tal punto Hoebel resulta incluso más sistemático que Gluckman a la hora de vislumbrar en ello el dispositivo de la mutación *ordenada* –«conforme a las formas», si hemos de emplear una fórmula bourdieuana que se le aproxime–. Y lo explica, además, en términos prácticamente praxe-dialógicos, al paradigmaticar el ejemplo del guerrero cheyenne Wolf-Lies-Down, quien recurrió a los jefes de su «sociedad militar» buscando justicia al haberle sido tomado «prestado» sin su consentimiento un caballo por parte de un amigo entonces desaparecido, y éstos, una vez localizado el demandado y compensado adecuadamente el demandante, sabiéndose en un vacío de su tradición legal, haber optado por «inventar» la norma que habría de aplicarse a futuro, para toda la tribu.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> «In law, the doctrine of precedent is not the unique possession of the Anglo-American common-law jurist. As we shall see, primitive law also builds on precedent, for there, too, new decisions rest on old rules of law or norms of custom, and new decisions which are sound tend to supply the foundations of future action.»

<sup>19</sup> De hecho Lowie (*The origin of the State*, y antes en *La sociedad primitiva*, respectivamente 1927 y 1919 para las primeras ediciones, en inglés) ya había señalado a estas asociaciones como un «vector de estatización» en la medida en que aparecían legítimamente investidas para contravenir en determinadas situaciones sensibles para la tribu, durante el verano, cuando sus bandas familiares dispersas se reunían y emprendían las grandes cacerías colectivas de bisonte, su por lo demás generalizada libertad individual: «for the brief period of the hunt, the unchallenged supremacy of the police unified the entire population and created a State [...], but which disappeared again as rapidly as it had come into being» (Lowie, en Hoebel, 1936: 433). La interpretación más aceptada enfatiza la funcionalidad económica de las *soldier societies*, y si bien desde muy pronto se discute sobre su origen histórico preciso –determinado y simultáneo, o independiente y anterior, al

Sin embargo, más allá de esto, el planteo de Hoebel deviene cardinal para la comprensión de las dinámicas jurídicas de amplio espectro en la medida en que fluidifica al extremo las premisas de Pound y Seagle, sin disolverlas por ello en la irrelevancia analítica, cuando repara en la consideración de la propia «opinión pública» como una forma de tribunal. Uno desde luego perfectamente capaz de evaluar las conductas en función de «las líneas de orden reconocido y establecido» culturalmente, incluyendo aquéllas que un individuo o una facción emprenden *motu proprio* en reparo de un agravio, como cuando los parientes matrilineales de Kima'i linchan al delator que forzó su suicidio sin que ello suponga desatar un conflicto de mayores proporciones. Porque «el verdadero *sine qua non* del derecho en una sociedad dada –primitiva o civilizada– es el uso de la coerción física legítima por parte de un agente social autorizado. El derecho tiene dientes, dientes capaces de morder si es necesario, aunque no es preciso que se muestren [en todo momento]» (Hoebel, 2006: 25-26).<sup>20</sup> Entre otras cosas, es por esta razón por lo que Gluckman advertía la

---

«poder de imponer» el derecho que se les adscribía positivamente a finales del s. XIX (Humphrey, 1942: 150, nota 15)–, lo cierto es que quizá la puntualización de mayor calado hecha al planteamiento original del de Berkeley sea el ensanchamiento, menos excepcional, de los momentos en que actúan (*vid. i. a.* Humphrey, 1942; Hoebel 1936). Concretamente para el caso cheyenne, Hoebel (2006: 144 y ss.), quien se mantiene por lo demás bastante fiel al esquema de Lowie, nos proporciona una panorámica de su engarce institucional en el gobierno de la tribu, como decíamos, prácticamente sólo ejecutado como tal durante el estío, mientras que con la dispersión invernal cada banda apelaba comúnmente a sus propios jefes familiares aun a pesar de que los miembros del Consejo de los cuarenta y cuatro continuaran en ejercicio durante los diez años de su mandato, sea cual fuera la situación. Por su parte, a excepción de los «guerreros perro», cuyos miembros, que han sido calificados de «ultra conservadores» (Petersen, 1964; *vid. asimismo* para una perspectiva heurística; pero *vid. sup.*, cap. 4.3, nota 50), se reclutaban entre los de una única banda, el resto de asociaciones funcionaba como «fraternidades» transversales a toda la tribu, mas no con un objetivo militar. Hoebel insiste –y aquí proporciona una explicación alternativa a las objeciones etimológicas de Humphrey– en que el apelativo de *soldier* por el cual se las conocía no hacía referencia sino al *status* de unos asociados que raramente habrían emprendido el «camino de la guerra» en común, sino en común festejado, bebido y danzado, aunque unas y otras actividades masculinas –como, en fin, cualquiera– computaban para el prestigio del agente –y aquí Humphrey no solamente coincide con Hoebel sino que lo hace con un planteamiento muy similar a aquél del *finis operantis* papú (*vid. sup.*, cap. 6.3)–. De hecho a sus «jefes de guerra» no se les otorgaba en absoluto el monopolio de la organización, mucho más laxa y efímera, de partidas guerreras, aunque se les reconociera la preeminencia en el desempeño de la violencia a nivel tribal; además, «in keeping with the constitutional supremacy of the peace chiefs, any warrior society chief who was appointed to the tribal council [el de los cuarenta y cuatro] had to resign his military chieftainship» (Hoebel, 2006: 149). Con todo ello, «the interesting and utterly reasonable thing about it all is that the need [*i. e.*: un desequilibrio ambiental que actúa presionando adaptativamente las prácticas del grupo humano] did not result in the creation of new social agencies to wield the stick of power but that already-existing agencies were drafted into the job [...]. They [las *soldier societies*] were not tactical bodies of standing armies nor even militia companies as we understand them. But they were “organized”. And when a job requiring the exercise of force by an organized unit representing not kinship interests, but the tribal whole came up, what was more natural than that the tribes should acquiesce in their taking on of secondary functions: the administration of policing and of summary justice where summary action was necessary? Thus an entirely nongovernmental type of organization became a legitimized branch of the government of the tribes [...], not by encroachment on the powers of the council but by moving in where one new situation after another called for new law and where new or old law called new types of enforcement» (*ibíd.*: 154-155).

<sup>20</sup> Merece la pena remontar el contexto de la referencia hasta englobar sus consideraciones a propósito de la opinión pública como tribunal: «when vigorous public opinion recognizes and accepts the procedure of the plaintiff as correct and the settlement or punishment meted out as sound, and the wrongdoer in consequence accedes to the settlement because he feels he must yield, then the plaintiff and his supporting public opinion constitute a rudimentary sort of “court”, and the procedure is inescapably “legal”»; si bien por otro lado, y con ello introduce nuestra referencia literal, Hoebel no comparte necesariamente la opinión de Gluckman sobre la

innobigatoriedad de inferir, desde las definiciones iniciales de Radcliffe-Brown y contra sus conclusiones, que fuera posible tal cosa como una «sociedad sin ordenamiento jurídico», siempre que la idea misma de *organización política* no fuese patrimonializada en exclusiva por los grupos humanos del registro histórico –i. e., en resumidas cuentas: por el Estado–.

¿Y qué es «coerción» en lo que concierne al utillaje conceptual hoebeliano?

Cuando quiera que los hombres [*sic*, por «los humanos»] actúan, o se abstienen de actuar, según una manera diferente a aquella que habrían escogido por sí mismos en una situación dada, debido a que otros deliberadamente limitan el rango de sus decisiones sea directamente, a través de un control positivo sobre ello, o indirectamente, a través de la amenaza de las consecuencias. Existen, por supuesto, tantas formas de coerción como formas de poder; [pero] de ellas, sólo algunos métodos y maneras son legales [léase según el inglés *law*: «justas», acordes al derecho] [...]. Aquello esencial en la coerción legal es la aceptación social [obviamente: «sociocultural»] para la aplicación de poder físico, directo o indirecto, a manos de una parte privilegiada, por una causa legítima, de una manera legítima, y en un momento legítimo. (Ibíd.: 27)<sup>21</sup>

Pareciera desvelarse aquí una porción de desajuste respecto de lo asentado por el fundador de la Escuela antropológica de Manchester, aunque no debe perderse de vista cómo cuando Gluckman prescindía del componente sancionador o impositivo del derecho lo hacía únicamente en aras de advertir también su existencia cultural como cuerpo normativo –aquel *corpus iuris*– contra el cual los agentes miden la conducta. Al otro lado, la sintonía entre Radcliffe-Brown, maestro de Gluckman, y Hoebel es del todo incuestionable, como acabamos de recordar; y las circunstancias de la muerte de Kima'i, según las relatara Malinowski en *Crimen y costumbre*, daban buena cuenta de que el quebrantamiento de tales normas no estaba invariablemente sujeto a un desenlace punitivo, al menos en las condiciones políticas de las Trobriand, salvo que en efecto fuese invocado de algún modo un *pronunciamiento autorizado* que desatara cierto «poder» sobre el culpable –para lo cual, glosa de vuelta Gluckman tras del Seagle de 1937, estos melanesios no requerían de «instituciones forenses» que verificaran un hecho conocido de todos–. Hoebel viene a especificar que ese «poder» es el de ejercer la *coerción legítima* y con ello termina de poner el foco en las condiciones de otro descarte muy anterior, el de la *Macht* weberiana, afianzando de este modo la sistematización social

---

conceptuación mínima del derecho: «although courts in this sense exist in primitive societies, it is not necessary to submit the concept of courts to such a strain in order to give primitive law the recognition that is its due. The really fundamental *sine qua non* of law in any society –primitive or civilized– is the legitimate use of physical coercion by a socially authorized agent. The law has teeth, teeth that can bite if need be, although they need not necessarily be bared».

<sup>21</sup> La vinculación con la idea weberiana de *Macht* es tan obvia que, de hecho, la cita original es solamente una apostilla concretando su imbricación en el marco del derecho: «force in law has a special meaning. Force, unqualified, means coercion –the condition that exists whenever men act, or refrain from acting, in a manner different from that which they themselves would have chosen in a given situation, because others deliberately limit the range of their choice either directly, through present control over it, or indirectly, through the threat of consequences. There are, of course, as many forms of coercion as there are forms of power. Of these, only certain methods and forms are legal [...]. The essentials of legal coercion are general social acceptance of the application of physical power, in threat or in fact, by a privileged party, for a legitimate cause, in a legitimate way, and at a legitimate time–».

del «poder-fuerza» –de la «violencia» dirigida hacia el interior de la sociedad, al fin y al cabo– al reintegrarla desde el aislamiento quirúrgico a que había sido conminada por el alemán en su intento de realzar, precisamente, el principio de «legitimidad» en su sociología de la dominación de 1920.

Lo curioso del asunto, entonces, es que aun a pesar de haber rescatado la violencia como elemento determinante del ordenamiento jurídico presente en cualquier grupo humano organizado socialmente, esto no se hacía al precio de naturalizar la «dominación».

En primer lugar porque la noción hoebeliana de «coerción legal» no conlleva en absoluto la presencia de los dispositivos estructurales de «mando-obediencia» en que Weber lastra su esquema. Al contrario, hallamos una casuística muy diferente de *situaciones de «autoridad»*, relativa a un contexto de desequilibrio concreto, el cual *ab initio* moviliza determinados engranajes de la organización política de la sociedad que no tienen forzosamente que corresponderse con tramos activos, activados o activables en cumplimiento de otras funciones diferentes a la impartición de justicia; si bien al tiempo, ello no menoscaba tal coincidencia en un buen puñado de grupos humanos sobradamente documentados por la Etnografía y, con notabilísima diferencia, por la Historia. Además, las reflexiones vertidas en este epígrafe informan de al menos dos tiempos asociados a tal movilización de los mecanismos sociales del derecho, en los cuales se desarrollan otros tantos «poderes» de igual manera distinguibles: un «poder-pronunciar» no siempre corporizado en instituciones forenses distintas del juicio de la opinión pública, que invariablemente se verifica, concrétese o no las anteriores; un «poder-imponer», garante de la vuelta al derecho y al cual se vincula más estrechamente la coerción definida por Hoebel.

En segundo lugar, la mencionada fluidez en que traza su planteamiento el estadounidense lo conduce, de la misma manera, a entender estas autoridades y poderes como *fenómenos situacionales*, especialmente en lo que respecta a una «coerción directa» cuya *conducción práctica en términos legítimos* puede, en efecto, privilegiar a un individuo o facción social sobre otros, autorizándolos a imponer el derecho, sin embargo, *pro eo solo delicto*.

Con ello se nos proporciona una buena plataforma desde la cual sobrevolar el debate que visibilizara Radcliffe-Brown a propósito del uso de los adjetivos «privado-público» como terminología más precisa que la moderna «civil-penal», en una suerte de enmienda *avant la lettre* a la llamada falacia primitiva con que posteriormente Seagle atacaría la idea de «derecho civil» (*civil law*) que vertebra *Crimen y costumbre*. Ya en su momento se criticó –con razón– una implementación en muchos aspectos vacua, limitada a sustituir unas categorías por otras sin desentrañar pormenorizadamente el lecho conceptual en que se dirimían las primeras; sino solamente, quizá de hecho, coadyuvando a refundarlas en alguna medida, alejadas ahora de la tradición disciplinar en que se vienen batiendo en nuestras culturas y sociedades. Sea pues: lo que aquí nos interesa del planteamiento del funcional-estructuralista es su asociación del ámbito privado con lo que califica de «sanciones restitutivas», mientras que «en muchas sociedades iletradas [*sic*, por “ágrafas”] se aplica sanción penal principalmente, si no únicamente, a acciones que infringen costumbres que la comunidad considera sagradas [...]. Las sanciones rituales se derivan de la creencia de que ciertas acciones o acontecimientos producen una contaminación o una impureza ritual individual o de

grupo, por lo que se requiere hacerla desaparecer» (Radcliffe-Brown, 1986: 242). Esto no impediría la existencia de ciertos tránsitos privados hacia el «derecho penal» (*criminal law*),<sup>22</sup> pero clarifica las bases discursivas en que se fundamenta la intercesión de la comunidad política y su conexión con la noción religiosa de «pecado», anunciando cabalmente la brecha en la cual operan determinadas autoridades que vamos a encontrar más o menos comprometidas en procesos de fragmentación social –¿quién *puede decidir* qué constituye «crimen-pecado»?– que, por lo pronto, no se advertían en el caso de Kima'i,<sup>23</sup> o como vimos mucho antes, entre los grupos *mbía* de las Tierras Bajas de la actual Bolivia (*vid. sup.*, cap. 2.2, nota 17).

Desde luego nunca resultó baladí, pero, en este contexto, la conclusión generalista a que arriba Godelier en sus últimas publicaciones empieza a adquirir la inusitada fuerza de la concreción. Progresando desde la antigua *Anthropologie de la libération* marxista, ya le hemos visto opinar sobre «el fundamento de las sociedades humanas» en la primera parte de este estudio (*vid. sup.*, cap. 4.2, especialmente nota 26), pero repitamos aquí esas conclusiones: «las relaciones sociales que de un conjunto de grupos humanos e individuos hacen una “sociedad” no son las relaciones de parentesco ni las económicas, sino lo que en Occidente se califica como “político-religioso”»; más específicamente desde el momento en el cual éstas «sirven para definir y legitimar la “soberanía”» (Godelier, 2014: 28-29).<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Radcliffe-Brown aducirá, entre otros, el ejemplo etnográfico proporcionado por los ashanti del África occidental, entre quienes «los tribunales de los jefes [políticos] no se ocupan de los delitos privados, que se consideran “cuestiones caseras” y se resuelven a través de la autoridad de los jefes de grupos de familias, o mediante negociaciones», sino que tratan aquellas faltas englobadas en la categoría que el británico traduce como *acciones odiosas para los dioses*; no obstante, «una disputa relativa a un delito privado puede ser presentada directamente ante el jefe, si una de las partes hace un juramento, lo que transforma la disputa en una cuestión pública» (Radcliffe-Brown, 1986: 248).

<sup>23</sup> Cf., sin embargo, las puntualizaciones que Hoebel (2006: 177 y ss) realiza al planteamiento del polaco en el capítulo dedicado a las Islas Trobriand de su *The law of primitive man*, en general rescatando la «posición de poder» relativa de los jefes melanesios. «Trobriand law differs from the law of the tribes previously discussed [inuit, tagalo, comanche, kiowa y cheyenne] in that the social organization of the Islanders has certain important institutional features not possessed by any other groups: clans –in this case matrilineal–, plus hereditary chieftainship and generally rigid status, plus exceptionally frequent sorcery, and –for a society with highly centralized political controls– amazingly undeveloped machinery for handling the trouble case [...]. In the Trobriand instance, however, offenses are still treated as private delicts for the most part, and offenses against the chief appear to be offenses against him as a privileged person more than against him as the agent of the society as a whole» (ibíd.: 206). Retengamos estas últimas ideas para lo sucesivo.

<sup>24</sup> Explica el francés: «¿cuáles son las relaciones humanas, las instituciones y las prácticas que tienen la capacidad de hacerlo [conferir un carácter identitario social a un grupo englobando eventuales otras identidades parciales]? ¿Qué es lo que distingue finalmente a una sociedad de las diferentes comunidades que la componen, constituidas cada una por y en torno a una o varias identidades particulares? ¿Qué es lo que diferencia a una sociedad de una comunidad? La casualidad quiso que me enfrentara con un hecho que me llevó a hacerme esas preguntas: el descubrimiento de que los baruya, con los que viví y trabajé durante siete años, no existían, en cuanto sociedad diferenciada con ese nombre, hace algunos siglos [...]. Se trataba, por otra parte, del mismo problema que se había planteado Raymond Firth [*The work of the gods in Tikopia*, 1939 para la primera edición] cuando se enteró, por boca de los tikopia, de que [su sociedad] se había formado tras el arribo de inmigrantes que desembarcaron por separado –y en épocas diferentes– desde otras islas [...]. A todos esos grupos se les asignaron papeles y estatus diferentes en el marco “global” de ritos destinados a asegurar la benevolencia de los dioses y la fertilidad de la tierra y de las aguas». Aunque comprende elementos de aquel debate, resulta obvio que no es adecuado homologar aquí el uso de «comunidad» con la *Gemeinschaft* tönneasiana, que en todo caso podría empezar a adecuarse consonantemente más bien como una especie de «sociedad comunitaria», quizá.

Sea como fuere, todo ello empieza a dar asimismo una base más sólida para la comprensión sistémica de lo que Weber identificaba como «dominación tradicional»; y en concreto, a la de la lógica que rige la dimensión verdaderamente impersonal que el alemán embrollaba entre las características personalistas con el objeto de ensanchar la distancia respecto de su punto de partida, en la definición de la «dominación legal». Así, incluso en la eventualidad de hallar autoridades instaladas en la fractura social, el jurisprudente Julius Stone (*The province and function of law: Law as logic, justice and social control*, 1950 para la primera edición) afirma:

El poder transpersonalizado economiza el uso de la fuerza apoyándose en la convicción del grupo; y a la inversa, un grupo con convicciones fuertes acepta con menos reparos líderes identificados con dichas convicciones [...]. Paradójicamente, pues, la transpersonalización apuntala la estructura de poder con las convicciones del grupo mediante la adición, a las tendencias sumisas de los sujetos [*subjects*: también «súbditos»], de las tendencias para atenerse al principio con el cual se identifica ese poder; mientras, del otro lado, esto controla el poder, puesto que sus detentadores, siendo identificados con el principio de racionalización, tienden a avenirse a ello, por temor a que su incumplimiento socave su propia autoridad. (Stone, en Hoebel, 2006: 279)<sup>25</sup>

¿Hasta qué punto no reincidimos por este camino en la base *lógica* de la *práctica* del «corporativismo», definido entre otros por Lederman o Blanton (*vid. sup.*, cap. 4.2), para explicar el liderazgo –la autoridad– en algunas de las formaciones sociales que cierta parte de la literatura antropológica y, sobre todo, arqueológica continúa tozudamente extraviando en el limbo de la «jefatura»?

## 2. Poder-pronunciar

En la estela del *African political systems* (1940 para la primera edición) que Meyer Fortes y el propio Evans-Pritchard impulsaran el mismo año que veía la luz *Los Nuer*, como certificando el punto de inflexión que los africanistas británicos estaban imponiendo al estudio antropológico de la política, otra alumna de Malinowski, Lucy Mair, abordaba el «gobierno sin Estado» precisamente a propósito del *gradiente de comunión cultural en que se inscribe el derecho como una de las maneras de aislar positivamente la unidad política* de un grupo humano. Siguiendo esta idea, «si definimos a la comunidad política como el conjunto de individuos que aceptan el impero de una ley común, podemos coincidir con Evans-Pritchard en que la comunidad política nuer es aquel grupo dentro del cual es factible pagar una compensación en caso de homicidio», lo cual equivalía en su diagrama a la

<sup>25</sup> «Transpersonalized power is economical of the use of force, by supporting it with group conviction; and conversely a group with strong convictions takes more readily to leaders identified with these convictions [...]. Paradoxically, then, transpersonalization buttresses the power structure with group convictions, by adding to the subjects' submission tendencies, their tendencies to conform to the principle with which that power is identified; while, on the other hand, it checks power, since those in power, being identified with the rationalizing principle, tend to conform to that principle, lest by flouting it they undermine their own authority.»



«tribu» (*vid. sup.*, fig. 2.2a); más allá, «nada liga a estos grupos con la comunidad total [“culturalmente” nuer] salvo [precisamente] el reconocimiento de que el homicidio es un delito» (Mair, 2001: 41-49), o mejor –cabría corregir a la británica–: del reconocimiento de que asesinarse entre ellos supone un homicidio, aunque no así asesinar a «los otros». Pero tal declaración en absoluto se traduciría en la presencia de tribunales como los imaginados a la postre por Seagle, o acaso Radcliffe-Brown, ni siquiera en la de «jefes» en el sentido estrictamente político-decisorio de Schapera, sino que el individuo agraviado *podía* literalmente tomarse la justicia por su mano, movilizándolo incluso segmentos crecientes de agnados y otros afines, en función del ámbito social en el cual hubiera tenido lugar el agravio, con el objetivo de asegurar un resarcimiento adecuado.

Como todos sabrán qué está haciendo y por qué, si la mayoría considera justa su demanda no encontrará resistencia. Caso contrario, personas ajenas al conflicto tratarán de persuadir a los contendientes para que recurran a los buenos oficios de una especie de mediador profesional. Se trata de un individuo dotado de especiales poderes rituales, entre ellos el de celebrar el rito de reconciliación para finiquitar una disputa originada en un homicidio, a quien los nuer llaman «el jefe de la piel de leopardo». (ibíd.: 44)

No debiera de ser necesario aquí rememorar de nuevo *in extenso* los mecanismos socio-políticos de la «anarquía ordenada» en que vivían estos pastores nilóticos cuando fueron alcanzados por los agentes coloniales británicos; baste recordar cómo la sacralidad del «piel de leopardo» no le confería en ningún momento «poder para imponer sus decisiones» (Evans-Pritchard, 1992: 19), como ya vimos al introducir este capítulo. Pronto las evidencias nos llevarán todavía a reforzar la división de esta declaración en dos direcciones más o menos independientes a propósito de la posición de dichos agentes, tal como empezábamos a advertir con Gluckman sólo unas líneas más arriba. Avancemos señalando de qué manera, en este caso, la mayor «autoridad» política reconocida tradicionalmente por los nuer no conllevaba ni «poder –legítimo–» para *sentenciar*, ni «poder –legítimo–» para *obligar a cumplir* –sin duda, algo ahora mucho más expresivo en inglés: *to enforce*–.

Otro tanto se reportaba entre los exponentes más meridionales de esta misma familia lingüística. Así, de los turkana se dirá que «los más ancianos, en virtud de su íntimo contacto con los espíritus ancestrales [...], pueden echar maldiciones sobre aquellas personas cuyos actos les desagraden y quizá se valgan de esto para respaldar sus pedidos insistentes de que se finiquite una querrela», en ausencia de otros recursos más expeditivos (Mair, 2001: 53-54; *cf.* Rowlands, 1962: 193-195). Este «poder de maldecir» se habría verificado asimismo entre los estrechamente emparentados karamojong del noreste de la actual Uganda, si bien en algunas ocasiones, como en lo concerniente a la conducción del ganado hasta las pasturas de estiaje, una infracción de las formas ceremoniales dictadas por la tradición habría facultado a los ancianos-jueces reunidos en consejo de la sección tribal para enviar «a los hombres de la generación menor [es decir: a los integrantes de las “clases etarias” militares] en busca del culpable, a quien castigan golpeándolo y obligándolo a

sacrificar un buey en expiación de su desobediencia» (Mair, 2001: 89-90).<sup>26</sup> Con pequeñas variaciones, la escena se repite igualmente entre los kikuyu y los harto fragmentados grupos luhya, ambos bantúes habitantes de lo que hoy día comprende Kenia, asimismo organizados sociopolíticamente en sistemas de «clases de edad», donde sin menoscabo del derecho individual a buscar resarcimiento, el conocimiento de un agravio habría tendido a movilizar a los ancianos de la parcialidad afectada para tratar de mediar antes de que se activara efectivamente dicho derecho, y aun antes de ser requeridos. Según Günter Wagner (*The Bantu of North Kavirondo*, 1949 para la primera edición) lo hacían con el objeto de «emitir un fallo»; mas quepa señalar que, a pesar de lo visto en el epígrafe anterior, a ojos de Mair «expresar un dictamen sobre lo que hay de justo o injusto en el caso, sin poder imponerlo a las partes, no es dictar sentencia» (ibíd.: 55-58; *vid.* igualmente 99 y ss.). Hete aquí, de nuevo, el quid del asunto. Como entre los nuer, la tensión integrativa básica habría sido palpable desde el momento en el cual se advierte cómo, si la querrela afectara a más de una parcialidad, los agraviados acudirían con sus propios ancianos buscando el amparo de sus homólogos en la parcialidad contraria; haciéndose acompañar, no obstante, también por guerreros.

Desde la Universidad de Kanagawa, en Japón, Toru Komma proporcionó algunas claves fundamentales al enlazar todos estos temas en un magistral trabajo a propósito de los cambios en el liderazgo kipsigis, grupo de pastores seminómadas de la familia nilótica kalenjin, con el advenimiento del *indirect rule* colonial a principios del s. XX.

Al contrario que la mayoría de sus vecinos, pese a que conservaban a efectos exogámicos su estructuración en pequeños clanes agnáticos, una reorganización militar entre 1870-1880 había convertido el «grupo local» (*kokwet*) en la verdadera unidad social básica, compuesta por algunas decenas de «grupos domésticos» que habitaban dispersos entre sus granjas y orbitados, a su vez, por los campamentos de pastoreo familiares donde radicaban los jóvenes pertenecientes a las primeras «clases de edad» guerreras, todavía solteros. Parece que el conjunto proto-kalenjin vendría desplazándose en dirección sur desde la frontera entre las actuales Sudán del Sur y Uganda, a partir del s. XVII, hasta arribar a Kenia en el siglo siguiente, donde la fracción que devendría kipsigis continuó avanzando, esquivando la presión masai, hasta los territorios ocupados históricamente. En

---

<sup>26</sup> Para más señas, la británica redondeaba la descripción de los usos jurídicos karamojong siguiendo la descripción que proporcionara Neville Dyson-Hudson de su situación entre 1956-1958 (*Karimojong politics*, 1966 para la primera edición): al contrario que otros grupos nilóticos más septentrionales como, sin ir más lejos, los nuer, aquellos pastores de la actual Uganda podían entenderse integrados en una sola «comunidad política» general, independientemente de su segmentación en unidades locales menores para algunos fines concretos, a razón del principio por el cual «cualquier» miembro de la clase por edad de iniciación puede actuar como juez en una disputa entre individuos menores que él, «cualesquiera que sean éstos» y pertenezcan o no a su propio vecindario o sección; algo que habría resultado especialmente oportuno durante la estación seca, cuando se acampaba lejos del hogar y se hallaban disgregados y desordenados los dichos segmentos por todo el territorio. «No se crea por esto que los karimojong observan más la ley que los demás pueblos descritos, recurriendo a los ancianos en cuanto surge una disputa. [Sino que, al igual que ocurre entre los otros nilóticos] los parientes de un individuo asesinado tienen pleno derecho a cobrarse una vida o tomar ganado en compensación, fijando ellos mismos la cantidad de bestias a tomar, y la cuestión sólo se llevaría ante los ancianos si los parientes del asesino adujeran que los agraviados se cobraron una compensación excesiva» (Mair, 2001: 91).

este proceso habrían absorbido socialmente varios contingentes de poblaciones masai, okiek y, en especial, *abagusii* bantúes, de modo que las reformas emprendidas hacia 1870 vendrían a consolidar cierta supremacía regional que se extendería hasta la Guerra Mogori-Saosao, precisamente librada contra una coalición gusii, en algún momento unos veinte años después.

A pesar de que en tareas defensivas raramente se movilizaban más que los guerreros de los grupos locales afectados, los kipsigis también habrían organizado campañas contra sus vecinos en mayores escalas tribales, durante las cuales el «poder» reconocido a los jefes militares al mando alternativamente de la sección de miembros de un *kokwet* (*kiptaiyatap murenik*), de un conjunto de estas secciones (*kiptaiyatap boriet*), o el de cada uno de los de las tres grandes regiones en que dividían su territorio (*kiptaiyatap neo nebo borosiek*), habría alcanzado el punto de facultarles para eliminar a cualquier individuo que comprometiera la unidad del grupo. «Su autoridad estaba, no obstante, estrictamente limitada a la campaña; en las situaciones cotidianas, todos los hombres adultos tenían idénticos derechos y deberes»; ahora bien, esto no es óbice para que su influencia se pudiera perpetuar eventualmente al término de su vida militar –i. e.: ingresando en las «clases etarias» de la senectud–.

Quando uno de estos tres «grandes jefes de guerra» o, incluso, un *kiptaiyatap murenik* famoso dejaba de poder desempeñar funciones militares debido a su estado físico, se convertían casi automáticamente en *kirwogindet*, lo que puede traducirse como «juez asesor» [*advisory judge*]. Al contrario que los líderes guerreros, el rol del *kirwogindet* no suponía ligarlo a un área específica bajo su jurisdicción, sino que visitaba cualquier vecindario [*kokwet*] cuando se lo requería, sirviendo a su consejo de ancianos como árbitro [*arbitrator*], [lo cual a la sazón era] su función política principal. (Komma, 1992: 113-114)<sup>27</sup>

No en vano, el bien diferenciado líder comunitario en tiempo de paz, éste sí adscrito al grupo local (*kiptaiyatap kokwet*), se habría reclutado entre los dichos ancianos con la misión específica de agotar la mediación en las disputas vecinales antes de verse en el extremo de tener que convocar al citado consejo local o bien, en la circunstancia de afectar a más de un *kokwet*, un consejo conjunto en el cual hallaran representación varios «grupos locales». Una vez dictada sentencia, los ancianos reunidos sacrificarían un buey y quedaría prohibido prolongar la disputa o continuar apelando al «tribunal» (cf. Mair, 2001: 54).

Más allá de las correcciones que Komma plantea a la información recogida por Jean G. Peristiany antes de la Segunda Guerra Mundial –contenida monográficamente en *Le vie et le droit coutumier des kipsigis du Kenya* (1939 para la primera edición), en cuya tempranísima traducción

<sup>27</sup> «The power given to the warrior leaders at all levels was so great that they were even allowed to eliminate any warrior who disturbed group unity in wartime. Their authority was, however, strictly limited to wartime; in everyday situations, all male adults had equal rights and duties [...]. When a "great leader of the army" or a popular "leader of the army" were no longer able to participate in warfare owing to physical disability, they were almost automatically made *kirwogindet*, which may be translated as "advisory judge". The role of advisory judge (*kirwogindet*) was different from warrior leaders in that an advisory judge did not have a specific area under his jurisdiction. Instead, an advisory judge visited any of the neighborhood when requested and served the council of elders of a given neighborhood as an arbitrator, his main political function.»

inglesa Mair basa sus propias reflexiones— a propósito, con nuevos datos, de la ausencia de jurisdicciones territoriales para el desempeño del *kirgowindet*, la *función catalítica* de este «juez asesor» —que, como hemos visto, no es un «juez» como tal— fue ya perfectamente reconocida por el etnógrafo francés entonces, «ligando la lealtad e intereses del “grupo local”, la mínima y máxima unidad socioeconómica cotidiana [con] una importante función judicial en la sociedad kipsigis, con la lealtad y los intereses de la colectividad [tribal]». En este sentido, de hecho, la imposición británica de «jefes administrativos» reclutados con independencia de su origen local, primero, y más tarde la de magistrados de primera instancia provenientes de Nairobi, no habría alterado la lógica tradicional de las instituciones jurídicas kipsigis, pues «se mantenía estrictamente el principio por el cual el consejo de ancianos del *kokwet* no podía ser justo sin la participación de alguna suerte de factor exterior. Para ser reconocido oficialmente, al menos debía concurrir una persona ajena al “grupo local”. Se creía que la desgracia caería sobre todos los presentes si se mantenía un consejo sin extranjeros [*outsiders*] y [sin embargo] se forzaba un juicio» (Komma, 1992: 145-147, nota 44).<sup>28</sup> Esto habría coadyuvado decisivamente a un anómalo e inusitado éxito de la metodología colonial de «gobierno indirecto» practicada por el Reino Unido sobre estos grupos nilóticos meridionales, tanto como a su posterior integración «nacional» en el Estado keniano, contra el apriorismo sostenido largamente por la Antropología, aun mucho tiempo después, por el cual tales dispositivos serían del todo inoperantes aplicados a las llamadas «sociedades acéfalas» —tal cual sí les habría ocurrido, por ejemplo, a los neerlandeses con los *marind-anim* de Nueva Guinea (*vid. sup.*, caps. 6.1 y 7.5) y, en efecto, a tantos otros—.

Ahora bien, como decíamos, el antropólogo japonés articula su aproximación a la médula de la problemática subyacente en este proceso histórico, tomando como punto de partida un elemento axial a la cosmovisión kipsigis que, sin embargo, Mair sólo habría mencionado colateralmente al citar la «maldición» como herramienta de control social en los dichos grupos africanos: el del lenguaje (*ng'alek*) como «poder sobrehumano»; el del discurso como una fuerza autócrata que *puede trascender* el empleo ordinario, en consecuencia estrictamente medido y sobrio una vez alcanzada la edad adulta y celebrada la ceremonia de circuncisión que la inauguraba, para deslizarse hacia la esfera de la hechicería, e implicar las agencias de dioses y espíritus ancestrales (*oiik*)<sup>29</sup> con resultados invariablemente arriesgados.

<sup>28</sup> En este caso concreto la alusión a Peristiany es a propósito de un artículo posterior («Law», 1954 para la primera edición, en el volumen colectivo *The institutions of primitive society*); sea como fuere, el japonés escribe: «the unlocalized authority of advisory judges had the catalytic function of binding the loyalty and interests of a neighborhood, the minimum and maximum daily social and economic unit and a major judicial function in Kipsigis society, to the loyalty and interests of the whole Kipsigis»; y continúa en nota al pie: «administrative chiefs in the early colonial period were assigned to posts regardless of which part of Kipsigisland they came from [...]. Today, there is no person whose position precisely corresponds to that of a traditional advisory judge. Yet, the principle that a council of elders of a neighborhood cannot be just unless it has some sort of outside factor is strictly maintained. For a council of elders to be recognized officially, at least one person from outside the neighborhood should be present. It is believed that misfortune will fall on all attendants if a council of elders is held with no outsider participating and judgement is given forcibly».

<sup>29</sup> Tales *oiik* (singular: *oindet*) serían parte componente del alma —humana— (*atondoiyet*), al punto que los kipsigis consideraban que con el primer suspiro del recién nacido se le incorporaba el espíritu de uno de sus ancestros agnaticios, dedicando la ceremonia del *kainetap oiik*, literalmente del «nombre de los antepasados»,

Komma se preguntaba por qué razón los individuos propuestos por los propios indígenas para ocupar el referido cargo de «jefe administrativo» –y aquí la distinción terminológica empleada en inglés resulta muy precisa al oponer, al *traditional leadership* altamente situacional y delimitado por el contexto de su aplicación, la posterior *administrative chieftainship*– en conexión con el aparato colonial del *indirect rule*, fueron personajes marginales, considerados alborotadores, insolentes o embaucadores (*kriptang'oijan*), y con mucha frecuencia de origen extranjero (*kipsagarindet*) –es decir: nacidos en aquellos clanes recientemente incorporados a la órbita social kipsigis desde otras realidades, o que habían tenido un contacto vital prolongado con el exterior por alguna razón–,<sup>30</sup> para advertir en conclusión cómo, contra lo pronosticado en idéntico apriorismo que el anterior, tales características también se verificaban en el caso de los líderes tradicionales. Como mínimo en el de los más afamados.

De este modo, siguiendo los trabajos filológicos de su compatriota Nobuhiro Nagashima entre otros pueblos nilóticos orientales («Curse and blessing: The case of Ikamarinyang among the Iteso of Kenya», 1981 para la primera edición, en japonés), el antropólogo nipón vinculaba ambos fenómenos –ahora reformulados como dos manifestaciones de la misma lógica– a la noción expresada en el étimo *kat*, de la cual derivaban a su vez las de «bendición» y «maldición» en varios idiomas de esta familia lingüística. Traducido aproximadamente por el inglés *to inflict* –«infligir» o «causar»; pero también «imponer» (*to enforce*), una pena, un castigo, una carga en el sentido de peso, presión, obligación, etc.–, *kat* vendría a significar, según escriben literalmente ambos autores,

---

a averiguar de quién se trataba. En lo sucesivo, «while people call the infant by one of its childhood names, including this ancestral name, family members and kinsmen address the infant by relation terminology such as "father" or "grandfather", in accordance with their relationship to the ancestor who has become the infant's soul» (Komma, 1992: 116), lo cual le vale al autor para llamar la atención sobre el poderoso elemento de continuidad identitaria clánica que suponía esta costumbre, «through concrete daily action». Por lo demás, sus comentarios sobre la sistematización funcional-estructural en que Fortes distinguió «fantasma» de «ancestro» («Some reflections on ancestor worship in Africa», 1965 para la primera edición) tampoco resultan demasiado relevantes aquí, desde el momento en el cual el propio antropólogo japonés reporta la conducta ambivalente o, como poco, más o menos imprevisible de unos *oiik* que tan pronto podían beneficiar como dañar a sus descendientes.

<sup>30</sup> Komma opta por circunscribir en el texto el uso del término *kipsagarindet* a su acepción principal, traducible al inglés por *stranger*, sea ya referido a agentes naturalizados en territorio kipsigis, ya a los adoptados formalmente, a quienes parece que pudiera seguirseles aplicando el calificativo sólo con connotaciones despectivas. No obstante, «*kipsagarindet* derives from the reflexive verb *sogor-ge*, meaning "to conduct an unnatural act not suited to the nature of a particular entity" [...]; in the case of human beings, committing incest, adultery with one's affines, and other such gravely sacrilegious acts» (Komma, 1992: 127), lo que por supuesto comprende el tipo de agravios cometidos indistintamente por los alborotadores y por los jefes más famosos. Tal habría sido el caso, por ejemplo, de Menya arap Kisiara, célebre líder militar y *kirgowindet* que por motivos desconocidos había pasado su juventud entre los masai, de quien Komma advertirá la «fusión-confusión» de su recuerdo histórico con algunos héroes míticos; con la salvedad, precisamente, de que las acciones «confundidas» en el mito las protagonizan niños. De hecho, el japonés relata otras formas en las que arap Kisiara puede considerarse un marginal: «he was actually offender of essential social norms [...]. Kisiara, a Kapkerichek clansman [...], performed an engagement ritual –*ratet*; lit. "tying"– with a young girl from his own clan named Chebo Chepkochok. It was impossible to dissolve the marital relationship once the ritual was performed. As a result, Kisiara was to become a grave sinner, violating the most essential marriage rule and committing clan-incest. Kapkerichek clan held an urgent clan council to avoid such a consequence. As a result, the clan decided to perform a ritual to divide Kapkerichek into two at the point of genealogical ramification where it branched into the separate lines of Kisiara and Chebo Chepkochok» (ibid.: 134).

una «ejecución ambigua de poder místico» por la cual, de una manera positiva o negativa, se *imponía* una carga (*burden*) sobre otra persona. Para lo que aquí nos concierne, encontramos una aplicación clara de este principio en el proceso de «disculpa ritual» (*nyoetap kat*), donde una contrapartida material presentada según determinada fórmula a la víctima de un agravio de inmediato, antes de que ésta pudiera reaccionar de otra manera, obligaba a su aceptación e inhibía al culpable de ulteriores represalias jurídicas. «Puede decirse, entonces, que *kat* expresa la idea de imponerle algo a alguien a través del lenguaje sin permitir la posibilidad de que éste se pronuncie sobre el hecho, sea justo o injusto» (Komma, 1992: 121-122).<sup>31</sup>

Según se recogía en sus narrativas históricas tradicionales, tanto las formas más integrativas de *kiptaiyatap* militar, como el *kirgowindet* en el cual éstos se iban a convertir durante los últimos años de su vida, habrían empleado en sus locuciones públicas sistemáticamente el «lenguaje engañoso» (*berir*) propio del *trickster*, plagado de acertijos, dobles sentidos y referencias indirectas; fundamentado proactivamente en la amenaza subyacente del *kat*; y en tanto tal, similar al que los usos culturales sólo permitían utilizar, por lo demás, en muy contadas ocasiones, antes de la circuncisión que –significativamente– integraba a los niños al «cuerpo político». Por consiguiente, estos personajes prominentes se convertían –cuando no sencillamente se acentuaba una percepción previa, como ya hemos visto, basada en su origen periférico respecto del núcleo original de la comunidad política kipsigis– en agentes *potencialmente* peligrosos, con una *existencia social ambivalente*. Por su parte, este «poder» habría hallado su contrapeso estructural en el poder de «maldecir» (*chubisiet*) ejecutado de común colectivamente, llegado el caso, por los consejos de ancianos, y en especial por aquellos de los patriclanes considerados por la tradición «auténticos kipsigis».

Es cierto que su propia *naturaleza contra-autoritativa* circunscribía la oportunidad de esta medida a la de una suerte de veto frente al «poder» desarrollable por determinados líderes instalados en una situación liminar respecto del «cuerpo político». Pero no sólo en esta circunstancia; y en tanto generalizable por su base hasta la sanción correctiva lanzada, desde una posición culturalmente positiva de «justicia social», contra cualquier desviación severa, negativa, del *orden del derecho* –es decir: contra cualquier revés antisocial– impuesta de igual modo a «pecadores y criminales» (*sinner and offenders*), informa convenientemente de las solidaridades ontológicas que cabe entender entre éstos y aquellos «marginales».

Sin duda, nos encontramos muy cerca del «mitologema de la ambigüedad de lo sagrado» que Agamben (2002a: 91 y ss.) también enfrenta a propósito de los *homines sacri*; de hecho, casi

<sup>31</sup> «The nuance of the Kipsigis word *kat* can be approximated by the English word “inflict”. This Kipsigis verb is most frequently used to mean “to greet” [...]; meanwhile, greeting can actually mean imposing a burden on a person, since greeting is always given from a person belonging to an older age-set to another belonging to a newer age-set [...]. In other words, greeting for the Kipsigis has the aspect of daily courtesy in that younger people are forced to express agreement or submission to elders. From a different point of view, greeting is legal coercion of agreement and submission which older people impose on younger ones [...]. Thus, it can be said that *kat* expresses the concept of inflicting something on the other person via language without allowing him to have a say about the act, whether it is fair or unfair.»

rozándolos (*vid. inf.*, cap. 10.4). Por el momento limitémonos, todavía, a recapitular con Komma (1992: 151) las conclusiones de un texto sin duda fundamental, en dos pinceladas:

Los kipsigis habrían escogido tradicionalmente a sus líderes entre los hombres marginales, estando su aptitud y autoridad vinculada al concepto de *kat*, una forma discursiva específica por la cual eran capaces de imponer obligaciones [*inflict*] recurriendo al poder sobrehumano del lenguaje. A la vez, la habilidad de la gente ordinaria, [quienes componían] la existencia social central, está conectada con el concepto de *chub*, una forma discursiva defensiva empleada, con el recurso al mismo poder, para contrarrestar la acción de aquellos que se excedían en tal imposición [...]. Se daba potencialmente, pues, un equilibrio pero también una aguda tensión entre sendos tipos de gente, representantes respectivos de la capacidad complementaria y contrarrestante de emplear el poder sobrehumano del lenguaje. La política kipsigis habría operado dinámicamente en tal estructura de poder.<sup>32</sup>

Y si algo sacaba en claro de todo ello el japonés era lo descabellado que resultaría continuar calificando la kipsigis como una «sociedad estática» (*static society*), atrapada en la reproducción esclerótica de su tradición, a la luz del enorme potencial adaptativo que desplegaba coyunturalmente, pulsando aquí y allá una compleja y fluida constelación de poderes y autoridades.

### 3. «Nunca nadie ha visto a Mumbo, en esto se parece a Serikali»

Devolvamos nuestros pasos en este punto, una vez más, a la senda que nos proponía Mair, cada vez un poco más próxima a la frontera con Tanzania, donde los *abagusii* le proporcionaban el «estadio intermedio» ideal en su esquema de complejización progresiva hacia las formaciones bantúes interlacustres de las aristocracias ganaderas tutsi-huma y, finalmente, los reinos de Ankole y Buganda.

Prácticamente rodeados de grupos nilóticos hostiles, en las alturas del condado de Kisii –exotónimo adoptado por la administración colonial a partir de la designación de sus vecinos noroccidentales luo, con quienes los *abagusii* mantenían más o menos buenas relaciones; o al menos ostensiblemente mejores que con kipsigis y masai, respectivamente al este y sureste–, pese reconocerse igualmente descendientes del mítico Mogusii y estar bien apercibidos de su homogeneidad cultural, estos otros bantúes se encontraban ya presentes en la región hacia finales del s. XVIII asentados en siete u ocho «tribus» distintas, adscritas a territorios concretos.<sup>33</sup> Más aun,

<sup>32</sup> «Among the Kipsigis, leaders traditionally have been selected from marginal men. Their ability and authority are connected to the concept of *kat*, a specific speech form with which one could inflict oneself [or] on others by resorting to an ultra-human power of language. Meanwhile, the ability of ordinary people, the central existence in society, is connected to the concept of *chub*, a defensive speech form used, by resorting to an ultra-human power of language, to counteract those who caused excessive infliction [...]. Balanced and yet sharp tensions potentially exist between these two types of people who represent, respectively, complementary and counteractive ability to harness an ultra-human power of language. Kipsigis politics has been operating dynamically in this power structure.»

<sup>33</sup> A juzgar por las referencias proporcionadas en *El gobierno primitivo* (Mair, 2001 [1962]; y antes 1961: 316), la autora basó sus observaciones exclusivamente en lo reportado por Philip Mayer (*The lineage principle in*

preguntados por administradores coloniales y etnógrafos, «pocos gusii han evocado las “tribus” al describir intuitivamente sus identidades» (Shadle, 2002: 36),<sup>34</sup> y todos los reportes disponibles hacen hincapié en la autonomía de los clanes exogámicos que las componían; a su vez resultado de la reunión de diferentes «grupos locales» o vecindarios (*maiga*) compuestos por varios patrilineajes segmentarios y, como sus enemigos kipsigis, dispersos por el paisaje en caseríos.

Por añadidura, las compensaciones criminales se pagaban sólo fuera del clan [...]. Las subtribus gusii [por «tribus»: el tipo de agrupamiento que refiere es el mismo por más que la calificación varíe según el autor desplace aquí o allá del universo social el énfasis significativo de esta nebulosa categoría (*vid. sup.*, cap. 9.3, nota 34)] eran más importantes como unidades jurídicas que sociales [...], si bien no eran en sentido alguno grupos políticos unificados. Es posiblemente mejor pensarlas como una alianza de clanes patrilineales en un área definida, que reconocen un ancestro común y un tótem. En tiempos precoloniales, la subtribu parece haber correspondido al área aproximada en la cual operaba el imperio del derecho. La gente de diferentes clanes dentro de ella reconocían la posibilidad de obtener dichas compensaciones criminales por ofensas tales como el homicidio, mientras que fuera de la subtribu era algo esperable raramente, cuando no nunca. (Maxon, 1989: 20-21)<sup>35</sup>

---

*Gusii society*, 1949), quien desempeñara trabajos etnográficos en la zona junto con su compañera Iona entre 1946-1949; con posterioridad se han publicado otros estudios basados asimismo en observaciones de campo y archivo, así como destacadas monografías entre las cuales se hallan las de Robert A. LeVine y Donald T. Campbell (*Gusii of Kenya*, 1972 para la primera edición) y, especialmente, William R. Ochieng' (*A pre-colonial history of the Gusii of Western Kenya, from c. AD 1500 to 1914*, 1974 para la primera edición). Conviene tener esto en cuenta porque detalles como el número exacto de parcialidades precoloniales varían según se consulte uno u otro autor, y a la postre lo único que queda realmente claro es la maleabilidad estratégica de tales «agrupaciones tribales» en lapsos históricos relativamente cortos: Shadle (2002: 36 y 39, nota 38) habla primero de ocho términos administrativos coloniales basados en otras tantas «tribus» desde 1908 hasta 1933, «when Muksero location was merged with Kitutu [nombre tomando del grupo *getutu*]», de manera tal que para la década de 1940 quedaban reducidas a las siete de las que habla Mair; sin embargo en un texto posterior este mismo autor informa ya únicamente de siete, y no de ocho, omitiendo la dicha *muksero* hacia mediados del s. XIX, e indicando incluso que cincuenta años antes dos de las otras, *getutu* y *machoge* –sin duda la misma *majoge* que aparece después habitando en parajes más bajos (Maxon, 1989: 18-20)–, serían tan sólo divisiones internas de una única tribu *basweta*, asentada junto a *bassi*, *mugirango* –más tarde dividida tribalmente en septentrional y meridional– y *wanjare* en las tierras altas, y después fragmentadas en la dispersión ocasionada por los repetidos ataques de grupos nilóticos (Shadle, 2006: 2-5); y aun Maxon (1981: 118) aporta que entre 1927-1930 *nyaribari* –la cual no aparece en los recuentos más antiguos y después lo hace destacando, al igual que para la *muksero*, su proximidad social con su vecina *getutu*– habría dependido, a instancias británicas, precisamente del jefe colaboracionista Onsongo de Kitutu, «thus amalgamating Nyaribari into the latter».

<sup>34</sup> Reproducida en su contexto original, la referencia completa indica: «while clan frontiers did not encompass social relations, with two main exceptions clans were politically independent. First, clans identified with one of eight larger groupings, which anthropologist of the Gusii termed “tribes”. The colonial state delimited these “tribes” to create administrative locations, but few Gusii had evoked “tribes” when cobbling together their identities. Indeed, each ‘tribe’ sheltered clans or sub-clans of other “tribes”, dislocated by warfare or famine». La segunda excepción a que se refiere es la «jefatura» *getutu*, esbozada más abajo, y en menor medida, la «solidaridad política» de *muksero* y *nyaribari* –como hemos visto (*vid. sup.*, cap. 9.3, nota 33), a la sazón estrechamente relacionadas con la anterior–, mayor que la expresada por el resto de «tribus».

<sup>35</sup> «Moreover, criminal compensation was paid only to those outside one's clan [...]. Gusii subtribes had more importance as judicial rather than social units [...], however, the subtribe was not in any sense a unified political group. It is perhaps best thought of as an alliance of patrilineal clans in a defined area that recognized a common ancestor and totem animal. In precolonial times, the subtribe seems to have corresponded to what might roughly be termed the area within which the rule of law operated. People from different clans within the



Tales compensaciones serían el resultado de «procesos judiciales» dirimidos también por consejos de ancianos convocados de una manera altamente situacional –es decir: en función de la situación, y no por una membresía estable y previamente estructurada– en diferentes niveles de integración, donde por más que, «sentados como tribunal, no disponían de especiales agencias para imponer sus decisiones [...], había varias maneras por las cuales podía cumplirse su juicio; [y en buena medida] el respeto de la comunidad local por su edad y la legitimidad de su rol redundaba en la efectividad [*enforcement*] de sus decisiones» (ibíd.: 22).<sup>36</sup>

Desde un prolijo conocimiento de las cambiantes formas sociales registradas durante las primeras fases de la colonización europea, que arranca para los *abagusii* con las incursiones británicas de 1905 y 1908, Brett L. Shadle, profesor del estadounidense Virginia Tech, aporta los términos *abanyamaiga*, *etureti* y *egesaku* como designación respectiva de las reuniones locales y de otras dos modalidades, en apariencia ambas clánicas, cuyos límites histórico y funcional por lo demás son difíciles de precisar,<sup>37</sup> y *omogambi* –plural: *abagambi*–, como una suerte de «jefe ritual» del clan, ocupado de algunas ceremonias agrícolas y de sus relaciones con otros clanes. Probablemente en virtud de este último desempeño, «un hombre podía tomar prestado el bastón de su *omogambi* al ir a debatir una disputa con otro clan. Este símbolo de la autoridad del *omogambi* podía –con suerte– inducir a los ancianos locales a prestarle atención», por ejemplo en el caso de requerir una indemnización a causa de la fuga de una esposa a un clan vecino. «Aparte de esto, los *abagambi* tenían verdaderamente poco poder», al menos en lo que respecta a su «capacidad de mando» fuera del ceremonial en su comunidad, y –Shadle lo expresa de una manera muy gráfica al cuestionar la extensión de su autoridad– más allá de los matorrales que separaban los caseríos entre clanes. «Los

---

same subtribe recognized the possibility of criminal compensation for offences such as homicide. Outside the subtribe, compensation was rarely or never forthcoming.»

<sup>36</sup> «When the lineage elders sat as a court, they had no special agencies to enforce their decisions [...]. There were, however, several ways in which the elders' judgement could be carried out. The respect of the loyal community for their age and the legitimacy of their role could result in the enforcement of their decisions»; Maxon califica ya esta institución como *etureti*, pero cf. la discusión sobre tal término recogida por Shadle (*vid. inf.*, cap. 9.3, nota 37).

<sup>37</sup> Sobre el particular, escribe: «older Gusii insist that the use of *etureti* as councils of elders came only in the 1930s. At the most, the *egesaku* adjudicated intraclan disputes [...]. [Si bien] at a 1954 meeting of the South Nyanza Law Panel, members stated that *etureti* were clan elders who heard mostly land cases, and the *egesaku* were "group" elders, the meaning of which is unclear» (Shadle, 2006: 19 y 37, nota 109) siendo aplicable también, quizá, a la reunión tradicional de segmentos mayores. Parece, por consiguiente, que de una u otra manera la institución del *etureti*, aun constituida como cuerpo semioficial para la resolución de disputas a principios del s. XX, hundiría sus raíces en la ordenación precolonial; el propio Shadle (ibíd.: 9 y ss.) el significativo epígrafe «Wealth, wisdom, and authority» refiriendo cómo los hombres prominentes del patriclán proporcionaban carne y cerveza para la cabaña donde «the *etureti* discussed the world and sang. Their songs passed along knowledge to younger men, and the soloists were the men most well-versed in custom», de manera que «who rarely came to singing sessions could not soak up the wisdom of the ancestors», lo cual a la postre lo habilitaría para «juzgar». Sea como fuere, sí es claro que ninguna de estas instancias era comparable al *ritongo* que los británicos establecerían en 1937 siguiendo el modelo de estos consejos, pero habilitados para multar y encarcelar, y compuestos por indígenas destacados sólo a discreción de los agentes coloniales que a la sazón constituían el último recurso para hacer cumplir sus sentencias –de hecho, sintomáticamente, no sólo se registraban sus sesiones por escrito, sino que se hacía en suajili, a pesar de que éstas se condujeran en *ekagusii*– (Shadle, 2008: 32).

*abagambi* demandaban poco a sus súbditos [*subjects*] o, para ser más exactos, sus súbditos rechazaban aceptar otras peticiones más onerosas» (Shadle, 2006: 13-19; y de nuevo en 2002: 38);<sup>38</sup> de modo que resulta harto pertinente, más bien, preguntarse por enésima vez hasta qué punto estos individuos, cabezas de familia, podían considerarse *sujetos* a sus autoridades políticas.

Sin embargo, el mismo autor reporta en esas páginas también algunas iniciativas conjuntas por encima del nivel clánico, aparte de estos puntuales procesos judiciales, y en ocasiones, incluso del nivel tribal. Así, por ejemplo, se daba en lo que atañe a las reiteradas tentativas para limitar el monto del «precio de la novia» (*bridewealth*), fenómeno bien documentado antes de la gestión colonial. Pero también, y sobre todo, en acciones militares, de entre las cuales destaca, en algún momento al principio de la década de 1890, la decisiva batalla de Saosao –la Guerra Mogori ya mencionada líneas arriba (*vid. sup.*, cap. 9.2)– donde, según la historia oral de todos los grupos implicados, al menos las parcialidades *getutu* y *mugirango* septentrional se aliaron coyunturalmente y, con ayuda de guerreros luo, infringieron tan severa derrota a las huestes kipsigis que mermaría en mucho su capacidad ofensiva para las siguientes décadas (*vid. Komma*, 1992: 135 y ss., nota 30, con bibliografía).

Este episodio va a resultar crucial para lo que aquí nos ocupa pues, en efecto, la presión que sus vecinos nilóticos venían ejerciendo tradicionalmente en incursiones periódicas de saqueo sobre el país gusii acarreaaba, desde principios del s. XIX, el desarraigo masivo y la fluctuación de individuos, grupos locales y clanes enteros, a veces refugiados en el territorio de «tribus» diferentes a la propia.

En principio tales migraciones no habrían supuesto variación alguna en el ordenamiento social descrito, sino eventualmente alimentando por un lapso de tiempo siempre finito las pequeñas clientelas familiares de afines (*abako*) que a la postre terminaban integrándose en el patriclán anfitrión al asumir sus reglas exogámicas. Pero en el caso *getutu* esta presión luo y masai condujo en los años del 1820 a concentrar la «autoridad judicial y militar» en manos de uno de esos patrones, Oisera, cuyo hijo Nyakundi inaugurará un dilatado periodo de expansión tribal que se prolonga, con la victoria de Saosao, hasta los albores de la irrupción colonial, casi una centuria más tarde. Aunque admite cierto punto de inestabilidad en la fragmentación del linaje principal hacia el final de este periodo, Shadle llega a calificar la formación política *getutu* resultante como una «jefatura» (Shadle, 2002: 37-38; 2006: 18; *cf. LeVine*, 1960: 54),<sup>39</sup> construida en base a clientelas provenientes de clanes

<sup>38</sup> La cita se repite prácticamente palabra por palabra en sendas publicaciones, por ejemplo tomando la más reciente: «a man could borrow his *omogambi's* staff when going to hash out a dispute in another clan; this symbol of the *omogambi's* authority would –hopefully– induce the local elders to give the man a fair hearing [...]. Other than this, *abagambi* had very little power» (Shadle, 2006: 19). En la anterior había precisado todavía, «*abagambi* performed the ceremonies to introduce first plantings and initiate the harvest season, and called on “rain makers” when their services were needed. Beyond that, *abagambi* demanded little of their subjects or, more precisely, their subjects refused to accept any more onerous demands»; para concluir: «it is unlikely that *abagambi's* authority extended past the scrub dividing clans» (Shadle, 2002: 38).

<sup>39</sup> Como con la dicotomía «*traditional leadership-administrative chieftainship*» de Komma, la designación resulta también cargada de significación a manos de este otro autor en la medida en que se cuida, por lo demás, de reservar el de «jefe» (*chief*) solamente para aquellas autoridades nombradas por los británicos, y no, por ejemplo, para referirse a los *abagambi*. Valga añadir cómo, protagonistas de un fenómeno que bien podríamos elevar a estas alturas a la categoría de *topos* colonial, contra estos «jefes» se habría levantado entre 1914-1934 el culto mutante del dios-serpiente del Lago Victoria: «Mumbo condemned Christianity as

muy alejados, las cuales se consideraban «personas compradas» (*abasomba*), con quienes nunca aplicaba la exogamia y podían concertarse matrimonios, ya fuera casando en el interior del patrilinaje a las mujeres o pagando por el matrimonio de los hombres para ganar otros pseudo-afines fuera de él –a juzgar de sus etnógrafos, de ahí, y no de un inexistente *status* servil propiamente dicho, la «compra» del *abasomba*, pero cf. la problemática general de la «riqueza en gente» (*vid. sup.*, especialmente caps. 4.5 y 5.2), sobre todo por lo que atañe a su potencial mutante ante determinadas aceleraciones del universo social–. La cuestión fundamental aquí es que, sin llegar a los extremos terminológicos de Shadle, tras Mayer, Mair (2001: 105 y ss.) también advierte la *osificación de la autoridad* de los descendientes de Nyakundi en hechos como, precisamente, el monopolio de los ancianos de su clan en lo tocante a la impartición de justicia sobre todos los demás clanes y habitantes del territorio *getutu*; y aun más, su uso de los *abasomba* como una «especie de operativo policial [...], leales sólo al juez y sin vínculos de linaje con ninguno de los bandos [*getutu*] en pugna» (ibíd.: 107-108).

Es evidente que la consolidación de este tipo de «grupos clientelares» fuera de las redes y lógicas del parentesco supone potencialmente un punto de inflexión que la británica se apresuraría a clasificar entre las dinámicas endógenas de estatización en el África subsahariana (*vid. especialmente ibíd.*: 156 y ss.). Al fin y al cabo, existía y existe un amplísimo consenso en tal sentido, y este fenómeno de *clientelización de la sociedad* no sólo había devenido capital ya en todas las teorías evolucionistas decimonónicas y sus diferentes reformulaciones a lo largo de la pasada centuria, sino que destaca asimismo, por ejemplo, en la reciente reevaluación de corte clastreano que el egiptólogo porteño Marcelo Campagno (2009) dedica a las formaciones políticas antiguas, en la cual sitúa el «patronazgo» como gozne de su esquema tripartito, entre la lógica parentelar de la «jefatura» y el Estado, caracterizado tras de Weber como administrador burocrático del tributo y, especialmente, gestor monopólico de la violencia legítima.<sup>40</sup> Con ello, tal vez, la cuestión a destacar en este punto sea

---

rotten and vowed to cleanse the land of white people –colonial officials and missionaries– and their lackeys –chiefs and converts–. It pledged to provide followers with abundant cattle and grain», si bien, por otro lado, «nearly all our sources assert that Mumbo commanded its followers to cease or limit their planting and to slaughter all their cattle» (Shadle, 2002: 29 y 45; cf. Maxon, 1981: 113-114), en lo que el estadounidense identifica como una evidente intensificación del ritual a instancias de una red emergente de relaciones clientelares en competencia tanto con los patronazgos tradicionales, como con los que la colonización trataba de imponer. «Yet Mumbo's power transcended those of its fellow serpents [símbolo de los espíritus y los ancestros entre los habitantes de la región de Kavirondo]. Mumbo was an omnipotent being, the ultimamete patron. Europeans had introduced into local cosmologies invincible deities active in human affairs», concretamente a través del discurso adventista, y ahora lo empleaban los mumboítas luo y gusii de una manera similar a como sucedía en el Tuka fiyiano (*vid. sup.*, cap. 7.5); de hecho, tan tarde como en la década de 1940 los informadores coloniales todavía indicaban «that "nobody has ever seen Mumbo" and "in this it is quaintly compared to Serikali [el gobierno del Estado]"» (Shadle, 2002: 47-48; cf. Philippson, 1970: para un uso del término suajili *serikali* contextualizado en clave de teoría política contemporánea).

<sup>40</sup> Efectivamente, el profesor de la Universidad de Buenos Aires ha desarrollado en diversas publicaciones sus modelos interpretativos en base a las «lógicas operacionales» que guían la práctica, tomando en líneas generales la definición weberiana del Estado para oponerle enfáticamente una situación descrita por Clastres entre los jefes tupí-guaraníes que permite encuadrarlos en los términos harto más situacionales del parentesco y el *prestigio*. Desde este punto, Campagno anota varias ideas importantes: la primera, que a pesar de vertebrarse el grupo social «salvaje» a través de una orientación recíproca y bloquear cualquier veleidad impositiva por parte de sus jefes, «la novedad radical [del Estado] no es tanto esa capacidad de

la capacidad, adquirida a lo largo de nuestro debate, para perfilar con mayor nitidez este último descriptor no sólo en su *direccionalidad determinantemente intra-social* –pues, sin ir más lejos, acabamos de ver cómo la autoridad del *kiptaiyatap* kipsigis, como en general la de la mayoría de jefes de guerra o caza, le supone un poder monopolístico similar, pero ejercible sólo en la coyuntura de haberse desatado la «violencia exterior»–, sino, por encima de todo, en su *implicación no faccional con el ordenamiento del derecho* –pues la sola dislocación del entramado familiar propio, pasando a depender como individuo en algún grado y modo de otro agente, a todas luces no es suficiente para parangonar las funciones sociales que en este sentido desempeñan los *abasomba* gusii cuyos patrones, *únicamente cuando pertenecen al linaje de Nyakundi y en el contexto puntual de su desempeño como jueces*, podrían enviar para imponer el derecho sin violentar entre ellas a las facciones «verdaderas» de la tribu *getutu*–.

Se trata de una concreción capital. Desde este punto de vista, *el poder del patrón para movilizar la fuerza de sus clientes resulta menos relevante en el análisis sistémico que su poder para pronunciar el derecho sin ser desautorizado por la comunidad política* quien, por definición más numerosa que cualquiera de sus facciones eventualmente entrópicas –y por tanto, capaz en principio de una mayor movilización de fuerza en caso de requerirse la oposición de un contra-poder de tal naturaleza–, a fin de cuentas reproduce la legitimidad en los fluidos términos de la cultura, libres a la «razón tradicional» de cada individuo, y contra ella juzga situacionalmente toda acción social.

Robert A. Levine ya había señalado otra manifestación de este mismo problema en un pequeño pero fundamental trabajo con ocasión de un análisis comparativo de la conducta nuer y

---

imponer –en las sociedades no estatales esto podría darse, por ejemplo, luego de una guerra entre dos grupos– como el hecho de que esa imposición pueda ser permanente y con arreglo a alguna forma de legitimidad que hace que esa práctica no sea excepcional sino un rasgo estructural de la sociedad» (Campagno, 2009: 343); es decir, que, de algún modo, tal coerción puede llegar a ser un fenómeno conocido y experimentado, pero ser procesado como algo ilegítimo, imposibilitando la estabilización medioambiental del sistema. Esto lo lleva directamente a una segunda idea, por la cual el Estado, que epitoma en la figura del rey investido del *poder* de la coerción legítima, ha de originarse por fuera de ese tipo de políticas, precipitándose una diferencia cualitativa más que meramente cuantitativa en su separación de la «lógica» del jefe. Viene pues a abisagrar ambos en la clientelización; «ahora bien, si el rey tiene poder y el jefe tiene prestigio, ¿qué es lo que tiene el patrón? Otra vez, se podría simplificar el argumento y decir que el patrón tiene algo de jefe y algo de rey, pero creo que se puede ser un poco más específico: yo diría que la relación del patrón con el cliente es una relación en la que el patrón tiene “autoridad”. Si se considera lo que el DRAE indica sobre el término autoridad, justamente una acepción conduce al poder y otra al prestigio» (ibíd.: 349), destacando por tanto cómo opera tras de algún «poder», por más que no derive del monopolio coercitivo. Sobre el acierto indiscutible del planteo operacional, a nuestro juicio la clasificación «prestigio-autoridad-poder» constituye principalmente una llamada de atención taxativa sobre la existencia, y –como bien indica el argentino– la coexistencia, de lógicas diferenciales cuya ilación, sin embargo –y de nuevo a nuestro juicio–, ha de resultar y resulta más parsimoniosa en la práctica, entre otras cosas porque los principios activos que las constituyen no les son irreductibles. ¿No lo sugieren así la vasta extensión del léxico familiar, no sólo hacia el patronazgo, sino también hasta la monarquía; la evidencia de lógicas recíprocas –asimétricas, eufemísticas, como se quiera: *al final todos somos o precampesinos, o campesinos, o bien postcampesinos*– incluso en unas relaciones de «poder» que, de no contar con otros elementos que la coerción –es decir: con aquello que lo legítima–, sencillamente sería «fuerza»; es decir: que el «poder» sea insoluble en la «fuerza», o que el «prestigio» requiera de alguna forma de *poder*; aunque no sea la capacidad coercitiva; o aunque no sea la capacidad coercitiva dirigida *hacia el interior* del cuerpo sociopolítico como un todo? Cf. la distinción que Simmel realiza de «autoridad» y «prestigio» apoyándose en la percepción cultural de participación en la objetividad (*vid. inf.*, cap. 10.4).

gusii bajo la dominación colonial («The internalization of political values in stateless societies», 1960 para la primera edición), en el cual destacaba una marcada divergencia de sus sustratos tradicionales aun a pesar de que ambos grupos venían encuadrándose, desde el diseño tipológico de Fortes y Evans-Pritchard, en idéntica categoría, a estatal y segmentaria. En líneas generales todos los observadores parecían coincidir no sólo en que los *abagusii* se habían adaptado relativamente mejor que otros grupos africanos a la estructura judicial de la colonia, sino que eran ostensiblemente más litigantes que sus vecinos luo. Mientras, los jefes nuer se mostraban hartos renuentes a zanjar disputas unilateralmente, aun tras el respaldo de la correspondiente designación para este propósito –i. e.: de su «autorización»– por parte de los oficiales británicos a quienes, de hecho, solicitaban en todo caso *leyes* precisas que les eximieran de decidir personalmente los veredictos;<sup>41</sup> todo ello parejo –resulta obvio– a la perpetuación de las prácticas de imposición de sanciones restitutivas a manos de los agraviados y la negociación de las facciones implicadas, primero al margen de cualquier otra autoridad.

Más allá de las más o menos anecdóticas sugerencias causales,<sup>42</sup> desde su enfoque psicologista, LeVine no trataba de atacar los parámetros de análisis empleados hasta entonces por la Antropología social tanto como de mostrar algunas limitaciones, superables en el ensayo de una escala paralela que les imbricara otros factores culturales determinando la tendencia conductual «igualitaria-autoritaria» de los agentes que componen la sociedad, no sólo con reverberación en las formas políticas, sino en una visión holística, directamente como parte integrante del sistema.

<sup>41</sup> Lo había documentado durante su desempeño como comisario de distrito colonial Paul Philip Howell, y así lo reflejó en el trabajo que le valdría su doctorado en Antropología social por la Universidad de Oxford (*A manual of Nuer law: Being an account of customary law, its evolution and development in the courts established by the Sudan government*, 1954 para la primera edición): «although Nuer chiefs and court members may be aware of the value of punishment, they are still reluctant to inflict it, especially as they are often subjected to recriminations by their fellows when the case is over. A fixed penalty –which they desire– absolves them from this and throws the responsibility on the Government» (Howell, en LeVine, 1960: 52). ¿Es necesario desgranar aquí las implicaciones teóricas generales que de este episodio pueden comenzar a esbozarse sobre la emergencia práctica de la «ley» tal como la conocemos, habida cuenta, además, de todo lo ya referido a propósito de la posición ontológica interceptada en el cataclismo colonial, del tipo de poderes que podrían estar activándose al integrar en la realidad experiencial indígena autoridades excepcionales, ostensiblemente ajenas a la comunidad política, etc.?

<sup>42</sup> Desde luego no era la intención de LeVine detenerse a esclarecer el cúmulo de circunstancias que desembocaron en las situaciones sociopolíticas que la Etnografía registrara para nuer y *abagusii* en el alba de su colonización; sí vertía, empero, algunas ideas coherentes con las corrientes ecológico-culturales en boga hacia la mitad del pasado siglo (*vid. sup.*, cap. 4.2), desde las cuales «Nuer social organization and values seem adapted to an environment which forces the cohesion of small groups but prevents that of larger ones, while Gusii social organization and values seem less constrained by the physical environment» (LeVine, 1960: 54, nota 18); huelga remarcarlo: una hipótesis cuestionable, si más no, por la sorprendente naturalización de los modos «autoritarios» gusii. Del otro lado, tampoco olvida entre dichas circunstancias aquellas «restricciones estructurales» de la historia (*vid. sup.*, cap. 8.3): «in the nineteenth century, Getutu, largest of the seven Gusii tribes, developed a hereditary chieftainship which resulted in some centralization of judicial power in that tribe. The chieftainship later bifurcated along lines of lineage segmentation but the leadership tradition remained strong in Getutu and is so today. This development, although limited to one part of Gusii society, was a movement in a distinctly authoritarian direction» (LeVine, 1960: 54), y esto pudo permear hasta cierto punto la cultura de todo el grupo étnico, aproximándolo a un tratamiento de la autoridad política similar al de los reinos bantúes a pesar de seguir inhibiendo eficazmente una estatización del mismo modo parangonable.

Una cosa parece cierta [...], que clasificar sistemas políticos tomando como base sus valores predominantes, particularmente los relativos a la autoridad, aporta una perspectiva sobre ellos que no puede obtenerse con un esquema basado solamente en los contornos generales de la estructura política. La estructura de la autoridad en grupos cohesivos dentro de sociedades segmentarias aestatales ha sido negligida por la investigación, en favor de la de los linajes y su relación con las unidades territoriales; es tiempo de enmendar tal situación mediante una mayor atención a los problemas de distribución y ejercicio de la autoridad. (LeVine, 1960: 54)<sup>43</sup>

Sostenía, entonces, que los términos apriorísticos de correspondencia entre dichos valores y el ordenamiento sociopolítico general debería de considerarse en todo caso como una hipótesis a falsar empíricamente; mientras que ese «planteamiento de doble entrada» multiplicaba los principios microfísicos desde los cuales abordar la mutación política en respuesta a las cambiantes presiones medioambientales; por ejemplo, las de la colonización. Asumir por lo pronto, de este modo, que «todas las sociedades tienen estructuras de autoridad y valores relativos a su distribución» le permitía al estadounidense asomarse a un nuevo abanico de preguntas sobre la misma problemática que estudiaran antes entre tantos otros, por ejemplo, los dichos africanistas británicos, concluyendo en complementación de éstos: «en las sociedades sin Estado, la unidad de análisis adecuada para monitorizar tales fenómenos no es la sociedad total, donde es probable confundir la ausencia de una jerarquía política central con el igualitarismo, sino en la unidad decisoria máxima [*maximal decision-making unit*, en evidente alusión a la que podemos traducir como “aquella donde se *ordena* efectivamente la cotidianeidad”] –o alguna sub-agrupación cohesiva en su interior–» (ibíd.: 58);<sup>44</sup> circunstancia ésta que, a su vez, consideraba verificarse en las instituciones de endoculturación infantil y, en especial, a través de la fijación de los roles adultos en las variaciones de su experiencia familiar-parentelar directa –¿podría haber sido de otro modo para un antropólogo con formación psicoanalítica?–.

<sup>43</sup> «One thing seems certain [...], and that is that classifying political systems on the basis of their predominant political values, particularly those concerning authority, yields insights into them which cannot be obtained by a scheme based purely on the broad outlines of political structure. The authority structure of cohesive groups within stateless segmentary societies has been neglected by investigators in favor of the structure of lineages and their relation to territorial units. It is time that this situation be remedied by closer attention to problems in the allocation and exercise of authority». Más allá del referente fundacional del *African political systems*, el actual emérito de Harvard reaccionaba también a publicaciones que le eran perfectamente contemporáneas, como la actualización del planteamiento funcionalista que Aidan W. Southall realizara en *Alur society: A study in processes and types of domination* de 1956, o *Tribes without rulers: Studies in African segmentary systems*, editado por John Middleton y David Tait por primera vez en 1958, «in which six political systems are described with a minimal treatment of problems of internal authority» (LeVine, 1960: 54, nota 21). Por supuesto, la tónica fijada en dichos trabajos no variaría sustancialmente en lo sucesivo. Por su parte, bocetando su propuesta, LeVine lanza hasta seis categorías macro-políticas a cruzar con su horquilla conductual igualitarismo-autoritarismo: 1.1) *multikin village and bands*, 1.2) *segmentary lineages*, y 1.3) *age and associational groups*, entre las aestatales; 2.1) *segmentary States*, 2.2) *federative States*, y 2.3) *centralized States*, entre las estales (ibíd.: 57, fig. 1).

<sup>44</sup> «All societies have authority structures and values concerning the allocation of authority. In stateless societies, the proper unit for the analysis of such phenomena is not the total society, where we are likely to mistake lack of a central political hierarchy for egalitarianism, but the maximal decision-making unit –or some cohesive subgrouping within it–.»

Por supuesto, todo ello valía para arribar de nuevo a la idea de que es necesario aislar las primeras estructuras microfísicas de la autoridad según operan entre aquellos individuos trabados en grupos sociales «comunitarios», de orientación eminentemente centrípeta, que se comportan corpóreamente aun inmersos en el fluido social, empezando por la constelación de actividades y lógicas operacionales que venimos calificando de «situación doméstica».

#### 4. Agentes marginales, jueces y policías

De vuelta a la arena política del mundo adulto –o al menos biológicamente adulto: anomalías estadísticas en la práctica de los signos de identidad aparte (*vid. sup.*, cap. 7.1)–, estas consideraciones redundan en el tenso equilibrio, tomado de Stone por Hoebel, con que cerrábamos el primer epígrafe. *El «poder» sin la «autoridad» es un instrumento social muy limitado*; de hecho, tan limitado como la probabilidad, *caeteris paribus*, de que una facción imponga su criterio –domine– en perjuicio de la mayoría social no aquiescente; y aun más, de que lo haga estructuralmente –que instituya la «dominación»–. Y sin embargo esto es precisamente lo que, bajo el Estado, llevan cerca de dos siglos denunciando con indicios vehementes sobrados los socialistas, y antes que ellos los liberales, como Hume y de La Boétie (*vid. sup.*, cap. 8.3).

Volvemos, pues, a un tema bourdieano: en la práctica, entre otras cosas, el Estado es la apropiación «privada –faccional–» del espacio «público –no faccional–».

Tal vez por ello no es baladí que muchos de los pocos intentos antropológicos de profundizar específicamente en los procesos históricos conducentes al desarrollo del que sin duda es el instrumento de la coerción estatista por antonomasia, los cuerpos policiales, se hayan orientado desde una base marxiana, cuando no directamente marxista, contra los discursos que significan «la policía representando los intereses colectivos de la comunidad política», y entran ambas instituciones estructural e ideológicamente, sin solución de continuidad. Es el caso de Cyril D. Robinson y Richard Scaglion, quienes en avance de su obra mayor sobre la materia (*Police in contradiction: The evolution of the police function in society*, 1994 para la primera edición), destacaban ya unos años antes la confusa ambivalencia que sí diferencia fenoménicamente la relación de «ser» parte y «estar» aparte del cuerpo político: «tales asunciones oscurecen tanto las variaciones estructurales que resultan de la formación del Estado –el cambio en la lealtad policial de la comunidad a éste– como los consiguientes conflictos entre policía y grupos comunitarios» (Robinson y Scaglion, 1987: 115-116).<sup>45</sup> Advertían, por tanto, que la profundización de la fractura de la sociedad

<sup>45</sup> «These assumptions obscure both the structural changes resulting from State formation –the switch in police loyalty from the community to the State– and the consequent conflicts between police and community groups»; la frase la refieren concretamente a los postulados expresados por Thomas A. Critchley sobre la policía inglesa (*A history of police in England and Wales, 900 to 1966*, 1967 para la primera edición): «the police [...] represent the collective interests of the community [...]. The device which is most characteristically English has been to arm the police with prestige rather than power, thus obliging them to rely on popular support», de lo cual matizan para más señas los autores: «one of the most important assertions of this viewpoint is that far from being policed from above, the English people police themselves».

en «clases antagónicas» discurre pareja a la de la integralidad comunitaria de las «funciones policiales» (*policing*). Y con el objetivo de ilustrar la verdad de Perogrullo, recurrían a la codificación de variables que de la Standard Cross-Cultural Sample hicieran a su vez Arthur Tuden y Catherine Marshall («Political organization: Cross-cultural codes 4», 1972 para la primera edición), donde rastreaban, contra los extremos de las posibilidades de organización política concebidas por el evolucionismo entre los grupos humanos no estatóstas y los estatóstas, y –menos marcadamente– contra el grado de «complejidad» de la estratificación social, la polarización de la muestra en las categorías 1 (69'1%) y 5 (23'2%) de la siguiente serie tipológica:

- 1) Las funciones policiales no están especializadas o institucionalizadas en ningún nivel de integración política, con el mantenimiento del derecho [*law*] y el orden librado exclusivamente a mecanismos informales de control social, represalias privadas o brujería;
- 2) las funciones policiales muestran sólo una incipiente especialización, como cuando se les asignan en caso de emergencia a grupos que [ordinariamente] cumplen otras funciones;
- 3) las funciones policiales son asumidas por los clientes [*retainers*] del jefe;
- 4) las funciones policiales son asumidas por las organizaciones militares [*i. e.*, por la organización de la sociedad para la guerra, *ergo* no exactamente aparte sino parcialmente engranada];
- 5) las funciones policiales están especializadas e institucionalizadas al menos en algún nivel o niveles de integración política. (ibíd.: 136-137)<sup>46</sup>

Resulta obvio cómo el caso de los *abasomba gusii* –que no forman parte de la SCCS– descollaba también para el análisis de los marxianos en una conveniente «posición transicional» (categoría 3) hacia el Estado, por más que en el fragor expositivo se terminaran mezclando allí con los de otros tipos de fracciones del cuerpo social eventualmente policiales que operaban sota engarces lógicos muy distintos al del patronazgo, fueran ya los desarrollados por integrantes de las «clases etarias» militares en otros grupos kenianos tanto nilóticos como bantúes, ya el interesantísimo protagonismo que al menos desde la introducción del caballo –a partir del s. XVI– venían cobrando las «asociaciones de guerreros» (*soldier societies*; *vid. sup.*, cap. 9.1, nota 19, *et inf.*,

<sup>46</sup> «1) Police functions are not specialized or institutionalized at any level of political integration, with the maintenance of law and order left exclusively to informal mechanisms of social control, private retaliation, or sorcery; 2) Police functions display only incipient specialization, as when groups with other functions are assigned police functions in emergencies; 3) Police functions are assumed by the retainers of chiefs; 4) Police functions are assumed by the military organizations; 5) Police functions are specialized and institutionalized on at least some level or levels of political integration». Conviene recordar que la SCCS manejada por Tuden y Marshall corresponde a la muestra de 186 conjuntos socioculturales bien documentados etnográfica o históricamente, seleccionada por George P. Murdock y Douglas R. White en 1969 («Standard cross-cultural sample», publicado por primera vez en *Ethnology* y reeditado en 2006 por el Social Dynamics and Complexity Group de la Universidad de California en Irvine, cuyo repositorio virtual a la sazón gestiona actualmente los materiales relativos a la SCCS) con la firme vocación de aumentar en sucesivos estudios el número de variables codificadas aptas para un análisis estadístico de correlaciones sistémicas que enmendara, entre otras dificultades de los estudios comparativos, el llamado «problema de Galton» (*vid.* González Echevarría, 1990). De dicha muestra sólo 181 conjuntos contaban con información relativa a las funciones policiales, siendo que el 69'1% recaían en la primera categoría (125 grupos), y sucesivamente 2'2% en segunda (4 grupos: palauanos, gros ventre, omaha, pawnee) y tercera (4 grupos: suku, tikopia, natchez, warao), 3'3% en la cuarta (6 grupos: azande, fur, konso, babilonios, zuñi, haitianos), para finalizar con el citado 23'2% en la quinta (42 grupos).



cap. 9.4, nota 50) en las praderas norteamericanas, tal que entre los cheyenne prolijamente estudiados en campo por Hoebel –quienes tampoco forman parte de la muestra–. Sí la forma el reino de Buluzi, a través del análisis de cuyos procesos judiciales Gluckman ciertamente aporta poco sobre las formas del «poder» policial atribuido a algunos de sus tribunales, como tampoco lo aporta de la extracción social de ese cuerpo coercitivo; mas pone sobre la mesa otras cuestiones fundamentales para comprender el tejido lógico en el cual se desarrollan tanto los procesos de *impartición* como de *imposición* de justicia, empezando por destacar el reconocimiento legítimo del «poder» de ordenar la coerción física sólo a algunos tribunales, y no a otros.

No en vano, esta última es una de las principales características que distingue en Buluzi los tribunales «formales» del reino de los «informales», que constituyen príncipes o consejeros, o grupos aldeanos o de parentesco. Así lo relata Gluckman (1973: 26-27):

Los *maluzi* distinguen el poder de estos diferentes tribunales: únicamente aquellos nombrados por el rey pueden imponer [*enforce*] sus sentencias. Pero todos ellos juzgan y aplican el derecho, y deben ser pensados como parte del sistema judicial [...]. La autoridad judicial es un atributo esencial de toda autoridad [*i.e.*: entre estos bantúes «pronunciar el derecho» es un poder discrecional de la misma noción de «autoridad», aquí expresamente concebida como autoridad política], por eso en la estructura jerárquica lozi la sumisión a la jurisdicción incluso de los tribunales informales se hace cumplir [*is enforced*], pues éstos atienden a jefes aldeanos y líderes de otros grupos. Dicha regla base explica asimismo por qué debe existir un sistema de apelación, algo que los propios *maluzi* racionalizan declarando cómo evita la injusticia causada [puntualmente] por la falta de sabiduría o el sesgo de los tribunales subordinados, tanto como asegura la aplicación de un único sistema de derecho en toda la nación.<sup>47</sup>

En esta tónica, de hecho, el británico opta por mantener la designación nativa –*kuta*– cuando refiere unos tribunales formales que son ante todo «consejos políticos»; cortes repartidas por las cabeceras administrativas que proliferarán en el reino a partir de 1880-1890 (*cf.* Gluckman, 1959: 24 y ss.; Gluckman, 1961: 114; Clarence-Smith, 1979: 224) con el objetivo de resistir en mejores condiciones la creciente presión exterior de europeos y otros grupos bantúes, a imagen de las dos capitales «tradicionales» que funcionaban en Lealui-Limulunga, como asiento del «rey» (*Mbumu-wa-Litunga*), y al sur, Nalolo, sede de un segundo «rey» (*Litunga-la-Mboela*) que, desde la derrota de la invasión de los *makololo* sotho entre 1838-1864, es siempre una mujer.<sup>48</sup> Sendas cortes

<sup>47</sup> «The Lozi distinguish the powers of these different courts: only those appointed by the king can enforce their judgements. But all these courts judge and apply law, and have to be reckoned as part of the juridical system [...]. Judicial authority is an essential attribute of all authority [...]. Therefore in the hierarchical Lozi structure, submission to the jurisdiction of even informal courts is enforced, since these courts attend on village headmen and leaders of other groups. This basis rule also explains why there must be a system of appeal courts in a nation organized hierarchically like the Lozi. The Lozi themselves rationalize this system by saying that it prevents injustice due to the lack of wisdom or the bias of subordinate courts, and that it ensures that one system of law is applied throughout the nation.»

<sup>48</sup> Por lo que respecta al espacio y composición del *kuta*, Gluckman (1973: 9 y ss.; *cf.* Mainga 2010: 36 y ss., para una visión histórica de la institución) anota: «every capital has at its heart a central cleared space –called *namoo* at the two main capitals [Lealui y Nalolo, es decir: en las cortes de un *litunga*]– on one side of which is the palace and on the other the council-house [...]. All Lozi *kutas* are divided into three sets of councillors,

habrían agotado a la par el proceso de apelación en sus respectivos distritos, operando cada una como asilo (*sanctuary*) donde guarecerse de las sentencias dictadas por la otra, hasta que los británicos promulgaran la *Barotse Native Courts Ordinance* de 1936 por la cual, entre otras modificaciones, se inauguraba el recurso indígena de última instancia a la sede principal de Lealui. Se comenzaba con ello a reorganizar el gobierno indirecto que se iniciara más de tres décadas antes, cuando el *litunga* Lewanika I se puso bajo la protección de Gran Bretaña. A lo largo de este proceso, los tribunales lozi cederían su jurisdicción sobre los casos que implicaran de algún modo a europeos, los casos que implicaban homicidio y la mayoría de los de brujería, como lógicamente su poder para ejecutar las penas de muerte, así como ahogar o flagelar ilimitadamente, otorgándole a las autoridades indígenas en contrapartida el previamente desconocido poder de encarcelar, a medida que se integraban en el sistema de apelación colonial de Rodesia del Norte.

Resuelta en la matriz gluckmaniana para la comprensión del derecho que exponíamos en el epígrafe anterior, hallamos aquí una doble tendencia. De un lado se vuelve una y otra vez a recalcar la dependencia de la coerción respecto de la legitimidad, como en general de toda justicia, incluso a pesar de la legalidad: extremo éste ilustrado, por ejemplo, en los episodios de violencia desatada contra la policía que en 1921 trataba de aplicar la «ley del *kuta*» de Yeta III por la cual se prohibía la producción de cerveza, finalmente obteniendo una enmienda que descartaba los registros domiciliarios y se limitaba a multar a quienes hubieran estado presentes en celebraciones que derivaran en algaradas o en la comisión de algún crimen (Gluckman, 1973: 220). Del otro lado, precisamente la generalización de la intervención política en asuntos familiares, sublimada en la capacidad del *kuta* para convertir *motu proprio* una disputa civil en un proceso penal, así como para imponer multas disociadas del pago retributivo a la parte agraviada, que en todo caso automáticamente debemos de considerar elevada ahora a un total social encarnado –discursivamente– en las instituciones estatistas (*vid. i. a. ibíd.*: 71, 118, 199).

Echando mano de lo dicho por Radcliffe-Brown, Mair reflexionaba en una dirección similar al tratar los reinos interlacustres de Ankole y Buganda, al sur de la actual República ugandesa, en

---

each of which may be called a “mat”, as the Lozi name them, since the councillors by virtue of their titled offices are entitled to sit on mats». El primero de ellos, «the most powerful group of councillors, are those who sit on mats to the right of the king. Their senior member, the Ngambela, is head of the *kuta*. He cannot be a prince who has a right to succeed to the kingship. I shall call these councillors-of-the-right *indunas*, the general Southern African word for “councillor” –in Lozi *nduna*, pl. *manduna*–, since it has passed into English from Zulu»; en segundo lugar, «on mats to the left of the royal dais sit councillors called *likombwa*, which in Barotseland has been translated as “stewards”. This is an appropriate word, because while they are powerful councillors in national affairs, they are also more specifically responsible for the royal household»; y finalmente, «at right angles to the stewards, or at the front of the *kuta*, is the royal mat for princes and for the consorts of princesses». Mair (2001: 163, 178 y ss.) recoge algunas descripciones de cortes entre los más septentrionales grupos bantúes interlacustres; incluido, en especial, el reino de Buganda con quien no pocas veces se ha comparado Buluzi, sin ir más lejos, por el propio Gluckman (1963); precisamente sobre la capital ganda, en la actual Kampala, la profesora del estadounidense Mount Holyoke College, Holly E. Hanson, planteaba recientemente un ensayo de mapeo del grado de heterarquía sistémica en el reino hacia 1830-1858 a través de la locación de diferentes autoridades en la ciudad, y en relación al palacio del *kabaka* (Hanson, 2009, con bibliografía).

especial por cuanto detectaba en ellos una proliferación de castigos y multas inusitada entre las «sociedades anárquicas» de nilóticos y bantúes más orientales.

Si en éstas no eran en absoluto desconocidos los destierros y ajusticiamientos en casos extremos *lesivos para la comunidad* –al hilo del cúmulo de reflexiones que venimos recolectando en torno a los procesos de identificación de la «humanidad verdadera» no es difícil traducirnoslos equiparándolos efectivamente, sin más, a «crímenes de lesa humanidad»<sup>49</sup> y, a ojos de la profesora de la London School of Economics, cada vez se perfilaban más nítidamente estas faltas como *pecados*, «esto es: se las juzga ofensivas para los espíritus reverenciados como guardianes supremos de la comunidad [...], son algo más que delitos, son injurias que alcanzan a entes superiores a la comunidad humana», resultaba poco menos que imperativo, a continuación, colegir del proceso estatista la *transustanciación de la sociedad en el cuerpo del rey*. Pues «sólo podríamos sostener que estornudar en presencia del *kabaka* constituía un crimen de esta clase, si alegáramos que para los ganda él personificaba a toda la comunidad» (Mair, 2001: 149, 191; cf. Gluckman, 1973: 168-169, 346). O de nuevo, declinándolo en una fórmula ya familiar: que en el imaginario sociopolítico de los *baganda*, el *kabaka* encarnaba siempre y a perpetuidad el «poder –trascendente–» ordenando la comunidad de los humanos en el universo.

<sup>49</sup> Esto le da el pie a la británica para formular y descartar un interesante silogismo: si las únicas faltas *pasibles de castigo* en las dichas «anarquías salvajes» hubieran sido las que suponían un agravio –y se subsanaban con un resarcimiento–, por así decirlo, «privado» –*sensu* Radcliffe-Brown–, pudiera sostenerse que existe de algún modo derecho civil, pero no *crimen* y derecho penal, sino aquí únicamente *pecado*, que según la definición hoebeliana carece de respaldo en el «derecho» en la medida en que carece de una coerción directa activable para corregir su revés (Mair, 2001: 149-150). Pudiera entonces haberse argüido que el pecado, además de la reprobación indirecta, conlleva un «castigo» sobrenatural, no empírico; y si bien esto es cierto, no es necesario complejizar la cuestión abandonando la empiria humana. Entre otros caos, lo veíamos ya con los *mbía*: la comunidad también requiere, al menos en algunos casos, guarecerse de la intervención del siempre peligroso «poder sobrenatural» expiando el pecado, purificando al pecador, o expulsándolo de su seno hasta que se verifiquen tales circunstancias (*vid.* Hoebel, 2006: 156-159, para el homicidio como pecado entre los cheyenne, los rituales de purificación tribal, y el ostracismo físico y social de los culpables). McLean Stearman (1987b: 48) daba cuenta de linchamientos precediendo estos destierros, y en otros grupos americanos el propio Hoebel (2006: 149-150), Du Bois (1936: 55) o, más sistémicamente, Clastres (2010: 221-224; *vid. sup.*, cap. 4.2, nota 27) la daban incluso del abandono comunitario hasta la misma muerte de prestigiosos jefes que comprometían, empero, la estabilidad institucional de sus políticas. En el caso de Mair la documentación de tales prácticas es mucho más precisa. Ya a principios de siglo, Charles Dundas (1921: 233-234) apuntaba de los grupos bantúes kenianos «a peculiarity about witchcraft [invariablemente condenada con la muerte] is that the execution may be said to be a public execution in which the community is concerned, whereas in other crimes punishable with death it is generally speaking only a matter of a right of private revenge executed by the aggrieved party, excepting in some few tribes whose organization has developed to stable kingship»; en concreto, el por entonces comisionado colonial británico estaba familiarizado con las costumbres kikuyu y kamba: «among the former the word *mwinge* and among the latter *kingolle* denotes almost any kind of public justice, including force –I have heard it used for imprisonment–, but in its extreme form it amounted to public execution. When a man had repeatedly committed serious crimes, or was a notorious wizard, so that he came to be regarded as a public danger, the assembled elders might decide that he must be put to death. In such case elders from remote parts were summoned, and the accusations made were deposed to in a form of oath, which is believed to be fatal to the perjurer. The culprit's nearest relative was then called upon to give his consent; if he refused he was required to take a like oath that the offender would not repeat his crimes. If he consented, as he would in most cases, everyone set upon the offender, the consenting relative making the first attack by casting earth at him, and thereby cursing the victim. The latter might defend himself, and no claim could be made for any death or hurt inflicted by him, for henceforth the matter was never referred to again or even mentioned».

Enunciado de esta manera parecen sobresalir más nítidamente las aristas del problema; pero de nuevo su interconexión no es de por sí evidente a poco que se pretenda mantener la coherencia geométrica de sus partes.

Mair perpetúa en cierto modo, manteniéndose a una prudente equidistancia, esta ambigüedad cuando a la vez certifica la *monopolización de la impartición de justicia pero no de su imposición*. Por ejemplo, en la medida en que «el rey [*mugabe*] de Ankole les prohibía a los suyos procurarse el resarcimiento de sus agravios por la fuerza hasta tanto no le hubiesen sometido sus litigios, pero una vez que pronunciaba el veredicto, la parte favorecida tenía derecho de buscar la compensación debida», sólo poco antes de, elevándose a la siempre más agradecida generalidad, postular que la *posición* de este tipo de soberanos del África oriental les habría permitido movilizar sus clientelas para «desbordarlas» hacia la función policial (Mair, 2001: 146, 184).<sup>50</sup> Y hasta aquí los elementos en liza son exactamente los mismos que barajaban Robinson y Scaglione; pero, sin embargo, la linealidad acostumbrada de su interpretación se desbarata con una sutileza terrible al haberlos hecho Mair aparecer en inversión polar: «dado que el rey *es como* la sociedad, su clientela *podría ser como* la policía, coyunturalmente». No es de la misma manera *legítimo* para el observador endoculturado plantear lo mismo en dirección inversa. Y por eso, llegado el caso, la tentativa sería previsiblemente neutralizada por la mayoría de la «comunidad del derecho» activando una violencia amparada en una autoridad «otra» –no política, no humana, no empírica–.

Existe una razón evidente para la discrepancia entre unos y otros autores: la marginalidad superestructural en que observa la ortodoxia llamada materialista –la marxista, por caso– no concibe en el fondo otro «derecho» que la «ley» –nuestro sentido–,<sup>51</sup> y esto provoca que aun detectando la

<sup>50</sup> Continuando con el correlato norteamericano, se ha escrito de las *soldier societies* de las praderas: «if police power was exercised in a punishment-inflicting form, only in the case of violation of orders which the police were administering, and never in the case of mere personal offenses, it would indicate that the police punished only offenses against the tribe as a whole [...]. The crimes punished by the police then were of two sorts: offenses against the tribal source of goods, and offenses against the unity of the group», o en otras palabras, en lo concerniente a la subsistencia material, y a la relación con lo sobrenatural (Humphrey, 1942: 158-159). En cualquier caso, ha de tenerse muy en cuenta cómo tal situación se verifica en estos grupos humanos en total ausencia de instituciones parangonables a las de *mugabe*, *kabaka* o *litunga* bantúes, dando buena cuenta de que el camino entre el pecado y el crimen punible por las instituciones sociales es perfectamente transitable sin la dicha «transustanciación soberana» que certifica en último término el Estado.

<sup>51</sup> Hallamos una muestra mucho más informada y cabal de esta misma perspectiva en el volumen colectivo *History and power in the study of law*, editado por Starr y Collier en 1989 a modo de continuación de los seminarios sobre Antropología jurídica organizados por Nader las décadas anteriores. Si las contribuciones de entonces discurrían mayormente en términos más o menos funcionalistas, ahora se pretendía un acertado giro analítico diacrónico que sin embargo sería jugado al precio de simplificar tal vez demasiado los parámetros en que se constituye y opera el derecho; «all the contributors hold the view that legal orders create asymmetrical power relations», si bien impensable ya desde la cualidad primero meramente situacional en que Hoebel habría rubricado la misma frase, «they also share the assumption that the law is not neutral. The legal system does not provide an impartial arena in which contestants from all strata of society may meet to resolve differences [...]. The contributors implicitly define legal change as a change in the way power and privilege are distributed through legal means. Because they share the assumption that legal orders invariably create inequality» (Starr y Collier, 1989: 7-13). Con ello se caracteriza a la perfección la *ley* como dispositivo de dominación en el *derecho*, pero se torna de nuevo ininteligible la «anarquía ordenada», cuyo principio en un *derecho sin ley* apuntaban Evans-Pritchard y Gluckman. En el fondo es, evidentemente, una cuestión de orden causal: «like [E. P.] Thompson, most of the contributors to this volume also view law as having limited autonomy and in the "last instance" as responsive to economic forces» (ibíd.: 25), y poco ha

ambivalencia operativa de los cuerpos policiales, pueda alinear sin mayores miramientos mecánicos los procesos de «clientelización de la sociedad» con el de su «estatización». Al fin y al cabo, el más que declarado posicionamiento engelsiano de Robinson y Scaglione les empujaba a asumir axiomáticamente una evolución progresiva disparada por el factor economicista de la acumulación faccional y consciente de excedentes subsistenciales, aunque ello supusiera falsificar cualquier ordenamiento sociopolítico no estatista en el altar mitológico del «comunismo primitivo» (*vid. sup.*, cap. 4.1). Desde luego es así, cuanto menos torticero, afirmar de un lado que «las sociedades basadas en el parentesco usualmente zanján sus disputas negociando, mediando o arbitrando en discutibles tribunales vagamente estructurados, caracterizados por la ausencia de procedimientos y autoridades formales, [puesto] el énfasis en mantener la paz antes que valorar la culpa, y el intento por alcanzar decisiones a través del consenso» (Robinson y Scaglione, 1987: 117),<sup>52</sup> mientras que, del otro lado, se remite ni más ni menos que a Hoebel para introducir sólo con el advenimiento –económico– de la «sociedad clasista», y el Estado en su salvaguarda, las «decisiones de autoridad» (*authoritative decisions*) respaldadas por la coerción *legitimada*. Y tampoco aquí es baladí el uso del participio en lugar del adjetivo, redundando en la idea de que el derecho solamente se «inventan» en y para la dominación; lo «inventan» los dominadores –y de nuevo asistimos a otra suerte de error sinecdótico, tras la correcta detección de un fenómeno mejor explicado en las interferencias discursivas del diálogo «legitimidad↔legalidad» una vez ésta se activa decididamente, y en especial cuando lo hace de la mano del «poder soberano»–.

En cualquier caso, a estas alturas somos perfectos conocedores de que la idea de una comunidad política en total ausencia de dispositivos socioculturales que ordenen la autoridad y la coerción legítima no soporta la evidencia microfísica, como demuestra LeVine. Pero asimismo, resulta del todo ajena al pensamiento hoebeliano, entre otras razones porque, para el de *The Cheyenne way*, es precisamente esa coerción –situacional en su mínima expresión; no necesariamente vinculada a los ápices de la autoridad política, ni de ninguna otra dentro de la «comunidad humana»– lo que permite definir en última instancia el derecho.

De hecho podríamos complicar el escenario aún con una vuelta de tuerca más si advertimos cómo, contra lo deparado por el texto de Robinson y Scaglione, la clasificación original de Tuden y Marshall (1972: 444) en la cual basan su análisis intercultural los marxistas sitúa tanto al reino lozi como al ganda entre los grupos humanos carentes de toda especialización policial –*i. e.*: en la categoría 1; o dicho en términos evolucionistas: menos «desarrollados» que lo presupuesto para los «aestatistas» *abagusii*, o los cheyenne–. Todavía resulta más interesante completar el cuadro con la negligida por Robinson y Scaglione tipologización del «poder judicial»; en especial por cuanto queda dispuesta en relación directa al «grado de soberanía efectiva, definida como el máximo nivel de integración política indígena en el cual los funcionarios tienen, y ejercen comúnmente, el poder de

---

seguido importando que la propia heterodoxia marxista, desde Polanyi pasando por Bourdieu hasta Godelier, haya planteado serios reparos al respecto.

<sup>52</sup> «Kinship-based societies usually settle disputes through negotiation, mediation, or arbitration in loosely structured moot courts characterized by the absence of formal proceedings and authority, an emphasis on keeping peace rather than on assessing blame, and an attempt at decision making through consensus.»

imponer [*the power to enforce*] decisiones importantes a niveles subordinados de la estructura política –en particular compeler la participación militar, recaudar impuestos o tributos, y/o exigir sanciones por delitos graves–», proporcionando las categorías:

- 1) La autoridad judicial suprema está ausente en cualquier nivel sobre el de la comunidad local;
- 2) la autoridad judicial suprema existe en un nivel superior al de la comunidad local pero inferior al de la soberanía efectiva;
- 3) la autoridad judicial suprema es ejercida por el ejecutivo supremo, como cuando el rey es también el juez supremo, o el consejo la corte suprema;
- 4) la autoridad judicial suprema es conferida a un funcionario o funcionarios nombrados por el ejecutivo supremo y/o el cuerpo deliberativo supremo, pero son al menos relativamente independientes de la autoridad que los nombra;
- 5) la autoridad judicial suprema es independiente del sistema político y [en su lugar] es conferida a un sacerdocio u otros funcionarios eminentemente religiosos; [y]
- 6) la autoridad judicial suprema es ejercida por funcionarios hereditarios independientes.

Esto en lo que atañe a la judicatura. Sobre la dicha «soberanía», minimizada en la reflexión de los marxistas como «tipo social», encontramos en el original:

- 1) Ausencia de soberanía efectiva en cualquier nivel más allá de la comunidad local, es decir: sociedad sin Estado;
- 2) la soberanía efectiva se da en el primer –pero no el mayor– nivel de integración política por encima de la comunidad local, como en el caso de un pequeño gran jefe [*petty paramount chief*] gobernando un distrito compuesto por algún número de estas comunidades;
- 3) la soberanía efectiva se da en el segundo –pero no el mayor– nivel de integración política por encima de la comunidad local, como en el caso de un pequeño Estado comprendiendo cierto número de distritos administrativos sota funcionarios subordinados; [y finalmente]
- 4) la soberanía efectiva se encuentra en el tercer nivel –o superior– de integración política por encima de la comunidad local, como en el caso de un gran Estado dividido en provincias administrativas a su vez divididas en distritos menores. (Ibíd.: 438, 441)<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Corresponden respectivamente a las columnas 9 y 3 del texto, las cuales, en la nomenclatura empleada por Tuden y Marshall, se leen: «Judiciary»: The following symbols indicate the locus of supreme judicial jurisdiction –normally appellate– at the level of effective sovereignty: O) Supreme judicial authority is lacking at any level above the of the local community; L) supreme judicial authority exists at a llevel above that of the local community but below that of effective sovereignty; E) supreme judicial authority is exercised by the supreme executive, e. g. the king is also the supreme judge, the council is also the supreme court; I) supreme judicial authority is vested in a functionary or functionaries who are appointed by the supreme executive and/or the supreme deliberative body but are at least relatively independent of the appointing authority; P) supreme judicial authority is independent of the political system and is vested in a priesthood or other primarily religious functionaries; H) Supreme judicial authority is exercised by independent hereditary functionaries. “Levels of sovereignty”: Indicate the level of effective sovereignty, defined as the highest level of indigenous political integration at which functionaries have and commonly exercise the power to enforce important decisions at subordinate levels in the political structure –notably to compel participation in warfare, to collect taxes or tribute, and/or to exact sanctions for major delicts– [...]: A) Absence of effective sovereignty at any level transcending that of the local community, *i. e.* a stateless society; B) effective sovereignty occurs at the first –but no higher– level of political integration above the local community, as in the case of a petty paramount chief ruling a district composed of a number of local communities; C) effective

Lo cierto es que existen algunas dificultades importantes a la hora de ponderar los datos anotados para *baganda* y *malози*, estando ambos grupos sociales, como decíamos, catalogados como carentes de especialización policial (categoría 1) pero bajo el juicio en última instancia del soberano (categoría 3), con la sola diferencia entre los dos respecto a esta última característica, que aparece radicada en el máximo nivel de integración política para aquellos (categoría 4; *large State* en el uso de Robinson y Scaglione) y en uno superior a la comunidad local, pero no el máximo, para éstos (categoría 3; *small State*), quizá a causa de la presencia de un «segundo» *litunga* en Nalolo como juez autónomo respecto del «rey» principal de Lealui hasta muy avanzado el control británico –lo cual, valga mencionarlo de paso, poco tendría que ver con el «tamaño» o la «simplicidad» del eventual Estado indígena–. En una airada crítica a la visión del Buluzi precolonial proporcionada por Gluckman, William G. Clarence-Smith (1979: 226), profesor de la londinense School of Oriental and African Studies, anotaba que la fuerza policial adscrita al *kuta* real se habría introducido solamente a partir de la década de 1890, y teniendo en cuenta que el canon lozi para la SCCS se había fijado en su coyuntura histórica de 1900 –de hecho, siguiendo la «autoridad» de Gluckman (*vid.* Murdock y White, 1969)–, bien puede que Tuden y Marshall sencillamente cometieran un error; si no es que decidieron tomar por el todo una contingencia similar a lo descrito por Mair para Ankole, con la «imposición no monopolística» de la «impartición monopolística» de justicia.

Sea como fuere, observados globalmente, los datos vienen a evidenciar ante todo la falta de parsimonia explicativa última de los planteamientos que barren bajo la gruesa alfombra del análisis distributivo su flagrante carencia de «imaginación». Como decíamos: su *incapacidad para pensar otros órdenes discursivos distintos a los propios como algo más que epifenómenos de una realidad empírica la cual, muy al contrario, es indiscutiblemente el resultado de prácticas estructuradas a su través, y a fortiori sólo a su través comprensibles*. Así, aunque es igual de incuestionable la reconversión marxista sobre la existencia de una dominación por determinar entre los *malози*, al punto de aproximarla en alguna de sus características fundamentales a lo que solemos englobar bajo la rúbrica del Estado, forzar el ajuste de las evidencias para suponer una base social esclava o la propiedad real de la tierra –y por ende de los «medios de producción» del sustento– pareciera restar, más que sumar, potencia al argumento; en especial por cuanto son imprecisiones perfectamente consabidas por los autores que las enuncian. Así también, al otro lado del debate, la versión estructural-funcionalista de Gluckman –que tampoco deja de basarse en un tipo de materialismo economicista– descuida flancos tan determinantes como la lógica por la cual se conducen y significan las acciones del *litunga* en el entramado sociocultural lozi, extrañada por Hoebel (1956) en un comentario a propósito de la publicación de *The judicial process among the Barotse*.

---

sovereignty occurs at the second –but no higher– level of political integration above the local community, as in the case of a small state comprising a number of administrative districts under subordinate functionaries; D) effective sovereignty is found at the third –or higher– level of political integration above the local community, as in the case of a large state divided into administrative provinces which are further subdivided into lesser administrative districts».

Respondía a la última cuestión el interpelado: «no me pronuncié sobre esto en parte porque no considero que el rey tenga ningún efecto diferencial importante en el “proceso judicial”, y en mi exposición general lo traté en consecuencia meramente como uno más de los jueces, examinando las decisiones reales junto con las de los consejeros [del *kuta*]] y reservando para el plano político el análisis de su influencia, aun a pesar de que «destaqué cuántas personas, lugares y cosas reales eran asilos [*sanctuaries*] en los cuales los acusados se podían refugiar», y cómo «éste me parecía el principal elemento en la venia de los gobernantes [*i. e.*: del rey sobre el veredicto alcanzado por su corte] –su poder para perdonar–» (Gluckman, 1961: 111, 115-116; 1973: 328-329);<sup>54</sup> o todavía, en general, la idea de «justicia última» que aureolaba al *litunga* y –hemos de colegir nosotros ahora– lo distinguía ostensiblemente de los miembros de ese *kuta*, tanto como del resto de facciones constituyentes de la «comunidad política», con independencia de la jerarquía relativa que guardaren estos súbditos entre ellos. Añadiría aun poco después el británico: «además, el rey puede absolver por gracia de la misericordia, *a pesar de la ley*, de una manera imposible para el consejo» (Gluckman, 1963: 1523, nuestro énfasis).<sup>55</sup> Así que resulta difícil, en fin, sostener la posición del de Manchester en este punto a poco que se alce la vista hacia el resto de sus propios reportes etnográficos zambianos; y si se quiere, podría incluso admitirse transliterar la posición del *litunga* como la de *el* juez; mas en ningún caso, disuelta su singularidad ontológica en el ápex de los mecanismos del derecho, como la de *un* juez, en el extremo final de una concatenación de otros tantos jueces esencialmente intercambiables.

No en vano, Gluckman sería mucho más explícito al respecto en textos como el extenso capítulo sobre Buluzi firmado en 1951 para *Seven tribes of British Central Africa*; o en la serie de conferencias impartidas en el marco de las Storr Lectures de la Yale Law School en 1963, que darían forma a la publicación, el siguiente año, de *The ideas in Barotse jurisprudence*, además de a algún artículo independiente, como aquél que contiene el último pasaje citado arriba.

Con los datos que nos han llegado es difícil ponderarla en sus aspectos concretos, pero existe pleno consenso sobre el despliegue por parte de un habilísimo *litunga* Lewanika I de una estrategia de «tradicionalización» institucional –por «fijación-invencción de la tradición», acaso un giro ligeramente más fértil, en lo que aquí nos concierne, para expresar el mismo fenómeno del establecimiento de lo «oficial» que Bourdieu soldaría paradigmáticamente al de «estatización» al hacer partir desde ese preciso engarce la reflexión sobre el Estado en sus lecciones del Collège de France (*vid. sup.*, caps. 8.3-4)– entre los tumultos de la expulsión kololo, y del peso escénico adquirido exponencialmente por los europeos desde que David Livingstone pisara la región, allá por 1851 (*vid. i. a.* Youé, 1985; Prins, 2007; Flint, 2003; Mainga, 2010: con bibliografía). En su –así llamada– restauración, el Estado lozi habría llegado a asumir incluso la lengua de los invasores kololo

<sup>54</sup> «I went blank on this point partly because I do not consider the king has any important differential effect on “the judicial process”, and in my general discussion I therefore treated him merely as one of the judges, and examined royal decisions with those of councillors [...]. I thought the influence of rulers was better treated in an analysis of the political role of judicial actions [...]. I pointed out how many royal persons, places, and things were sanctuaries to which accused could flee [...]; this seemed to me to be the main element in rulers’ review –their power to pardon; and hence it fell outside the province of the book under discussion–.»

<sup>55</sup> «Moreover, the king can pardon by grace of mercy, despite the law, as council cannot.»



sotho –el desde entonces conocido como *silози*, o antes *sekololo* (Lewis, Simons y Fennig, 2015)– al punto de imponerse académicamente cada vez más un uso limitante de «lozi» para referir el reino posterior a 1864, mientras se reserva para el anterior a 1838 el de «luyi» o «luyana», y a pesar no sólo de las continuidades sociales, culturales e históricas evidentes en la comunidad social humana a un lado y otro de esas escasas tres décadas, sino también de las ostensiblemente expuestas en los discursos de sus interlocutores colonizados del cambio de centuria.

El caso es que, en esta línea, se vuelve mucho más significativa la pervivencia de la propia designación *litunga*, legada desde el *siluyana*, que Gluckman traduce a la vez como «tierra» (*earth*), «jefe» (*chief*) y «rey» (*king*). Referida en exclusiva originalmente a las dos autoridades capitales radicadas en Lealui y Nalolo, las fórmulas léxicas kololo de reciente adopción preferían introducir el harto más genérico *mulena*, como para cualquier «jefe», incluido eventualmente también el *litunga*. Así, el británico parece en ocasiones pasar casi de puntillas sobre la vehemencia discursiva de la cual él mismo da buena cuenta en otras partes: «el rey es la tierra y la tierra es el rey» (Gluckman, 1959: 19 y ss.). Desde luego de esto no se puede decir exactamente ser *dueño* en el sentido económico que quiere Clarence-Smith.

Parece pasar de puntillas, al menos, a la hora de rearmar sus evidencias. Prevenido tal vez por el mismo credo materialista que lo mueve a considerar, cuando aborda lo que califica sin ambages de «teoría indígena del poder», que debe de tratarse más de una interpretación razonada de los hechos que de una *lógica de orientación de la práctica* contra la cual se ha ido construyendo y construye la realidad social lozi tal como la fue a encontrar durante sus trabajos de campo en el alto Zambeze.

En cualquier caso hallamos aquí, de nuevo, una remisión indefectible a la divinidad para explicar el origen de la realeza. A la divinidad, y a la extranjería. Esta condición es lo que estaría «identificándose» al separarla del resto de parentelas que componen una sociedad definida de hecho en buena medida a través de ella;<sup>56</sup> y lo que se sublimaría en una coronación del *litunga* en la

<sup>56</sup> Merece la pena revisar el excelente trabajo de Mutumba Mainga, *Bulozi under the Luyana kings: Political evolution and State formation in precolonial Zambia* (1973 para la primera edición), para componerse una idea algo más detallada de un dilatado proceso histórico del cual Gluckman únicamente registró las postreras evidencias institucionales –amén de la codificación de su tradición en el «discurso de la dominación» de los *litunga* de la primera mitad del s. XX–. En un extenso comentario al libro de la investigadora zambiana, Schechter (1975: 56) resume algunos puntos clave a este respecto: «under Mboo, the first king, we see the development of Makolo, basic military and tribute-paying groups controlled by royals [no confundir con las comunidades sotho que ocupan Bulozi en el “interregno”]. Yeta, the third king, established the king’s control of Makolo by setting the precedent of appointing to head them only nonhereditary bureaucrats. Ngalama, the fourth king, spread central control and the Makolo system to the whole of the plain, and began receiving tribute through residential officials from neighboring peoples whom he had conquered [...]. While dealing with this earlier period, Mainga revises Gluckman’s view that Lozi territorial administration was relatively unimportant compared with spatially diffuse Makolo, which Gluckman saw as the Lozi solution to the problem of governing the unstable population of the plain»; sin embargo, Mainga mantiene que el poblamiento en Bulozi fue más estable en el pasado, y que la división por *makolo* fue menos difusa, abriendo la puerta a cuestionarse sobre la relación entre las organizaciones por *makolo* y por *lilalo* (cf. i. a. Gluckman, 1973: 10-14, para esta última institución; así como 1959: 29-32, 63 y ss., para la administración de las aldeas y el parentesco). En cualquier caso, existe un sobrado consenso en torno a la «centralidad» del *litunga* en la construcción identitaria lozi.

cual «se desplaza hacia un *status* absolutamente diferente del de la mera realeza, si bien en otro aspecto continúa siendo un príncipe» (ibíd.: 22; cf. Mainga, 2010: 27-29).<sup>57</sup> De tal modo, «el uso restrictivo de *litunga* enfatiza el carácter único de estos dos gobernantes preeminentes, y los sitúa en un plano diferente del de cualquier otra autoridad» (Gluckman, 1963: 1521-1522).<sup>58</sup> Ni siquiera interactúan con la comunidad directamente, sino a través de terceros, incluido el gobierno efectivo desempeñado por el *kuta*, por más que el nombramiento de los principales funcionarios miembros de boca del *litunga* –como en Buganda– habría alejado decisivamente el edificio sociopolítico del modelo de «consejo territorial» propio de otros grupos bantúes más meridionales.

Añádase a este escenario el papel jugado por los cenotafios reales –luyana– que se desperdigan a lo largo de la llanura fluvial, como hitos en la construcción del paisaje y de la identidad de la comunidad de los *malosi*. Los ancestros, y especialmente los espíritus reales que reciben culto en ellos, además de imaginarse determinando la fertilidad del mundo, aparecen implicados en general en su ordenamiento, de una manera muy próxima a como lo vislumbraba Mair líneas arriba: esto se desprende inequívocamente del recurrente planear del fantasma de su sanción sobrenatural sobre la mayoría de faltas «enderezadas» mediante el juicio del *kuta* (Gluckman, 1973: 50, 168-169). Y es por esto, en definitiva, que «el rey muerto es enterrado ritualmente, para que continúe sirviendo a la nación como espíritu, y su sucesor, investido ritualmente, mediante acciones que implican poderes extra-sensoriales; [mientras que] por contra, el *ngambela* [el “burócrata” principal del *kuta*; a veces considerado, en relación al rey, “otro rey” (*mulena usili*)] es investido con la ceremonia de las acciones simbólicas, pero éstas no implican en su caso tales poderes, y se entierra como un ciudadano más» (Gluckman, 1963: 1523).<sup>59</sup>

A partir de aquí el etnógrafo británico desmenuzará, en las instituciones de gobierno, la dicha teoría indígena del poder, caracterizada por una tan constante búsqueda del contrapeso sistémico, en especial en lo referente a equilibrar los mecanismos del derecho –por la división del *kuta* entre las esterillas de funcionarios de la casa del rey, administradores *manduna* donde la figura del *ngambela* es la del «jefe», y realeza (vid. sup., cap. 9.4, nota 48); la presencia de la figura del

<sup>57</sup> «When a prince is elected king [...] he moves into a status which differs absolutely from mere princeliness, but he remains in another aspect a prince». Añadimos la referencia a Mainga porque resulta especialmente expeditiva a la hora de señalar la lucha entre el rey y su parentela como uno de los conflictos principales en la conformación del primer reino luyana, no sólo fruto de la fuerza militar de sus clientelas, sino también, del desarrollo de un verdadero *culto real*: «the Lozi king, far from being a sort of *primus inter pares*, became uniquely prestigious, the other “royals” ceased to be chiefs by right of birth [...]. The Lozi hold that all members of the royal family have divine ancestry through their descent from Mbuyu, daughter of God. This divine ancestry endows an individual with *mali a silena* –royalty– and makes him eligible for the kingship. But all this in itself does not explain why the Lozi king –only one of the many male possessors of *mali a silena*– became so dominant over all other “royals”; mediaría entre ambos *status* un complejo ceremonial, de modo que «once these rituals are performed and the prince is invested with the insignia of power and presented to the public, he suddenly becomes surrounded by mystery and ritualism [...]. The mere assumption of office then puts the king in a special class away from ordinary human beings» (Mainga, 2010: 27-29).

<sup>58</sup> «This restricted use of *Litunga* emphasizes the unique character of these two pre-eminent rulers, and places them on a different plane from any other authority. It identifies the, with the land itself.»

<sup>59</sup> «In brief, the dead king is ritually buried, to continue to serve the nation as a spirit, and his successor, ritually installed, by actions involving extra-sensory powers. In contrast, the *Ngambela* is installed with the ceremony of symbolic actions, but these do not involve such powers; and he is buried as a private citizen.»

*natamoyo* como representante del *litunga* en mitad de la esterilla *nduna*, y por tanto asilo de los condenados en el *kuta*; por el recurso al *litunga* frente al *kuta* y a la corte de Nalolo frente a la de Lealui, o viceversa, habiéndose sugerido incluso una inversión en la preeminencia norte-sur en lo tocante a aquellos «poderes sobrenaturales» de los espíritus reales, precisamente a sazón de la disposición de los principales cenotafios; etc.–, que a ojos del antropólogo evidencia, sobre todo, la «cautela tradicional en torno al efecto ambivalente del poder sobre un individuo. Los barotse [*malози*] están aparentemente aterrados por entregar poder; inclusive poder para proteger», de las ambigüedades de otro poder (ibíd.).<sup>60</sup>

<sup>60</sup> En el caso de este pasaje en concreto, la cita se inicia a colación del *natamoyo*, «madre o dador de vida»: «the temptations open to the Giver-of-life have sparked a traditional Barotse chariness of the ambivalent effect of power on an individual. The Barotse are apparently terrified of giving power, even power to protect; for once a man is elevated, it is feared he will stand against those for whom he ought to care», para acabar poco después con la reflexión: «I have tried to show that the Barotse constitution is seen by Barotse as an elaboration of their theory that power may corrupt, and that those in power must be checked if they are not to disregard the obligations they owe to their subordinates [...]. I must stress yet again that each time power is delegated thus, the person who receives it from his superior is considered to hold power in some sense in opposition to the giver and as a check upon him» (Gluckman, 1963: 1524-1525). La tónica general del discurso gluckmaniano parece añadir en cualquier caso, sobre el original indígena –sea el que fuere–, un plus funcionalista que alcanza a calificar la gestión del «poder» entre los *malози* de aquella propia de *hard-headed realists*; casi de una «exageración» de la posibilidad de corrupción, inherente al Estado mismo, pero –a su juicio– injustificada a la luz del parco desarrollo económico de la sociedad. Teniendo en cuenta que los equilibrios gubernamentales tampoco responden a unas luchas territoriales que Gluckman presenta batidas en este punto de la historia –no así otros autores, que enfatizan al menos el endemismo de la dicotomía «norte-sur»–, resulta preciso para el británico lanzar una explicación alternativa para el alarde filosófico-político lozi, y hete aquí que «in general terms, I suggest that the less the material bases which underlie struggles for power within a system where those who compete for this power are also the personnel of administration, the more elaborate is likely to be the doctrine of power» (ibíd.: 1545). Ahora bien, ¿podría suceder que el declarado vacío de datos y debate antropológico al respecto en el momento en que escribe Gluckman esté jugando, de nuevo, para reeditar el mismo apriorismo que veíamos desmontar a Gallego sobre la «pretendida excepcionalidad» política de las *póleis* griegas –i. e.: la «política» propiamente dicha– (vid. *sup.*, cap. 3.2)?, si la percepción de justicia que funda el derecho se demuestra un fenómeno común a todos los grupos humanos –si más no (vid. *i. a.* de Waal, 2007a; 2014: con bibliografía)–, y halláramos elaboraciones igualmente complejas en el resto de África, o en las praderas de Norteamérica, ¿podría suceder que la «pretendida excepcionalidad» con que los *malози* se previenen de los efectos ambiguos del «poder», al menos en su teoría, no fuera tal excepción, sino la pauta común a la mecánica sociopolítica de las «anarquías ordenadas» de los salvajes? Formulémoslo de manera propositiva, y dediquemos el siguiente capítulo a tratar de arrojar algo de luz sobre la materia empezando a través de la reciente revisión de un caso de estudio clásico, antes de volver a llegar a esta misma proposición: *las llamadas «sociedades complejas» cada vez se perfilan más, paradójicamente, como el fruto de una profunda simplificación en el ordenamiento de sus poderes y autoridades.*

## Capítulo 10

# La política salvaje

En primer término está, creo, fuera de duda que, si viviéramos de acuerdo a los derechos que la naturaleza nos ha dado y a las enseñanzas que nos imparte, seríamos naturalmente obedientes a nuestros padres, súbditos de la razón y siervos de nadie.

*Discurso sobre la servidumbre voluntaria*

**Étienne de La Boétie, 1574**

Con motivo de la publicación de su primer número, en 2011, la revista de teoría etnográfica *Hau* reeditó la Frazer Lecture que Evans-Pritchard dedicara allá por 1948 a aquellos «reyes» africanos que se nos presentaban asesinados ritualmente por sus súbditos tan pronto daban muestras de senectud o enfermedad en *La rama dorada* (1890 para la primera edición, en inglés, si bien la alusión específica al *reth* shilluk no se añadió hasta la tercera), acompañando una actualización del debate de la mano de David Graeber. En éste último trabajo el estadounidense buscaba desarrollar, con el recurso a un caso de estudio clásico, algunas cuestiones cardinales del programa de investigación esbozado poco antes en sus *Fragmentos de Antropología anarquista*, en concreto, por cuanto atañe al lineamiento mínimo del Estado a la vez como un «sistema institucionalizado de pillaje» –aquí la sistematización de la *dominación* de que lo acusaron sucesivamente los pensadores liberales y socialistas– y como un auténtico «proyecto utópico». Desde luego, esta segunda caracterización no deja de ser una muestra más de la «hermenéutica de choque» que le hemos atribuido en otras ocasiones (López Lillo, 2013); pero resulta aquí extremadamente precisa, en la medida en que ilustra a la perfección una articulación del espacio social humano a través de una cosmología por definición inalcanzable en sus prácticas políticas –quizá, de hecho, inalcanzable porque *a esa sistematización de la dominación le es inherente el atasco irremediable de la propia política, al interceptar un «poder», por principio, ajeno a la «verdadera humanidad»; pero no adelantemos conclusiones*–.

Lo paradójico del asunto, en todo caso, es que a pesar del *reth*, «rey divino», el sistema sociopolítico shilluk no participaba de prácticamente ninguno de los descriptores por los cuales se acostumbra a definir el Estado. Ya lo había apuntado Evans-Pritchard (2011: 411-413), tan pronto hechos como el que este *reth* careciera de la autoridad decisiva suficiente para compeler realmente a los shilluk, o que las autoridades aldeanas respondieran a dinámicas parentelares y locales independientes de él, su casa y sus «clientes», recomendaban excluir del análisis social etiquetas tales como «gobierno» o «administración» aplicadas a una figura no por ello menos central a la sociedad, pero cuya función más valía ponderar en una ampliada *dimensión ritual de la política*. Luc de Heusch, sin duda uno de los africanistas más fecundos de la Europa continental, también lo patentizaría; por ejemplo, deslizando sutilmente la duda interpretativa al respecto de quiénes eran significativamente «esas personas que la literatura antropológica suele llamar reyes».<sup>1</sup> Instalado en la tradición lévi-straussiana, su constante vindicación de Frazer –una «pícaro apropiación de los ancestros de otra gente», bromearía Mary Douglas (1973: 495) reseñando el primer volumen de los ritos y mitos bantú del belga (*Le roi ivre ou l'origine de l'État*, 1972 para la primera edición)– tiene la virtud de saltar sobre buena parte de las preocupaciones de una Antropología británica medrada en el olvido del maestro escocés. Apartando a un tiempo tanto el encaje progresista original de su modelo de «monarquía divina» (*divine kingship*),<sup>2</sup> como las eventuales anteojeras economicistas en cuyo desarrollo se habría descartado la problemática planteada por ésta.

Graeber, en su revisión de 2011, disuelve desde esa base aquella aparente paradoja. Porque, en definitiva, «el reino shilluk parece ser especialmente revelador [...], no, como dije,

<sup>1</sup> «These persons, whom the anthropological literature normally refers to as kings, may not in fact rule over any kingdom and their authority may simply consist of an enhanced moral status» (de Heusch, 1997: 213); inmediatamente a continuación de esta cita resulta, si cabe, más grotesco descubrir que Tuden y Marshall clasifican la sociedad shilluk –precisarán para la SCCS Murdock y White (1969: 356) «the politically unified Shilluk as a whole in 1910, the date of the field work by Westermann and the Seligmans», a la sazón las autoridades académicas en que basan el canon– exactamente con las mismas categorías que la ganda: con la *soberanía efectiva* radicada en el nivel superior de integración, «como en el caso de un gran Estado dividido en provincias administrativas a su vez divididas en distritos menores» (Tuden y Marshall, 1972: 438; *vid. sup.*, cap. 9.4); desempeñando este rey soberano los poderes ejecutivo y judicial supremos; pero en ausencia de un cuerpo especializado en funciones policiales. Puede rastrearse el esqueleto de esa percepción, quizá, en una lectura somera de Pumphrey (1941: 20-22), pero mídase todo el conjunto en la comparación con otras fuentes perfectamente disponibles para aquel momento: «the settlement (*podh*) is the largest political unit which has a permanent and stable function in Shilluk society today», donde para más señas, la nota temporal no actúa sino para matizar las pequeñas inestabilidades pasadas propias del comportamiento social segmentario (Howell, 1952: 101, nota 4).

<sup>2</sup> Traducimos «monarquía» donde probablemente debiéramos de traducir «realeza», dados los usos inglés (*kingship*) y francés (*royauté*). En castellano parece darse cierta flexibilidad, aunque la segunda opción sigue siendo mayoritaria, como sucede por ejemplo en el monográfico que la revista *Arys: Antigüedad, religiones y sociedades* dedicó al tema hace unos años (*vid. i. a.* Lozano Gómez, Giménez de Aragón Sierra y Alarcón Hernández, 2014); entonces, ¿por qué emplear aquí el primer término? Básicamente porque lo que nos interesa enfatizar es la idea de una *institución que organiza la sociedad en torno de un agente individual en el cual se identifica un poder distintivo*, aunque –como veremos– este poder no sea exactamente el de gobernar –y aquí la designación «monarquía» comenzaría a hacer aguas en su literalidad–. Por su parte, la idea de «realeza» apela ciertamente a ese poder, a la «dignidad o soberanía real», indica el DRAE, pero lo conjuga asimismo en una dimensión familiar que nos será necesario separar conceptualmente; porque existen agentes sociales que participan de la realeza y, sin embargo, no son el rey o la reina; y con todo, estos empleos que proponemos no pretenden pasar de ser un convencionalismo.

porque represente algún tipo prístino [“primitivo” habrá dicho en otro pasaje] de monarquía, sino porque en los intentos por parte de sus gobernantes de construir algo como un Estado en ausencia de todo aparato administrativo real, tales mecanismos [los de la “lógica estatista”] se tornan inusualmente transparentes» (Graeber, 2011a: 14).<sup>3</sup> Dedicemos los siguientes epígrafes a observarlos.

## 1. La «monarquía divina» de los shilluk, revisada

Encuadrados por los lingüistas en el grupo luo, del cual constituyen el exponente más septentrional, y prácticamente rodeados por pastores seminómadas dinka y nuer, los más de 100.000 shilluk constituyen una «anomalía» entre sus vecinos inmediatos. Frente a ellos, no articulan su subsistencia principalmente en torno a una ganadería que, sin embargo, como en general ocurre para el resto de nilóticos, continúa desempeñando un importante papel cultural, sino en el de la agricultura del sorgo, instalados en la fértil ribera del Nilo Blanco, al norte de la actual República de Sudán del Sur. Dicha circunstancia ha resultado en un denso poblamiento organizado en un centenar de aldeas (*podh*) que, a su vez, se componen de un número variable de caseríos (*myer*, singular: *pac*) más o menos dispersos, donde cada grupo doméstico de un mismo linaje local construye su granja –un par de cabañas rodeadas por una cerca– alrededor de un espacio común para el ganado. Estas aldeas «son estructuralmente grupos políticos distintos aunque la distancia que divide una aldea de las adyacentes puede no ser mayor que la que separa un caserío de su vecino más cercano dentro de la misma aldea» (Evans-Pritchard, 2011: 408-409; cf. Howell, 1941: 51-52; Howell, 1952: 101),<sup>4</sup> generando, en consecuencia, un inextricable «paisaje continuo» a lo largo de aproximadamente 350 km de ribera. Cuenta cada una de ellas con una suerte de consejo formado por los «jefes de linaje» (*jal dwong pac*), que lo son a la vez de los caseríos que la componen, y de entre estos linajes patrilineales y exogámicos (*kwa*)<sup>5</sup> destaca uno en prestigio, conocido como *dyil* y a la sazón

<sup>3</sup> «The Shilluk kingdom then seems to be especially revealing [...], not, as I say, because it represents some primordial form of monarchy, but because, in Shilluk rulers' attempts to build something like a state in the absence of any real administrative apparatus, these mechanisms become unusually transparent.»

<sup>4</sup> «They are structurally distinct groups of a political kind though the distance that divides a settlement from adjacent settlements may be no greater than that which separates a hamlet from its nearer neighbours in the same settlement.»

<sup>5</sup> En general, *kwa* estaría denotando una relación de descendencia, variando su significado preciso según el contexto y empleándose desde para referir el «patriclan» hasta algún antepasado en concreto. Pumphrey (1941: 37-38) apuntó un uso en sentido clasificatorio, empleándolo para *cualquier relativo masculino en la generación de los abuelos, paternos o maternos -i. e.: FF y FFB, pero también MF y MFB, a cuyo linaje no pertenece ego-*; también Kohnen (1933) lo traduce sencillamente como «abuelo» (*grandfather*) en su pequeño diccionario, y aunque a primera vista parece sólo una desviación etnocéntrica hacia una terminología descriptiva, no puede perderse de vista cómo se ha atestiguado entre los nilóticos cierta tendencia a conminar los clasificatorios a la familia nuclear, y desde ahí desplegar descriptivos (*vid.* Dziel, 2007: 264). Además, Howell (1953: 95-96) añade la evitación consuetudinaria de contraer matrimonio no sólo en el «linaje» del padre, sino también en el de la madre, lo cual no deja de aproximar *kwa* al más laxo concepto de «parentela», especialmente por cuanto, al otro lado, reporta eventualmente hombres que preguntados por su linaje se incardinan en el materno (Howell, 1941: 55, nota 4), y en general la esposa designa a su suegro con

habitualmente el más numeroso, cuyos miembros son considerados por la comunidad local los pobladores nativos, dueños de la tierra, sin otra prerrogativa que la costumbre de esperar de ellos la iniciativa política común y de entre ellos elegir al «jefe aldeano» (*jago*, plural: *jjak*).

Huelga puntualizar cómo esta descripción hace recaer la dinámica local del *dyil* hacia el resto de patriclanes en lo que nosotros venimos calificando de *horquilla de autoridad influyente a determinante*, propiciando cierta pugna por el control discursivo de un «indigenismo» que aseguraría en última instancia el mantenimiento de alguna preeminencia judicial, como en general por cualquiera de los resortes del prestigio cultural, en la medida en que se dieran variaciones significativas en la proporción demográfica de los patrilinajes que constituyen el *podh* –cf. las informaciones que aportara Lienhardt (1957; 1958) para una problemática similar entre los culturalmente emparentados anuak de la frontera etíope–. Ocurre esto en especial cuando un linaje del «clan real» (*kwareth*) forma parte de la comunidad local; condición verificada con cierta recurrencia, entre otras causas porque al sexto mes de embarazo las esposas del *reth* se desplazaban a su *podh* natal, abandonando la capital, Pachodo, aproximadamente en el centro de la estrecha franja ribereña por la cual se extiende el reino, hasta que el príncipe pudiera quedar bajo la protección del *jago* y, usualmente, una fracción de la clientela real (*bang reth*) allí radicada con tal propósito. Estos «clientes» –etiqueta quizá todavía algo imprecisa: gente apartada de la lógica de sus clanes originarios por motivos tan diversos como el matrimonio con el *reth*, o con algún *reth* ya difunto, la esclavitud de guerra, o en pago por el homicidio cometido por algún familiar, el servicio voluntario, por sentirse poseído por la divinidad o por carecer de otros recursos o, en fin, el haberlo heredado así (Pumphrey, 1941: 14-16; Howell, 1952: 100; Evans-Pritchard, 2011: 411; Mair, 2001: 110)– también habrían trasladado su residencia fuera de Pachodo por otros motivos, destacando la custodia de las tumbas reales donde se habrían conducido cultos propiciatorios de la lluvia y las cosechas, o aquellos con motivo de epidemias, u otros males que azotaran el reino, según apuntó Seligman (1931: 10), de un modo formal y funcionalmente indistinguible de como ocurría con el propio semidiós Nyikang, a la sazón héroe mítico y primer *reth*: «cabe señalar que los santuarios cenotafio de Nyikang y las tumbas de los reyes tienen los mismos caracteres externos y se emplean de la misma manera, por la misma clase de sacerdotes, portando el mismo nombre».<sup>6</sup>

Así las cosas, la fractura social shilluk correría esencialmente a través de la línea que separa el *kwareth* del resto de patriclanes, si bien en el seno de éstos ulteriores divisiones subsidiarias

---

el mismo término que a sus propios abuelos consanguíneos masculinos y esto a todas luces debe indicar algún tipo de incorporación al «linaje» del marido. Sea como fuere, podemos referirnos a este mismo autor para precisar cómo estos «clanes» no están asociados a un territorio en particular; «today the clan is widely scattered and there is no periodic reunion and the clan never meets or acts as an entity. Thus tradition alone remains and with it the observance of exogamy which does more to maintain those traditions than any other factor [...]. Thus in using word *kwar* he [*ego*] often refers to some comparatively recent ancestor, probably to the Shilluk who originally migrated to his settlement and founded his particular lineage» (ibíd.: 47-48; cf. 1952: 100), que sería entendido, por tanto, como una fracción de «clan» asentada en una comunidad local concreta, y de ahí justificada su confusión también analíticamente con «linaje» (Pumphrey, 1941: 6-7).

<sup>6</sup> «It should be noted that the cenotaph shrines of Nyakang [*sic*] and the tombs of the kings have the same external characters and are served in much the same manner by the same class of priest bearing the same name.»

—pues se dirimen precisamente a rebufo de la relación establecida con la realeza— permiten distinguirlos todavía en otros tres grupos harto desiguales: los mencionados miembros del *bang reth*; los *ororo*, otrora miembros del clan real, en algún momento privados de derechos sucesorios a instancias del *reth*, pero desde entonces actores principales de su asesinato ritual;<sup>7</sup> y por último, el común del «cuerpo social». Resulta igual de sintomático para lo que aquí nos ocupa que los clanes pertenecientes a este tercer conjunto reciban el nombre de *collo*, de donde derivaría de hecho la arabización —*shilluk*— por la cual conocemos a una sociedad que, por ende, para quienes la constituyen no está constituida *exacta y solamente* por *shilluk*. ¿Acaso no vuelve esto a ponernos sobre la pista, entonces, de un sistema sociocultural en el cual se coordina en el cosmos la «comunidad política de los humanos» —en este caso: de los *shilluk-collo*— mediante su disposición para con una autoridad —y un poder— excepcional, encarnada en un agente empírico que se *instala* en la otredad?

La cuestión es que la alusión a la divinidad —*ergo* a la «no humanidad»— es más que explícita para estos nilóticos. La plena identificación entre el *reth* y Nyikang, a la cual aludíamos hace un momento, es la médula espinal de la compleja secuencia de ritos de la coronación que, tradicionalmente prolongada por cerca de un año desde la muerte de su antecesor, enfrenta entre sí a los aspirantes del *kwareth* y los libra al criterio de lo que ha dado en llamarse el «colegio de electores», compuesto por los *jyak* (Evans-Pritchard, 2011: 415 y ss.; cf. Graeber, 2011a: 32 y ss.).

<sup>7</sup> Existen varias versiones sobre los detalles de la ejecución del *reth*, desde aquéllas que señalan directamente a sus esposas *ororo* ahogándolo hasta las que limitan su papel a consignar el momento en el cual decaen sus fuerzas, actuando entonces algún miembro varón del clan (Graeber, 2011a: 17, nota 21, 27, con bibliografía). Más allá de esto, caben un par de consideraciones interesantes sobre esa gente que es «realmente *kwareth*, pero como *collo*», siendo la primera a propósito de su origen: aunque existe consenso sobre la posibilidad teórica de que cualquier *reth* convierta en *ororo* alguna parte de su parentela, sólo parece guardarse recuerdo —mítico— de que se haya verificado a manos de Duwat, hijo de Odak y bisnieto de Nyikang, sexto *reth* de los *shilluk*, en un contexto de derrota militar frente a algún pueblo vecino; «in view of this reverse it was decided at a council of war that contrary to custom the *reth*'s sons [*nyireth*] should all join in the fight on the following day. Accordingly all went across the river to fight except one called Duwadh, and all who went were killed. This left a great many grandsons of Odak who, since only the son of a *reth* may be appointed, could never become *reth*. Duwadh, the sole surviving *nyireth*, in due course became *reth* and forthwith degraded the lineages of all the slain *nyireth* and made them "as *collo*"» (Pumphrey, 1941: 13). Si a esto se suma que es, de hecho, el segundo Duwat que se nos presenta en la narración histórica de los *shilluk* —pues el primero habría sido el hermano de Nyikang que lo expulsa del paradisíaco reino del padre, donde no hay muerte, precisamente lanzándole a la otra orilla del río un palo cavador con el cual dar sepultura a sus seguidores, pero que éste empleará para la agricultura— gana fuerza la hipótesis graeberiana que aísla entre ambos un primer ciclo mítico: Duwat, el hijo de Odak, es el primer *reth* que lo es después del asesinato ritual de su predecesor, su padre, a la sazón el primero cuyo cuerpo no «desaparece», con lo cual es el primero en ser enterrado y no sustituido por una efigie sagrada; Duwat es el único de quien se tiene la certeza que desheredó a los *ororo*, originando con ello también el linaje real conocido (Graeber, 2011a: 22 y ss.). Esto no es óbice para que autores como, sin ir más lejos, Pumphrey (1941: 13, nota 20) hayan conjeturado que tal vez antes de las interferencias coloniales esta privación de derechos sucesorios fuera un mecanismo más habitual, pero lo cierto es que históricamente sólo se ha documentado la fallida tentativa de Padiet —*reth* entre 1945-1951—, y ningún *ororo* ha declarado una línea de descendencia precisa con ningún *nyireth* del cual se tenga noticia. Aquí la segunda consideración: valorada en su conjunto, la cuestión de los *ororo* viene sobre todo a constituir una muestra palmaria más de los estrechos márgenes que la legitimidad *shilluk* impone al desarrollo empírico del «poder» del *reth* —evidentemente también al poder apropiarse, mediante la «pronunciación autorizada» que hemos descrito como *ley*, del *derecho*: y nótese cómo en todo caso su vulneración excepcional vendrá *decidida* por un «consejo militar», de hecho presumiblemente obrando en contra de los intereses del *reth* y su parentela—.



Dando inicio al interregno, la efigie sagrada de Nyikang, en su santuario norteño de Akurwa, será destruída; y mientras dure, los shilluk dirán *piny bugon*: «no hay tierra».

Graeber insiste en el desbordamiento del «nudo poder» (*raw power*) en ese trance.

Bajo el signo de Dak, hijo de Nyikang y tercer *reth*, se organizan partidas guerreras lanzadas a la búsqueda de los materiales precisos para reconstruir la efigie de su padre. No en vano este personaje se asocia especialmente a episodios de violencia arbitraria y depredación en el ciclo mítico; y aunque la «pacificación colonial» ha supuesto la sustitución práctica del pillaje por el intercambio, estos guerreros se habrían comportado, como él, obteniendo cuanto necesitaran por la fuerza sin detenerse a discriminar en demasía *contra* quién actúan –pues, desconociendo el interlocutor, ¿acaso no son, el pillaje y el comercio, al fin y al cabo, las dos caras de la misma «reciprocidad negativa» (*vid. sup.*, cap. 4.5)?–. Para este punto los *jyak* ya habrán transmitido su decisión al candidato en términos no menos significativos. Uno de los administradores británicos presente durante las ceremonias de 1945 relata el emplazamiento por ellos hecho al futuro *reth* Padiet: «la forma tradicional de las palabras que anuncian la elección es un interesante ejemplo de la “sutileza” shilluk cuando se refieren al *reth* –“tú eres nuestro esclavo dinka, queremos matarte” que significa “tú eres nuestro *reth* electo, queremos instalarte en Pachodo”–» (Thomson, 1948: 154).<sup>8</sup> Súmese a esto cómo, una vez apercibido de que la efigie reconstruida de Nyikang y la de Dak han reunido un ejército en el extremo septentrional del país y, en su camino hacia Pachodo, han arribado ya a la aldea principal de aquella mitad, Golbany, huyendo a su homóloga meridional, Debaló, antes de prestársele socorro en forma de un segundo ejército, el futuro *reth* será tratado tal que un niño; otro tanto lo será de vuelta en la capital, una vez hecho prisionero por los norteños en una primera batalla ritual entre los contingentes de las mitades que resumen el país. Sucede entonces que el espíritu del semidiós se transfiere de la sagrada efigie al cuerpo del *reth*. Y en una nueva batalla cambiarán las tornas, siendo ahora las tropas que lo acompañan quienes resulten victoriosas si bien, todo confundido en la parodia, uno y otro vencedor habrán sido el mismo en ambos enfrentamientos.

Esto empieza a explicar el arcano por el cual «el *reth* es Nyikang pero Nyikang no es el *reth*», y a la postre, la interpretación de conjunto que hiciera Evans-Pritchard, según la cual lo que los shilluk estarían teatralizando en las inmediaciones de Pachodo con cada nueva coronación es *la monarquía capturando al rey*.

<sup>8</sup> «The method of summoning the reth was interesting [...]. The traditional form of the words announcing the choice is an interesting example of Shilluk “understatement” when talking of the reth –“you are our Dinka slave, we want to kill you” which means “you are our chosen reth, we want to install you in Fashoda”–»; Thompson lo narra en adición a lo informado, junto con Howell, sobre la coronación del antecesor de Padiet, tan sólo dos años antes («The death of a *reth* of the Shilluk and the installation of his successor», 1946 para la primera edición). Al hilo de esta «sutileza» traía a colación el tono discursivo general que reportara Pumphrey (1941: 44): «objects used by the *reth* are called differently from their normal names [...]. It is interesting that the names which objects assume owing to their association with the *reth* are always names of similar but inferior objects. Thus his beer is called “water”, his donkey is called his “dog”, his spear is his “stick” and, strangest perhaps of all his head is his “pebble”»; cf. el tipo de diferencia que, en una inversión especular perfecta, también estaría buscándose evidenciar indeleblemente en el uso léxico referido a objetos personales de las noblezas bantúes interlacustres sobre las cuales reflexiona Mair (2001: 179).

Bien mirado, la idea no difiere apenas un ápice de las conclusiones alcanzadas por Ernst Kantorowicz para las monarquías europeas de la Edad Media (*Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval*, 1957 para la primera edición, en inglés). A su propósito, el Bourdieu que reflexionaba sobre el Estado en los cursos del Collège de France opina (2014: 338, 450 y ss.) que el misterio aquí oculto no es otro que el de la *trascendencia* de la casa respecto de quienes la habitan; la *corporatio* de la totalidad irreductible a la suma de sus partes, que los juristas tomaron del derecho canónico para volver el orden discursivo de la Iglesia contra la Iglesia al inventar el Estado moderno (*vid. sup.*, cap. 5.6). Sin duda la reflexión de Agamben resulta mucho más sugerente aun, al recomponer los lazos que Kantorowicz y sus discípulos eludieron entre los funerales reales del medievo noroccidental y la *consecratio* imperial, explicada en el contexto mayor de los rituales del Mediterráneo clásico de duplicación del cuerpo en una *imago* a la cual se le rinden exequias, y con ello mudar el «sentido de la metáfora del cuerpo político: deja de ser símbolo de la perpetuidad de la *dignitas* y se convierte en cifra del carácter absoluto y no humano de la soberanía» (Agamben, 2002a: 110 y ss.). Pero no perdamos África. La ceremonia de coronación del *reth* es el único ritual en que participan todos los patriclanes que componen la sociedad de los shilluk; ello convierte esta figura en la protagonista de un «culto nacional» equiparable en principio al que veíamos en Bulozí, o en Buganda. «La monarquía es el símbolo común del pueblo shilluk y, siendo Nyikang inmortal, una institución perdurable que liga las generaciones pasadas y presentes y futuras [...]. El rey simboliza la sociedad entera y no debe ser identificado con ninguna de sus partes. Debe estar en la sociedad y a la vez permanecer fuera, y esto solamente es posible si su desempeño se eleva a un plano místico. Es la monarquía, y no el rey, lo que es divino» (Evans-Pritchard, 2011: 413, 420).

Esto nos deja con dos cuestiones sobre la mesa que tienen mucho que ver con el tratamiento «genético» de la historia defendido en aquella oportunidad por el sociólogo francés: la primera, obviamente, se pregunta por las *condiciones de posibilidad* bajo las cuales la «monarquía divina» de los shilluk –entiéndase: las lógicas operativas que Graeber observa en su inusual transparencia– es capaz de arrojar luz sobre la *mutación conforme a las formas* que, en otros grupos humanos, devino Estado –y, puesto que lo hemos insinuado con obstinación hasta aquí, no parece preciso evitármolo tampoco esta vez: lidiamos con el atasco en relación a la intercepción autócrata de la soberanía–. Con el objetivo de responder a la primera, la segunda cuestión, no menos obvia, exige profundizar en los términos lógicos de esa divinidad; de la «soberanía» que el *reth* intercepta al menos parcialmente en su investidura, sin concedérsele, empero, ni la autoridad ni el poder de autonomizar: «Nyikang no es el *reth*».

En esta tarea viene a auxiliarnos una consideración, todavía pendiente de abordar, relativa a la naturaleza exacta de Nyikang. Nos referimos a su carácter de «semidiós»: hijo de un rey extranjero y de la divinidad cocodrilo. Y a la de la relación sinecdótica que, idéntica en su reflejo hacia la que mantiene el héroe mítico con el *reth* coronado, lo traba con un concepto ulterior de divinidad, abstracta y absoluta, fuente original del «poder trascendente» en el universo.

El ser todopoderoso que existe en las mentes de los shilluk tal que una deidad remota y amoral se llama Juok. Juok es la concepción shilluk de dios [*God*] y está presente en mayor o menor medida en todas las cosas; es la explicación de lo desconocido, la tranquilizadora justificación de todos los fenómenos naturales, buenos y malos, que conforman la vida. Nyikang es el medio principal por el cual Juok es abordado. La distinción entre ambos no es clara: Nyikang es Juok, pero Juok no es Nyikang. (Howell y Thompson, en Graeber, 2011a: 40)<sup>9</sup>

Ya lo había explicado antes Seligman (1931: 4-5):

Juok es informe e invisible y, como el aire, está en todas partes a la vez. Se le identifica como el creador, asociado vagamente con el firmamento, por más que [...] en la actualidad resulte prácticamente ajeno a la vida común de los shilluk, siendo por lo general buscada la asistencia de Nyikang; pues aunque Juok queda en igual medida muy por encima de Nyikang y de los hombres [*sic*, por «los humanos»], es principalmente a su través que éstos se le aproximan.<sup>10</sup>

Ambos fragmentos ponen el acento en la ambigüedad de ese poder otro. Nudo poder, en efecto, que ha de ser –quizá «domesticado» entrañe aquí demasiados pliegues semánticos– filtrado; mitigado en el tamiz de los agentes que habitan mediatos uno y otro lado de los límites constituyentes de la comunidad de los humanos. Agentes que participan o han participado de la humanidad en algún sentido, y le son potencialmente propicios. Graeber (2011a: 6-7) tiene razón cuando opina que, en el fondo, los shilluk le piden al *reth* lo mismo que nuestros llamados grupos postindustriales al «Estado del bienestar», aunque ellos no encuentren de qué modo garantizar la fertilidad requiere dotar a *sus fantasmas* de gobierno y policía. O es decir lo mismo, que «la monarquía [*i. e.*: los principios lógicos que sostienen el Estado en la práctica] fue originalmente [*i. e.*: antes de ser el Estado] una institución ritual; [*y*] sólo después se convirtió en algo que pensaríamos como política –es decir, algo concerniente a la toma de decisiones y a su imposición en la amenaza de la fuerza–».<sup>11</sup>

<sup>9</sup> «The all-powerful being who exists in the minds of the Shilluk as a remote and amoral deity is called Juok. Juok is the Shilluk conception of God and is present to a greater and lesser degree in all things. Juok is the explanation of the unknown, the reassuring justification of all the supernatural phenomena, good and bad, of which life is made up. The principal medium through whom Juok is approached is Nyikang. The distinction between them is not clear. Nyikang is Juok, but Juok is not Nyikang.»

<sup>10</sup> «Juok is formless and invisible, and, like the air, is everywhere at once. He is recognized as the creator, and is vaguely associated with the firmament, but [...] he is now almost otiose so far as the general life of the Shilluk is concerned, assistance being generally sought from Nyakang; for although Juok is far above Nyakang and men alike, nevertheless it is principally through Nyakang that men approach him.»

<sup>11</sup> «Kingship was originally a ritual institution. Only later did it become something we would think of as political –that is, concerned with making decisions and enforcing them through the threat of force–; y concluye precavido: «as with any such statement, though, the obvious question is: what does “originally” mean here?» Concretamente, Graeber sugiere ratificar con ello las conclusiones principales alcanzadas por de Heusch, y a través de él, por Hocart. La comparación con el «Estado del bienestar» la toma de Simon Simonse («Tragedy, ritual and power in Nilotic regicide: The regicidal dramas of the Eastern Nilotes of Sudan in contemporary perspective», 2005 para la primera edición), del cual opina que «has a particularly piquant irony when one considers the current popularity of the notion of “biopower” –the idea that modern states claim unique powers over life itself because they see themselves not just ruling over subjects, or citizens, but as administering the health and well-being of a biological population–. Probably the question we should be asking is how it ever

Tampoco ahora nos son baladíes las palabras. Decíamos «sus fantasmas»: si una cosa más llama poderosamente la atención del citado trabajo de Seligman, es la constatación inicial de la recurrencia con la cual los nilóticos –en este caso en concreto los shilluk y algunos de sus vecinos dinka– emplean diferentes variantes dialectales de la voz *\*jwok* para nombrar lo divino, aun a pesar de que aparentemente se desplacen aquí o allá de unos conceptos religiosos que les son comunes. Así, donde los unos estarían aplicando Juok al dios en el firmamento y apelando sucesivamente a la intercesión de Nyikang y, frente a éste, del *reth* para obtener sus dones, los otros conocerían la misma divinidad bajo otro nombre –Nhialic, locativo de «arriba» y en tanto tal, literalmente, «en el cielo»–, y apelarían con el mismo fin al poder de sus ancestros (*jaak*, singular: *jok*).<sup>12</sup> Las evidencias superficiales eran demasiado tentadoras como para no convencerse de que, entre los shilluk, el culto colectivo a estas divinidades antepasadas debía de haber sido eclipsado en algún modo y momento por la gigantización de las del *kwareth*, «asociando o confundiendo» los ancestros, en general, con Juok-Nhialic (Seligman, 1931: 3, 16).

Sin embargo, con independencia de la veracidad de las noticias a partir de las cuales lanza tal sugerencia un autor cuyas referencias para la analogía, en esta ocasión, se limitaban prácticamente a un par de tribus dentro del vasto conjunto cultural dinka –e incluso a pesar del grado de acierto de las consideraciones desde ellas inferidas–, análisis posteriores hacen pensar, manejando un volumen mayor de datos, que buena parte de este entuerto es más bien fruto de la temprana e incontrolada traslación de problemáticas metafísicas propias de los misioneros cristianos en sus primeras traducciones. Godfrey Lienhardt, quien fuera precisamente alumno de Evans-Pritchard en Oxford y continúa siendo referencia ineludible en la materia a día de hoy, advierte así del

---

happened that there were governments that did not have such concerns» (Graeber, 2011a: 7, nota 4). Vid. asimismo las reflexiones de Bohannon a propósito de los tiv para una noción similar (1955b: 149; cf. Bohannon, 1970): «the notion of *tar* ["país", aproximadamente; "comunidad territorial" en el contexto de un cuerpo social segmentario], and concepts of repairing [*sôr*] *tar*, lie at the basis of Tiv social process. The phrase "repairing *tar*" contains an ambiguity: it means government, more or less in the sense that we know it – the temporal restoration and control of human relationships toward the state which is conceived as a maximum good–. But it also means the religious reparation of the community, and with it supernatural aid in the production of wealth, plenty, and contentment –of prosperity–». Por lo que a nosotros respecta, preferiríamos sustituir aquí «gobierno» por «Estado» o, en todo caso «gobierno del Estado» –reconociendo que existan «gobiernos sin Estado», tal como Mair (2001) califica a las, digámoslo así, *organizaciones sociales íntegramente no estatistas*–; se trata de una definición de detalle, pero mantenemos así la coherencia terminológica con la idea de que los «principios» que fundan el Estado no se «inventan» sino que se «interceptan» históricamente.

<sup>12</sup> Un poder, por lo demás, que de nuevo se presenta como harto ambiguo, tan pronto beneficioso como nocivo: «the *atiep* ["sombra": fantasma] of a father, mother, or ancestor, may at any time ask for food in a dream and a man will then mix some dura flour with a little fat and put it in a pot in a corner of his hut, leaving it there until the evening, when he or any one belonging to his clan may eat it; if food were not provided the *atiep* might bring illness upon the dreamer or his family» (Seligman, 1931: 16; cf. i. a. Ogot, 1961; Lienhardt, 1985; Burton, 1978; Mogensen, 2002). Pero sin duda resulta mucho más interesante la suerte de «gradación» en el uso terminológico que el británico reporta entre los apriorísticamente intercambiables *atiep* y *jok*: «sometimes the spirit of a person recently dead is spoken of as *jok*, but this term is generally reserved for the spirits of powerful and long dead ancestors [...]. While *atiep* are at their strongest immediately after death, and in a few generations may safely be forgotten, *jok* retain their strength and energy and require to be freely propitiated with sacrifices, making known their wants in dreams», ergo de algún modo se repite aquí la idea de que no todos los muertos son ancestros al fin y al cabo, y se revela *jok* solamente quién continúa apareciendo en sueños, o visto dado vuelta: quién continúa recordándose.

cercenamiento que supone para sus mismas evidencias etnográficas la identificación restrictiva de *juok* con la idea monoteísta de dios –*juok*– practicada, por ejemplo, por el padre católico Wilhelm Hofmayr (*Die Schilluk: Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes*, 1925 para la primera edición). Es bien cierto que esto no comporta que los *shilluk*, o los *dinka*, no concibieran esa divinidad –un «ser» concreto, incluso concretamente un «ser supremo»; en el caso de los *dinka*, un «dios padre» (*nhialic wa*), «dios creador» (*nhialic aciek*)–,<sup>13</sup> por más que verificar la existencia del mismo significado no impone *eo ipso* el mismo tratamiento del significante, y a todas luces el «dios» de los misioneros no tenía un recorrido semántico tan amplio como sus equivalentes sustantivos en las poblaciones nilóticas que trataban de evangelizar. De hecho, es bajo esta prevención que el oxoniense decidió sustituir en *Divinidad y experiencia: La religión de los dinka* (1961 para la primera edición, en inglés), para el caso de la voz *nhialic*, el acostumbrado «dios» (*God*) por la «divinidad» (*Divinity*), significativamente más plástica. Tan pronto denotando *sustancia* como *cualidad*: *un ser; una naturaleza o clase de existencia; una facultad propia de esa clase del ser* (Lienhardt, 1985: 37-38).

De igual manera habría sucedido con el *juok* de los *shilluk*. Uno de aquellos misioneros escribía a principios del pasado siglo:

Él parece ser uno, y sin embargo parece haber una pluralidad también, y el mismo nativo está desconcertado. Dirá «solamente hay un *juok*», y entonces dirá [también] de alguna persona extremadamente afortunada que su *juok* es muy bueno, mientras que se referirá a alguien que lo es menos como si tuviera un *juok* malo o enfadado. Se habla del extranjero como *juok* a causa de las cosas maravillosas que hace. Vuela por los cielos, o crea máquinas parlantes, así que es un *juok*. Un animal malherido que se pierde en la espesura es *juok*, porque se alejó muerto y no pudo ser encontrado. *Juok* es

Universitat d'Alacant

<sup>13</sup> De hecho, en su relación con la humanidad, *nhialic* se mueve en el eje que conecta «paternidad» (*fatherhood*) y «creación»: «es de un Poder [*jok*] con estos atributos del que [los *dinka*] se ven separados por los acontecimientos que tienen lugar en los mitos» (Lienhardt, 1985: 47 y ss.). Esto no es óbice para que estos nilóticos distingan claramente los verbos «crear» (*cak*) y «procrear» (*dhieth*), de modo que resulte un error lingüístico intercambiar la acción de *nhialic* respecto a la humanidad, con la de los padres y madres humanos respecto a sus hijos; «las únicas circunstancias en las que es posible utilizar el verbo “crear” para una actividad humana son aquéllas en las que lo que es creado es el producto de la imaginación o del pensamiento, o sea, cantos, profecias y el nombramiento de cosas y niños», de modo que se emplea para referir compositores y profetas *aciek*, «creadores» –no se pierda de vista: el mismo término que para los monstruos, y los niños deformes a los que se daba muerte en el río al nacer–, pero no así para el artesano (*atet*). Esto no es óbice para que cada gestación ligue íntimamente en el vientre de la mujer la procreación de los padres y la creación de *nhialic*, en cuya participación es virtualmente «padre» de todos los *dinka*. De hecho hay aquí también un desarrollo argumental intermedio, donde antepasados y divinidades clánicas se ordenan junto a *nhialic* y otras «divinidades libres» en el «poder sobre humano», y son todos *jok*, aunque los primeros hayan sido también, en efecto, padres de los humanos que hoy viven; ello confiere a los padres –vivos: humanos– una autoridad que «está, para los *dinka*, conectada con la paternidad trascendente de aquéllos [...]. Lo que el hijo acepta, al menos en principio, es la autoridad del Padre –de todos los padres–, una autoridad que los asocia con Divinidad». Pero ni más ni menos que *en principio*, pues «la relación hijo-padre no es simplemente de sumisión, obediencia y resignación por una parte, y autoridad incuestionable por otra [...]. Al contrario, los hijos entran a menudo en conflicto con sus padres, y no tienen reparos a la hora de reclamarles sus justos derechos» (ibíd.: 49-50), algo especialmente notable en cuanto a la concreción del matrimonio que, no en vano, les certifica la plena autonomía adulta: ¿no es ésta, precisamente, la *condición* de la «caída» de sus –y nuestros– mitos?

el creador de la humanidad, y del universo, pero cualquier cosa que el shilluk no puede entender es *juok*. (Heasty, en Lienhardt, 1997: 42)<sup>14</sup>

Sin embargo, como opina un agudísimo Lienhardt, no se precisa más que comenzar a mudar nuestra perspectiva hacia la estricta literalidad de la narrativa indígena para comprender, en verdad, a quién resultaba desconcertante todo aquello.

Al haber documentado prácticamente el mismo contexto de uso tradicional, palabra por palabra, para el *jok* de los dinka –i. e.: empleándolo no sólo para «ancestro», sino para englobar asimismo *nhialic* y otras divinidades, extremo éste inadvertido por Seligman en 1931–, el de *Divinidad y experiencia* consideró más ajustado al entendimiento europeo rebasar la traducción «espíritu», normalizada en la literatura antropológica, y emplear en su lugar la cualidad inherente que estaría caracterizando a estos espíritus en distinción de la categoría «humano» –i. e.: desbordando también él la carga semántica desde un sentido sustantivo hacia su declinación cualitativa–.

Al juzgar de Lienhardt, entonces, *jok* se demuestra inteligible tan pronto se interpreta más cercano a «poder» (*Power*; en mayúscula en su versión, igual que antes el invariable *nhialic*→«Divinidad» frente al singular *yath*→«divinidad» y su plural *yeeth*→«divinidades», como para reequilibrar su sustantividad), y más concretamente *poder sobre humano*.

Desde su perspectiva, «la religión dinka [...] es una relación entre los hombres [*sic passim*, por “los humanos”] y Poderes ultrahumanos [*jok*] experimentados por los hombres, entre las dos partes de un mundo radicalmente dividido. Como se podrá comprender, es más fenomenológica que teológica, una interpretación de los signos de la actividad ultrahumana más que una doctrina sobre la naturaleza intrínseca de los Poderes detrás de aquellos signos» (Lienhardt, 1985: 40-41). Clasificar, ateniéndose a lo dicho, a los europeos como *jok –turuk aa jok–* encierra el sentido de *identificar en su comportamiento una manifestación de «poder sobre humano»*, sin que ello comporte necesariamente negarles otras condiciones esenciales de la humanidad, como habría sido el caso, basculándolo esta vez en favor de su dimensión sustantiva, de haber expresado lo mismo en plural *–turuk aa jaak–*, para una lengua que carece de artículos gramaticales, definidos o indefinidos, a la manera del inglés o del castellano. Los europeos son «poder sobre humano», cualitativamente, significativamente, pero no son *los* espíritus, *el* «poder sobre humano» sustantivo. Lo manifiestan, no lo encarnan; y, ¿cuánto dista esto en la práctica de la explicación del *mana* austronesio como «verbo de estado» y la ulterior replicación de su mutante cataclísmico en el cargoísmo donde los europeos son *como* ancestros (*vid. sup.*, especialmente caps. 6.2, 7.5-6) –significados recibidos; mutación conforme a las formas–? Pues, ¿no es, acaso, esa fusión-confusión, *leitmotiv* en la *generación de los marcos interpretativos de la*

<sup>14</sup> «He appears to be one, and yet he seems to be a plurality as well, and the native himself is puzzled. He will say there is but one *juok*, and then he will say of one who has been extremely fortunate that his *juok* is very good, while he speaks of another who is less fortunate as having a bad or angry *juok*. The foreigner is spoken of as *juok* because of the marvellous things he does. He flies through the air, or makes a machine that talks, so he is a *juok*. A badly wounded animal that is lost in the grass is *juok*, because it walked off dead and could not be found. *Juok* is the creator of mankind, and the universe, but anything that the Shilluk cannot understand is *juok*.»

*realidad que necesita un animal dotado de cultura semiótica para orientar lógicamente su «práctica» en respuesta al cambiante medioambiente que habita?*

Si volvemos ahora la vista a nuestra concatenación de arcanos shilluk también hallaremos la «monarquía divina» mudada en su significación: «Nyikang es *poder*, pero *el poder* no es Nyikang; el *reth* es Nyikang, que es *poder*, pero como *el poder* no es Nyikang, menos lo es el *reth*». Esta condición del ser deja suspendido al *reth* en una situación liminar. Literalmente; en el *intermedio* entre la humanidad shilluk –*collo*– y el soberano espacio-temporal que los ribereños del Nilo Blanco resumían en Juok.

## 2. No poder-trascender

¿Por qué reintroducir aquí la noción de «soberano»?

Ha sido de sobra probada la «marginalidad» del rey. Incluso de Heusch desarrollará magistralmente aquella conclusión de Evans-Pritchard –*donde a su marginalidad se la llamaba «realidad»*– para teorizar en sístesis el rito de coronación como la certificación de su intercepción; expulsando al rey no ya de la lógica faccional de la parentela y el grupo local, o al menos no sólo, sino sobre todo, del «orden del derecho»; y *a fortiori* de la lógica de la humanidad. El detalle crucial que quiere explorar Graeber en su revisión es la *proporción operativa que implica para la agencia social la experimentación activa de esa forma de marginalidad*. A fin de cuentas el *reth* no deja de ser también un agente social –empírico–, y así, la «monarquía divina» de los shilluk es una versión particular de la resolución del dilema que plantea la constitución de la comunidad de derecho y su espacio político. «Soberanía» como cualidad del ser, o incluso como un ser: «soberano», son en este punto interpretaciones ajustadas de Juok porque es, en su faceta de «divinidad creadora» (*vid. sup.*, cap. 10.1, nota 13), quien *constituye*: su «poder» –*el poder trascendente*– es el equivalente funcional de lo que la Filosofía política moderna llama «poder soberano». Es el *poder que asegura el orden del derecho desde fuera del orden del derecho e incluso a pesar del orden del derecho* (*vid. sup.*, cap. 8.4). Y si es evidente a todas luces en la narrativa shilluk que el *reth* es un signo de la soberanía, pero no el soberano, y si hemos de hacer caso a lo que los salvajes opinan de sus propias políticas, entonces *buena parte de nuestros constructos analíticos están mirando el problema histórico del Estado al revés: el quid no se halla en la «divinización» del poder, sino en –el atasco de– su «humanización»*. Porque al fin y al cabo, ¿qué tipo de solución al aludido dilema es su «monarquía divina», si no una garante de la fluidez política en lo que a la «comunidad de los humanos» atañe?

«Si el rey es a menudo condenado a morir ritualmente, sucede también que su coronación en sí es el momento en el cual se le da muerte. El jefe sagrado es, entonces, un muerto viviente», escribía de Heusch (1997: 218)<sup>15</sup> tras de una multitud de muestras semejantes en el ámbito bantú

<sup>15</sup> «If the king is often condemned to die ritually, it also happens that his enthronement itself is the time when he is put to death. The sacred chief is, then, a living dead man»; esto no sólo es totalmente acorde con las conclusiones preliminares a que arribábamos en nuestra «digresión melanesia» (*vid. sup.*, cap. 7.6), sino que de Heusch aprovecha la cita para deslizar la intercambiabilidad, en este contexto, de *chiefship-kingship*,

centroafricano. Se opera de esta manera una suerte de fetichización del cuerpo del rey que –dirá el belga textualmente– lo «ancestraliza». Y recordemos cómo no es la primera vez que este dispositivo nos sale al paso en el curso de nuestra investigación: por doquier en la política salvaje, la muerte parece ser la condición propia de la soberanía; el origen y el ámbito del «poder soberano».

Tampoco resulta casual, por consiguiente, que Frazer yuxtapusiera en *La rama dorada* dos temáticas transitables parsimoniosamente en tal encrucijada: junto al rey divino que es asesinado como «dios agonizante» (*dying god*), la «víctima expiatoria» (*scapegoat*).

La misma transgresión del orden humano que patentiza su condición liminar a través de la violación real o simbólica de alguna norma social fundamental, como entre los bantúes la comisión de incesto, homicidio o canibalismo, aproxima el «rey» al «criminal», y legitimará en última instancia su ejecución (*vid. i. a.* de Heusch, 2007: 107-108, 114-115). A la «soberanía» expresada en su definición fenoménica mínima, según Graeber, a través de la violencia arbitraria –él dirá también «impune»– de un tipo de «poder» que es ajeno a la vida humana, ambiguo o ambivalente, sumamos ahora el segundo principio de la lógica estatista que anunciara el profesor de la London School of Economics. «¿Es, pues, el rey una víctima sacrificial temporalmente en estado de gracia? Yo diría que en cierto sentido así es. A fin de cuentas todo acto de sacrificio contiene su momento utópico. Aquí, es como si el rey estuviera detenido en ese momento indefinidamente –o al menos, tanto como aguanten sus fuerzas–» (Graeber, 2011a: 46),<sup>16</sup> y eso lo convierte en *temporalmente* inmortal. Un «monstruo sagrado». Porque la elongación de su estado excepcional de gracia no lo sitúa en el espacio-tiempo de la *inmoralidad*, sino en el de la *amoralidad* soberana –por eso él habrá dicho «violencia impune»: visto desde la perspectiva de la humanidad, la existencia del rey no es *contraria al derecho*, sino *ajena al derecho*, y en tanto así, y mientras se prolongue en su cuerpo el «estado de excepción», sus acciones no son materia punible–.

Dados estos mimbres, a ojos del antropólogo estadounidense es lícito conjeturar aquí una interpretación original de la misma «paradoja de la violencia» con la que diera Walter Benjamin, no casualmente contemporáneo y compatriota de Weber y Schmitt, tan pronto dislocó el dogma de la disciplina jurisprudencial que encorsetaba la valoración de las implicaciones sociales de la violencia, alternativamente, entre las relaciones sostenidas por la «justicia» como criterio de los fines y por la «legitimidad» como criterio de los medios («Para una crítica de la violencia», 1921 para la primera

---

categorías batidas en otras lides socioculturales que no captan los matices fundamentales que él busca poner de relieve. Sobre este segundo flanco, merece la pena remitir a su reflexión sobre los trabajos de Michel Izard (*Gens de pouvoir, gens de la terre: Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga*, 1985 para la primera edición) y, en general, sobre el uso de los términos *naam* –que traduce «autoridad política»– y *panga* –«poder predatorio»– entre los diversos grupos hablantes de lenguas gur que habitan las riberas del río Volta, en las actuales Ghana y Burkina Faso, por cuanto permite establecer una *discontinuidad* en el seno de sus ordenamientos sociales, y a la vez una *continuidad* terrible: «from the sacred chief to the powerful king, a spectacular reversal is found: the association of violence and the sacred. This phenomenon [...] is connected with the birth of the State as a coercive force» (de Heusch, 1997: 224-225).

<sup>16</sup> «The king is, ultimately, destined to die a ritual death. So is the king a sacrificial victim on temporary reprieve? I would say in a certain sense he is. Every act of sacrifice does, after all, contain its utopian moment. Here, it is as if the king is suspended inside that utopian moment indefinitely –or at least, so long as his strength holds out–.»



edición, en alemán). Establecido un punto analítico independiente, «la violencia mítica en su forma original es pura manifestación de los dioses; no es medio para sus fines, apenas si puede considerarse manifestación de sus voluntades; es ante todo manifestación de su existencia» (Benjamin, 2001: 39; cf. Agamben, 2002a: 80 y ss., para una relectura en términos de *poder soberano* y *nuda vida*). Esto plantea en todo caso un recorrido, no de un polo al otro de un circuito cerrado sobre la justicia y la legitimidad, sea cual fuere su sentido direccional, sino en una linealidad primigenia, un recorrido del espacio-tiempo del «nudo poder» al espacio-tiempo del «derecho» donde, ahora sí, ya es dado racionalizar, o humanizar, la violencia en función de fines y medios. Porque si es cierto que toda violencia participa en la problemática del derecho ni bien entra en interacción con la «comunidad política» humana –no se entiende cómo podría aprehenderse en su seno sino a través de su significación–, entonces es preciso distinguir la «violencia conservadora de derecho» de la «violencia fundadora de derecho». Si más no, distinguir las como principios o tipos ideales; y tras las enseñanzas del realismo jurídico, considerar en adición que cada deflagración puntual *actualiza* el derecho en la práctica (*vid. sup.*, cap. 9.1), y así en cierta manera toda violencia es un poco «fundadora», si han de derivársele consecuencias sociales.

Por supuesto no se le escapaban al askenazí otras reverberaciones más directas en la sociología del Estado, tales como que, por ende, *la lógica rigiendo inherente la acción social que funda derecho es –la recreación de– ese «poder», y no el beneficio económico*. Que esto puede rastrearse aún en la doctrina por la cual «la ignorancia de la ley no exime de castigo»; fosilización humana del espacio-tiempo previo al derecho propiamente dicho, donde la violencia no se desata en respuesta al criterio de justicia de los fines, o a la legitimidad de sus medios, sino a la insondable fatalidad del destino –y por eso nosotros hemos mantenido «violencia arbitraria»: ¡*Moïra krataiē* de los argivos!–; «así como indicador de que la batalla librada por las entidades colectivas antiguas a favor de un derecho escrito, debe entenderse como una rebelión contra el espíritu de las prescripciones míticas» (Benjamin, 2001: 40-41). Esto último puese ser todavía más interesante en la medida en que sugiere una vía para interpretar la activación histórica de la «legalidad» acorde a la lógica y a los intereses –contraestáticos– de la política salvaje. Es decir, *en tanto desarrollo de la «legitimidad» y no como «legitimación» unilateral de la dominación*, a pesar de que los posteriores accidentes en el diálogo de su replicación la tornen, sin lugar a dudas, parapeto del estatismo. De la dominación.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Schiavone ilustra ambas cosas perfectamente cuando analiza, en *Ius: La invención del derecho en Occidente* (2005 para la primera edición, en italiano), la «solución romana» que se materializa en las XII Tablas y el orden republicano, en su contraste con el paradigma democrático griego. Después de vinculadas por Radcliffe-Brown las nociones de impureza, pecado y crimen (*vid. sup.*, cap. 9.1), no debería de resultarnos en absoluto sorprendente que el campo semántico indoeuropeo en el cual se aclara la oscura etimología de *ius* –védico *yoh* (prosperidad), avéstico *yaoš* (purificación)– nos remita a la religión, y más concretamente a un «estado de conformidad según las prescripciones de los ritos»; concretamente aquellos relativos a la interacción ciudadana y a los que, expresados en el saber hermético del colegio de los pontífices aplicado a la resolución de problemas concretos, se les reconocía de algún modo una cierta fuerza coercitiva autónoma –recuérdese la explicación gluckmaniana del *mulao* lozi: «law is the things which ought to be done»–, de modo que «podemos decir que el *ius* fue entonces la tradición (*mos*) en su aspecto más estrictamente preceptivo» (Schiavone, 2009: 76-79, 96; cf. Benveniste, 1983: 304 y ss.). Frente al poder de estos *responsa* pontificios, el episodio histórico que resulta en las XII Tablas, en cuya fijación sólo participan patricios pero ninguno de ellos pontífice, puede vincularse con un acto de imperio del poder político ciudadano de una

Por el momento, la evidencia etnográfica mueve a Graeber (2011a: 8) a postular con acierto que «esa paradoja siempre ha estado con nosotros»;<sup>18</sup> aunque, en la resolución adoptada por los shilluk, «todo sucede como si los súbditos del *reth* estuvieran resistiendo en igual medida la institucionalización del poder, y la eufemización que invariablemente lo acompaña; [de manera tal que] el poder permanece predatorio» (ibíd.: 30).<sup>19</sup> La utopía es pretender que no lo es.

Pachodo se perfila en la materialidad, pues, como la anulación temporaria de la condición humana. En verdad la corte, rodeada del *bang reth*, no conoce la muerte natural, ni allí se levantan las

---

naturaleza, de hecho, similar a aquellas *leges sacratae* con que pronto veremos a las asambleas populares declarar *sacer* –fuera de la ley (vid. *inf.*, cap. 10.4)– a quien hubiera impedido por la fuerza el desempeño de los magistrados de la plebe, no obstante lo cual «no se trataba evidentemente de intervenir en sus contenidos, de tocar la relación entre reglas y *mos* para modificar la racionalidad intrínseca de las prescripciones, sino de sustraer de una vez por todas su pronunciamiento a una forma que parecía llevar inscripto dentro de sí el germen de la desigualdad y el arbitrio» (Schiavone, 2009: 121). Su confirmación pasa por que recayera de nuevo en el colegio de los pontífices la custodia y ejercicio del saber de ese texto en el mismo sentido en que se venía haciendo, y así, lo que aleja definitivamente el paradigma romano de la democracia griega entre los ss. IV y III a. C. será la integración de las principales familias plebeyas en las antiguas instituciones patricias –y por supuesto, en su lógica–, desplazando progresivamente la figura protagónica del *ius* desde el sacerdocio tradicional hacia la nueva *nobilitas* que encontraba en el senado republicano el órgano de su hegemonía. Sin embargo, «la recuperación pontificia, y luego la definitiva afirmación del modelo jurisprudencial, no eliminó de la experiencia romana el paradigma de la *lex*» asentado en los comicios populares, si bien «no concernió, salvo pocas excepciones [unas treinta leyes repartidas a lo largo de la historia republicana, que Schiavone no duda en definir como “auténticos microdesgarros en el tejido del *ius*, determinados cada vez por la fuerza de presiones populares, que requerían una respuesta de clara índole política”], a los términos que volvían a entrar en el radio del *ius civile*, identificado ya con la disciplina social de la ciudad. Desde este punto de vista, el ejemplo de las XII Tablas no fue seguido. Los campos que ésta se atribuyó fueron otros: la regulación de las relaciones entre ciudadanos y poder político; el funcionamiento de las asambleas, del senado, de las magistraturas y de los sacerdotes; la organización de los cultos; los reglamentos municipales y provinciales; la repartición de la tierra; la represión criminal»; y concluye el jurista italiano: «la separación terminó por crear un latente dualismo entre *ius* y *lex*, nunca explícitamente teorizado, y sin embargo percibido por la cultura romana como un dato peculiar y característico de la propia realidad institucional. El *ius* expresaba el núcleo original –sapiencial y aristocrático– del disciplinamiento civil romano: la convicción colectiva [...] de que la medida en las relaciones “horizontales” y paritarias entre los *cives* en tanto “privados” reposaba sobre las reglas de una práctica antigua, una vez confundida con la religión y las ritualidades culturales, y ahora dotada de técnicas y de protocolos autónomos que requerían cuidado y custodia por parte de talentos del todo particulares. La *lex*, ligada en cambio a la voluntad de los comicios y del magistrado que lo presidía y lo había convocado, representaba por su lado la presencia reguladora de un dominio popular considerado esencial en las estructuras republicanas» (ibíd.: 159-161; cf. Marcos Celestino, 2000).

<sup>18</sup> Sin duda, la claridad meridiana con la cual Graeber lo expone amerita citar el pasaje íntegramente, aunque sea en la forma de nota al pie: «Walter Benjamin posed the dilemma quite nicely in his famous distinction between “law-making” and “law-maintaining” violence. Really it is exactly the same paradox, cast in the new language that became necessary once the power of kings –“sovereignty”– had been transferred, at least in principle, to an entity referred to as “the people” –even though the exact way in which “the people” were to exercise sovereignty was never clear–. No constitutional order can constitute itself. We like to say that “no one is above the law” but if this were really true laws would not exist to begin with: even the writers of the United States constitution or the founders of the French Republic were, after all, guilty of treason according to the legal regimes under which they had been born. The legitimacy of any legal order therefore ultimately rests on illegal acts –usually, acts of illegal violence–. Whether one embraces the left solution –that “the people” periodically rise up to exercise their sovereignty through revolutions– or the right solution –that heads of State can exercise sovereignty in their ability to set the legal order aside– the paradox itself remains [...]. What I am proposing here is that this paradox has always been with us».

<sup>19</sup> «Everything is happening as if the *reth*'s subjects were resisting “both” the institutionalization of power, “and” the euphemization of power that seems to inevitably accompany it. Power remained predatory.»

tumbas reales, y habiendo sexo, no se nace, ni hay crianza. Una vez poseído por el espíritu de Nyikang, para la sociedad el *reth* habita un halo de misterio y peligro; de hecho, la mayoría de los *collo* sólo habrán visto su persona durante los prolongados ritos de la coronación, además de en la guerra, y por fin: en la impartición de justicia. En este último sentido no es tan importante discernir el nivel de autonomía efectiva del *reth* –crecientemente comprometido con la interferencia de políticas estatistas extranjeras, al menos desde que en 1820 se tornara tributario irregular del Imperio otomano (Evans-Pritchard, 2011: 408; Howell, 1952: 202-205); si es que no se comienza por mejor incardinar la propia emergencia del reino shilluk, al igual que con cualquier otro grupo humano, en un proceso histórico alcanzado por nuestro conocimiento siempre, sólo e indefectiblemente *in medias res* (Graeber, 2011a: 14 y ss., con bibliografía)–; no es tan importante, decíamos, como identificar el espacio ontológico en el cual se le sitúa respecto a la sociedad –pues, igual de indefectiblemente, en esa «autoridad» se arriestra la legitimidad-legitimación de las modulaciones diacrónicas de su «poder»–. O dicho de otra manera: el hecho de que se haya discutido a partir de qué momento y en qué grado el *reth* juzga *motu proprio* determinados crímenes, por ejemplo, no debiera de apartar nuestra atención del por qué podría llegar a hacerlo en algún grado y momento, pero no así las evanescentes «clases de edad» militares y sus líderes (*vid.* Howell, 1941: 56 y ss.; 1952: 107-108), ni los consejos aldeanos, ni los *jyak* que los encabezan, a pesar de que son todos ellos, cuerpo político de la humanidad, quienes deciden la coronación del *reth*; y quienes lo asesinarán, llegado el momento.

Simon Simonse (2005; 2006) nos brinda una última luz a través de la aplicación de la «teoría mimética» de René Girard (*La violencia y lo sagrado*, 1972 para la primera edición, en francés) a lo que considera una «representación dramática» extrema de la comunión humana ejecutada en torno a la figura de los «hacedores de lluvias» (*rainmakers*) entre un nutrido grupo mayoritariamente compuesto por nilóticos orientales que habitan la región sursudanesa de Ecuatoria, unos cientos de kilómetros más meridional que el país shilluk, sobre la frontera con las actuales Uganda y Kenia. Como el *reth*, estos principales bari, lotuko, lokoya, olu'bo –los últimos, encuadrados en el complejo lingüístico moru-ma'di– o acholi –igual que los shilluk, en el luo nilótico occidental–, entre otros, se consideran responsables de la fertilidad y el bienestar del grupo humano; pero, al contrario que el *reth*, en ello se considera que juegan un papel directo y activo, mediante el control mágico de la lluvia. Tal circunstancia, verificada en el interior de sociedades aestatales por lo demás marcadas por el tradicional «igualitarismo» nilótico, empujó ya a Frazer (2005: 115) a excluirlos de la categoría de «reyes divinos», concediéndoles un puesto inferior en su matriz evolutiva progresista, en tanto «reyes magos», y sancionando así una tendencia perdurable en la Antropología a identificarlos antes como «jefes» que como «reyes».<sup>20</sup> Una y otra etiqueta se prestan a la imprecisión del prejuicio por sí solas,

<sup>20</sup> Cf. las consideraciones con que Dan O'Brien (1983) compone su enmienda a la interpretación clásica de las sociedades tonga del curso medio del Zambeze (*vid. i. a.* Colson, 1959; 1986); en especial por cuanto reúne evidencias suficientes como para afirmar que, en el momento previo a la irrupción en la región de la British South Africa Company, el «jefe» Monze Ncete apela esencialmente al mismo tipo de *autoridad –religiosa–* sobre los suyos que su vecino y rival «rey» Lewanika I sobre los *malози* (O'Brien, 1983: 34), aunque no se puedan parangonar ni el «poder» activable hacia el interior del cuerpo social que por éste les es reconocido ni, por supuesto, su capitalización del proceso colonial. En cualquier caso, *cf.* asimismo la harto más interesante

pero es su acostumbrada secuenciación tipológica lo que viene obstaculizado la observación global de algo que, sin lugar a dudas, se comprende mejor como variaciones culturales sobre un mismo tema: también en esta ocasión hallamos un ritual de segregación de la comunidad humana dando comienzo al drama, ya sea al tratar al «hacedor de lluvias» como un monstruo de la naturaleza –grandes félicos, o cocodrilos– que se «humaniza» durante su coronación, ya convirtiendo al rey electo en una especie de monstruo, receptáculo de los males, hechizándolo con las mismas palabras con las cuales se maldice a los enemigos. Hallamos, también, un final violento; aunque el neerlandés opine que en su formulación más básica no estaríamos ante un asesinato ritual tanto como ante la culminación de un proceso reactivo motivado por la ausencia de lluvias –o, eventualmente, otras calamidades–, y por tanto hasta cierto punto evitable, donde el «hacedor de lluvias» no desempeña precisamente el papel de víctima sacrificial pasiva (Simonse, 2005: 83-86).

La cuestión central es que la construcción significativa de las crisis subsistenciales a través de la oposición de dos violencias antagónicas surte el efecto de recrear, al mismo tiempo, la constitución de la comunidad como una entidad política, cohesionando estrechamente sus facciones en el desastre. Simonse hablará de una transferencia, o de una canalización del informe enojo general hacia una relación sólidamente estructurada capaz de, *a la manera de un dispositivo fusible, interrumpir en la ruptura de un punto controlado y preestablecido –el regicidio– el flujo de violencia que recorre un circuito social polarizado; y reiniciarlo evitando daños políticos severos en el interior del cuerpo social*. De esta manera el rey, elevado al rango de «agente ecológico», estaría desempeñando un papel fundacional en la forma de «víctima expiatoria». Este mecanismo puede rastrearse idéntico en los mitos shilluk sobre las tentativas colectivas para dar muerte a Dak, y la final volatilización física de Nyikang, ante la escalada de descontento y la amenaza de rebelión de sus súbditos (Graeber, 2011a: 22-25). Sin embargo, es evidente que existen diferencias notables entre uno y otro escenario sociocultural, en especial en lo que concierne a la localización última de esa «agencia ecológica».

Precisamente a la vista de casos como el paradigmático *reth* de los shilluk, donde se implementan verdaderos rituales sacrificiales –es decir: donde el asesinato no es *solamente* el resultado de una crisis que no se logra resolver antes de alcanzar el clímax dramático–, Simonse (2006: 37-38) considerará que «la violencia de la victimización expiatoria es remplazada por una secuencia de acciones en las cuales ésta se reduce, se controla, o se simula; el sacrificio remplaza al linchamiento [...]. Mover el foco de las expectativas comunales desde el rey vivo hacia un sustituto o extensión inmortal e invisible, una divinidad [para los del *reth*, Nyikang], es una estrategia radical de

---

panorámica del escenario sociocultural en que surge el «culto de la lluvia» Monze de los *batonga* firmada por Severin Fowles (2002) en el Barnard College de la Universidad de Columbia. Profundiza éste en las fuentes autoritativas que sustentan los tipos de «jefes» tonga, parentelares, aldeanos y profetas étnicos «hacedores de lluvias», a través de su posesión por parte de ancestros y otros espíritus –«poder ecológico» que se manifiesta en ellos pero no les es propio (ibíd.: 90)– que nos será de sobra familiar a estas alturas, y además, lo hace equilibrando en un sistema fluido el desarrollo eventual de estrategias individuales o faccionales enfocadas el liderazgo centralizado y su cíclica disolución en una arquitectura social marcada por una arraigadísima cultura igualitaria.

evitación de la violencia conectada con la monarquía sagrada».<sup>21</sup> En este proceso, el neerlandés aísla tres dimensiones metafísicas pautando las posteriores lógicas de operación:

- 1) La responsabilidad del bienestar social y ecológico es transferida a seres externos a la comunidad, con quienes las negociaciones directas no son posibles; es imposible la presión física sobre ellos.
- 2) La relación entre el agente al control del entorno natural y la comunidad se torna irreversible. En el escenario real, la victimización se alterna entre la comunidad –sufriendo desastres– y el rey –sufriendo asesinato–. En el escenario divino, son los humanos siempre los perjudicados [...].
- 3) En un movimiento que sella el nuevo acuerdo, la externalización del poder ecológico y el giro desde la reciprocidad al unilateralismo se representa como una transformación simétricamente opuesta. En vez de ser los humanos quienes colocan el ecológico y otros poderes a una distancia segura, donde no puedan perturbar la vida social, lo divino es representado como la totalidad original de la cual ellos son expulsados a causa de su irresponsabilidad, su codicia, u otras flaquezas. (Ibíd.: 39-40)<sup>22</sup>

Para él, en la base de un proceso tal debe de encontrarse la necesidad funcional de estabilizar las cíclicas convulsiones sociales inherentes al modelo de los «hacedores de lluvias»; aunque a decir verdad, *cæteris paribus*, no encontramos nosotros *funcional* dicha estabilización sino, de hecho, para el propio rey, quien ciertamente sería comprensible encontrar tratando por todos los medios de anular la condición mortal del «poder sobre humano» a espaldas del cual descansa su posición de autoridad respecto a la comunidad política de la sociedad. Ésta es la arena donde se juegan las estrategias que a Simonse le valían desmentir la pasividad sacrificial del «hacedor de lluvias» nilótico oriental, y *a fortiori* del *reth* y otros exponentes similares: la atracción a la órbita de su partido de determinadas facciones sociales o parentelas; la alianza matrimonial, o el ensanchamiento de sus clientelas, o de su parentela –y aquí la profecía de Abudok, el *kwareth* fagocitando el país shilluk (Graeber, 2011a: 16), y la variable gestión de los agnados maternos (Lienhardt, 1955; Wall, 1976)–. Sobre ellas: la administración del excedente obtenido en pago a sus servicios, susceptible de cristalizarse en tributo, bien material o bien como fuerza de trabajo; la posibilidad de establecer monopolios productivos o, sobre todo, comerciales –*cf.* el proceso histórico que hilvanara Evans-Pritchard en el caso de los anuak surorientales, entre quienes Lienhardt hablará, con sutil precisión, de la existencia de «realeza» pero no así de «rey», de «monarquía» (*vid. sup.*, cap. 10, nota 2), en

<sup>21</sup> «The violence of the scapegoating is replaced by a sequence of acts in which the violence is reduced, controlled, or simulated. Sacrifice replaces lynching [...]. Turning the focus of community expectations from the live king to an immortal and invisible extension or substitute of the king, a divinity, is a radical strategy of preempting the violence connected with sacred kingship.»

<sup>22</sup> «The transformation that takes place when the role of kings is taken over by gods is a process with at least three dimensions: 1) The responsibility for social and ecological well-being is transferred to beings external to the community, with whom direct negotiations are not possible; physical pressure on them by the community is impossible. 2) The relationship between the agent controlling the natural environment and the community has become irreversible. In the kingship scenario, victimhood alternated between the community –suffering disaster– and the king –suffering regicide–. In the divinity scenario, humans are always at the receiving end of victimhood [...]. 3) In a move that seals the new deal, the externalization of ecological power and the shift from reciprocity to unilateralism is represented as a symmetrically opposite transformation. Instead of humans putting ecological and other powers at a safe distance where they cannot disrupt social life, the divine is represented as the original totality from which humans, because of their carelessness, greed, or other weaknesses, are expelled.»

especial por cuanto refiere a la aceleración de la competencia entre los miembros del clan real (*nyiyé*)<sup>23</sup> que supone la introducción de armas de fuego hacia 1900 (*vid.* Mair, 2001: 110-113)–.

Como colofón del aludido trabajo, Simonse ensaya una proyección del argumento hacia la externalización definitiva del «agente ecológico» que se deriva, sin ir más lejos, de la tradición bíblica, donde atisba una *historización de la crisis subsistencial –i. e.:* el «drama ecológico» es la propia Historia, entrampada entre caída y parusía– que supondría la sustitución de la eliminación sacrificial del mal por la determinación moral de la conducta en el marco de las «leyes divinas». Concluye: «una vez que el poder ecológico ha sido definido como dominio de la soberanía divina, los humanos pierden la iniciativa para mantener su orden» (Simonse, 2006: 40).

Esta es una idea, sin duda, más sugerente por lo que la conclusión invita a colegir, que por la articulación de un discurso el cual en ocasiones parece irle a la zaga a la secuenciación frazeriana, del «hacedor de lluvias» al dios monoteísta pasando por su interlocutor, rey de los humanos. Como es fácil prever –porque ya lo hemos distinguido antes–, desde nuestro punto de vista resulta cuando menos embrollado equiparar aquí la participación que un agente social dado pueda tener del «poder soberano» con la soberanía misma. Y resulta más bien aventurado dejar pensar que esa participación corresponda maquinalmente, como corresponde en general a las divinidades, a la fijación –valga decir «legal»– del «derecho». Pareciera, al contrario, que le es a lo sumo reconocido al *reth* el «poder pronunciarlo»; y hacerlo en aquellos contextos donde de hecho no se halla ya haciéndolo el *jago*, a la cabeza del consejo aldeano. Éste es, de vuelta, un problema en la interpretación de la direccionalidad práctica del flujo de «poderes» y «autoridades», de los nudos de la trama social, acaso parangonable al de la imaginación que sitúa al rey en el centro de la política –estatista–, cuando sucede que todas las evidencias apuntan a que la realeza como institución social pertenece, en todo caso, a los márgenes de la política –contraestatista–. Por eso tal vez deviene más y más iluminadora la resiliencia *collo*: «Nykang no es el *reth*», pero si por ventura pareciera serlo: «Juok no es Nyikang».

Lo que sí que es, y Simonse acierta reiterándolo con empeño, es un problema poliédrico en el cual múltiples agentes ponen en juego, en diferentes medioambientes, diferentes estrategias en pos de la dominancia.

En este sentido, entre otras variables, Lewis L. Wall probablemente acertaba en parte al explorar la comparación entre las diversas condiciones ecosistémicas en que se desarrollan el reino shilluk y las fragmentarias sociedades del ámbito anuak, aunque tropezara en la misma piedra direccional al sentenciar que el *reth*, tal cual se le conoce en los textos etnográficos, habría emergido en el contexto de la defensa del reino frente a una invasión dinka acaecida hacia finales del s. XVII y, desde entonces, «gradualmente [...] asume cada vez más funciones rituales, tornándose en esencia

<sup>23</sup> Quizá Wall (1976: 153) sea el más sintético a la hora de diagramar la situación global de este *nyiyé* en relación al *kwai ngam* –equivalente anuak del *dyil* shilluk– de cada aldea, contra quien competía por la jefatura política: «the Anuak noble clan [...] may be looked upon as a single “lineage” of potential ruling headmen scattered throughout the country instead of localized in just one village. They are bound together by their common ancestry and are bound to the villages in which they establish themselves by links of maternal kinship».

el “sacerdote supremo” del pueblo shilluk, con responsabilidades en el tiempo de la cosecha y obligaciones como hacedor de lluvias, en adición a su posición como líder militar y funcionario de justicia» (Wall, 1976: 161).<sup>24</sup> Mientras, en el extremo distal del análisis intercultural, resultaba inevitable conjeturar que Bulozí y, con mayor razón, Buganda son inversiones perfectas del equilibrio shilluk, de modo tal que «donde el rey shilluk estaba rodeado de verdugos cuyo rol era eventualmente matarle, el Ganda lo estaba de verdugos cuyo rol era matar a todos los demás» (Graeber, 2011a: 52-53).<sup>25</sup>

Llegados a este punto llegamos también a lo anotado al pie del fin del capítulo anterior.

Aquel primer número de la revista *Hau* con el que comenzábamos éste tomaba prestado para su monográfico un juego de palabras señalado por de Heusch en 1987, cuando diez años después de su muerte, el belga medía la pertinencia de trasplantar las ideas de Clastres sobre la jefatura amazónica a sus propios casos de estudio en el África central. Desentendiéndose radicalmente de las tradiciones interpretativas economicistas, del funcionalismo británico y de las diferentes escuelas marxianas, el anarquista francés proporcionaba otro principio. Permitía recomenzar a pensar el problema de la sociabilidad humana en su devenir histórico apercibidos de que la *lógica conjuntiva* del tejido político «primitivo» difería tan sustancialmente de la posterior *lógica conjuntiva* estatista que se hacía imposible resolver de qué manera una podría seguir a la otra. No resultaba ésta de un proceso de adición que precipitara aquélla; ni parecía darse una «acumulación originaria» en los términos en que se venía pensando; ni en general, una conmoción del mundo de la producción o del consumo doméstico, de las lógicas del sustento que había definido Sahlins (*vid. sup.*, cap. 4.1), podría motivar otra cosa que el colapso social; de nuevo: *cæteris paribus*. También de Heusch observaba esto aquende el Atlántico. Pero entre los lagos y las sabanas africanas, las «monarquías divinas» de bantúes y nilóticos, que claramente ni reunían las atribuciones prácticas de los monarcas europeos modernos ni las anunciaban en incipencia, sí se presentaban al mismo lado de la discontinuidad estatista respecto a la fluidez de unas autoridades parentelares con quienes, sin embargo, convivían, y es más: a cuya merced estaban libradas en muchos casos –*cf.* las coincidencias discursivas detectadas entre determinados tipos de autoridad ritual o religiosa tonga y el *litunga* de los *malozi* (*vid. sup.*, cap. 10.2, nota 20); *cf.* igualmente el planteamiento de Marc Abelès (1979) para

<sup>24</sup> «Gradually the *reth* assumed more and more ritual functions, becoming in essence the “high priest” of the Shilluk people with responsibilities at the time of harvest and obligations as a rainmaker, in addition to his position as a military leader and functionary of justice»; fórmula que debe de ser casi un desliz, a juzgar por su rúbrica de la hipótesis hocartiana que hace emerger el gobierno central desde un sistema político ritualizado (*Kings and councillors: An essay in comparative anatomy of human society*, 1936 para la primera edición). En cualquier caso, estos acontecimientos acaecerían durante el reinado de Tugo, noveno o décimo *reth*, quien abandonando la costumbre de mantener la corte en la aldea natal –*i. e.*: junto a los parientes maternos– fundara Pachodo. Por su parte Graeber (2001a: 15-16, nota 18) recoge cierta controversia sobre el protagonista histórico de dicha emergencia, apuntando más bien, tras de Bethwell A. Ogot («Kingship and statelessness among the Nilotes», 1964 para la primera edición), a la tía paterna de Tugo, Abudok, a la sazón la única *reth* femenina; independientemente de lo cual el estadounidense destaca: «if nothing else, we can certainly say that the system that emerged was, effectively, a kind of political compromise between male princes, royal women, and commoner chiefs [*jyak*]».

<sup>25</sup> «Where the Shilluk king was surrounded by executioners whose role was eventually to kill him, the Ganda king was surrounded by executioners whose role was to kill everybody else.»

una discusión general fundamentada desde el paradigma marxiano—. Lo llamaría «factor g» de la historia, transmutado para la tradición disciplinar anglosajona a que apela *Hau* en «factor g» de la Antropología (Da Col y Graeber, 2011: XIX y ss.).

Leído en esta clave, el «poder ecológico» de que habla Simonse no es una «autoridad –política–», y por eso está *en el margen* de la sociedad, aunque su propia existencia como agente empírico suponga, irremediablemente, abrir cierto *espacio liminar* en el cual jugar aquellos «dramas de la lluvia» de que se hacía eco el neerlandés. Por su parte, prevenido contra todo progresismo evolucionista, y por tanto criticando igual a Evans-Pritchard que a Gluckman o Lienhardt en la medida en que sugerían procesamientos de la *divinidad* de la «monarquía divina» como una mistificación impostada sobre la competencia política, de Heusch no ve en ello sino la *condición de posibilidad* para un salto evolutivo hacia el Estado –añadimos en nuestros términos: en el caso de que un cataclismo medioambiental comprometiera más o menos repentina e irremediablemente los términos de la reproducción del grupo humano—. El asunto principal es que, tras la introducción institucional del «hacedor de lluvias», un trance tal no encontraría a estos centroafricanos operando con «el resto constante» en lo que se refiere al ordenamiento de las «autoridades» y «poderes» empíricamente activados en el seno de la comunidad humana.

Asume de Heusch el punto de partida analítico alternativo al cual empuja la evidencia clastreana –el *otro principio* de Clastres– para advertir en los dispositivos culturales de la «monarquía divina» detectados primero por Frazer lo que, dado vuelta, podríamos calificar de «principio otro». Poder otro; violencia arbitraria de la naturaleza; lógica de quien integrándola parcialmente y, desde luego, compartiendo en todo su mismo espacio empírico, no comparte la posición ontológica de la humanidad porque se le ha hecho trascenderla sacrificialmente y, mantenido entre vida y muerte, se reconocen en su acción los signos de la divinidad soberana. De quien, no actuando como humano, *podría reconocerse* –en determinadas circunstancias favorables por alguna razón a la replicación de esta identificación mutante– actuando como dios: *no es el peligro de una escalada en la competición política por la dominancia, sino el peligro de que se subviertan los signos de esa competición al ser activamente intervenida por la lógica de la alteridad absoluta generada en la supresión empírica del hiato «cultura-naturaleza» que supone encarnar una manifestación del «poder trascendente», por más que esa mutación se hubiera verificado en otros órdenes discursivos –la religión– enfrentado otras problemáticas –aproximar la definición de los límites de la sociedad; i. e.: del grupo humano donde la percepción cultural de justicia cristaliza en la constitución de la comunidad de aplicación efectiva del «gobierno del derecho»–.*

Transformando al jefe en monstruo sagrado para confiarle un poder específico sobre la naturaleza, la sociedad fabrica una trampa ideológica peligrosa. Manteniendo las apariencias de un intercambio, el grupo se sitúa a sí mismo en posición de deudor en relación al jefe, aun cuando se reserve el poder de recuperar lo que donó. El movimiento de la sacralidad del poder, que define al jefe como ser de la transgresión, está pleno de nuevas potencialidades históricas. Anuncia la inversión del sentido de la deuda. (de Heusch, 2007: 117)



Éstas son las razones que motivaban a Graeber a reivindicar la categoría «rey divino» contra las relajaciones introducidas por Evans-Pritchard –sustantiva: hacia la «monarquía»– y de Heusch mismo –adjetiva: hacia la «sacralidad»–, en tanto que lo que se está dirimiendo *no es la sustancia que ocupa el cuerpo del rey, sino el fundamento de su lógica operativa*. Así el belga dirá literalmente que, con mayor o menor fuerza, *el rey manifiesta la soberanía*, y con mayor o menor fuerza, *la sociedad lo contiene más allá*. Contiene, en resumidas cuentas, el desarrollo de una profundización en la identificación de su práctica con –en efecto– su fundamento sustantivo; encarnación en la cual, siendo el «derecho», *podría ser* también su «gobierno», que es la diferencia entre «pronunciar» y «crear» la justicia: entre los principios de la legitimidad y de la legalidad. Por esa razón,

la realeza sagrada no puede ser confundida con el Estado. Ella le precede, lo hace posible con la ayuda de circunstancias históricas diversas. Lejos de brotar del orden del parentesco, introduce allí una ruptura radical. La pequeña «g» que separa en inglés *kinship* [parentela] y *kingship* [realeza] resume una formidable transmutación simbólica. Propongo denominarlo el «factor g» de la historia. «G» como *gap*, agujero, abismo, vértigo, fantasmagoría nueva. (Ibíd.: 117-118)<sup>26</sup>

Y hete aquí que el «monstruo sagrado» es un «monstruo prometedor», *mutatis mutandis*. Y que «no hay que sorprenderse de que ese fantasma del Estado ronde en torno a esta máquina simbólica fabricada para hacer más eficaces las fuerzas productivas y reproductivas», pero no las de la *sociedad*, según imaginaron el fundamento económico de sus porqué los teóricos materialistas, sino las de la *naturaleza* toda, «la fecundidad general» (ibíd.: 107). Por eso Foucault (2012: 51) no podía estar más acertado al percatarse de cómo «la vocación del Estado es ser totalitario, es decir, tener en definitiva un control exhaustivo de todo», y sin embargo, por eso mismo defenderemos que la noción de «biopoder» que definiera en *La voluntad de saber* no es un fenómeno circunscrito y

<sup>26</sup> A decir verdad *kingship* sí que «surge» de *kinship*, aunque eso no contradiga en absoluto la hipótesis del belga sino que, muy al contrario, valga para introducir la misma problemática centroafricana ahora en la perspectiva histórica de los grupos indoeuropeos. Benveniste (1983: 288) explica cómo la terminología que en tiempos históricos valdrá para significar «rey» en el ámbito germánico –el *king* inglés o el *König* alemán– ha de hacerse descansar sobre *\*kun-ing-az*, donde *kun* (raza o familia) es una «forma nominal derivada de *\*gen-* (nacer), y que pertenece al mismo grupo que el latín *gens* y el griego *génos*. El «rey» [germánico] es denominado, en virtud de su nacimiento, como «aquel del linaje», aquel que lo representa, que es su jefe»; siendo de esta manera, la significación a que se refiere de Heusch, que es también la del uso contemporáneo, proviene de la adición de una carga semántica en principio extraña al ámbito indoeuropeo central, pero perfectamente rastreable en sus extremos italo-céltico e indoiranio, aquí efectivamente ajena a las instituciones de la familia, a través del tema *\*rēg-* (ibíd.: 243 y ss.). En lo que al latín concierne, esto une en su origen etimológico *rex* (rey), *regio* (región), y *rectus* (recto) –correspondiente al gótico *raikts*, y así al inglés *right* y al alemán *Recht*; es decir: «derecho»–. Lo último establece una evidente relación metafórica entre la manifestación material y la moral del concepto que articula el campo semántico: la «región» es el espacio comprendido entre los extremos de una multiplicidad de líneas rectas trazadas desde el mismo punto; es también el «reino», en el cual los límites de la sociedad coinciden con los del «poder del rey», que es precisamente el poder de trazar esa recta, pronunciar la *regula*, la «regla»: significar la comunidad del derecho. «Así se dibuja la noción de la realeza indoeuropea. El *rex* indoeuropeo es mucho más religioso que político. Su misión no es mandar, ejercer un poder [político], sino fijar unas reglas, determinar lo que es «recto» en sentido propio. De suerte que el *rex*, así definido, se emparenta más con un sacerdote que con un soberano» (ibíd.: 246) en el sentido contemporáneo del término, pero léase a la luz de lo que venimos desgranando en estos epígrafes.

privativo del Estado moderno, sino del Estado en sí; que el Estado no es el Estado, sino la «estativación», la estasis del complejo flujo de signos y prácticas en que la sociedad estructura la relación que la incardina en el continuo espacio-tiempo; y que, como ya hemos dicho varias veces en esta investigación, todo se conjuga para pensar que el *principio* del Estado no es el fruto de una invención histórica revolucionaria, ni de varias, sino un *impasse* alcanzado puntualmente a lo largo de la historia cuando las circunstancias ambientales desajustan la contención política de agentes por algún motivo significados con ese orden que, trascendiéndola, constituye la «comunidad de los verdaderos humanos». Resumido al paroxismo, valdría decir: *el Estado es un accidente de la política*.

Lo paradójico del asunto es que al levantar la «caja negra» que las disciplinas ocupadas en el análisis de las culturas, sociedades e historias de los grupos humanos han impuesto tradicionalmente al tratamiento de determinados tramos de las organizaciones no estatales, descubrimos que el proceso mutante sublimado en la emergencia de las llamadas «sociedades complejas» se perfila cada vez más como el *resultado de la «prolongación estructural» de una profunda simplificación del ordenamiento de sus autoridades*. Y por supuesto, *de la detención de su fluidez política*. A la postre, vamos a encontrar este fenómeno en la base de la confusión perceptiva de dos mil años que equipara en nuestros sistemas socioculturales todas las distintas lógicas de la «autoridad» y el «poder», porque *capitalizadas operativamente por el mismo agente social empírico, su distinción nos es literalmente insignificante –no significativa–; y así los «discursos de la dominación» han operado y operan para institucionalizar su coincidencia*.

### 3. Catálogo de autoridades

No se equivocaba, por tanto, Russell al emplazar el análisis último de la sociabilidad humana en el de las fuentes y dinámicas del «poder», aun aunque a estas alturas nos resulte obviamente insoportable reducir tal intención a un principio sólo.

De los filósofos europeos que trataron de recomponer el sentido de su tiempo entre las grietas de la última guerra civil continental, tal vez Alexandre Kojève nos sea el más útil a la hora de introducir un último espacio para la delineación de un utillaje teórico presto a la interpretación de los fenómenos que observamos por doquier entre los grupos humanos; quizá porque a pesar de sus simpatías ideológicas, en su trabajo prevalece el sentido original –político– de la dialéctica de Hegel frente a la de los marxistas; o sencillamente, porque fue un pensador algo más atento a la lógica de las instituciones antiguas que fundaban la etimología de los términos que empleaba en sus escritos. Así, este ruso doctorado en Heidelberg y emigrado a Francia cuando el orden republicano de Weimar comenzó a trastabillar seriamente, plantea un comienzo de solución alejandrina donde el británico –pero también de Jouvenel, y una abrumadora mayoría de historiadores y antropólogos tanto anteriores como todavía muy posteriores– se empeña en mantener la unicidad terminológica de un «poder» que, a la luz de las evidencias, no puede sino desglosar ulteriormente en diferentes naturalezas –lo cual sin duda es ya hartamente meritorio: no se puede decir tanto de esos historiadores y

antropólogos—. En un pequeño ensayo firmado en la Marsella «libre» de 1942 (*La noción de autoridad*, 2004 para la primera edición, en francés), donde había ido a parar después de que su regimiento fuera desbandado en la invasión alemana, Kojève declara que la autoridad no es un atributo del «poder» (*pouvoir*) o la «fuerza», con quien de hecho es directamente incompatible. Ni siquiera es aquello que, suplementándolo, torna «legítimo» alguno de estos elementos: «la autoridad es la “posibilidad” que tiene un agente de actuar sobre los demás –o sobre otro–, sin que esos otros “reaccionen” contra él, siendo totalmente “capaces” de hacerlo [...]; o bien, finalmente: la autoridad es la posibilidad de [inter]actuar sin establecer compromisos» (Kojève, 2005: 36-37).

Por eso es antítesis del «poder-fuerza» del *uno*, pero requiere del «poder-fuerza» del *dos*, aunque éste permanezca en estado latente y no se desate, como aclara Edgar Straehle (2015: 184): «se trataría de una potencialidad no realizada, y esta potencial reacción del otro en realidad no es sólo aquello que puede destruir o cancelar la autoridad, sino que se revela asimismo como la misma condición de posibilidad de su existencia». La «autoridad» se define en quien la otorga, no en quien la detenta. Así, toda su mecánica descansa sobre –los sistemas de percepción-clasificación que orientan la acción de– el segundo, mientras que la activación del «poder» del primero supondría de suyo la negación inicial o, en todo caso, la cancelación de la *situación de autoridad* que relaciona en el espacio social a dos agentes dados a través de distintos roles y *status* culturales; pero tampoco ha de buscarse en el convencimiento argumentado, en la medida en que éste supondría la «identidad» de dichos roles y *status*. Esa *posibilidad*, esa otra acepción del *poder* –*puissance*? (vid. i. a. Aron, 1964: 30 y ss.)– que permite la autoridad, se funda únicamente en el reconocimiento mismo de la distancia que los separa.<sup>27</sup> Su no identidad. Su identidad otra.

En un sentido estricto, pues, *la autoridad no se ejerce sino que surte efectos en la acción o inacción del agente sujeto sin requerir ninguna intervención del poder* de quien la detenta.

Por lo pronto, tales consideraciones lo sitúan próximo al punto de partida de Weber y Simmel; aunque, quizá por el carácter más filosófico que sociológico, el ruso sí considera toparse

<sup>27</sup> En sus «ejercicios sobre la reflexión política» redactados durante la segunda mitad de la década de 1950 (*Entre el pasado y el futuro*, 1961 para la primera edición, en inglés), lo cierto es que Hannah Arendt, quien no en vano asistiría en su exilio parisino a los seminarios sobre la *Fenomenología del espíritu* dictados por Kojève en la École Pratique des Hautes Études, también repara en esta diferencia cardinal: «since authority always demands obedience, it is commonly mistaken for some form of power or violence. Yet authority precludes the use of external means of coercion; where force is used, authority itself has failed. Authority, on the other hand, is incompatible with persuasion, which presupposes equality and works through a process of argumentation», es decir, que no cabe buscar la obediencia en una *relación de autoridad* ni en la «razón» ni en el «poder» del mandatario, sino que lo que traba ambos extremos es la propia *jerarquía*, «whose rightness and legitimacy both recognize» (Arendt, 1961: 92-93). Todavía más oportuna resultará una consideración ulterior sobre el origen de la autoridad deslizada a propósito de su crítica a la concepción liberal de la autoridad, homologada usualmente con la tiranía: «the difference between tyranny and authoritarian government has always been that the tyrant rules in accordance with his own will and interest, whereas even the most draconic authoritarian government is bound by laws. Its acts are tested by a code which was made either not by man at all, as in the case of the law of nature or God's Commandments or the Platonic ideas, or at least not by those actually in power. The source of authority in authoritarian government is always a force external and superior to its own power; it is always this source, this external force which transcends the political realm, from which the authorities derive their "authority", that is, their legitimacy, and against which their power can be checked» (ibíd. 97; cf. Straehle, 2015: 181 y ss., para un comentario general de la noción de «autoridad» en la obra arendtiana).

operando fenoménicamente sus desarrollos ideal-típicos en una amplia gama de combinaciones reductible a los cuatro principios activos puros que trataremos a continuación (Kojève, 2005: 53 y ss.; cf. Revault d'Allonnes, 2005: 210, 212; Ariano, 2014-2015). Pero antes de presentar este «catálogo de autoridades», resulta interesante detenerse un momento todavía en el hecho de que sus nociones a propósito de la autoridad se verifiquen en paralelo a otra reflexión: la del *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1981 para la primera edición del manuscrito fechado en 1943). De una u otra manera era una coincidencia inevitable. Lo destacable de su planteamiento es, entonces, la rapidez con la cual es rescatada la «fuerza» –violencia; poder-fuerza– para reintegrarla sistémicamente en una concepción del derecho que la presupone activa o activable en algunos extremos de su casuística, como intuía también Hoebel (*vid. sup.*, cap. 9.1).

Ciertamente para Kojève, en tanto en cuanto el derecho está llamado a estabilizar la práctica social para permitir su reproducción, ha de conducirse masivamente impelido por el principio de autoridad que expresa en las relaciones intersubjetivas la percepción de «legitimidad». Sin embargo, delineada aquí como un anclaje ideológico mucho más plástico que en la formulación weberiana, cabe considerar un margen de desviación de esta percepción. Y así, en los casos en los cuales legitimidades alternativas sacan su práctica de la órbita de una autoridad que para ellas no es tal –pues no identificándola, no ejerce «gravedad» alguna–, el derecho se manifiesta en los grupos humanos contemporáneos que observa el filósofo ruso como «fuerza» al amparo de una institución sociocultural diferente: la «legalidad».

Según sus propias palabras: «se puede decir que la legalidad es el “cadáver” de la autoridad [ergo: de la legitimidad] o, más exactamente, su “momia”; un cuerpo que dura desprovisto de alma o de vida» (Kojève, 2005: 39). En un sentido muy similar Schmitt habría precisado en su *Teología política II* de 1969 –y ahora, articulándolo para echarlo a andar a la historia, se entenderá plenamente– que *legalidad significa «conforme a la ley», mientras que legitimidad significa «conforme al derecho»*. Salvando las distancias, no costará mucho advertir en ello lo fundamental de lo que venimos desgranando en la parte final de esta investigación.

Todavía hay una consideración más que realizar. Como señala desde la École Pratique des Hautes Études la asimismo filósofa Myriam Revault d'Allonnes (2005: 206-207), interrogado por el elemento común a las «situaciones jurídicas», Kojève se responde que el campo del derecho se articula invariablemente a partir de la intercesión del «tercero ajeno».

La humanidad del hombre [*sic*, por «del humano»] se manifiesta –tal era ya la sustancia del comentario [de Kojève] sobre la *Fenomenología del espíritu*– en la interacción entre dos seres. Pero «dos» no constituyen todavía una sociedad en el sentido propio del término: de hecho, para que haya relación social, es preciso siempre un espectador desinteresado, un «tercero» [...]. Es, pues, la referencia a una exterioridad la que abre el campo específico del derecho y lo distingue de los otros campos de la experiencia humana.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> «L'humanité de l'homme se manifeste, telle était déjà la substance du commentaire sur la *Phénoménologie de l'esprit*, dans l'interaction entre deux êtres. Mais “deux” ne constituent pas encore une société au sens propre du terme: en fait, pour qu'il y ait rapport social, il faut toujours un “spectateur désintéressé”, un

Pues bien, es esta noción del «tercero» –esto es: de un «otro» trascendiendo la igualdad del «dos», partiendo de un pensamiento similar al de la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith (vid. *sup.*, cap. 5.6), cerrando círculos– la que vincula con sus reflexiones sobre la autoridad como necesario paso previo a abordar una teoría del poder político y, por consiguiente, del Estado. O en general –añadiríamos nosotros, a diferencia del ruso, ocupados en sus arqueologías–, cualquier análisis social y cultural solvente. Y de nuevo aquí las reminiscencias con lo dicho arriba nos serán evidentes; y aunque es igual de evidente que en el caso de Kojève aflora a borbotones un impulso tipologicista, casi una especie de *horror vacui* cartesiano que a la vista de unos cuantos cabos imagina enjarcada con equilibrio mecánico la nave, lo cierto es que convenimos en su intuición sobre una «estructura temporal» de la autoridad. El tiempo, quien según el ruso en todos sus modos –pasado, presente y futuro– reviste valor de autoridad, es el «tercero» constituyendo la sociedad; o bien *el «tercero» –su autoridad– es un signo del tiempo en alguno de sus modos, y por tanto un símbolo de esa constitución*. Revault d’Allones hablará del «poder de los comienzos»; François Hartog (2009: 1430 y ss.) sobrevolará en la misma tónica un desplazamiento del «revenir» al «avenir» patentizado en las ideologías revolucionarias que desde el ámbito cultural europeo *dominan* la historia de los últimos dos siglos –de hecho, no la dominan tanto por *hacerla* como por *significarse haciéndola* (cf. Hernando Gonzalo, 2002)–; y en definitiva, con Arendt (vid. Straehle, 2015: 182-183), son todo muestras de la otra estabilización de la sociedad, esta vez en la infinitud del universo en el cual se desenvuelve, frente a la existencia mortal humana. Como un intento por inscribir la continuidad en lo discontinuo.

Veamos los cabos.

El primer *corpus* teórico que le permite a Kojève destilar un «tipo puro» de autoridad lo forman las teologías del «dios padre», dios creador. Partiendo de ellas, no le resulta difícil colegir en un plano general que la identificación del origen causal inhibe por definición la reacción de quien se identifica como el efecto (vid. *sup.*, cap. 5.4), de suerte que *el hijo tiende a obedecer al padre igual que la obra obedece al autor*. Por añadidura, es incuestionable que la relación causa-efecto define de por sí claramente un desarrollo temporal concreto el cual, ligándolos, torna un punto proyección lineal de su pasado; de modo que, si hemos convenido ya el «reconocimiento» –valdría decir en nuestros términos: *su propia construcción significativa*– como la condición elemental del principio de autoridad, puede establecerse a renglón seguido una segunda conclusión por la cual la «autoridad del padre» es una manifestación del pasado. Pero «el pasado sólo adquiere autoridad en la medida en que se presente bajo la forma de una “tradición”» (Kojève, 2005: 75), *ergo* la «autoridad del padre» y sus variantes son la autoridad de la tradición –«tradición» que, como *construcción significativa*, viene a ajustarse plenamente a la definición que le dábamos en tanto «percepción-clasificación» de la práctica; y a articular comprensivamente ahora los discursos de la «tradicionalización», en tanto amarre que busca fundar en este tipo preciso de trascendencia la autoridad de las prácticas que ampara (vid. *sup.*, cap. 8.2)–.

---

“troisième” [...]. C’est donc la référence à une extériorité qui ouvre le champ spécifique du droit et le distingue des autres champs de l’expérience humaine.»

Cabe al ruso aun una «nota sobre la autoridad del muerto» donde, apercebido de la pujanza que adquiere entre quienes continúan vivos el recuerdo de sus actos y voluntades, argumenta su explicación a través de la imposibilidad fáctica de «reaccionar» en su contra, siendo que, en el caso de surtir efectos, éstos solamente pueden ser «incondicionales». Ello bien podría convertir tal tipo de autoridad en la autoridad por antonomasia; el «poder» de los ancestros (*vid. sup.*, especialmente caps. 7.1 y 7.6); aunque Kojève (2005: 42) se limita a advertir allí «la fuerza y la debilidad» de lo que, «en suma, es un caso particular de autoridad divina».

Probablemente también podría admitirse de uno u otro modo el engarce temporal de la que denomina «autoridad del jefe», segundo de sus tipos puros basado ahora en algunas de las reflexiones aristotélicas de la *Política* (1252a) que vimos en la primera parte de este trabajo, referentes a la llamada relación heril en el seno del *oĩkos* (*vid. sup.*, caps. 3.2 y 8.4, nota 23). Opinaba el estagirita que al entenderse la «casa» como una comunión de intereses, cabía entender el mando del patrón sobre los sirvientes como el de quien es capaz de prever o de proyectar, de *promover*, en definitiva, un bien ulterior. Estilizando esto desde su aislamiento, pues no olvidemos que Aristóteles apenas lo señala de pasada en una reflexión más vasta sobre su propio catálogo de autoridades políticas contenidas *ab initio* en la esfera doméstica, Kojève hace derivar de aquí la obediencia al director, al conductor de gentes, al profeta, rozando en cierta medida aquel liderazgo carismático que a Weber (2012: 124-125) le valía invocar al Cristo del Sermón del monte –«oísteis que fue dicho a los antiguos; pero yo os digo [a los presentes]»–. Y concluye: «el futuro se “manifiesta” bajo forma autoritaria, en tanto autoridad del jefe; la que tiene por base metafísica la “presencia” virtual del futuro en todo lo que es un presente –humano, o sea, histórico–» (Kojève, 2005: 75-76).

Desde luego, menos convincente resulta librar a la eternidad la llamada «autoridad del juez», concesión discrecional al idealismo platónico donde sencillamente podía haberse visto un indicio más de la estructura temporal subyacente a la autoridad, formulada esta vez en términos de una temible totalización que no hace más que sublimar los principios referidos antes al «padre» y al «jefe», sin añadirles otra sustancia. Tampoco lo resulta adjudicar aquel tiempo presente, casi como por descarte, a una cuarta «autoridad», síntesis de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Aquí y allá, las jarcias fantásticas.

En nuestra opinión, si el origen palmario de este cuarto y último tipo puro es el *control de la violencia*, y casi más específicamente, de la violencia *física*, expresado sin los ambages que empujan al ruso a ensanchar su base hacia una innecesariamente dulcificada «asunción del riesgo» frente a la «necesidad del momento» –téngase por síntoma inequívoco de su radical la plasmación de sus derivados prácticos en las eventuales preponderancias del militar *sobre* el civil, del noble *sobre* el villano, del hombre *sobre* la mujer, en fin: del vencedor *sobre* el vencido–, la mejor explicación del énfasis de la «autoridad del amo» en el presente es aquella que, invirtiendo la secuencia del razonamiento presentado en *La noción de autoridad*, lo toma como consecuencia de su dislocación respecto al pasado y al futuro de la comunidad humana; y *a fortiori*, de una situación de severo decaimiento de la función de estabilización cosmológica que desempeña la autoridad, si no más, de una mistificación de la autoridad misma. Realmente no es nada que no pudiera ser colegido ya

desde los propios argumentos aportados por Kojève; y no en vano, aunque se apresurara a distinguir en la primera parte de su análisis fenomenológico la «autoridad del amo» del «poder del amo», poco después será él mismo quien los funda o confunda al negarle al gobierno de la mayoría un fundamento positivo en la *lógica de la autoridad* –algo, valga mentarlo siquiera, muy al gusto de los socráticos–. Basta superponer el comportamiento del vencido al de la minoría social para que sean sus palabras las que deduzcan, en ese pasaje, equiparar la composición formal de una situación donde en efecto no se actualiza la posibilidad de reacción, y sin embargo, la autoridad «sólo es una ilusión, pues esa renuncia “consciente” no puede ser calificada de “voluntaria”. De manera general, el fuerte puede casi siempre imponerse sin “emplear” efectivamente su fuerza, ya que con la sola “amenaza” basta ampliamente para provocar una renuncia a cualquier intento de reaccionar; pero tal renuncia a la reacción nada tiene que ver con el reconocimiento de una autoridad» (Kojève, 2005: 62; cf. *ibíd.*: 51, 76-77). Desde nuestro punto de vista, esto último se aproxima mucho a lo que en su momento (*vid. sup.*, caps. 3.5 y 8.4) entendíamos como «autoridad coercitiva» y preferíamos separar quirúrgicamente del resto, denominándola, sin más, «dominación».

Probablemente esta nueva reluctancia a abandonar la terminología común es lo que provoca que las conclusiones de Kojève parezcan todavía templadas en comparación a las de Arendt, por más que deba reconocerse que sus márgenes prácticos son, en muchas ocasiones, indudablemente imprecisos. Para ella, así, el sentido del tiempo que ambos compartieron a mediados del pasado siglo es, sencilla y precisamente, el de la «crisis del tiempo» –*sensu* Hartog (2009: 1440-1441)–; el de una descomposición del orden de la «autoridad» en favor del de la «dominación».

#### 4. ¿Por qué Octaviano es Augusto?

Escribiendo en castellano, acierta de lleno Straehle (2015: 177-178, 196-197) en su relectura de la autoridad al hacer hincapié en lo grotesco que puede llegar a resultarnos a los latinos de la Península Ibérica imaginarla como fundamento del contrapoder, y por ende hasta cierto punto de la libertad, desde el momento en el cual en nuestras lenguas se ha esfumado el nexo lógico que articulaba un extenso campo semántico todavía débilmente imaginable en las metafísicas del «autor». No ocurre lo mismo en la otra gran península latina; y buena muestra de ello es el que ni siquiera el anarquismo italiano tuviera mayores problemas en incorporar, al menos a partir de los años setenta de la pasada centuria, la distinción entre el comportamiento social *autoritario* y el *autorevole* como los extremos significativamente negativo y positivo del mismo principio de «influencia», «determinación» o «decisión» sobre la acción del resto del grupo humano, por lo demás difícil de atrapar sistémicamente sin aludir a otros conceptos, como en el caso de Amedeo Bertolo (2005 [1981]) a lo que propone denominar «poder» –la producción y la aplicación de

normas y sanciones regulando la sociedad– e indistintamente «dominio-dominación» –el monopolio de ese poder–.<sup>29</sup>

Sin ir más lejos, la traducción argentina del texto de Bertolo sugiere en un primer momento utilizar «autorizado» para aquella *espresión positiva de la autoridad*, pero pronto romperá la unidad léxica al decantarse por «influyente». Y aunque, como veremos en seguida, esta opción tampoco carece de problemas, a decir verdad no faltan motivos para dudar de la primera: si bien es cierto que el vocablo español solapa su sentido en algunas circunstancias al de *autorevole* –derivado del latín medieval *auctorabilis* que, ceñido al lexema original, expresaría algo así como la capacidad o posibilidad de autoría, si bien quizá es más provechoso a la comprensión contemporánea traducirlo, según el diccionario de Graffiot (1934), como «garante» (*répondant*), en cualquier caso con un trasfondo significativo moderno definitivamente presente y activo–, al formarse aquél desde el participio pasivo del castellano *autorizar* se abre la puerta a la figuración de un «autor» eventualmente diferente del agente «autorizado», lo cual de hecho se dispondría contra el sentido del italiano, *más fuente de autoridad por sí mismo que tan sólo investido de ella por un «otro»*. Pero por si no bastara con esto, el italiano certifica su irreductibilidad devolviendo a su vez un sustantivo –*autorevolezza*– alternativo a la informalidad ya secular de *autorità*.

¿Y cuáles son, al otro lado de la balanza, las limitaciones del «influyente»?

Con independencia del estorbo que aquí nos supone su enredo con las indicaciones de intensidad que venimos empleando en referencia a esa especie de «gravitación social» –una *opinione autorevole* bien puede sernos «determinante», según nuestro modelo (*vid. sup.*, fig. 3.5a)–, si acaso no la expresión italiana en concreto, sí desde luego la idea general a que apela toda «autoridad» supone un componente de *objetivación –cultural– de la realidad* que no encontramos exactamente entre las características de la influencia. De hecho, como venimos apuntando, se trata una vez más de aquella relación particular por la cual el agente dotado de autoridad vehicula y certifica, en las situaciones puntuales en las que sus actos son culturalmente considerados «autoritativos», la *conexión entre la realidad –natural– donde se desenvuelve la comunidad –social– de*

<sup>29</sup> «Ahora bien [añade el italiano], la influencia, o la autoridad, así definidas, no implican necesariamente la asimetría social permanente. Es perfectamente imaginable un sistema social en el cual, a partir de una multiplicidad de relaciones singulares, asimétricas, cada sujeto obtenga un equilibrio global igual a cero en materia de influencia y autoridad –o al menos de esta última, que está conceptualmente más próxima del poder y por lo tanto, virtualmente, de la dominación–» (Bertolo, 2005: 92). Por lo demás, este pequeño trabajo de Bertolo resulta de lo más preclaro en la medida en que boceta los puntos clave de la problemática en su hipótesis «culturalista y anárquica»; es decir: consciente de que la naturaleza humana nos hace a la vez posible y esencial el generar un universo normativo simbólico, y de que, siendo así, la única pregunta histórica que ha lugar es la de la emergencia de la dominación, pues «poder» y «autoridad» son principios intrínsecos a toda organización social, con independencia del Estado. «Estos elementos de dominación habrían estado “bajo control” en las primeras sociedades humanas que no les permitieron generalizarse como elementos centrales de la cultura y de la sociedad, hasta que cambios en las condiciones “ambientales” internas o externas a los grupos hicieron posible su transformación en modelo regulador dominante» (*ibíd.*: 101) merced a una mutación cultural que desde entonces no ha dejado de expandirse por el planeta –de donde cabría colegir algún tipo de ventaja adaptativa que el italiano, sin embargo y como en general las formas de esa historia, no llega allí a terminar de explorar–.



*los humanos* y su continuo espacio-tiempo; y en tanto tal, opera como la manifestación de ese nexo cósmico.

Descuidado a efectos de análisis social por la mayoría de autores que hemos tratado hasta aquí, en las reflexiones sobre el tándem «superordinación-subordinación» vertidas en su *Sociología: Estudio sobre las formas de socialización* (1908 para la primera edición, en alemán), Simmel no sólo captó la libertad, e incluso la alternancia en la determinación recíproca implícita en estas relaciones asimétricas, sino que supo hacerse eco de ese matiz cualitativo que separa en los dichos términos la «autoridad» (*Autorität*) de un «prestigio» (*Prestige*), así, más cercano a la noción de influencia. Para el alemán, la masa gravitatoria ejercida por la primera resulta de la precipitación de significado que, sea porque un agente dado en su acción *personal* manifiesta un «principio otro» o porque su *posición* social la hace en algún modo participe de él automáticamente, trasciende su mera individualidad en el seno de la comunidad cultural aquiescente: «esta transformación del valor de la personalidad en un valor ulterior le otorga a ésta algo más allá de su participación demostrable y racional, por leve que tal adición sea. El propio creyente en la autoridad logra la transformación; él –elemento subordinado– participa de un acontecimiento sociológico que requiere su cooperación espontánea» (Simmel, 1950: 184).<sup>30</sup> Mientras, en aquella segunda «tonalidad de la superordinación» que ha de ser distinguida de ésta, «el prestigio carece del elemento de significación superior a lo subjetivo. Carece de la identidad de la personalidad con un poder [*Kraft*; *power*, en la versión inglesa] o norma objetivos; [de tal modo que] el liderazgo por medio del prestigio queda determinado enteramente por el poder [*Kraft*; traducido, en cambio, como *strength*] del individuo» (ibíd.).<sup>31</sup>

Todas estas consideraciones nos van poniendo sobre la pista de la *auctoritas* romana.

Abstracción sustantiva de *auctor* y éste a su vez agente del verbo *augeo*, la significación limitada del último como «aumentar», ya perfectamente consolidada en los usos del latín clásico, ha coadyuvado a oscurecer hasta cierto punto el «sentido fuerte» de una noción fundamental –junto y en relación a la de *potestas*, y a esa especie de superlación suya arraigada en la gestión social de la violencia que es el *imperium* (vid. i. a. Mommsen: 1892: 24-26, 133 y ss; Buisel, 2013; cf. Drogula, 2007)– que atraviesa por su base las ordenaciones jurídica y política de la Roma antigua.

En el derecho quiritarario se la refiere en la acepción de «garantía» o «certificación» en la regulación de la propiedad, y en especial en las interacciones entre extranjeros y ciudadanos. También aparece en el contexto doméstico, asociada a la posición del paterfamilias que *sui iuris*

<sup>30</sup> «This transformation of the value of personality into a super-personal value gives the personality something which is beyond its demonstrable and rational share, however slight this addition may be. The believer in authority himself achieves the transformation. He –the subordinate element– participates in a sociological event which requires his spontaneous cooperation»; por lo demás, nótese que Russell (2013: 16 y ss.) apuntaba al mismo fenómeno cuando afirmaba que «en cualquier empresa auténticamente cooperativa, el «secuaz» [*follower*] no es psicológicamente más esclavo que el «caudillo» [*leader*]. Esto es lo que hace soportables las desigualdades en el poder cuya organización se torna inevitable, y que tienden a aumentar más que a disminuir según la sociedad se va haciendo más orgánica».

<sup>31</sup> «Another nuance of superiority which is designated as “prestige”, must be distinguished from “authority”. Prestige lacks the element of super-subjective significance; it lacks the identity of the personality with an objective power or norm. Leadership by means of prestige is determined entirely by the strength of the individual».

«autoriza» determinado tipo de acciones en las que participan sus tutelados. Y con independencia de las mutaciones perfectamente documentadas en tiempos históricos, no se interpone, a fin de cuentas, ningún obstáculo importante para ver una proyección metafórica desde este ámbito al de las instituciones políticas, en la forma primera de la *auctoritas patrum* radicada ya en el senado arcaico, cuyo germen discursivo parece hallarse precisamente en la reunión de los «jefes» de las *gentes* que habían constituido en el sinecismo mítico la ciudad de Rómulo, y consiguientemente distinguiría, sin rastro alguno de haberlos organizado positivamente nunca según dicha razón, empero, a los linajes de la nobleza «patricia» (Mommsen, 1891: 42; 2003: 92-94; Magdelain, 1990: 386-387; *vid.* Clemente Fernández, 2011: para una concienzuda actualización del debate).

No en vano, el constante reconocimiento cultural de la *auctoritas* en manos del senado, también una vez derrocado el último de los llamados «reyes etruscos» a finales del s. VI a. C., y aun en las ampliaciones republicanas que sumarán a los *patres* originales los concriptos plebeyos, no sólo supone el pivote en torno al cual se desarrolla una acción caracterizada por aquellos *consulta* de los que Mommsen diría, son «menos que una orden y más que un consejo»,<sup>32</sup> sino que convierte la institución en el indiscutible referente articulador de todo el orden político de la República; de la administración institucional de la cual, sin embargo, no tiene su monopolio, ni el control más que «moral» de los poderes del Estado, ni siquiera la iniciativa formal en apenas materia gubernativa alguna.

Álvaro d'Ors escribió sintéticamente que la *auctoritas* es «saber socialmente reconocido» mientras que la *potestas* es «poder socialmente reconocido» (Adame Goddard, 2013: 90; Clemente Fernández, 2014: 83 y ss., con bibliografía), y puesto en la matriz de la problemática que nos ha conducido hasta aquí, lo cierto es que la vinculación práctica de la primera con el derecho (*ius*), y la segunda con la ley (*lex*), comienza a iluminar, todavía tímidamente, la cuestión de fondo (*vid. sup.*, cap. 10.2, nota 17). A la hora de articular una interpretación general, la atribución senatorial que mayor atención ha recibido, quizá más aun que la antigua asunción del *imperium* por parte de los *patres* en turnos de cinco días durante el interregno, o la asistencia consultiva *ex auctoritate senatus* a las magistraturas republicanas, ha sido su «ratificación» de las leyes –o del nombramiento de los magistrados– que –a propuesta de éstos– decidían aprobar los *comitia* populares, de suerte que, como expresa el jurista italiano Geminello Preterossi (2002: 14), «el pueblo, que podía dar órdenes cuando legislaba, no podía dar “opiniones”; es decir, no podía poner el sello de la legitimidad general –de la que no disponía [según su percepción cultural]– en su propio poder».

Cobra pleno sentido, entonces, el que solamente se pueda expresar la totalidad de la «comunidad política» de los romanos en la fórmula que traba, en las instituciones depositarias y capaces de activarlos desde su seno, ambos principios: *senatus populusque romanus* (SPQR).

<sup>32</sup> Merece la pena referir la cita en el contexto mayor, aquí el de la traducción francesa de Paul F. Girard, únicamente por notar la indeterminación con que el maestro alemán trata el concepto: «l'autorité, aussi prééminente et effective qu'indéterminée et dépourvue de base formelle, du sénat est désignée en général, dans l'époque récente de la République, par le mot également vague et rebelle à toute définition technique d'*auctoritas*. Ce mot a désigné, de tout temps, la ratification des lois par le sénat patricien, dans laquelle la position qu'il occupe au dessus du peuple trouve une expression frappante [...]. En ce sens, l'*auctoritas* est moins qu'un ordre et plus qu'un conseil» (Mommsen, 1891: 231-232).

Además de algunos quebraderos de cabeza a propósito de la localización exacta de la «soberanía» –poco relevantes ahora mismo y en buena medida vacuos, por otro lado, sin dotarla antes de una definición más precisa; menos apriorística–, esto ha servido para realizar tradicionalmente un malabar que aproximara la explicación de la *auctoritas* del senado como el «aumento sustancial» que la ley precisa para adquirir carta de naturaleza efectiva o, en general, «el suplemento de valor jurídico que *auctor* o *auctores* aportan a una operación que no se basta por sí misma, [aunque] fuera ésta una resolución popular» (Magdelain, 1990: 386; cf. Mommsen, 1891: 238 y ss.).<sup>33</sup> En cualquier caso, a ojos de Benveniste, lo que resulta a todas luces insuficiente es la remisión maquinal del trasfondo de todo el conjunto de significados expresados entre *auctor* y *auctoritas* al *augeo* de «aumentar», cerrado, como estaba éste, sobre la idea de un incremento de algo preexistente. El lingüista considera éste, pues, un «sentido débil» en comparación con la trascendencia para la vida social romana que adquieren buena parte de exponentes léxicos del dicho campo semántico latino; y todavía, de los que pueden rastrearse en otras lenguas de la misma familia, de entre los cuales son sin duda los más significativos, en la rama indoiraniana, las formas nominales avéstica –*aojah*– y sánscrita –*ojas*– en su calidad de «fuerza» indisociablemente relacionada con la divinidad.

En sus empleos más antiguos, *augeo* indica no el hecho de incrementar lo que existe, sino el acto de producir fuera de su propio seno; acto creador que hace surgir algo de un medio nutricional y que es privilegio de los dioses o de las grandes fuerzas naturales, no de los hombres [*sic*, por «los humanos»] [...]. El sentido primero de *augeo* se encuentra nuevamente por medio de *auctor* en *auctoritas*. Toda palabra pronunciada con la «autoridad» determina un cambio en el mundo, crea algo; esta cualidad misteriosa es lo que *augeo* expresa, el poder que hace surgir las plantas, que da existencia a una ley. (Benveniste, 1983: 326-327; cf. Clemente Fernández, 2014: 107 y ss., con bibliografía)

De convenir con él en la nucleación en torno a la idea de «hacer existir» o «promover la existencia» –y hay buenas razones para hacerlo– casi se podría hablar de un paralelo conceptual mediterráneo al «crear» (*cak*) como potestad divina, manifestación del *\*jwok* de los nilóticos sursudaneses, tal cual nos daba cuenta Lienhardt en un epígrafe anterior (*vid. sup.*, cap. 10.1, nota 13); quizá incluso del *yimatnia* del *kwaimatnie* baruya, que «levanta la piel», «hace crecer» a los hombres en el seno de la sociedad adulta (*vid. sup.*, cap. 4.2). A decir verdad, los sistemas de percepción-clasificación de la realidad que todos ellos estarían arrojando se antojan sorprendentemente similares en lo esencial, lo cual llegados a este punto de nuestro estudio, bien mirado, tal vez no haya de sernos sorprendente después de todo: un «poder trascendente» autorizando las autoridades políticas de la comunidad humana, juegos de intercepción y significación en el espacio liminar desplegado entre sociedad y naturaleza; siempre, aquí y allá, el mismo esquema; y en el lance, *el equilibrio contraestático que pugna, sobre todo, por mantener separadas las*

<sup>33</sup> «*Auctoritas tutoris* ou *patris*, *auctoritas* de l'aliénateur, *auctoritas patrum* remontent au droit archaïque et poursuivent ensuite une carrière autonome à partir d'un point de départ commun: le supplément de valeur juridique que l'*auctor* ou les *auctores* apportent à une opération qui ne se suffit pas à elle-même, fût ce une résolution populaire.»

«lógicas de la lucha por la dominancia» de las «lógicas del sustento» que mantienen la existencia del grupo humano. En la práctica, entre los latinos ese «sentido fuerte» del étimo protoindoeuropeo debió de haberse ido dislocando progresivamente desde fechas muy tempranas hasta conformar los cuatro grupos semánticos históricos. De ellos se destaca para lo que aquí nos ocupa, además de aquél en torno a *auctor* y *auctoritas*, aquel otro que toma la base en *augur*: antiguo neutro masculinizado que mantiene todavía en los usos clásicos un pie firme en la esfera de la religión pública; y en última instancia devolverá también aquel calificativo –*augustus*– aplicado a Octaviano, *diui filius*, entretanto se colapsaba definitivamente el sistema republicano, hacia el cambio de era.

A fin de cuentas es un hecho de sobra conocido –y así vino a confirmarlo la corrección de la *Res gestæ* tras el descubrimiento arqueológico de los fragmentos de Antioquía de Pisidia, por la cual se afinaba la traducción mommsemiana del *axiómati* empleado en la versión griega sustituyendo, ahora que por fin se leía el latín original, el *dignitate* que el alemán había supuesto por *auctoritate*, en aquel famoso pasaje 34.3 donde Augusto negaba haber gozado jamás de mayor *potestas* que sus colegas en las magistraturas<sup>34</sup> que

el Principado romano, que estamos habituados a definir mediante un término –emperador– que remite al *imperium* del magistrado, no es una magistratura, sino una forma extrema de la *auctoritas* [...]. Augusto recibe del pueblo y del senado todas las magistraturas, pero la *auctoritas* está ligada a su persona y le constituye como *auctor optimi statu*, como el que garantiza y legitima toda la vida política romana. (Agamben, 2002b: 109)

Ordenándolas desde este punto encajan más parsimoniosamente las piezas con las que Foucault compuso aquella noción de «biopolítica» que ha acabado por hacer fortuna durante las últimas décadas de teoría crítica, para significar, desbordando ampliamente la explicación «moral» weberiana sobre la emergencia del capitalismo en la Europa del s. XVIII, la invasión de la vida por parte de la política, provocando «la entrada de la vida en la historia –quiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder–, en el campo de las técnicas políticas» (Foucault, 2009: 150). De un lado, el de Poitiers veía el sentido de la mutación moderna transformando el «derecho de vida y muerte», concebido en negativo –*hacer morir o dejar vivir*–, como atribución distintiva del soberano dentro del orden jurídico, hasta convertirse en el ejercicio contemporáneo de un poder positivo sobre la administración de la vida el cual, con el desarrollo de las disciplinas de control que son a la sazón la temática principal de los estudios foucaultianos, desplaza su campo de acción de la existencia jurídica a la mera existencia biológica –*hacer vivir o dejar morir*–. Del otro lado, profundizando en la *patria potestas* donde la tradición occidental enraiza esa atribución de soberanía sobre la vida y la muerte del sujeto (*uitæ necisque potestas*), Giorgio Agamben pondrá en cuestión la novedad histórica –moderna o contemporánea– de tal «interferencia biopolítica», y aun es más: la dirección en la cual se despliega la

<sup>34</sup> «Post id tempus auctoritate omnibus præstiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegæ fuerunt» (*vid. i. a.* Robinson, 1926: 19, 50; Alvar Ezquerro, 1980-1981: 139; Agamben, 2002b: 107).

invasión de un extremo en el otro, en la magistral serie de trabajos iniciada con *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida* (1995 para la primera edición, en italiano).

No es baladí comenzar reparando, por tanto, en la necesidad de mejor diferenciar la *uitæ necisque potestas*, inherente a la relación que establece el ciudadano romano con sus hijos varones tan pronto expresa la voluntad de aceptar su «paternidad» alzándolos de la tierra donde la comadrona los dispuso al nacer, de otras prerrogativas similares vinculadas a su condición paterfamiliar, «jefe» de la *domus*, referidas a esposa, hijas y, sobre todo, de las prerrogativas para con sus siervos (*dominica potestas*). Tal vez de la convergencia sociológica de sus nodos cabría esperar cierto margen de confusión entre ellas –y así sucedió, al menos para los romanistas contemporáneos–, pero observadas sus circunstancias en detalle, resulta evidente que son producto de razones jurídicas diversas (Thomas, 1984: 532). Al fin y al cabo, en un sistema de filiación patrilínea no es menos notoria la singularidad adquirida por la relación padre-hijo, en cuyo primer elemento puede reconocerse perfectamente una huella, una manifestación de *auctoritas* en el «sentido fuerte» de Benveniste. Reconociendo al hijo, el *pater* reconoce la participación autoritativa en su «pro-creación», y desde la posición religiosamente sancionada de quien oficia el nexo genealógico entre los vivos y los muertos, «ancestros divinos», lo introduce a la vez en su derecho y en la ciudad.

La ley se consagra incondicionalmente a lo decisivo de la muerte: «derecho de vida y de muerte» que tantos historiadores positivistas reducen a hecho social, contabilizan como práctica, escépticos ante la escasez de los indicios y, al encontrar tan pocos padres asesinos, convencidos de la inanidad de la norma, cuando sólo fue el modo más abstracto posible para designar el carácter absoluto de tal vínculo [padre-hijo]. Absoluto porque se pensaba que correspondía al padre desvincularle del mismo modo que le había vinculado. (Thomas, 1988: 206-207)

Porque si de hecho algo es evidente en la *uitæ necisque potestas* paterfamiliar es la superposición de contradicciones que es necesario articular para explicar en términos que nos sean comprensibles, a nosotros: historiadores y sociólogos y arqueólogos y antropólogos, un «poder» no sólo ejercible contra la expresión jurídica de los *mores maiorum* codificados en la Ley de las XII Tablas (c. 450 a. C.), que prohibían dar muerte a un ciudadano sin juzgarlo antes así las autoridades de la ciudad, sino también el poder hacerlo en una manera cuya designación misma –*nex*: matar sin efusión de sangre– asocia significativamente, desde su raíz, el ingreso del hijo en la ciudadanía a «un modo de existencia que no es ni masculina, ni cívica [*i. e.*: “ciudadana”]». No se trata, en suma, tanto de un «derecho» de reacción punitivo en el marco del ordenamiento jurídico romano como de la *descripción límite de la clase de relación* que liga a padre e hijo. Y esto obliga a una pregunta fundamental: «¿cómo, entonces, conciliar el respeto a la ley con una ley que legitima lo arbitrario?» (Thomas, 1984: 541, 544).<sup>35</sup>

<sup>35</sup> El orden de citación es el inverso en el original: «Comment alors concilier le respect de la loi avec une loi qui légitime l'arbitraire?», para explicar más adelante: «Pour les garçons, le rituel du “relèvement” –*tollere filium*– a la finalité symbolique de les introduire sous la potestas de leur père. Mais en même temps qu'ils entrent

Es en este *espacio de la indeterminación* donde aflora la noción agambeniana de la «nuda vida» –vida expuesta a la muerte, a la violencia arbitraria– como condición primera de la vida política. Elevando al rango de paradigma la figura arcaica del *homo sacer*, aquél que maldecido en una condena popular, podía ser asesinado impúnemente pero no sacrificado,<sup>36</sup> el filósofo italiano responde a esa pregunta remitiendo una vez más a la crítica de la violencia de Benjamin (*vid. sup.*, cap 10.2). Con ello se propone, al tiempo, deshacer el «mitologema de la ámbivalencia de lo sagrado», formado alrededor del *sacer* latino –realmente, del «tabú» de los austronesios al cual lo asimilan en ese momento autores como W. Warde Fowler («The original meaning of the word *sacer*», 1911 para la primera edición)– tan pronto el registro etnográfico empezó a brindar documentación suficiente como para ensayar nuevas teorías unitarias a propósito de la experiencia religiosa humana, a principios de la pasada centuria.

Llegados a este punto no será necesario detenerse demasiado a explicar la línea argumental que nos propone Agamben en el libro de 1995: esa «vida sagrada» sólo aparecía ambivalente porque se la medía *desde y en* el «orden del derecho», cuando ocurre que la violencia a que está sujeta declama, ante todo, su trascendencia; porque es la misma violencia que funda el orden; que, fundándolo, funda la «comunidad de los humanos» de la cual el *homo sacer* es expulsado. Tal es el sentido de su *sacratio*.

Para el italiano es obvio que, en cierto modo, la *uitæ necisque potestas* del padre entraña esa misma configuración ontológica para el hijo. Así la sociedad imprime, indeleble sobre el nacimiento de todos los ciudadanos, el principio que la constituye. Escrito salvajemente sobre los cuerpos para que no pueda ser olvidado por nadie –tal como lo leía Clastres de punta a punta de América–,<sup>37</sup> el derecho es más duro, más crudo que la ley, porque expone lo que resta fuera de sí, que no es ni más

---

ainsi dans le monde du droit, surgit sur eux, indissociablement lié à leur essence de fils, un droit de mort dont la désignation même, *nex*, les associe à un mode d'existence qui n'est ni civique, ni masculin».

<sup>36</sup> La reflexión parte de una nota en el *De uerborum significatu* (Lindsay, 1913: 424) a colación del Monte Sacro: «at homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum inmolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cauetur "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit". Ex quo quibus homo malus atque improbus sacer appellari solet» (*cf.* Barrios de la Fuente, 1993).

<sup>37</sup> «¿No sabes acaso que perteneces a la raza de los que llevan heridas?», le afea la anciana abipón los gemidos a la púber mientras le tatúa dolorosamente la cara; el etnógrafo francés (Clastres, 2010: 196-197), que recoge estas palabras del relato de un misionero jesuíta, no necesita prácticamente ningún esfuerzo para hallar por doquier ejemplos de prácticas similares –mandan, guaycurúes, guayaquíes, etc.–. «El ritual de iniciación es una pedagogía que va del grupo al individuo, de la tribu a los jóvenes. Pedagogía de afirmación y no diálogo: además los iniciados deben permanecer silenciosos bajo la tortura [...]. Consienten en aceptarla por lo que son en adelante: miembros de pleno derecho de la comunidad [...]. La sociedad dicta su "ley" a sus miembros, inscribe el texto de la ley en la superficie de los cuerpos. Porque la ley que funda la vida social de la tribu, nadie está autorizado a olvidarla». Desde luego que Clastres opone esta «ley primitiva» a las leyes del Estado, aunque a decir verdad no resulte especialmente consistente en esta oportunidad (*cf.* Heckenberger, 2005: 296). ¿De que vale el argumento metonímico de la indisociabilidad de la ley y el cuerpo en las sociedades estructuradas precisamente *contra la división* estatista, si en Dachau y Auschwitz el Estado también aparecía tatuado a perpetuidad en la carne de quienes habían sido sus ciudadanos?, ¿o no será tal vez que Schmitt, jurista *par excellence* de ese Estado, tenía razón en esto; y en el fondo son todo manifestaciones de un tipo de poder que sólo es visible en los límites que definen la sociedad humana? Y entonces el Estado es, ante todo, la prolongación estructural de su intercepción en manos de alguna facción de la sociedad. ¿No es la idea una y otra vez la misma?

ni menos que la arbitrariedad de la naturaleza. La nuda vida y el nudo poder. Pues hay un juego de espejos evidente que liga el *homo sacer*, para quien todos son soberanos, con el soberano, para quien todos son *homines sacri*, definiendo entre sus trayectorias el espacio topológico preciso desde el cual parten todas las teorías políticas, y al cual es obligado volver para entender las lógicas que las replican en la práctica histórica. «Soberana [escribe el italiano] es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera» (Agamben, 2002a: 100): su revelación obliga a invertir los términos pensados por Foucault porque, en el punto de partida que ancla la sociedad al continuo espacio-tiempo del universo, es la violencia propia de la mera existencia natural la que invade el cuerpo político, que existe desde entonces solamente a condición de la distancia que lo separa de su origen en la «mera vida biológica –o fisiológica–».

Cuando –y donde– intersecan, necesariamente se suspende la política. Se detiene.

Pero traigamos este dispositivo de vuelta, desde la filosofía, al análisis antropológico general de culturas, sociedades e historias. Al descubrir el problema de la –significación de la– sociabilidad humana en estos términos, Agamben está rescatando y validando la doctrina schmittiana del Estado, que introduce en el utillaje teórico disponible para ese análisis un tipo de poder sintomáticamente orillado –pues, no en vano, todo indica que el margen, el espacio liminar, es su condición– hasta aquí con frecuencia en la discusión que nos ocupa: el «poder-decidir».

Es decir: el poder de abrir o cerrar ese espacio-tiempo de la indeterminación a voluntad.

Para el jurista esto no se trata de un problema jurídico. Ya lo hemos sobrevolado algo antes, a propósito de sus comentarios al planteamiento de Weber (*vid. sup.*, cap. 8.4). Dado que «el orden jurídico [...] descansa en una decisión, no en una norma», no le parecía sensato buscar la esencia del Estado en el «caso normal», sino en aquel caso límite donde se revela una agencia que *no se define tanto ya por el monopolio de la coerción o del mando, como por el monopolio de la decisión*: «soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (Schmitt, 2009: 13 y ss.; cf. Agamben, 2002a: 25 y ss.; 2002b: 37 y ss.).

Desde luego «poder-decidir» sobre la excepción no es exactamente lo mismo que ubicarse o ser ubicado en ella y verse, en consecuencia, reconocido *situacionalmente* para activar determinados poderes desde o hacia la comunidad de los humanos. Por ejemplo en el momento en el cual el *reth shilluk* puede pronunciar la justicia pero no inventarla; como puede valerse de la violencia, pero no eximirse de ella.

Se diría que el diálogo «legitimidad↔legalidad» describe entonces un ciclo corto; pero, para explicar lo dicho, primero hay que establecer en qué circunstancias aparece aquí algo comparable a la «legalidad» que conocemos a través de la situación histórica de Estado, o a la *legale Herrschaft* weberiana. Y así es. Valiéndose de la idea de la *actualización* según la concibe la Escuela jurídica realista (*vid. sup.*, cap. 9.1), es fácil aislar un principio general de «legalidad» en aquel destello que se produce cuando se pronuncia el derecho y, aunque dure tan sólo un instante en la práctica, lo dicho, por el simple hecho de haberse dicho, se distancia del absoluto abstracto que conforma la legitimidad, masa gaseosa: rizomas a través de los cuales se sujeta culturalmente la

comunidad política. El retorno de la legalidad al seno de la legitimidad es aquí rápido, empero, porque también la sociedad juzga, en silencio, el derecho en esta ley; y retiene para sí el recurso a una «autoridad otra –natural, divina–», que no es la «autoridad política –social, humana–» que ejerce el poder-pronunciar.

En la inmediatez en que se verifica este recorrido de ida y vuelta, ambos polos son virtualmente indistinguibles. O al revés: son distinguibles sólo virtualmente. Y de aceptar esta proposición, podría colegirse en teorización sistémica que «derecho» y «ley» operan como las nociones interfaciales distal y proximal del espacio de la indeterminación. Por esta lógica el equilibrio contraestático impone que en cualquier caso, incluso aunque durante algunas coyunturas un agente social empírico pudiera significarse manifestando un «poder otro», nunca su recorrido por la indeterminación se prolongue los suficientes tiempo o espacio, «distancia estructural», como para poder identificarse y ser identificado con la sustancia de la otredad absoluta de más allá de la humanidad; *i. e.*: no trascender, menos en la muerte. Así, la política salvaje admite en condiciones variables la fractura, como advertíamos acabando la primera parte de este estudio (*vid. sup.*, cap. 5.6), pero no su osificación. Al sugerir entonces Graeber que los shilluk resisten dos veces, contra la institucionalización y contra la eufemización del poder, estaba hablando evidentemente de Juok, no del *reth* en sí mismo.

Agamben dará con una manera muy gráfica de expresar la idea:

En nuestro tratamiento del estado de excepción, hemos encontrado numerosos ejemplos de esa confusión entre actos del poder ejecutivo y actos del poder legislativo [...]. Pero, desde un punto de vista técnico, la prestación específica del estado de excepción no es tanto la confusión de los poderes [...] como el aislamiento de la fuerza-de-ley en relación con la ley. Se define así un «estado de la ley» en el que, por una parte, la norma está vigente pero no se aplica –no tiene fuerza– y, por otra, hay actos que no tienen valor [o forma] de ley pero que adquieren la «fuerza» propia de ella. (Agamben, 2002b: 54-55)

De hecho, hasta cierto punto inevitable, la confusión en la identificación práctica de la que habla en este pasaje el italiano –entiéndase: confusión aquí revelada en la medida en que observamos la realidad desde la doctrina liberal de Montesquieu, a través de sus «acentuaciones racionalistas»– tiene su propio reflejo también en la «política del senado y el pueblo romanos», entre las instituciones de la dictadura y el *iustitium*.

En su momento, Mommsen interpretó la última como una suspensión general de las *potestates* de los magistrados menores, sólo para añadir sin dilación cómo tal cosa acaecía en una interrupción general tanto de los asuntos públicos como de los privados desarrollados públicamente; y aunque se mostraba algo ambiguo sobre la forma precisa de su ejecución –pronunciado por un magistrado mayor, guardaba estrechísima relación con la declaración de *tumultus* y con el *senatus consultum ultimum*–, vinculó *iustitium* y dictadura por la base de la autoridad senatorial que, de un modo u otro, mediaba y ponía de manifiesto lo que el sabio alemán calificó de «estado de guerra» (Mommsen, 1892: 300 y ss.; 1891: 266-267, nota 1). Sin embargo, el dictador responde claramente al patrón de la magistratura (*vid. Mommsen, 1893: 161 y ss.*). En todo caso, su carácter extraordinario



reside en la anulación, siempre por un lapso de tiempo definido y circunscribiéndose a la regulación de una *lex curiata*, no del derecho (*ius*), sino de la colegialidad en que la República hacía ejercer *potestates* e *imperium*. Podría discutirse mucho sobre los matices de una significación indígena volcada en prevenir sus consecuencias lógicas, pero no tanto contradecir la positividad operativa en la frase «el dictador es un rey sin monarquía»; un rey, temporalmente.

Habida cuenta de que el romanista disponía de estos mimbres, además de su habilidad para soslayar el núcleo central del problema, Agamben descubre en Mommsen lo que Schmitt había descubierto antes en las doctrinas liberales del derecho desarrolladas durante la centuria del 1800: que carecía en su haber conceptual de una aceptable teoría límite del Estado. A decir verdad, en la *Teología política* de 1922, el jurista alemán ya había puntualizado que el «estado de excepción» (*Ausnahmestand*) desde el cual él echaba a andar su definición de la soberanía, no equivalía a un decreto de necesidad cualquiera, o al «estado de sitio» (*Belagerungszustand*). Paralelamente, el italiano rescatará con acierto la explicación de los gramáticos para iluminar el primer significado indígena del *iustitium*, en su comparación con el del *solstitium*: aquí, la detención en el cielo del movimiento del sol; allá, la detención del *ius* en el ordenamiento de la sociedad (Agamben, 2002b: 59 y ss.). Es entonces esa «detención» la que produce el efecto óptico por el cual parece haberse anulado la *potestas* de los magistrados menores, cuando lo que sucede es que, anulado el derecho, la naturaleza invade la sociedad, y puede desatarse la violencia sobre cualquiera de sus miembros impunemente, iniciativa que *suele* canalizarse en la apelación del senado a quienes durante el orden ya estaban o habían estado investidos legítimamente para ejercer el *imperium militiae*, en la guerra, más allá del *pomerium* que definía los límites sagrados de la ciudad.

Mientras no hay derecho no hay «humanidad verdadera», ni «nosotros» frente a «los otros»; humanidad efectiva según la incardinación en sus signos culturales; y *a fortiori*, tampoco hay «homicidio».

A juicio del de *Homo sacer* (Agamben, 2002a: 124 y ss.), éste habría sido el único «estado de naturaleza» en que es posible medir realmente el *homo homini lupus* de Hobbes,<sup>38</sup> y haríamos bien

<sup>38</sup> Escribe: «es preciso despedirse sin reservas de todas las representaciones del acto político originario que consideran a éste como un contrato o una convención que sella de manera precisa y definitiva el paso de la naturaleza al Estado. En lugar de ello, lo que hay aquí es una zona de indeterminación mucho más compleja entre *nómos* y *physis* [...]. La errada comprensión del mitologema hobbesiano en términos de “contrato” y no de “bando” ha supuesto la condena a la impotencia de la democracia cada vez que se trataba de afrontar el problema del poder soberano y, al mismo tiempo, la ha hecho constitutivamente incapaz de pensar verdaderamente una política no estatal en la modernidad» (Agamben, 2002a: 130). Tal y como señala su traductor, Gimeno Cuspirena (en *ibid.*: 222-228, nota 2), la articulación del campo semántico de *bando* que Agamben «recrea» en *Homo sacer I* resulta capital en tanto conecta el sustrato medieval de nuestras culturas y sociedades, y concretamente su tradición germánica, con esa misma estructura latina. El DRAE todavía recoge el desusado verbo *bandir* como «publicar un bando contra un reo ausente, con sentencia de muerte en su rebelión» –es decir: proscribir, autorizando a cualquiera para matar al *bandido* sin necesidad de juicio y sin cometer por ello homicidio– y también Corominas (1984: A-CA, 487) lo hace proceder de una fusión-confusión entre el fránico *\*bannjan* (desterrar) y el gótico *\*bandwjan* (hacer una señal); por su parte, el filósofo italiano remarcaba cómo «el que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es “abandonado” por ella [...]. De él no puede decirse literalmente si está fuera o dentro del orden jurídico, por esto originalmente las locuciones italianas *in bando*, *a bandono* significan tanto “a la merced de” [*vid. sup.*, cap. 5.5, nota 76] como “a voluntad propia, a discreción, libremente” [...]; y *bandido*

atendiéndolo, habida cuenta de que lidiamos con quien, antes de sentenciar aquel famoso «*authoritas, non veritas, facit legem*» del *Leviatán* (1651 para la primera edición, en inglés, proviniendo la cita exacta de la revisión latina de 1668), había considerado ya describir la «superación de la naturaleza» hacia el Estado como una *autorización* colectiva en la cual «los súbditos son los autores de un querer político, y el soberano es el actor» (Zarka, 1997: 69-72). Resultará obvio que no se trata aquí sin más de darle la razón –por ejemplo, entre otras críticas necesarias, esta composición coadyuva decididamente a «desexcepcionalizar» el estatismo porque observa la realidad desde la sociedad de Estado–, sino de certificar la proximidad argumental en que se van desarrollando unas y otras narrativas, en que se sujetan unas y otras estrategias prácticas. Los clivajes –podríamos decir– en que se ha pensado el campo político, y se ha construido, desde la tradición romana. Hay un nexo estructural evidente entre la *auctoritas* del padre, su *vitæ necisque potestas* sobre el hijo, y la *auctoritas patrum* del senado, y el *imperium*, cuya liberación de todo derecho *como* durante la campaña guerrera «puede-decidir» iniciar éste, indicando a quien corresponda la necesidad de declarar el *iustitium* –y en tanto es una «opinión autorizada», esa necesidad automáticamente también es una manifestación de la justicia–.

Al final está Augusto. El hecho de que el *iustitium* pasase a significarse, tras el advenimiento del Principado, con el luto público declarado a razón de la muerte de algunos miembros de la casa imperial no es para nada fortuito. Pero ya basta.

La cuestión ahora es que al volver sobre la materia de la «excepción soberana» en la segunda entrega de *Homo sacer* (2002 para la primera edición, en italiano), el filósofo convendría en que: «desde esta perspectiva, el estado de excepción no se define, según el modelo dictatorial, como la plenitud de los poderes, un estado pleromático del derecho, sino como un estado kenomático, un vacío y una detención del derecho» (Agamben, 2002b: 67). Y, dicho esto, la conclusión de la diatriba que veníamos refiriendo, a propósito de su expresión gráfica, era fácil: «el estado de excepción es

Universidad de Alicante

---

[*bandito* en el original; aplicado asimismo a cosas] tiene a la vez el valor de “excluido”, *messò al bando*, y el de “abierto a todos”, libre» (Agamben, 2002a: 41). Y ahora bien, revolviendo el camino, sucede que en ese potente nudo de ambigüedades fue a proyectarse ya en la Alta Edad Media la imagen del hombre lobo: «*wargus sit, hoc est expulsus*», se lee en las leyes de los francos, a lo que Agamben no puede sino responder rememorando el «*sacer esto*» (*vid. sup.*, cap. 10.4, nota 36); «lo que iba a quedar en el inconsciente colectivo como un monstruo híbrido [...] dividido entre la selva y la ciudad es, pues, en su origen la figura del que ha sido banido de la comunidad» (*ibíd.*: 125). Como mínimo, ambas identidades responden a la misma lógica relacional. Pero con todo, quizá sí quepa una concesión discrecional al planteamiento del «contrato social» si tenemos en cuenta el tipo de medioambientes socioculturales en que se formuló y se piensa. En su introducción a una selección de ensayos de Locke, Hume y Rousseau publicada en 1947, Ernest Barker (en Dumont, 1987: 103-104) da la clave a la vez que apunta hacia un fenómeno crucial para la construcción de la dicha modernidad, cuando opina de este último autor que «hubiera evitado la confusión y el inexplicable milagro de una repentina emergencia, a través del contrato, desde una condición primitiva y estúpida hasta el estado civilizado de Las Luces, si se hubiese preocupado de distinguir la sociedad del Estado. La sociedad que constituye la nación es un resultado de la evolución histórica que no se crea mediante un contrato social cualquiera, sino que simplemente está presente. El Estado fundado sobre esta sociedad puede ser, o puede llegar a ser en un momento determinado –como lo intentó Francia en 1789–, el resultado de un acto creador de los miembros de la sociedad». Esto no le resta peso a la crítica de Agamben, pero señala el camino de las heterodoxias que matizan su rotundidad (*vid. sup.*, cap. 8.4, nota 28).

un espacio anómico, en que está en juego una fuerza-de-ley sin ley –y que debería, por tanto, escribirse “fuerza-de-ley”–» (ibíd.: 55).

Mas nótese que la «ley» del filósofo italiano vuelve a no corresponderse exactamente con el uso que venimos dándole aquí al término.

Tomar en consideración la relevancia inatacable del «derecho» definido *contra* la «ley» era la única manera de empezar a desenmarañar la lógica tras la cual los «discursos de la dominación» interfieren en los sistemas culturales de percepción-clasificación de la legitimidad, para legitimarse. Pero Agamben no precisaba, en principio, de tal distinción; entre otras cosas porque, como decíamos, apela a culturas donde su diferencia apenas es significativa. De todas maneras, incorporarnos a su reflexión es tan sencillo como intestar el «derecho» sobre la «ley», más allá que acá del espacio liminar tras el cual se desata la naturaleza. Y quizá con ello estemos por fin en condiciones –o al menos, seguro, en la necesidad– de abrir un último espacio a la proposición teórica, en conclusión.



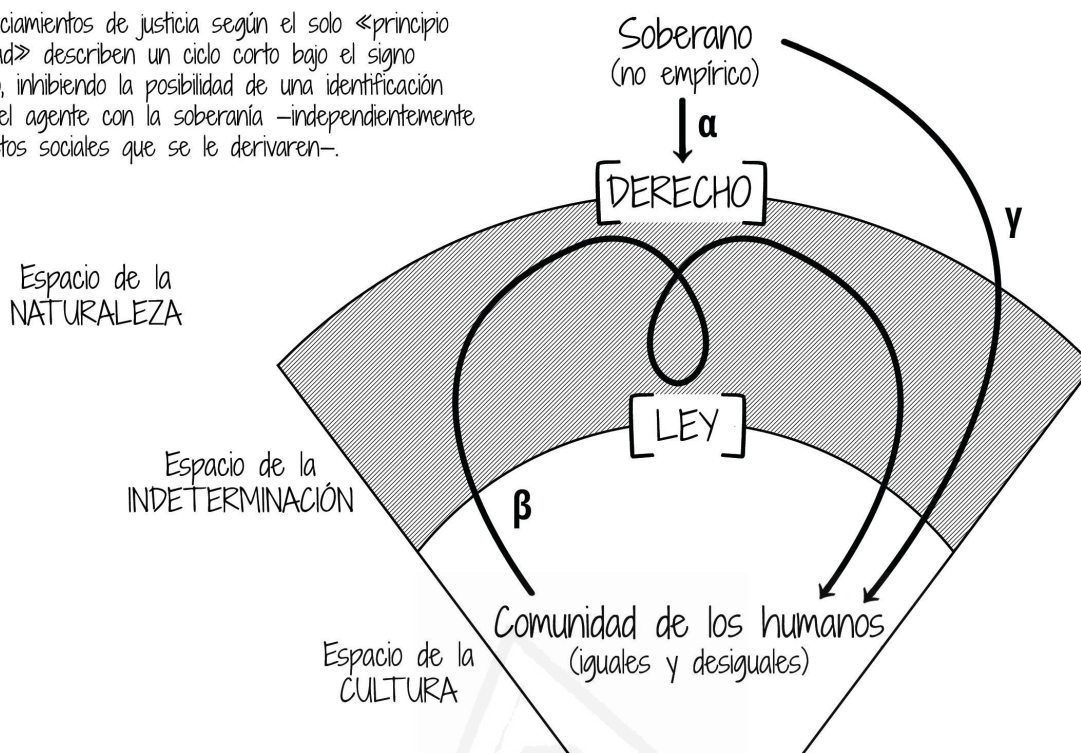
Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

## La humanidad en la perihistoria

0'5) De un lado, hemos comprobado que estabilizar la sociedad requiere de una «comunidad del derecho» que contenga, entre otras muchas cosas, las luchas *normales* por la dominancia. Equivaldría a *lo* político en el sentido en que se lo veíamos emplear a Caillé: contextualidad general; institución cultural de lo social (*vid. sup.*, cap. 4.1, nota 5). Probablemente haya una infinidad de buenas razones para explicar por qué «poder-decidir» sobre la concurrencia o no de ese derecho –*i. e.*: sobre la excepción y la norma– que constituye los límites exteriores del espacio sociocultural donde se desenvuelve la humanidad es siempre un signo de la «otredad», en mayor o menor medida, a través de todo el registro etnográfico, y del histórico también, pero no es el caso detenernos en eso ahora. Al fin y al cabo hemos comprobado que cualquier autoridad –nuestro sentido, pero en esto asimismo el de Arendt o Simmel– precisa de la identificación colectiva, y por ende cultural, de cierto grado y tipo de distinción inscrita en la «objetividad» de lo imaginario (*vid. sup.*, cap. 5.4). Tal vez solamente ocurre que, para no comprometer la estabilidad de la sociedad, la soberanía, que es la autoridad última, absoluta, precisa en última instancia de no poder identificarse absolutamente; ser –sobre todo– de una sustancia no empírica que se manifiesta *alrededor* y *sobre* lo humano, eventualmente *entre* y *en* lo humano, pero que no es en definitiva lo humano. Al menos, lo humano propiamente dicho. Existe, pues, una suerte de *principio de igualdad o de identidad o de indivisión*; y la agencia social desplegada por quienes la ideología culturalmente dominante en el grupo humano *identifica* adheridos a él –*i. e.*: la de «los iguales»–, así como la de quien en ella reverbera directa o indirectamente, es lo que en primera instancia podríamos llamar «práctica política». Por supuesto, no es más que un principio que inaugura el campo estableciendo un primer punto de anclaje tendencial para los discursos que lo atraviesan; y no es extraño, sino todo lo contrario, hallar igualdades *postergadas*, como en las gerontocracias africanas de Meillassoux (*vid. sup.*,

**Fig. Ca** Movimientos típicos en un escenario contraestatista

Los pronunciamientos de justicia según el solo «principio de legitimidad» describen un ciclo corto bajo el signo del derecho, inhibiendo la posibilidad de una identificación sustancial del agente con la soberanía –independientemente de los efectos sociales que se le derivaren–.



cap. 1.3) y tantos otros casos, o igualdades *mitigadas*, por ejemplo, en el cuerpo de las mujeres de la «ciudadanía mediterránea clásica», o lisa y llanamente, *desigualdades* (*vid. sup.*, cap. 5.6). El objetivo de cualquier «discurso de la igualdad» es *generar el tipo de agentes protagónicos autorizados que sustancian la política de los humanos*, de nuevo: en primera instancia. Más acá de eso quedan las luchas por la significación. Pero la cuestión ahora es que, más allá, hay un espacio que no es político, ni jurídico; y entre medias, hay un espacio de indeterminación transitable en mayor o menor medida desde –la percepción cultural de– lo cultural, o desde –la percepción cultural de– lo natural.

- 1) En el escenario del «ciclo corto» de la legitimidad a que nos referíamos un poco más arriba, *configuración normal* –podríamos decir– *de la política salvaje* (**fig. Ca**), el elemento soberano se mantiene decididamente no empírico –*sensu* Lawrence y Meggitt (*vid. sup.*, cap. 7.6)–. Su interacción con el espacio de la comunidad política humana se resume así en tres movimientos típicos, siendo alfa ( $\alpha$ ) la –percepción cultural de la– institución directa del derecho, y beta ( $\beta$ ) el margen de fractura social admitido para las autoridades políticas en relación al ordenamiento jurídico, que vale por decir: el *principio de legitimidad*. Puede entonces concebirse que un agente empírico sea *manifestación coyuntural de la soberanía dentro del orden del derecho*, de tal modo que la comunidad de los humanos identifique una o más situaciones *en o durante* las cuales un agente dado puede-pronunciar lo justo y «actualizarlo» como

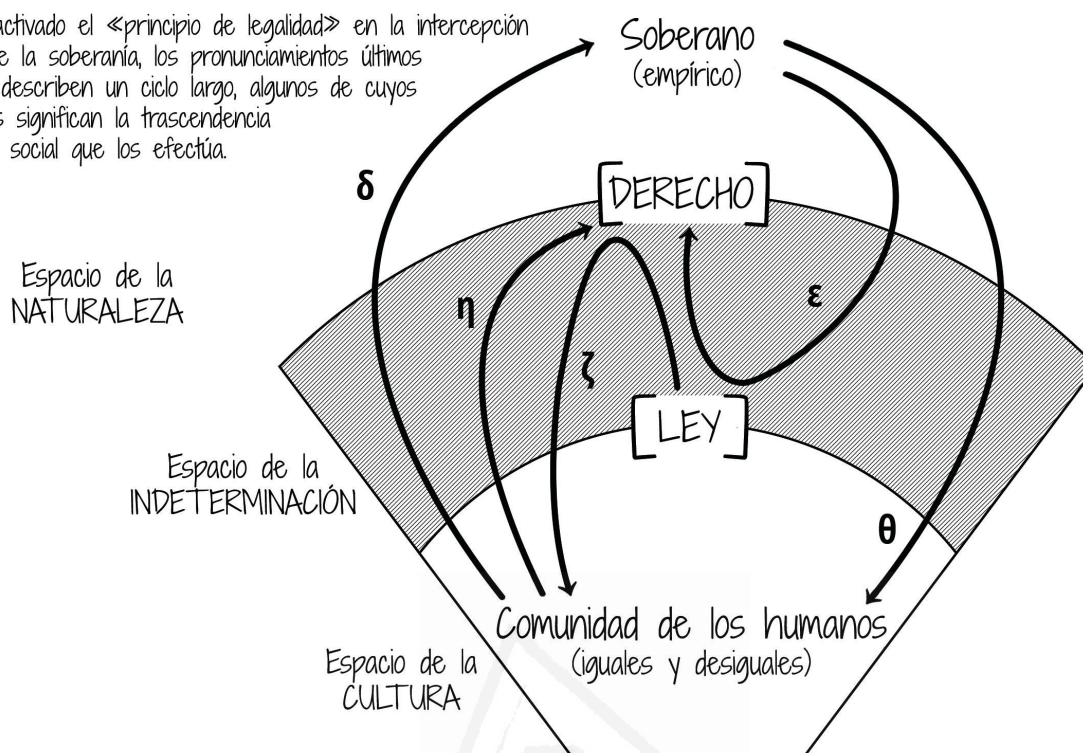
«ley», entendida en un sentido débil o contraestático; porque el proceso no se identifica nunca con aquella *institución* del derecho  $-\beta \neq \alpha-$ , y por ende, podría anularse inmediatamente si, quizá incluso sin por ello poder-pronunciar nada, la comunidad no reconociera también el derecho en la ley  $-i. e.:$  su «justicia»-. Todo esto se desarrolla sin una intervención activa del principio de soberanía, según el cual indefectiblemente se instituyó el derecho en el pasado  $-o$  en todo caso en una instancia atemporal: dispositivo que ancla la comunidad al *continuum* del universo- y cuya manifestación presente no está por defecto sujeta a nuevas instituciones, siendo por tanto el movimiento gamma ( $\gamma$ ) primero equiparable a aquella «violencia mítica» de Benjamin, *que no funda derecho, que no es punible, que es arbitraria: no humana*.

1'5) Frente a esto, el *escenario excepcional* implica una soberanía «empirizada». Quizá irrumpa en el sistema sociocultural una agencia que ya estaba fuera del orden del derecho previamente, que no era parte de la «comunidad de los  $-verdaderos-$  humanos», como los europeos en Melanesia, dotada para desatar una violencia, un poder-fuerza, imposible de anular. O quizá un cataclismo natural lo desordene todo  $-no$  en vano, ¿no deberíamos de considerar, acaso también, que lo anterior se signifique indistintamente como esto, y siendo ambas «violencias no humanas», o como poco radicado significativamente su origen no en el espacio cultural de la humanidad, sino en el de la naturaleza, la colonización sea percibida por los humanos antes que nada como un tipo de cataclismo natural?-. Se desordena, entonces, porque las prácticas del sustento obligan a los agentes que componían la comunidad de los humanos a actuar anormalmente en el desastre; «desorganizarse», como lo entendieron los sociólogos de Chicago; y por alguna razón, la vuelta a la normalidad deja tras de sí una parte del cuerpo social suspendida más allá de la indeterminación  $-i. e.:$  una «parte sagrada»-, y por lo tanto ya no es «la normalidad». O quizá, en fin, algún otro tipo de «atasco» del medioambiente  $-sensu$  Redfield (*vid. sup.*, caps. 2.2 y 8.3)- fuerce un *impasse* del cual la sociedad es incapaz de retornar; y se prolonga estructuralmente el «estado de excepción».

2) La cuestión es que, habiéndose dado esa *intercepción de la soberanía* a manos de quien es desde entonces tanto identificado como identificable indudablemente como una parte  $-excepcional-$  del cuerpo social  $-a$  la vez dentro y fuera del orden: lo que en el diagrama (**fig. Cb**) proponemos anotar como movimiento delta ( $\delta$ )-, la trayectoria realizada por la legitimidad en cada actualización del derecho se ve forzada a describir un «ciclo largo». Un «dios activo» supone ante todo, y al menos en su propia narrativa, otro tipo de continuidad en la institución del derecho, la cual se verifica en lo que podríamos llamar ahora movimiento épsilon ( $\epsilon$ ), o *principio de legalidad*. Así, con independencia del número y del tipo de funciones y «agentes autorizados» que se dispongan en el espacio de la indeterminación para administrar

**Fig. Cb** Movimientos típicos en un escenario estatista

Una vez activado el «principio de legalidad» en la intercepción empírica de la soberanía, los pronunciamientos últimos de justicia describen un ciclo largo, algunos de cuyos movimientos significan la trascendencia del agente social que los efectúa.



la sociedad, han de conceder necesariamente todos ellos que el poder-pronunciar la justicia última es atribución soberana, y entonces *esa* ley –estatista– es *como* el derecho, devolviendo la imagen especular «(legitimidad)→legalidad→legitimidad» que ya advertimos antes (*vid. sup.*, cap. 9.1). Esto no es óbice para que aquellas autoridades, sea como fuere delegadas en la indeterminación, reproduzcan un proceso similar, desarrollando una práctica que describe el movimiento  $\zeta$ : de la ley al derecho hacia el interior de la comunidad política; y nótese cómo, donde quiera que dicha práctica suponga la coacción, nos encontraríamos ante una *fórmula discursiva* equiparable a lo que Benjamin calificaba de «violencia conservadora de derecho». Pero tampoco nada es óbice, del otro lado, para que el sistema siga siendo estable *sólo* a condición de que la comunidad continúe identificando la positividad del derecho que traba *culturalmente* todo el orden social –por eso sosteníamos que, con independencia de los «discursos de la dominación», la relación entre legitimidad y legalidad es siempre dialógica (legitimidad↔legalidad); y que toda violencia activada en relación al derecho es, en cierto sentido, una violencia fundadora de derecho–. Sucede que, a fin de cuentas, tanto el movimiento  $\zeta$  de las autoridades políticas estatistas como el  $\epsilon$  de la autoridad soberana se desarrollan en la práctica parcialmente bajo el signo del derecho; es decir: en algún momento atraviesan asimismo una zona de indeterminación, durante lo cual están expuestas a la «desautorización» expresable en el movimiento  $\eta$ . La descripción de un ciclo

largo en estos términos nos permite a la vez aislar con relativa facilidad –sin duda: con facilidad «ideal-típica»– el tramo del diálogo «legitimidad↔legalidad» a que afecta la pérdida de esa especie de masa gravitatoria influyendo, determinando o decidiendo la práctica humana que se deriva de  $\eta$ . De esta forma,  $\eta > \zeta$  tiende a dejar de reconocer la justicia en la acción de gobierno, podríamos decir, mientras que  $\eta > \epsilon$  entraña una desestabilización sistémica cuyas últimas consecuencias serían, de verificarse por completo, la anulación de cualquier efecto social –lo cultural aquí debería de analizarse en otro capítulo, entre la «invención bajo restricción estructural» y la imposibilidad de desandar caminos genéticos, pero crecer en homoplasias– derivada desde  $\delta$  en adelante. Existe, hasta cierto punto, una *pugna por reabsorber los elementos estáticos en el «cuerpo salvaje»* (vid. sup., cap. 9.2, nota 30). Finalmente, el movimiento zeta ( $\theta$ ) se dispone formalmente como  $\gamma$ , pero qué duda cabe de que, de una u otra manera partícipe de la sociedad de los humanos a pesar de todos los signos, cualquier poder desarrollado desde esta soberanía empírica de la tesisura B hacia la comunidad política no es *exactamente* «arbitrario» en el sentido en que sí lo es  $\gamma$  en el escenario A; *ergo* difícilmente podríamos significarlo –al menos aquí–<sup>1</sup> junto a la «violencia mítica de los dioses». Pero, a la vez, tampoco es fundadora de derecho *típicamente*. De hecho no deja de ser curioso cómo, si ese movimiento ejecutado desde fuera del orden del derecho apela en sus signos a algo en el interior de la comunidad política de los humanos es, precisamente, a la conservación del derecho que quebranta –en el fondo, a la del *principio de legalidad* sobre el cual descansa el estatismo: a la conservación de  $\epsilon$ –, y sucede entonces, así, que  $\theta$  es aquella manifestación límite de la soberanía empírica de que hablaban Schmitt y Agamben, «fuerza-de-ley»: la conservación del orden del derecho desde fuera del orden del derecho e incluso a pesar del orden del derecho.

<sup>1</sup> Porque del otro lado cabe, evidentemente, la imitación de  $\gamma$  entre las formas de  $\theta$ , y en este sentido podríamos recuperar aquí algunos aspectos de los anotados por Graeber (2011a: 7-8) a propósito del *kabaka* de los *baganda* en su aceleración estatista: «European visitors to the court of king Mutesa of the Ganda Kingdom [c. 1857-1884] would occasionally try to impress him by presenting him with some new state-of-the-art rifle; he would generally respond by testing the rifle out by randomly pinking off one or two of his subjects on the street. Clearly this was a calculated political gesture; the Europeans were trying to make a point of their superior firepower, Mutesa responded by demonstrating his own absolute power within his own domains»; y de nuevo, más tarde: «while the king was not identified with any divine being, he remained very much a divine king in our sense of the term: a dispatcher of arbitrary violence, and higher justice, boht at the same time. However, where the Shilluk king was surrounded by executioners whose role was eventually to kill him, the Ganda king was surrounded by executioners whose role was to kill everybody else. Thousands might be slaughtered during royal funerals, installations, or when the king periodically decided there were too many young men on the roads surrounding the capital, and it was time to round a few hundred up and hold a mass execution [...]. When David Livingstone asked why the king killed so many people, he was told that if he didn't, everyone would assume that he was dead» (ibíd.: 52-53; cf. Fallers, 1959; Reid, 1999).



Convendría aun para acabar el modelo, por consiguiente, pensarlo en una premisa 2'5, o devolverlo todo a la 1'5 y echar de nuevo a andar. Sumarle o restarle medias proposiciones, en toda situación y circunstancia histórica, no dejar de pulsar sus tensiones.

El hecho de que  $\eta$  encierre la potencialidad de subvertir el sistema diagramado en nuestro escenario B y eso implique *a fortiori*, con mayor o menor «lógica lógica» pero desde luego revelando una «lógica práctica» ostensible, la idea tendencial diagramada en A, expresa una *resiliencia contraestática* radicada en las fibras más básicas de cualquier tejido social humano. Viene a declarar: aunque, como muestra la inacción inicial de los trobriandeses ante el pecado de Kima'i, *el mantenimiento de la paz social suela ser preferible al de su orden, desde luego el mantenimiento de la vida es en todo punto preferible al de la paz*. Este esquema de prioridades tiende a equilibrarse presionando para que en la práctica el orden garantice la vida, como en una homeostasis, y tiende a no perder el equilibrio –rompiendo la paz contra el orden– mientras no la imposibilite determinadamente. Ésa es la horquilla, y ésas, esbozadas aquí con mayor o menor acierto, las inercias que cabe esperar atravesando de punta a punta las proposiciones anteriores. ¿Podríamos, pues, denominarla «proposición 0»; con Barrett: «*furor de vivir*»?

En este sentido, el «descubrimiento» clastreano de la lógica contraestática en las Tierras Bajas de América del Sur suscitó la oposición de una –aparente– paradoja que de tanto en tanto ha sido agitada con languidez. En palabras de de Heusch (2007: 95):

Esta innovadora tesis contiene una aporía cuyos detractores tuvieron el cuidado de subrayar, pero sin lograr desarticularla [...]: ¿cómo se pasa, histórica y estructuralmente, de una sociedad indivisa a una sociedad dividida si la hipótesis marxista es inoperante? ¿Cómo concebir que la sociedad «salvaje» resista con todas sus fuerzas a una forma de organización política cuyos peligros aún no ha experimentado, situándose a sí misma en una suerte de futuro anterior?

Si, a la primera cuestión que se hace, comienza el belga a dar respuesta acto seguido, en su brillante reflexión a propósito de las «monarquías sagradas» del África central (*vid. sup.*, cap. 10.2), la segunda ha solido minimizarse sistemática y –peor– sistémicamente. Quizá porque, a pesar de la Historia, sigue siendo más o menos evidente a cualquier razón cultural la antítesis inherente al enunciado «servidumbre voluntaria» que acuñara, para titular su célebre ensayo, Étienne de La Boétie, allá cuando todavía Las Luces europeas eran no más que una titilante aurora. Y –así lo dijo aproximadamente un buen conocedor, como fue Umberto Eco– pareciera que la posesión del saber nos exime del conocimiento. En todo caso, nos ha ocupado muchas veces desde entonces discutir qué constelaciones sociales se merecen la acepción inmoral de «servidumbre», por supuesto desplegable a su vez en una panoplia casi infinita de calificativos denotando contextualmente idéntica inmoralidad –porque entonces, ¿son o no son campesinos los granjeros del American Bottom? (*vid. sup.*, cap. 3.1)–; a discutirlo, las más de las mejores veces, desde un materialismo imposible que obliga antes o después a entrapar la historia entre un principio y un fin; o en una *valoración* que no puede sino sernos cultural, donde quizá únicamente quepa esperar encontrar una finalidad más basal que todo aquello: la de la vida.

La del «futuro anterior» era una paradoja solamente en apariencia, se puede sentenciar, así las cosas, porque –permítasenos emplear nuestra propia versión de «inmoral»– *los aspectos límite que se prolongan estructuralmente durante la dominación no precisan ser estructurales para ser pensados o incluso experimentados, y rechazados o rehuídos con vehemencia*. Y esto vale por decir que la «política salvaje» no se dispone *contra el Estado* en tanto idea, y menos en tanto ideología, sino *contra la estatización* en tanto práctica y principio de la excepción soberana. Contra la dominación. Basta y sobra para entenderlo la «lógica de Jourdain».

A fin de cuentas, por no salirnos del guión compuesto por de La Boétie, bien podría concluirse en un único trazo obscenamente grueso que, en efecto, más allá de la propia razón cultural de cada individuo, uno tiende a obedecer a sus padres, como mucho. Y a hacerlo como los dinka de Lienhardt (*vid. sup.*, cap. 10.1, nota 13), hasta cierto punto.

Puede así ser comprensible que, en competición por la dominancia dentro del grupo social, algunos agentes *tracen sobre la práctica estrategias discursivas* a propósito de su relación con el espacio de la indeterminación –y decimos claramente «discursivas», esto es: *identificables, culturalmente significativas*; porque la aquiescencia del resto del grupo es aquí insoslayable: no hay, sin ella, interlocutor, comunidad del derecho posible y, *a fortiori*, tampoco política, ni dominancia– que pongan de relieve su preeminencia en el seno de la «humanidad». No sería descabellado, asimismo, generalizar precisando un poco más cómo, ante los desequilibrios *normales* en que se recurre colectivamente a una pronunciación de justicia, cabe esperar que los agentes  $\beta$  se aproximen mejor a la definición simmeliana de «autoridad», mientras que en otras situaciones sociales donde la alusión al derecho no es explícita, ese mismo movimiento no se signifique sino en el gesto del «prestigio». Llevándolo a nuestras mecánicas gravitatorias (*vid. sup.*, cap. 3.5), podría decirse *grosso modo* que aquellos tienden a *determinar* y éstos a *influir* en su entorno. Pero nótese que la «objetivación» de Simmel se juega en matices mucho más finos, precisamente porque trata de operar el salto desde una descripción de la *acción* hacia una del *signo*.

De todas maneras, la consideración anterior es en especial importante por cuanto, en su proposición mínima, en la lógica del contraestatismo, *cualquier acción social es pasible de explicación a través del modelo de tipo  $\beta$*  siempre y cuando entendamos que su «movimiento de tirabuzón» no tiene la necesidad de estar en todo momento orientado en su significación endógena hacia la actualización del derecho, alcanzando en los extremos de su desarrollo manifiestamente ambos interfaces de la indeterminación, sino que se ejecuta en progresiones variables y hacia campos variables –¿es necesario recordarlo?: desde la perspectiva común que traba a agente y comunidad; otra cosa somos nosotros, quienes observamos lo que acontece en un drama que se representa en un idioma extraño–. Esta comprensión permitiría sustanciar la relación «costumbre-derecho» sin imponerle soluciones de continuidad apriorísticas o ajenas a la situacionalidad en que sucede todo para los animales semióticos que somos, admitiendo que ambos discursos *puedan* funcionar de manera independiente y a la vez determinarse el uno al otro con suertes diversas: midiéndolo en la microfísica que habilita una «teoría praxe-dialógica de la historia» (*vid. sup.*, cap. 8.2), de ser preciso,

*un  $\beta$  anómalo será reabsorbible por el orden del derecho de vuelta al flujo sociocultural; muchos  $\beta$  anómalos habrán sido el derecho ordenando ese flujo.*

Desde luego es más sencillo arribar a tal conclusión desde este extremo que comenzando por declarar cómo, en la realidad –material–, ni la sociedad ni la comunidad existen, ni ninguna otra categoría de esa índole, como no existen los interfaces entre los que se desenvuelven; sino que en todo caso, si existe algo en su lugar, es una infinidad de idas y venidas fenoménicas describiendo trayectorias de tipo  $\beta$  en la significación de cuya progresión diacrónica –pues obviamente, de nada valen los diagramas si se los piensa limitados a un espacio plano; y hay que proyectarlos a través de una generatriz perpendicular «tiempo» para imaginar el efecto de los «movimientos típicos» que aquí proponemos– actúan como las fibras de las que se componen las lógicas operativas, que componen a su vez, en haces diversos, el tejido social. Matemática del caos: «las estructuras no son sino su propia replicación en la práctica».

Por esta razón, a nuestro juicio, dicha «anatomía general» de  $\beta$  sigue operando sin variar un ápice de su formulación típica también en los escenarios sociales del orden de B, donde la soberanía ha sido excepcionalmente interceptada en la empiria. O en otras palabras: la sociedad sigue funcionando igual en A y en B, *en principio*, a excepción de lo que atañe a un ordenamiento jurídico derivado, *cuando sea necesario y en última instancia*, al «ciclo largo» de la legitimidad, en el cual se ha impostado ahora el principio de legalidad. Obviamente, esta circunstancia ha de afectar de algún modo –contextual– los desarrollos normales tipo  $\beta$ , retro-ajustando un sistema en mayor o menor medida lastrado desde ese momento por el estatismo como en un freno de inercia. Desacelerando los movimientos, el soberano empírico encarna la paradoja por la cual determinadas partes de la sociedad se parapetan tras el orden del derecho y, desde esa posición exterior, lo acentúan hasta el borde de la esclerosis –entiéndase: acentúan una de sus constelaciones concretas, paralizada en el tiempo– arriesgándose a dar al traste con los equilibrios homeostáticos que recogíamos en la «proposición 0». Pero pronto se le viene a sumar otra paradoja todavía mayor –intuida por la «falsa conciencia» marxiana sin llegar por ello a levantar su propia caja negra lo suficiente como para serenos de demasiado provecho en el análisis de grupos humanos– por la cual las propias lógicas prácticas contraestáticas eventualmente coadyuvan al estatismo en ese empeño esclerótico, y es falaz pensar tipológicamente, que se van sustituyendo unas por otras en el devenir histórico.

*La lógica del tejido social permanece siempre y a pesar de todo «salvaje», de modo que según un patrón en absoluto fortuitamente similar al de las lógicas  $M^1 \rightarrow D \rightarrow M^2$  contra  $D^1 \rightarrow M \rightarrow D^2$  en lo referente a nuestra economía (vid. sup., caps. 2.5-6 y 3.4-5), solamente el hecho de que la abrumadora mayoría de sus miembros se conduzca según  $\beta$  posibilita que una minoría –perdamos cuidado: antes o después, una «facción»– lo siga haciendo tras  $\delta$ . Una minoría, porque lo normal es que la comunidad del derecho tienda a neutralizar *in nuce* cualquier conato de un miembro o facción dada por interceptar la soberanía empírica, en la medida en que ello supondría no ya distinguirse sino abandonar su seno, contraviniendo más allá de lo apriorísticamente aceptable el principio político de identidad; y este dispositivo  $\eta > \delta$  suele funcionar por automatismo, «lógica práctica», sin detenerse a diferenciar y valorar si de hecho la soberanía ya ha sido interceptada en otro punto de la*

sociedad.<sup>2</sup> *Una facción* porque, en la medida en que el soberano empírico siga siendo parte de la sociedad, mientras siga siendo un agente que comparte con sus congéneres sus intereses sociales básicos, seguirá compitiendo con el resto de miembros por la dominancia en el grupo humano.<sup>3</sup> Y huelga remarcar cómo, dispuesta en tal coyuntura, en efecto, esa *dominancia* se desarrolla, de la mano de la violencia, hacia los límites –ahora sí– de la *dominación*.

---

<sup>2</sup> Llevándolo a la discusión biológica general, Dawkins (1985: 83-84, 88) proporciona una versión muy clara de este mismo fenómeno al describir el control genético de la conducta como algo que se verifica «sólo de manera indirecta, pero en un sentido muy poderoso», y ejemplificarlo en la capacidad predictiva de un imaginario programador que espera favorecer la conservación de los genes inscribiendo en cada individuo determinados estímulos proactivos –que ulteriormente podrían o no afinarse mediante el aprendizaje–: «la ventaja de este tipo de programación es que reduce, considerablemente, el número de reglas detalladas que debían ser especificadas en el programa original; y es también apta para afrontar los cambios en el medio ambiente que no pudieron ser pronosticados detalladamente. Por otro lado, ciertas predicciones tienen que ser hechas todavía. Según nuestro ejemplo, los genes predicen que el dulce sabor en la boca y el orgasmo serán “buenos” en el sentido de que comer azúcar y copular es probable que beneficie a la supervivencia de los genes. Las posibilidades de la sacarina y la masturbación no serían anticipadas de acuerdo a este ejemplo; tampoco lo serían los peligros provocados por comer azúcar en demasiada cantidad en nuestro medio ambiente donde existe en enorme abundancia». Esto lo llevará más adelante, en el contexto del debate sobre la «selección de parentesco» (*vid. sup.*, cap. 4.3, nota 53), a preguntarse: «¿qué reglas simples y prácticas podrían obedecer los animales, en condiciones normales, que tuviesen el efecto indirecto de beneficiar sus relaciones íntimas? Si los animales tuvieran la tendencia de comportarse de manera altruista hacia aquellos individuos que físicamente se les asemejan, probablemente estarían beneficiando indirectamente a su pariente. Mucho dependería de detalles en cuanto a las especies implicadas, [pero] tal regla llevaría, en todo caso, a decisiones “acertadas” en un sentido estadístico. [Ahora bien], si las condiciones cambiasen, como sería el caso si una especie empezara a vivir en grupos mucho más numerosos, llevaría a decisiones erróneas» (*ibíd.*: 149-150): el tipo de variación medioambiental a que apela el británico en esta ocasión no podía ser más oportuna, a la luz de lo que nos trajo hasta aquí.

<sup>3</sup> Obviamente, más allá de la propia supervivencia, la reproducción constituye el más basal de esos intereses sociales; aunque no por ello haya de ser el que oriente la conducta general de los individuos; y menos aun el que la oriente en la racionalización de sus puntos de vista. En este sentido, continuando con la reflexión a que invitaba *El gen egoísta*, tal vez la intercepción de la soberanía, y sobre todo la emergencia de Estados que aceleran la integración del universo social por la base del principio de intercambio que disuelve la identidad del «nosotros» en la semiosis del dinero (*vid. sup.*, caps. 5.4-6), pueda ponerse en relación con otra de las preguntas que se formulaba el británico: «¿qué ha sucedido con el hombre moderno occidental [...]? Un rasgo de nuestra sociedad que parece decididamente anómalo es el relativo a la cuestión de la propaganda sexual. Como hemos visto, lo que se puede esperar con mayor seguridad por razones evolutivas, es que cuando los sexos difieren, sean los machos los llamativos y no las hembras [...]. Es cierto, por supuesto, que algunos hombres se visten ostentosamente y ciertas mujeres lo hacen con colores apagados, pero normalmente no hay duda que en nuestra sociedad el equivalente de la cola del pavo real es exhibido por las mujeres, no por los hombres [...]. Enfrentado a estos hechos un biólogo se verá forzado a sospechar que está contemplando una sociedad en que las hembras compiten por los machos» (Dawkins, 1985: 245-246). Esto estaría contraviniendo las estrategias que, teniendo en cuenta la muy desproporcionada inversión energética de cada sexo en sus respectivos gametos, pautan, frente a la ventaja de unos machos de entre los cuales los más exitosos se reproducen potencialmente más que las hembras más exitosas, la mayor selectividad de las hembras; pero sucede que contraviene también la mayor parte de la experiencia humana, siendo que las sociedades de la política salvaje presentan la situación contraria –i. e.: la esperable en condiciones «normales»– a la aquí descrita para el capitalismo tradicional, donde de hecho la participación de las mujeres en el mercado laboral era limitada (*vid. sup.*, cap. 1.1). Hasta aquí, como para aquel biólogo, son sólo sospechas que requerirían todavía de mucho trabajo para comenzar a desentrañar la multiplicidad de lógicas anudadas entre unas y otras prácticas históricas –las de la expresión de distintas identidades para unos animales capaces de significarlo todo a su alrededor; las de la construcción diferencial de las jerarquías masculina y femenina; la eventual cosificación del cuerpo de las mujeres; las resiliencias salvajes en los límites externos e internos de aquéllas intervenidas por el Estado; etc.–. Ojalá a lo largo de estas páginas hayamos logrado, al menos, definir un utilaje conceptual capaz de plantearse si quiera.

De todas formas, es precisamente por lo antedicho por lo que se puede afirmar que el Estado es el «estado de excepción»: el derecho está aunque esté –parcialmente– detenido en un despliegue exitoso tipo  $\delta$ . Así también, la «política salvaje» está; pero, acusando los efectos de ese movimiento  $\delta$  que desacelera el sistema para poder controlarlo, está más o menos suspendida, interrumpida. En fin, desorganizada.

¿Por qué ocurre? Una respuesta corta impondría lacónicamente: *porque ha sido adaptativo*.

Bien. Pero, ¿por qué ocurre?

Para empezar a contestar esto de una manera general diremos que las evidencias expuestas a lo largo de esta investigación sugieren que esos procesos de adaptación que en algún momento llevan al accidente –parcial– de la política lo hacen tratando de salvar un «atasco medioambiental» probablemente relacionado con el crecimiento demográfico y la circunscripción, tal como intuyeron Carneiro o Harris (*vid. sup.*, cap. 4.3); con una interrupción en el espacio o en el tiempo (*vid. sup.*, especialmente caps. 5.5 y 7.1) que amenaza la vida en un sentido que debe referirnos menos a salvar puntualmente la mera existencia individual en un trance concreto, como en un acto reflejo, y más a mantener estabilizadas las condiciones de posibilidad generales de esa existencia y de la reproducción de un grupo humano dado en el desastre. En ese nuevo «medioambiente cataclísmico».

Si bien sería ingenuo pretender negar la importancia *decisiva* de una u otra formulación de la «dialéctica amo-esclavo» en algunas fases de tales procesos, indudablemente más vastos y complejos, en tanto en cuanto el escenario B permite puntualmente activar  $\theta$  en defensa del *statu quo* soberano –i. e.: *implica siempre una proporción de «autoridad coercitiva»*, fundada en la posibilidad de una coacción–, lo resulta asimismo colegirlo todo únicamente desde ahí, en la medida en que ello descuida el flanco de la «autoridad» propiamente dicha, según su principio básico aislado entre otros por Arendt (*vid. sup.*, cap. 10.3). O si se prefiere dicho de otra manera: *descuida las versiones estables de «autoridad» –no coercitiva– expresadas en  $\eta$* .

Si estamos en lo cierto y el anclaje  $\eta > \delta$ , por el cual se alcanza o suspende o desactiva la trayectoria emprendida por un agente social dado contra el principio de identidad de la comunidad política en una situación cualquiera –incluso «indeterminada»– pero invariablemente «más acá del derecho», se puede considerar una constante *entre los humanos* –y hay serios visos para considerarlo así–, entonces debemos replantearnos sincera y profundamente sus huellas en la historia. También en la «historia material», por supuesto. Y armar modelos que *nos* expliquen.

Hete aquí el revulsivo que supondría para la discusión la «jefatura primitiva» según la describiera Clastres en *La sociedad contra el Estado* (1974 para la primera edición, en francés, de un conjunto de trabajos publicados por separado a lo largo de la década anterior). Giro copernicano, la filosofía política captada por él mejor que cualquier otro autor antes no dejaba lugar a dudas sobre la positividad de la «evitación estructural» de la dominación.

El poder es exactamente lo que estas sociedades han querido que sea. Y como este poder no es nada, hablando esquemáticamente, el grupo revela, al actuar de ese modo, su rechazo radical de la autoridad y una negación absoluta del poder [...]. Al descubrir el estrecho parentesco entre el poder y la

naturaleza, como doble limitación del universo de la cultura, las sociedades indias supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política [que a falta de un análisis más profundo, el etnógrafo aquí emplea instintivamente bajo el signo latente de la coerción]. (Clastres, 2010: 54-55)

Precisamente un arqueólogo español volvía a escribir no hace mucho sobre lo anodino de la implementación del utillaje teórico clastreano en la disciplina que compartimos, como en las otras, cuando era más que palmario su atractivo, siquiera como un nuevo punto de partida para repensar el análisis de la sociabilidad «prehistórica» (*vid.* Criado Boado, 2014: con bibliografía). Desde luego ese potencial inicial era innegable; también lo eran sus limitaciones.<sup>4</sup> De hecho su propio planteamiento en forma dicotómica coadyuvó y coadyuva aún –por eso solamente se sigue, a lo sumo, repensando en términos clastreanos la prehistoria, y con notabilísimas excepciones (Campagno, 2014), poco más que la prehistoria– a una suerte de «error sinecdótico» por el cual se ha tendido en buena medida a *tipologizar* la sociedad en su conjunto tomando la sola base de unas u otras *lógicas operativas* –contraestáticas o estáticas–. No se ha advertido de este modo que, exactamente de la misma manera que la *posibilidad empírica* de las segundas se ha de inferir de la sola detección de las primeras en la «sociedad salvaje», estas lógicas contraestáticas continúan también replicándose determinantemente en el desorden de los grupos en que se ha osificado el escenario B, dando paso a una «situación de Estado». Porque sin ellas no sólo sería insostenible ese Estado, sino que sería insostenible la sociedad.

Del otro lado, más parece que el dispositivo  $\eta>\delta$  no persiguiera tanto negar la eventual transcendencia de un agente social dado como aplazarla literalmente *ad infinitum*; manteniéndolo en el orden del derecho hasta que el «poder» que se le reconociere hecho «autoridad» sea materialmente incapaz de comprometer la vida del grupo, momento en el cual se admite ya sin cortapisas. Acaso –lo hemos visto con Komma y los «líderes marginales» kipsigis (*vid. sup.*, cap. 9.2)– porque la sociedad se esté asegurando de esta manera una *reserva mutante* disponible en la contingencia de alteraciones ecológicas graves, más o menos repentinas, y fíe en los contramovimientos defensivos de su cuerpo político contraestático para recuperar el orden si se llegara al extremo de ser realmente amenazado. Pues debiera haber sido por definición irrefragable que ninguna facción entrópica fuera a ser capaz de movilizar mayor poder-fuerza en un interés privativo que el conjunto del total social. Y sin embargo, hete aquí nuestra historia.

Así, el aislamiento proverbial del «jefe» clastreano en la atenta indiferencia con que los suyos asisten a sus peroratas mientras continúan inmersos en su propia cotidianeidad, su aplastamiento bajo una deuda impagable, no son menos estratégicos que el desconocido –para la Historia– quien, acompañándole en la cuadriga durante el triunfo, sostiene la corona de laurel sobre las sienes de Pompeyo y le susurra al oído: *respice post te, hominem te esse memento*. Así también,

<sup>4</sup> Escribe sobre esto Criado Boado (2014): «a Clastres hay que tomarlo como una caja de herramientas. No se puede tomar de un modo sustantivo –no describe las cosas como son– ni adjetivo –no añade un símil para comprender las cosas–; tampoco de una forma mecánica –no disecciona mecanismos sociales– ni directa –no define modelos de sociedad canónicos y empíricamente reales–; y por supuesto no se puede leer en clave evolucionista –lo primitivo ni es un estadio social, ni está necesariamente antes de la complejización social, ni es condición de posibilidad del Estado–».

perfectamente documentado por la etnohistoria de la colonización europea de Vanuatu y su aceleración entre los ss. XIX y XX, el episodio de Tomi Nampas en el origen del culto cargoísta de John Frum (*vid. sup.*, cap. 7.6) da buena cuenta del modelo que en adelante podríamos considerar tal que discurso de la ancestralidad, por su ejecución más constante en los registros antropológico e histórico, o en general, *principio típico de la resiliencia humana*. Recordemos cómo, en su análisis, Lindstrom detecta y define magistralmente una «doctrina de la inspiración» que impone a los grandes hombres melanesios el refrendo de una autoridad exterior –dirá el antropólogo estadounidense: «espíritus, ancestros y gente, y hoy en día textos escritos, de más allá de la comunidad local»– para que su propia autoridad pueda surtir efectos en la práctica de los demás, pero los incorpora automáticamente a esa misma exterioridad autoritativa tan pronto han muerto. De resultas, a Tomi Nampas no le es dado apoyar su dominancia en la comunidad de los humanos sobre lo que *él dice*; pero lo que *él dijo* es un recurso político «auténtico y autorizado» –i. e.: legítimo– para impulsar la dominancia de sus hijos –porque, recordemos asimismo, el orden del discurso austronesio suma, a la de inspiración, una segunda doctrina en relación a los *derechos de uso del saber*–.

En el fondo es la misma secuencia que trazan los reyes centroafricanos en una versión lentificada; teatral, dramáticamente; y Frazer no pudo describirlo mejor al ver, en las condiciones de su asesinato final, el ritual para un «dios moribundo». *Dying god*, escribe el escocés en *La rama dorada*: un dios que muere, que *está y es* muriendo.

A partir de ese punto pueden redefinirse, en cada situación cultural, las estrategias particulares, pero la médula del problema sigue siendo más o menos reducible a las mismas tensiones típicas: con la certeza de saberse –culturalmente– reconocido por la comunidad del derecho en algún momento de una progresión  $\delta$ , el «hacedor de lluvias» capitaliza los efectos de una «agencia ecológica» ( $\gamma$ ) sobre la que se le presupone, de igual modo, algún «poder». Como mínimo una participación en su objetividad. Pero, en tanto definitivamente  $\gamma \neq \theta$ , cualquier maniobra de tipo  $\epsilon$  sería estéril; incapaz de sujetar en su «legalidad» el derecho durante los casos límite. Se evidencia, pues, que la *posición legítima* del agente en cuestión sigue siendo indeterminada, pero no soberana, lo cual podríamos anotar  $(\eta > \epsilon) \rightarrow (\delta \approx \beta^n)$ . Los shilluk del Nilo Blanco estaban componiendo significativamente un escenario práctico más o menos parecido cuando decían que el *reth* manifiesta pero no es Nyikang, que manifiesta pero no es Juok:  $(\delta < \alpha_1 < \alpha_2) \approx \beta^n$ , redoblando con ostensible vehemencia la distancia estructural que separa a un *agente potencialmente peligroso* para la «comunidad de los humanos» del punto de institución última del derecho –¿hasta dónde podría colegirse al paso que, entonces, la «nuda vida» del *reth*, expuesta a la violencia de otros pretendientes miembros del *kwareth*, es una especie particular y limitada de «dispositivo  $\eta > \delta$ » al cual pueden acogerse de ser necesario los jefes locales y familiares *collo*, ajenos por lo demás a los dramas propios de esa «política marginal»?–.

Incluso el cristianismo, religión –también– del poder estatista como poco ya más de un milenio y medio, todavía enseña que aquel mesías del cual estuvieron discutiendo «bizantinamente» si había sido una manifestación de la divinidad, o divino él mismo en alguna parte de su sustancia, se

vio obligado a asumir en sus carnes como poco dos veces el adagio «nadie es profeta en su tierra»: la primera, cuentan los evangelistas, predicando en el templo de Nazaret;<sup>5</sup> con la última, en la cruz del Gólgota, resolvió el problema de una vez por todas.

De todas formas, nada de lo dicho debiera de hacernos olvidar cómo el comportamiento normal de cualquier agente inevitable y determinantemente endoculturado en sociedad se mide de hecho –lo mide la comunidad, y lo mide el agente– contra los estándares culturales, estructurados-estructurantes sistemas de percepción-clasificación, y eso rige también para las performáticas relativas a la dominancia. Ya apuntaba en esta dirección la primera enseñanza de Malinowski en 1926, con *Crimen y costumbre*, al recordarnos que la satisfacción de los objetivos individuales se alcanza en cumplimiento de los compromisos comunes (*vid. sup.*, cap. 9.1); a lo mismo se refería Chagnon cuando vinculaba el éxito reproductivo de un individuo con su «éxito cultural», cualesquiera que fueran los principios que lo midieran (*vid. sup.*, cap. 4.3, notas 48 y 50); lo mismo, en fin, había entendido el Adam Smith que escribió la *Teoría de los sentimientos morales* (*vid. sup.*, cap. 5.6). Todo es lo mismo que decir que uno tiende a hacer lo que se espera que haga, y que en la «política salvaje» se espera que no se aspire a la dominación del grupo.

Más allá de esto, o precisamente por esto, la homeostasis expresada en la «proposición 0» tiende a resolverse *acudiendo al orden cuando mantener la paz social pudiera comprometer la vida* –por eso no puede quedar impune la subversión que representa Kima'i una vez invocado el derecho, y se espera del muchacho que se suicide; y por eso, en los términos literales de Clastres (2010: 221-222), siendo la «voluntad de poder» una mutación inaceptable del aceptable «deseo de prestigio» en la sociedad yanomami, el jefe Fusiwe ha de ser abandonado a morir andando él solo el camino de la guerra–; pero se hace salvaguardando la vida en última instancia. Si es preciso, salvaguardándola a pesar del orden, y de la paz. Siendo así, *cuando quiera que la presión ejercida por una violencia de la cual su agente persigue derivar efectos sociales sobre la comunidad del derecho –i. e.: una presión englobable en el movimiento tipo  $\theta$ , aunque la casuística concreta permita imaginarle escenarios donde se verifique con anterioridad a reconocerse un  $\delta$  claro; es más, de lo que se estaría tratando es precisamente de forzar su reconocimiento– sea constante y superior a la violencia que el grupo humano anclado en  $\eta > \delta$  es capaz de oponer para anularla –i. e.: cuando no se puede mantener la paz, ni se puede recurrir a un orden del derecho reiteradamente desbordado y suspendido en estallidos soberanos–, aquel «furor de vivir» sencillamente pondrá a cubierto a la humanidad*, en otro lugar.

En la medida en que sea –medioambientalmente– posible; siempre. No dejará de intentarlo, en la medida de sus fuerzas.

Tales son los mecanismos lógicos que resultan, entre otras cosas, en los numerosos episodios históricos adscribibles a la idea de «retirada emprendedora» que, formulada por Virno y

<sup>5</sup> Con pequeñas variaciones, lo repiten Marcos (6.1-6), y Lucas (4.16-30) y Mateo (13.53-58), y aun lo más significativo es que el argumento que opera la desautorización del nazareno en el «escándalo» de quienes lo habían compartido y en consecuencia *conocían el escenario de su vida privada*, anterior al bautismo en el Jordán, toma la forma literal –para regocijo del post-estructuralismo francés– de una «genealogía»: «¿no es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos, Jacobo, José, Simón y Judas? ¿No están todas sus hermanas con nosotros?» (ibíd.).



rescatada por Graeber, nos salía ya el paso en la crítica de la economía dual (*vid. sup.*, cap. 1.2, nota 15). Lo son también, en un sentido más positivo y propositivo, de lo que Scott denominó «zonas de fragmentación» (*shatter zones*) en *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia* (2009 para la primera edición):

En un tiempo en cual el Estado parece ubicuo e inevitable, es fácil olvidar que durante la mayor parte de la historia, vivir dentro o fuera de él –o en una zona intermedia– fue una elección; una que debía revisarse según las circunstancias lo justificaran [...]. Así, los Estados tempranos expelieron tanto como absorbieron poblaciones, [y] en modo alguno fueron creados de una vez por todas. Innumerables hallazgos arqueológicos de centros estatistas que florecieron brevemente para eclipsar entonces a causa de la guerra, de epidemias, hambrunas o colapsos ecológicos ilustran una larga historia de formación y derrumbe más que de permanencia del Estado. Durante largos periodos la gente entró y salió [de la órbita de gravitación social] de los Estados; y la propia «condición de Estado» fue a menudo cíclica y reversible [...]. Fue este proceso el que creó «zonas de fragmentación» y el que explica en buena medida el mosaico irregular de identidades y ubicaciones constantemente reformuladas. (Scott, 2009: 7, 326)<sup>6</sup>

No obstante, como sucedía con la distinción clastreana, aproximarse a estos fenómenos dando por sentada la perspectiva del Estado conlleva el riesgo de mezclarlos en las estrategias históricas de determinadas poblaciones, y a la vez confundir y esclerosar su «carácter marginal»; hacerlo depender todo de la reacción al Estado sin llegar a advertir cuál es el comportamiento verdaderamente anómalo –de hecho, en cierto sentido, eso mismo fue lo que les ocurrió a Ferguson y sus colaboradores al evaluar la belicosidad de los salvajes (*vid. sup.*, especialmente cap. 4.3, nota 51)–. Por eso resultan tan importantes aportes como los de Graeber cuando (2007: 157 y ss.), repasando su experiencia a principios de 1990 en la aldea de Betafo, a unos 40 km de la capital de la República de Madagascar, en Antananarivo, y a escasos 40 minutos a pie de la carretera que conecta ésta con Arivonimamo, descubría el recurso al Estado en la política local como una especie de

<sup>6</sup> «At a time when the State seems pervasive and inescapable, it is easy to forget that for much of history, living within or outside the State –or in an intermediate zone– was a choice, one that might be revised as the circumstances warranted [...]. Thus the early State extruded populations as readily as it absorbed them [...]. States were, by no means, a once-and-for-all creation. Innumerable archaeological finds of State centers that briefly flourished and were then eclipsed by warfare, epidemics, famine, or ecological collapse depict a long history of State formation and collapse rather than permanence. For long periods people moved in and out States, and “stateness” was, itself, often cyclical and reversible»; escribe casi al principio del libro, y sigue, casi al final: «it is this process that has created “shatter zones” and that goes a long way toward explaining the crazy-quilt pattern of constantly reformulated identities and locations». Ya le hemos visto comentar algunas de las estrategias prácticas que caracterizan a la población en tales «zonas de fragmentación» (*vid. sup.*, cap. 4.3, nota 63), y desde luego merece la pena remitirse a las páginas de la obra original para explorar otros factores determinantes, como los derivados de la oralidad, el dialectalismo, etc. (Scott, 2009: 220 y ss.). Por lo demás, la idea ya sobrevolaba en *The moral economy of the peasant*, por ejemplo a propósito de una cita de Akin Rabibhadana (*The organization of Thai society in the early Bangkok period, 1782-1873*, 1969 para la primera edición): «a major dilemma of traditional statecraft was to raise enough revenue in *corvée* and kind to maintain the court, but not so much as to drive the cultivating population out of range [...]. “There was, however, a mechanism which tended to restrain the *nai* (nobles) from making excessive demands on the service of their *phrai* (commoners). When the *phrai* could no longer bear such excessive demands from their *nai*, they could simply run away into the jungle”. Although this may exaggerate the ease with which people left their village and land, a major preoccupation of the Thai State in the early Bangkok period was holding the population it administered and persuading runaways to return» (Scott, 1976: 54).

autoridad fantasmagórica, donde sin embargo, faltos del interés o la capacidad material necesaria para actuar en todas las áreas geográficas y sociales bajo su jurisdicción, los agentes gubernamentales no intervenían en prácticamente nada.

Las más de las veces, ni siquiera estaban presentes en las cercanías. Aunque percibir la «autonomía provisoria» de los lugareños reunidos en el *fokon'olona* –no tanto una institución fija, con una membresía formal, como un espacio plástico de deliberación guiado por el principio de que «ningún curso de acción que pueda acarrear consecuencias negativas sobre otros debe legítimamente emprenderse sin su consentimiento previo» (ibíd.: 173)<sup>7</sup> requiriera de un redoblado ejercicio de atención por parte del observador acostumbrado a la efectiva administración estatista de nuestras sociedades. Porque allí, como aquí, todos actuaban como si realmente el gobierno del Estado fuera el causante de que la sociedad funcionase, en resumidas cuentas.

Probablemente, la pista más rotunda sobre las bases discursivas de la práctica que Graeber iba a descubrir en Betafo nos la proporcionarían mucho antes las poblaciones luo y gusii que habitaban en torno al Lago Victoria y declaraban a los agentes coloniales, allá por 1940, que si bien era cierto que nadie había visto a Mumbo, el dios-serpiente del culto antimperialista, tampoco nadie había visto a Serikali, el gobierno del Estado (*vid. sup.*, cap. 9.3, nota 39). Es en principio o como principio la bandera, el mapa, la lengua normalizada: buena parte del planeta continúa a día de hoy sujeta sólo a esas inscripciones en la objetividad de lo imaginario; en América, en África, en Oceanía; basta alejarse un poco de las aglomeraciones urbanas para constatarlo.

Así, para el estadounidense, el caso de Madagascar responde concretamente a la agudización de la crisis económica que tuvo lugar a partir de 1972, y la consiguiente pérdida de poder –no así de autoridad– de ese gobierno y los sucesivos, pero se despliega en una enseñanza mayor:

La idea es que, aunque puede que no existan ya lugares en la tierra totalmente libres del Estado y el capitalismo, el poder no es completamente monolítico: siempre hay grietas y fisuras temporales, espacios efímeros donde las comunidades autorganizadas pueden continuamente emerger y emerger como erupciones, levantamientos encubiertos. Los espacios libres titilean y desaparecen. Si más no, proporcionan un testimonio constante del hecho de que las alternativas son todavía concebibles, que las posibilidades humanas nunca son inamovibles. (Graeber, 2007: 172)<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Dice la cita completa: «there was a general principle that no course of action that might have negative consequences on others should legitimately be carried out without those others' prior consent; the resultant meetings were called *fokon'olona* meetings –meaning, basically, “everybody”– but despite the consistent misunderstanding of colonial ethnography, “the” *fokon'olona* was not a formal institution, but a flexible principle of deliberation by groups that could vary from five to a thousand, depending on the dimensions of the problem they were collectively trying to solve. Within those meetings, however, anyone, male or female, old or young, formally had equal right to speak: the only criteria was to be old enough to be able to formulate an intelligent opinion».

<sup>8</sup> «The idea is that, while there may no longer be any place on earth entirely uncolonized by State and Capital, power is not completely monolithic: there are always temporary cracks and fissures, ephemeral spaces in which self-organized communities can and do continually emerge like eruptions, covert uprisings. Free spaces flicker into existence and then pass away. If nothing else, they provide constant testimony to the fact that alternatives are still conceivable, that human possibilities are never fixed»; Graeber desarrolla su comentario a partir de uno de los textos más famosos del llamado «anarquismo ontológico» de Hakim Bey,

Ahora bien, si volviéramos la vista con lo aprendido hacia nuestras sociedades y culturas, también en esas aglomeraciones urbanas de cientos de miles, de millones de habitantes, y por doquier en los modernos Estados de tradición europea, ¿no descubriríamos acaso los mismos movimientos, tramas y tensiones en la historia de su cotidianeidad, y no únicamente allí? ¿No utilizaban de hecho los editores de *Dios y el Estado*, por mencionar sólo otro de los ejemplos que nos salían al paso más arriba (*vid. sup.*, cap. 8.4, nota 28), exactamente los mismos términos que los salvajes cuando titulaban aquel repaso bakuniano al proyecto liberal desde 1776-1789?<sup>9</sup>

Si más no, en este punto alcanzamos las conclusiones de la primera parte de nuestra investigación, de tal modo que las herramientas ganadas a lo largo de ambas se acompañan en un utillaje teórico coherente: las distintas formas de poder y autoridad como elementos mecánicos de la gravitación social (*vid. sup.*, fig. 3.5a), el lenguaje mínimo de la identidad (*vid. sup.*, fig. 5.6a), la topología semiótica del dinero (*vid. sup.*, fig. 5.4a), los movimientos típicos del estatismo y el contraestatismo (*vid. sup.*, figs. Ca y Cb).

Teniéndolo en mente, el obligado recuerdo de algunas de las problemáticas transitadas entonces adquiere otra luz, tal vez una luz más intensa, porque la –activación empírica de la– «percepción de altercentralidad» que siempre estuvo ahí, la desintegración de la lógica política de «nosotros» en el avance omnímodo –pero nunca total– de las relaciones conducidas según las dinámicas de jerarquización entre «los otros nosotros», los artefactos de esa integración que eventualmente salva el atasco ecológico al precio de la dominación, son fogonazos del escenario cataclísmico donde acontecen esos tantos dramas en que se rasga el tejido social. En que se disuelve el hiato «naturaleza-cultura» que ordena la conducta salvaje y se confunde e invierte en sus propias narrativas –ortodoxia-heterodoxia– lo que es central y lo que es marginal a la humanidad.

Y adquieren, en esta luz, otra profundidad las intuiciones de Clastres (2010: 230): «la historia de los pueblos que tiene una historia es, se afirma, la historia de la lucha de clases. La historia de los

---

TAZ: *Zona temporalmente autónoma* (1991 para la primera edición, en inglés), pero considera mudar la descripción de «temporal» a «provisoria» en lo tocante a la autonomía de Betafo, como indicábamos, por cuanto no encuentra allí ni la voluntad ni la asunción siquiera discursiva de su independencia frente al Estado, cuyo gobierno por su parte, no cuestionado, no encuentra motivos apremiantes para combatirla.

<sup>9</sup> Desde luego, la interrogación es la única forma aceptable para estas reflexiones. La medida exacta de las afirmaciones que se vislumbran desde aquí es un nuevo espacio abierto a la exploración, mucho más allá de lo que aquí somos capaces: ésas, también, son otras historias que deben ser contadas en otra ocasión. Por el momento, volviendo a la dicha nota donde comentábamos el trabajo del anarquista ruso y la glosa de Schmitt sobre el pretendido «dios inactivo» de los liberales, podríamos jugar a ensayarle una formulación en el lenguaje de que nos hemos dotado en esta conclusión. Podríamos decir que en la narrativa o en la teoría de sus Estados la soberanía corresponde a la propia comunidad del derecho, de manera que, postergando las –impostergables– desigualdades habidas en su seno,  $(\eta=\delta)\rightarrow(\eta=\varepsilon)$ . Ello genera un reflejo automático en lo que podríamos llamar «discurso de la representatividad», cuya lógica remite de hecho a la política salvaje; declara, ante todo, la no dominación. Podríamos representarlo como  $(\zeta\neq\varepsilon)\rightarrow(\zeta\approx\beta^{\text{II}})$ . Todo junto evidencia que el punto de tensión de las democracias liberales se localiza en la relación práctica –incluso institucional, si se quiere, pero no narrativa, ni teórica– entre  $\varepsilon$  y  $\zeta$ , y siguiendo la propuesta schmittiana, la forma más expeditiva de resolverla consiste en despejar  $\theta$ : cuanto más estrecha y menor sea la diferencia entre las fracciones sociales que activan  $\zeta$  y las que activan  $\theta$ , más claro será que  $\delta$  existe con absoluta independencia de  $\eta$ , y que la revolución liberal ha fracasado.

pueblos sin historia, lo diremos al menos con igual grado de verdad, es la historia de su lucha contra el Estado». Pero sobre todo, la adquiere la urgencia de pugnar por la reparación de esa agencia «perihistórica»; sus racionalidades; las lógicas operativas que reproducen sus prácticas en la cotidianeidad y los contramovimientos defensivos que jalonan su –nuestra– historia, haciendo lo posible por superar las restricciones cognitivas que los «discursos de la dominación» interfieren en los instrumentos del conocimiento. Al fin y al cabo ellas son la base de la abrumadora mayoría de la experiencia humana. Y sin ellas, difícilmente se comprende cualquier otra cosa.



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



Apéndice

# Translations in partial fulfillment of PhD requirements



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante



## Introduction, and overview

**(State)→band→tribe→chiefdom→State**

The best reason why Monarchy is a strong government is, that it is an intelligible government. The mass of mankind understand it, and they hardly anywhere in the world understand any other. It is often said that men are ruled by their imaginations; but it would be truer to say they are governed by the weakness of their imaginations.

*The English Constitution*  
**Walter Bagehot, 1867**

What follows is a five hundred pages research program.

Like all works of this type, it begins with a question which –admittedly– not even will be formulated in the body of the text. It was the following: taking in mind that the space inhabited by humans, or better, the space which humans construct to inhabit metaphorically and literally is a product of the culture which it itself contributes to reproduce, how must we interpret at once the variability and reiteration of certain material configurations analyzed in the *longue durée* which the archaeological discipline allows? For example in the cotidianity of “domestic situations”. And for example at Western Mediterranean Sea, between the irruption and collapse of the Roman State and the Caliphate in currently Spanish shores.

Quickly, some bibliography on these matters could be referred and, of course, it could be much more –for the main premise (*vid. i. a.* Rapoport, 1969; 2000; Hillier and Hanson, 1984; Kent, 1993; Blanton, 1994; Preucel, 2010; Hodder, 2012), for an excellent update of the debate, in Spanish



(Vaquer, 2007; Bermejo Tirado, 2009; 2014a), for the project from which this research starts out (Gutiérrez Lloret and Grau Mira, 2013; Gutiérrez Lloret, 2012; Grau Mira, 2011; 2007)–.

Too frequently Household Archaeology tends to content with the more or less folklorist account of “daily life”, with naïve interpretations full of unnoticed apriorisms or, sometimes avoiding the latter, with mere description and chrono-typological classification of material evidences within a framework of unconnected “cultural horizons” (*vid.* López Lillo, 2013b). Once warned these limitations, the need to re-think the toolkit with which we think that question, or any other, or Archaeology itself, is brought to light; and this moved us to take them out from themselves as a principle. Realizing our own naivety, it could be said that focusing concepts as “domestic group” or “cotidianity” in pursuit of its utilization in crosswise analysis of human cultures, societies and histories, has an almost automatic effect: they soon become unfocused. So the only reasonable choice for organizing that learned was –equally soon– to leave proof of the learning. What follows has the character of a research program because, above all, *it responds to the exploration of the conditions in which such unformulated question could start to be answered.*

## 1. Undisciplined disciplinary notes

Pierre Bourdieu evinces the same when he begins his reflection writing –with the peculiar honesty of the trickster in the confusion of tongue-twister; in the game of reflections and glints and repetitions and distortions; seeking shelter in none other than James Joyce’s *Finnegans Wake*– “the progress of the knowledge, in the case of social science, means the progress in the knowledge of the conditions of knowledge” and “that is why it entails obstinate returns to the same objects” (Bourdieu, 2008: 9). In a sense, quote him here means a premature declaration of intent. The opportunity cannot be better, anyway, since the object of our reflection –that of Household Archaeology– is not just a extremely revisited one, but it becomes unfocused unfolding itself into another objects much more revisited yet –economics, livelihood, family, wealth, society, politics, power, etc.–. Maybe because, after all, if not antiquarism, Archaeology can only be strictly conceived concerning for the paraphrase of that object termed by Eric R. Wolf “the people without history”. The history of the largest part of human experience.

Because the study of logics reproduced in the bosom of institutions which signified domesticity within each cultural universe –or which we, archaeologists, historians, anthropologists, sociologists, recognize and signify in this way; and that is another premature declaration– only make

*their* sense in the study of the whole framework of social relationships through which they take place invariably.

The anthropological intent of this research was more or less obvious, hence. Not for nothing, relying upon some remains preserved and recovered always fragmentarily, difficulties in interpreting the so-called “soft aspects” of culture (Mingote Calderón, in Gutiérrez Lloret, 2001: 126-128) are a common place whose alleviation by means of other disciplinary “densities” does not end with the experiments of Ethnoarchaeology. It could be argued, on the contrary, that it adquires a hint of foundation even beyond the scientific aim of Lewis R. Binford’s “Archaeology as Anthropology” (1962 for first edition) and northamerican *four fields approach*. In the same vein, much more recently, Chris Gosden (1999: 10, 22 *et seq.*) has stressed the common root which ties both disciplines to colonial enterprise. Not only because European discovery of “the others” supplied henceforth the base for specific analogies; but because that discovery, the existence of humans living in a truly different way from “ourselves”, made possible the conception of another other ways of living with equally truth. Prehistory was then invented, between the fusion or the confusion of *historical events* and *logical fictions* which project the image of savages as “primitives”. And this was not by chance a nutrient for European Enlightenment too: Michel de Montaigne’s canibals; Diderot exhorting Hottentots against the agents of empire; that famous “in the beginning all the World was America” by John Locke.

Of course, it is an incontrovertible fact that “there are no reasons pointing to a omni-comprehensive character of the ethnographical record with respect to social, economic and political organization”, as wrote by Vicente Lull Santiago and Rafael Micó Pérez (2011: 226); but infering onwards that “assuming the ethnohistoric models entails an implicit confession of incompetence on behalf of Archaeology”, and that “it barely has developed a theoretical and methodological body of its own” as a result, is far more controversial. Above all it is so when the analytical instruments in between –those of a particular version of Marxian materialism, in this case– are shaped into the univocal socio-cultural experience of that European tradition which lighted up over the last three centuries of its history –where once fossilized these first imaginations about savages in the mythological mold of the nature and order of the universe over which our societies are built, among other things, *our knowledge relating to the behavior of our species was seldom updated with comprehensive sincerity*. And here it is, hidden in plain sight, the only reason that must matters: *the unity of humanity*–.

Keep in mind that even in this historical context,

the anthropological study of complex societies is demonstrated by the fact that these societies are nor so organized neither so structured as their leaders want to make us believe [...]. The institutional system of economic and political powers coexists or is coordinated with several types of interstitial, supplementary, parallel, no institutional structures [...]. Sometimes these groups adhere themselves to institutional structures. Other times, informal social relations produce the metabolical process needed for the functioning of official institutions. (Wolf, 1990: 19-20)

The issue is another one.

Orbiting about the notion of otherness since its construction as disciplinary field, about the existence of “the others”, Anthropology is an appropriate start point because it is marked by more or less continuous –and more or less suitable– callings in pursuit of the relativity of the cultural absolutes after which its analytical instruments are drawn up. Nevertheless, it perceives both the myriad discourses through which the different human groups organize and explain its existence, and the recurrence of similar devices, relational compounds or, plainly, socio-cultural “structures” all over the ethnographic record; and throughout history.

This perception favored certain readings after the *Theory of biological evolution*, in accordance to the notion of “progress” which characterizes 19th century thinking and is projected unharmed over the 20th, and even over the 21st century. The different human groups would be moving forward the same sequence of stages at different speeds, from simplicity to a complexity invariably identified with those socio-cultural systems of the observers –could it be otherwise?–. Based on kinship study, the progression “savagery→barbarism→civilization” proposed by Lewis H. Morgan (*Ancient society*, 1877 for first edition) doubled its influence thanks to Marxism, with Engels’ classic *The origin of the family, private property and the State* (1884 for first edition, in german). Indeed, a perfect match between these evolutionary theories and the economic approach of historical materialism took place henceforth, seeking in the development of the production and circulation of goods the base of the socio-political organizations, which therefore were thought mechanically rising as super-structural reflections of the conditions of that development. There is a counterpart on the side of European Archaeology in Vere Gordon Childe’s proposals about Neolithic and Urban Revolutions. On the side of North American Anthropology, towards the mid-20th century, the improvement of the unilinear mold arranged by 19th authors results in a more flexible neoevolutionism, with Leslie A. White and Julian Steward in the lead, even though it is founded on the same hypotheses. Thus the sequence “band→tribe→chiefdom→State” responds now to the former historic progression formulae, and since the works by Elman R. Service and the first Marshall D. Sahlins (Sahlins and Service, 1960; Service, 1962; 1984), it has harvest an enormous and durable success in approaching ethnographical

and archaeological records *in a socio-typological manner* (*vid. i. a.* Johnson and Earle, 2003; Hegmon, 2010).

Filling this succinct historiography out inasmuch it will concern us, the most openly weak flank probably becomes visible in the systematization of *middle-range explanations* consistently linking the historical step between “band-tribe” type societies and “archaic State”, for example –the same could be hold between “archaic State” and “modern State”, but it is enough by now–. That is to say, it becomes visible in the definition of “chiefdom”; or more concretely, in the definition of the “chief” as a political centralizer or catalyst social agent (*vid.* Carneiro, 1981; Earle, 1997; Gledhill, Bender and Larsen, 1988; Prince and Feinman, 1995). And probably the best attempt to resolve this problem without breaking definitely the whole interpretative framework has been the *Dual-processual theory*, formulated in the mid 1990s.

Primitively applied to Mesoamerican urbanization processes, this theory has meant a turn in evaluating strategies in leadership emergence and maintenance among prehistoric human groups systemically –as will be discussed below, they are specifically termed “network” and “corporate” strategies, or in other words: *horizontal strategies*, monopolizing contact with foreign agents within a movement leading to the crystallization of that “great tradition” of first Peasant Studies sociologists which turns primitive *folk* farmers into peasants by virtue of an alter-centrality perception; and *vertical strategies*, capitalizing kinship and shared significance relations within the same socio-political community–. Other archaeologists enrolled in the same movement were a little more critic. That is the case of Timothy R. Pauketat (1992; 1997; 2004), maybe because unlike the counterpart presented by the so-called “high cultures” of Mexico, his 9th-17th centuries Mississippian case studies were and are judged widely as *failed State-formation processes*, even though they had reached –mainly at Cahokia site, near nowadays St. Louis (Missouri)– traits similar to those of “pre-classic” Monte Alban or “classic” Teotihuacan.

Be as it may, there is no doubt that within the following decades these debates encouraged the reinterpretation of “chiefdoms” as social formation also in other historical scenarios of the American continent prior to European invasion. Relating to our direct experience, it has been so in almost every segment in which archaeological record is divided in Southern Andes –*i. e.*: at the margins of the regional State-formation focus, around Lake Titicaca–, and in the current territory of Argentina. During the last few years, it has been questioned herein from the traditional view of Aguada de Ambato contexts as an exponent of the –not less problematic chronological descriptor– Regional Integration Period, between 4th-10th centuries (Cruz, 2006; 2007; *cf.* Laguens, 2005; 2007), to the type of “centrality” organizing the political space of Tafi Valley first villager communities,

between 2nd b. C and 9th centuries (López Lillo and Salazar, 2015). Not to mention, as a matter of course, one of the leading instigators of such theoretical reaction in South American archaeology: Axel E. Nielsen (1995; 2006; 2010), who coined the very explicit expression “poor chiefs” in regard to those of the tumultuous societies of the so-called *auka pacha*, previous to the Incan invasion which linked them to their State only some decades before that other invasion of continental proportions.

This trend became also noticeable to a certain extent in Old World archaeology, however, especially after landing the concept of heterarchy at our discipline from the hand of Carole L. Crumley (1995; *cf.* Arnold and Gibson, 1998); even though its range of use has tended to be limited to processes of increasing “social complexity” from Bronze to Iron ages; and above all to the Celtic world. On the Iberian Peninsula Atlantic seaboard, this model has been convincingly employed in the interpretation of Tartesian periphery (Rodríguez Díaz, 2009; Duque Espino, Rodríguez Díaz and Pavón Soldevila, 2012-2013). And despite the fact that on the Mediterranean seaboard the general interpretation of Third and Second Millenium human groups runs another theoretical paths (*vid. i. a.* Chapman, 1991; Lull *et al.*, 2009), attempts to reformulate our analytical tools considering the agency of social majorities in stratification processes are growing (*vid.* Cruz Berrocal, García Sanjuán and Gilman, 2013), at least until the arrival and consolidation of Roman State –a trend that in turn, it is worth recalling, is a spur to the Alicante University project within which our research takes place–. Nevertheless, the main drive for such critical horizon was led by one of the most national and international recognized teams in current Spanish archaeology: the Incipit-CSIC from Santiago de Compostela, headed by Felipe Criado Boado (*vid. i. a.* Parceró Oubiña, 2003; Ayán Vila, 2008; Parceró Oubiña and Criado Boado, 2013). Incorporating very soon some elements of Pierre Clastres’ anarchist anthropology in order to improve our understanding of the political logics which arrange the social tissue of non-State groups of the past (Criado Boado, 2014), they anticipated the “rediscovery” of an author whose proposals have been only recently taken into account with –dissimilar– attention in global archaeology current traditions and problems (Angelbeck, 2010; Angelbeck and Grier, 2012; Borck and Sanger, 2017: with bibliography; *cf.* Bettinger, 2015). An author whom will be alluded from here onward, almost as a unifying thread, in several of our own arguments.

Nevertheless, many of the works just cited do not entail a true critique of the economic roots on which traditional interpretative paradigms are founded; partly because they end –or directly start– dealing exclusively with more or less local problems, without a “way back” capable of feed comprehensive and firmly our theoretical models at higher levels; on a “human scale”, it could be said. This is clearly shown by the fact that, even very recently, both the always unclear “power” and its counterpart as social inequality are commonly judged in terms of “emergence” or historical “creation”

(*vid. i. a.* Price and Feinman, 2012). It is an effect of an archaeological version of the same “disciplinary shame” preventing the necessary and deep reconsideration of Anthropology, as it was warned by Maurice Bloch (2005: 1-19). Or according to anthropologist David Graeber, another manifestation of the unspoken intellectual consensus on the inappropriateness of making “great questions”, as solidified in academia prior to 2008 financial crisis. However, it turns out from his own conclusions (Graeber, 2011b: 19) that since then, “increasingly, it’s looking like we have no other choice” but do it.

What remains in between is the awful digestion that misnamed postmodernism does of what would be better keeping within a “contextual criticism” operated since 1970s –“misnamed” because its negative definition contributes in blurring the edges of radically different contextual proposals, as we once wrote–. The “linguistic turn” has much, almost all to do with that. From its idealistic extreme, beyond structuralism, a narrative fragmentation of historical and anthropological discourses has been witnessed. To quote one of its most bitter detractors, it “goes far beyond the recognition of a bias on the part of the observer in the plan and fulfillment of scientific inquiry. [On the contrary, it postulates that] science does not get closer to truth than any other ‘reading’ of an unknowable and indeterminable world. Nothing can be proved; nothing can be refuted; truth is a ‘convincing fiction”” (Harris, 2004: 153-159). Even in a closer approach, the acknowledgement of this “turn” detects a close connection between knowledge and power, reason and domination, against which the aforementioned part of academia reacts fiercely. It rejects everything in an attempt to confirm everything within human experience. Each cultural variation not expected by the theoretical narrowness of current materialism.

Back to the once written (López Lillo, 2013c: 41), though,

postmodernists could not hope that their –either tactical or axiomatic– rejection of human scale would be followed without hesitation by a widespread lack of interest for unraveling how has functioned and functions our species. And as long as this unlikely desinteres does not take place, and finally everything is to be considered worthy, common explanations will carry on appealing to models and paradigms which neglect significant portions of what we currently know and can perceive.

Indeed, this one begins to be the above-mentioned issue.

Mainly when the addressed historical processes are located into institutions which are customarily developed apart from its formalization in “discourses of power”; and at most they capture

them –and influence or determine or decide them– in punctual idealizations, very if not definitely out of the reality of practice.

Hence, it could be said –and of course, it has been said– that the ensemble of problems we are going to deal with progressively enroll us in this postmodernist intent, skeptic and deconstructivist. Increasingly concerned with significances. Those of language too. Ultimately, here it is suggested *to dissolve every socio-typological approach into the anthropology of “operative logics” and its situational constellations.*

This do not entails being ignorant of the anchorings of reality, however, as did not do so for Physics the 1905-1915 *Theory of relativity*, but acknowledging that maybe neither that reality nor these anchorings are resolved into the believed linearity. And yet paradoxically, the point is that any attempt to correct the still deaf-mute approach to, on the one hand, large collective structures socially organizing human groups and, on the other, individual calculation and behavior, constitutes indeed a “topic” of modernism: it recovers early-XXth century discussions by Émile Durkheim and Gabriel Tarde, or in general terms, even earlier, the Austrian side of *Methodenstreit*, which although had decisively influenced the founders of German Sociology –or maybe because it had influenced only them–, remained trapped in the study of capitalist societies, and especially their economics.

The good judgement of Bourdieu from Europe or, from America, a more mature version of Sahlins, lies in their definition of the “structures of conjuncture” as intervened but not decided by a culture which, by means of socialization processes, binds together plastically the individuals composing a given human group. It could be said therefore that *structures are nothing but its own replication in practice*; both *conditioned by* and *conditioning* action as concrete historical manifestation. Punctual actualization of the ecological balance within which that human group reproduces. So if qualifying terms are needed, is it not more fair to name this intent “plusquam-modernism”?

## **2. A common language, or a warning about human cultures**

The concept of “culture” is still, be that as it may, the fulcrum around which any social analysis of the history of the groups of our species. Bronislaw Malinowski already asserted (1984 [1944]: 25-26) that “the scientific aspect of every anthropological work lays in the theory of culture”. A theory to be shared in its minimal postulates –in its principles and logics– by all disciplines concerned with this analysis, by virtue of the biological unity of the species; and to tell the truth, leaving the discussion on the conditions of science aside, the main lesson by the “linguistic turn”

merely stress that *specific* human culture –maybe *generic* human culture– is a *semiotic culture*. That, paraphrasing the famous quote by Clifford Geertz in *The interpretation of cultures* (1973 for first edition), we humans are animals suspended in webs of significance we ourselves have spun, and let us add here, we live constantly spinning them again. So what this means necessarily and what not?

Moving away from adjacent questions in order to increase the range of the response, it is worthwhile dedicating a few lines to Biology in a radically different sense than genetics, periodically in the spotlight of our disciplines: Ethology. Above all, it is worth doing so because, although “nature-culture” dichotomy is an evident aporia given that they are not comparable terms –at least, not without appealing to super-natural agencies, since the one is thinkable only within the other–, it stubbornly persists in these disciplines.

As Dutch primatologist Frans de Waal puts it (2002: 18 *et seq.*):

Definitions are seldom neutral. They are the mirror of a whole way of seeing the world, [and] behind current cultural wars, the debate deals with nothing less than the place of humanity in the universe [...]. There is no difficulty in finding a definition of culture which excludes all species but ourselves. [However], restricted definitions neglect precursor and border phenomena, frequently confusing the tip with the entire iceberg. Therefore, when saying –as has been said– that if there is neither teaching nor instructions there is no point in talking about culture, dozens of human cultural traits are just being excluded.

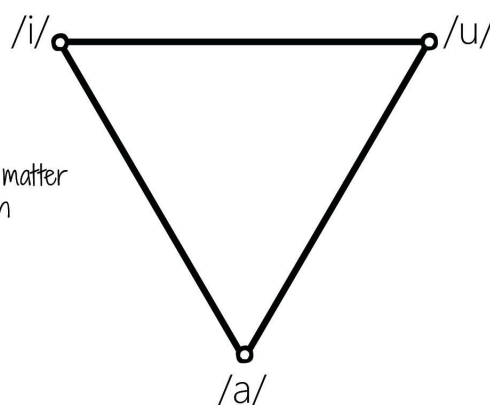
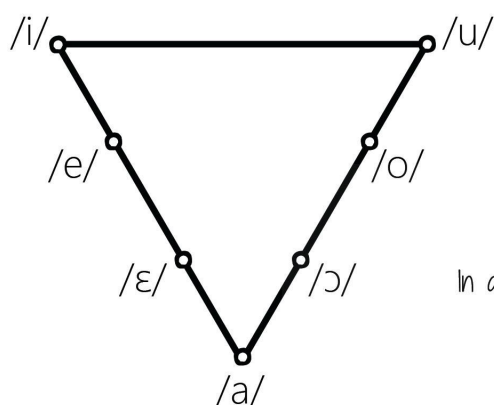
Considering “to eat” only the ingestion of nourishment using cutlery is an adequate analogy –he carries on his argument–. Hence, it would be easy to distinguish ourselves from other human groups, but really difficult to explain ourselves, and far more difficult to explain our history beyond this distinction.

On a larger scale, or a more sophisticated, this is precisely the effect produced by those materialist interpretation paradigms persisting in the ignorance of the contextuality of every human “cultural systems of perception-classification”, also ours. By virtue of the discourses of power ordering our society, these paradigms confine the largest part of human experience to untranscendancy; they culturally confiscate the reality, inadvertently replicating the reasonableness of this discourse in contrast to all others. It is such as saying, ultimately, that the different sequences of social progression imagined by evolutionists are constructed on a binarization resulting of denying “we” in “the others”. That is why they encounter serious troubles in the middle of their theoretical models: “(State)→band→tribe→chiefdom→State”.



**Fig. 1a** A synthetic idealization of vowels' continuum

With all due caution, envisioning vowels as if were arranged in a triangle has the benefit that it draws the attention on the "continuity" of those sounds which our brain distinguish as the phonemes of a language. This is in turn a proper analogy for the way our cultural "perception-classification systems" act on the whole reality. And –as a matter of fact– such a phenomenon comprises the theoretical tools with which human cultures, societies and histories are analyzed.

**Fig. 1b** Valencian vowel system

Note that the mark graphically distinguishing open-mid and close-mid vowels only appears in written language when accent is needed. In any case, its dialectal usage may vary considerably along the country –not to mention that beyond it, some Catalan varieties even add to their system an eighth "central vowel", between [ə] and [e], lacking any orthographical marking–.

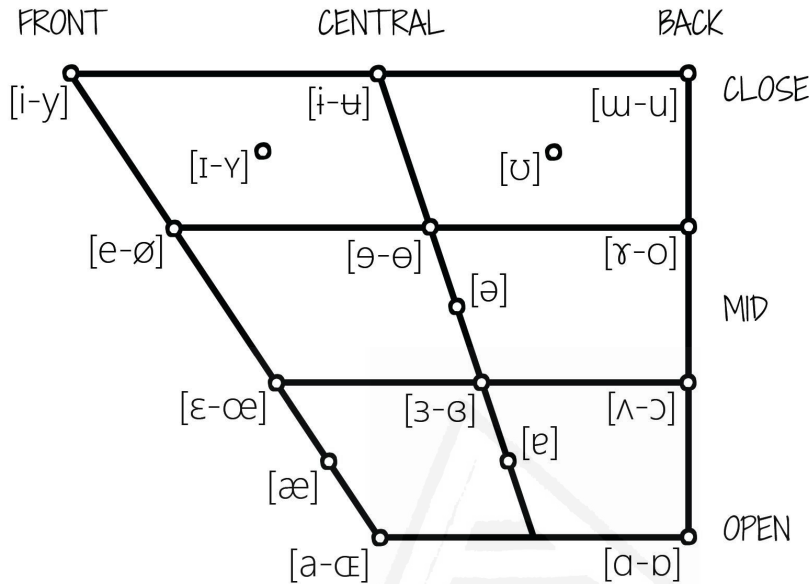
Facing that, de Waal opts for a reduction of his definition to the minimum common denominator. It allows us to move through a huge number of behaviors observed in more and more mammals and birds: *culture is the trasmission of environmental adaptations not by means of genetics but of social interaction*. "Culture is a way of living shared by the members of a given group, though not necessarily by all the groups of the same species [...]. How individuals learn from each other is somewhat secondary, but learning from each other is a fundamental requirement" (*ibid.*: 38).

Getting closer to our response, this is the same path pointed out by an author as little suspected of idealism as Richard Dawkins. He wrote that "the survival machines [*i. e.*: all living beings from the point of view of the genetic heritage they preserve and reproduce] which can simulate the future are a leap forward from those which only can learn by trial"; that "it seems that the simulation ability reaches its peak with subjective knowledge"; and that "maybe awareness appears when brain simulation of the world is so complex that must include a model of itself" (Dawkins, 1985: 87). From here onwards human semiosis is deployed. And from here onwards the disciplines studying the cultures, societies and histories of our species should be rearmed. Let us reiterate: a rearmament is

**Fig. 1c** Vowels Chart

After the 2015 review by International Phonetic Association, with modifications

When appearing in pairs, symbols on the right stand for rounded vowels. Note in addition that even some significative modifications may be added on this basis, which International Phonetic Alphabet represents by means of suprasegmental and diacritical marks –in both phonetic and phonemic transcriptions, respectively between square brackets and slashes–.



needed, not the mere rejection of some conceptual tools that have been crucial in approaching to certain historic problems, and in acting on reality.

For the moment, warning about the magnitude of the palimpsest before us, the first conclusion to be made is that the relation of terms in dichotomy “culture-nature” does not end summarizing one another, as biologists can do without too much caution –culture as an occurrence of nature–. Quite the contrary, when dealing with human cultures, they appear twisted on themselves –both nature and culture as cultural signifiers–: we will discover that this “hiatus” between them is a fundamental piece of the “human condition” due to reasons other than any scientific or modern arrogance.

Let us leave the explanation of a second one –what contextual criticism does *not* necessarily imply– to a rudimentary but effective example on Linguistics, which originally provoked such criticism: when asked about the existing number of vowels, most Castilian-speakers hastily tend to answer “five”; some others hesitate and add “five, in Castilian”. Then we can turn to a diagram in order to explain that the “reality” of vowels is often synthetically depicted as a kind of triangle whose ends only represent /a/, /i/ and /u/ (**fig. 1a**), and that there exist languages as widespread as Quechua,

Aymara or Arab that ideally –*phonemically*– only recognize these three ones –even though they are able to duplicate this number by distinguishing between short and long vowels–. The matter is that if someone tries to pronounce an /a/ from the larynx but positions his or her mouth as articulating an /i/, he or she will obtain something like an /e/: what happens here is that the “reality” of vowels is *a continuum segmented by Castilian-speakers in order to make a significative distinction* between their “open vowel” and each of their “closed vowels”. However, in the same way, on the same continuum, Catalan-speakers of the Valencian Country make two significative segmentations and hence distinguish “mid-open” and “mid-close” vowels, coming to an ideal total of seven in our vowel system (**fig. 1b**). None of this prevents our vocal tract from articulating as a matter of course different *sounds* or *phones* which are simply not distinguished as independent *phonemes* by our brain, but, if anything, as *allophones* –but perhaps it could learn to distinguish them if necessary, like when studying a foreign language–, nor prevents these sounds to be more or less physically –*phonetically*– limited by the possibilities of such tract (**fig. 1c**). So turning back to basic concepts, the issue is that *human cultures “signify” certain sections of the continuum of the Real –and of the Symbolic, and of the Imaginary!– in a way that any “endoculturated” individual could perceive its differences with respect to other sections, and classify them as distinct, by default or when necessary.*

This research was initiated uncovering the “government of imagination” by Walter Bagehot, but it would have been equally done referring the well known apocryphal classification by Jorge Luis Borges, in his “The analytical idiom of John Wilkins”: “animals are divided into 1) those belonging to Emperor, 2) those embalmed, 3) those trained”, etc.

However, the problem we are dealing with is not limited to “Phonemics-Phonetics” distinction, something already acknowledged and popularized by an author as influential as Marvin Harris –that detractor of postmodernism who was cited above–, and even less can be shortened into a matter of pre-eminences; that of reality or that of the cultural ideas about reality by means of which all humans interact. In fact, not even Phonemics can be shortened into the formalization of our idealisms, being that the same Castilian-speaker whose reason had recognized five vowels could utilize grammatically twice this number, as ours Murcian neighbors do for the inflection of their nouns, for example. Neither human communication is only about Linguistics, but it comprises also those “hard aspects” of materiality, as was understood –among many others– by Gordon Childe and New Archaeology (*vid. Gutiérrez Lloret, 2001: 91 et seq.*).

All together, this makes clear why should be raised to human experience as a whole what Malinowski explained for scientific procedure: “observing means analyzing, classifying, isolating on the basis of theory” (Malinowski, 1984: 32). The obvious difference between academic and any other

way of reality observation is the permanent critic feedback of our ideas and “segmentations” by virtue of the aforementioned conditions of knowledge. This knowledge points ultimately to phenomenological predictability, but not only, and nowadays is commonly accepted that the certainty of what we know is only a dependent function of its probability of being counter-verified in the future. Of its ability to explain such “phenomenology” comprising, in a systemic and parsimonious way, all what we know. So as far as we, archaeologists, anthropologists, historians or sociologists are concerned, the intentions of Louis Dumont (1979: 307) could be endorsed henceforth: “the unity of human beings does not require an arbitrary reduction of its diversity, but only the possibility of moving from one particularity to another; it requires that all efforts be made to develop a common language capable of describing all particularities”.

### 3. Ordering discourse

Hence, what we are proposing is also a dissolution, or a deconstruction; so to speak; if preferred. It is so in intending a *“re-segmentation” of some of our fundamental analytical categories inasmuch as they will be shown more as obstacles than as useful tools when considering such cultural crossings*. That is why the dissertation is divided into two parts despite its argumentative, almost discursive continuity: one “archaeology” of economics and another one of politics.

Both are in turn divided into five chapters each one, moving from exploration to proposal in a somewhat disorganized fashion, certainly, because when starting to think an indeterminate quantity of principles is assumed which only stumble as uncovering them, trying to set its use. A problem, a discussion, leads to another. The attempt to clarify economic functions carried out by individuals bound together in domestic situations will bring us into criticism of “household work” concept. And the proposal by so-called Dual Economy, still in the first chapter, will bring us into exploration, in the second, of some issues on Peasant Studies, such as its background in the Department of Sociology at Chicago University and the history of “folk societies” by Robert Redfield, of the even earlier *Methodenstreit* which recast the liberal conception of Economics, of Vilfredo Pareto’s disquisitions on “non-logical actions” or James C. Scott’s on the moral basis of all of this. All of this linked together by the academic rediscovery, in 1960s, of a Russian agronomist who wrote during the turbulent years of their Revolution: Alexander V. Chayanov.

Third chapter constitutes a sort of a hinge. The peasant nature of “peasant economic logic” is questioned and that leads us to Aristotle’s reflections on *oikonomía*. These reflections were

considered, by Karl Polanyi, the “discovery” of Economics as we currently know them, by virtue of the bewilderment that money usages provoked to Estagirian philosopher.

The last two chapters of first part shape a unity with its own sense; furthermore, a long one. After the first truly propositional intermission on power and authority with which third chapter ends, such unity of sense starts warning the necessity of an overcoming of the “Formalist-Substantivist” debate in anthropological approach to Economics and it ends definitely dismissing Economics as a valid starting-point for social analysis. It contains, hence, the fundamental part of our conclusions in this respect, and practically allows for an independent reading. It contains arguments as important to our understanding of human cultures, societies and histories as the *Theory of circumscription* by Robert L. Carneiro, an attempt to explain prehistoric processes of increasing “social complexity” –and maybe the culmination of Cultural Ecology approach–; as important as Dumont reflections on the notion of “hierarchy” or the “geometries” of economic relations by authors such as Polanyi, Sahlins and Graeber, especially about the idea of “reciprocity”. It comprises the “spheres of exchange” formulated by Paul Bohannan, drawing from his ethnographic experience among the Tiv of Benue Plateau, currently under the Nigerian State, and the reason for abandoning Marxian theoretical tools by Maurice Godelier, drawing from his own experience among the Baruya of New Guinea.

It comprises the antithetical conceptions of what a “consumer society” is according to Jean Baudrillard and Georges Bataille.

So along these lines, indeed, best efforts are made to find such common language into the significative variation of whose minimal contrasts all that said acquires a comprehensive sense. And the result will return us back to strategies of construction and hierarchical organization of identities in relation to stabilizing the reproduction of a given human group in its environment.

Hence having dismissed Economics as the main social reason, since it was revealed as a historical “clamping” of some practices relating not with livelihood but with the “power-to-consume” which boosts such political discourses of identity, the second part of this dissertation –the “archaeology” of politics– deals basically with the logics behind the emergence of State. After all, Economics and the State are probably the phenomena that best summarize the organization of our societies. And it was necessary to understand or to defocus them in order not only to remount another societies within the ethnographic and historical records, but, paying attention to Wolf’s above-mentioned warnings, also to avoid the traditional idealization of ones and others in a mutual exclusion –societies with State *vis-à-vis* societies without State; bands, tribes, chiefdoms: “savages”–. Quite the contrary, theoretical tools needed to track shared weaves across these records should be

provided. Such tools would be ultimately, it can be argued, the proofs of human unity in the logical principles of our behavior.

Despite their convergence in ordering the political space, however, here too Economics and the State appear to a certain extent as independent phenomena; or better said: as originally independent. Mutations concerning different social devices, that are not necessarily explainable the one by means of the other, or vice versa, everywhere and everytime. Thereby redirecting our concerns to the understanding of “power” and what surrounds it, some historical episodes on the European colonization of Melanesia are reviewed in sixth and seventh chapters –headhunter’s “state of grace”, missionary mimesis, the so-called “cargo cults”–, trying to isolate which points of indigenous political order are effectively intercepted by invaders during the integration to their States.

Eighth chapter is again, somehow, a hinge. The axis of this chapter are Max Weber’s lessons on two main matters: the theory of history and the sociology of domination (*Herrschaft*), which is a part of his posthumous *Economy and society* (1922 for first edition, in german).

Some practical troubles in the linkage of Weberian ideal-types –in particular, the distinction between the legal and the traditional domination as “quotidian” or stable types, according to German sociologist– lead us into Anthropology of law in ninth chapter, from the hands of Malinowski, E. Adamson Hoebel, Max Gluckman, or Lucy Mair, and hence, from Central Africa case studies scarcely adressed above, when tracking the significative relation between money and slavery. This is without any doubt the *locus typicus* for “divine king” figure, at least its ethnographical version. Such figure was associated with sacrificial violence, in a same principle, within the pages of *The golden bough* by James G. Frazer (1890 for first edition); and since then this association has been reviewed by E. E. Evans-Pritchard, Luc de Heusch or, just a few years ago, also by Graeber; these two latter ones directly looking for the conditions of possibility of the State in the body of such “marginal agents”, prisoners of their societies. Therefore, pointing out the path which brings together all these matters is the last chapter remit; a task facilitated by the reflections of Italian philosopher Giorgio Agamben on the intersection of the thoughts of two authors as diverse as Michel Foucault and Carl Schmitt.

The foundations for endowing the principles of “legitimacy” and “legality” with instrumental form will be laid. And the practice of a sovereign exception will be searched beyond them, in whose blockage –the “accident” of politics– the order of domination is instituted as it is known in our societies. The exploitation of “we”, the humans.

Altogether it means a considerable amount of information, of citations and authoritative sources, across which not always will be easy to think –not to mention the enormous quantity of works and authors not incorporated here, either being their relevance known or unknown–. As has

been said, the general criterion is to engage the reader in our own learning, even though the need to round our arguments off has compelled us to draw up a “spiral narrative” at times, and to interweave it with references to this or that section, where this or that issue was or will be addressed. It has been partly relieved too by proposing an annotation space which exceeds the mere accessory and evidential function; which opens a second level of reading; where the order of discourse is avoided, and thus, besides broadening secondary aspects, it is possible to stress and develop its main lines far beyond the immediate issue. Where it is possible to test different connections. Where it is possible to wonder.

And in fact, the “hypertextual nature” of what follows makes having come across the solemn statement with which Julio Cortazar began his *Imagen de John Keats*, back between 1951-1952, even more significant. The fact that quoting him cannot be avoided, stumblingly, maybe with even greater reasons than those Bourdieu has had for quoting Joyce; and thus should be assumed the fact that, here too, in the liminal space of citation, “the past is tackled in a language of present”; that “a sunflower thrust” also guides our endeavor. Here too fuzzy substances suddenly appear crystal-clear, “like the idioms mustered into all this, like the mountainous accumulation of citations”. Stating too that:

Nobody ignores that we quote everything somebody overtook us. This concerning intellectual matters [it was then stated by Argentinian author]. Then there are those quotes which come to mind by unfathomable analogies, which leave the creme and return back to nothing. It is natural for other to think in my memory, putting in my hands little colored stones like these kids who display unhurriedly their figurines: first of all the turtle, the greyhounds, the swordfish; then those special and composed, the family at the zoo, the wise monkeys [...]. I say these things in order to advance that what follows responds to as much freedom as possible; [because] I believe in a compound liberty, like it may be a devoted obedience to what one loves, [and because this was the only way to base the exploration increasingly required by the questions we are dealing with, or maybe, simply, by knowledge, from the other side of the same strain]; and therewith, little book, open yourself to games.

## Conclusion

# Humanity in perihistory

0'5) On the one hand, we have realized that, in stabilizing society, a “community of Right”<sup>\*</sup> containing, among other things, *normal* struggles for dominance is required. It would be an equivalent for “the political” in the sense seen in Caillé’s usage: general contextuality; cultural establishment of the social institution (*vid. sup.*, chapter 4.1, note 5). There are probably plenty of good reasons to explain why the “power-to-decide” on concurrence or non-concurrence of such Right constituting the outer border of the sociocultural space humanity inhabits –*i. e.*: on the norm and the exception– is always a sign of “otherness”. It is so to a lesser or greater extent throughout the whole ethnographical record, as it is in historical, though to stop in this issue is not the case by now. Not for nothing, we have found that any authority –in my sense, but here also in Simmel’s or Arendt’s– requires a collective, and thus cultural identification of a certain degree and kind of “distinction” inscribed on the “objectivity” of the Imaginary (*vid. sup.*, chapter 5.4). It may just happen that in order to not compromise the stability of society, sovereignty, which is ultimate authority, absolute authority, requires ultimately to being not identifiable in absolute terms. It requires to be –above all– made out of a non empirical substance which appears *around* and *above* human

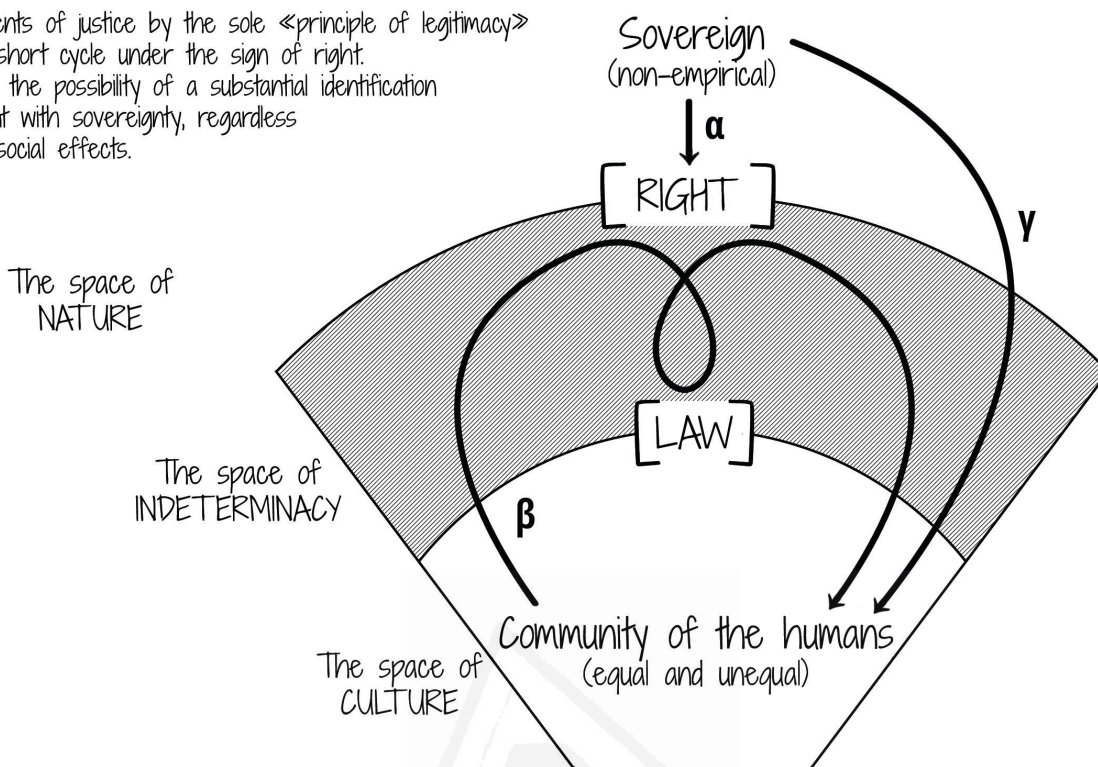
---

<sup>\*</sup> Translation note: Beyond the habitual difficulties of translation, it is well known that differences in European and British juridical traditions generate special issues around English term “law”. In pursuit of clarity, “Right” is used henceforth with a capital letter as a nonce word for Spanish *derecho*, German *Recht*. Although it does not agree strictly with English usages for “right” –that is exactly the case here, where “community of law” would have been a usual translation–, this allows us to make a conceptual difference between “*derecho-ley*”, “*Recht-Gesetz*”, which in turn stands as one of the key pieces of the dissertation (*vid. sup.*, chapters 7.4 and 8.1).



**Fig. Ca** Typical movements on a counter-statical scenario

Pronouncements of justice by the sole «principle of legitimacy» describe a short cycle under the sign of right. This inhibits the possibility of a substantial identification of the agent with sovereignty, regardless of further social effects.



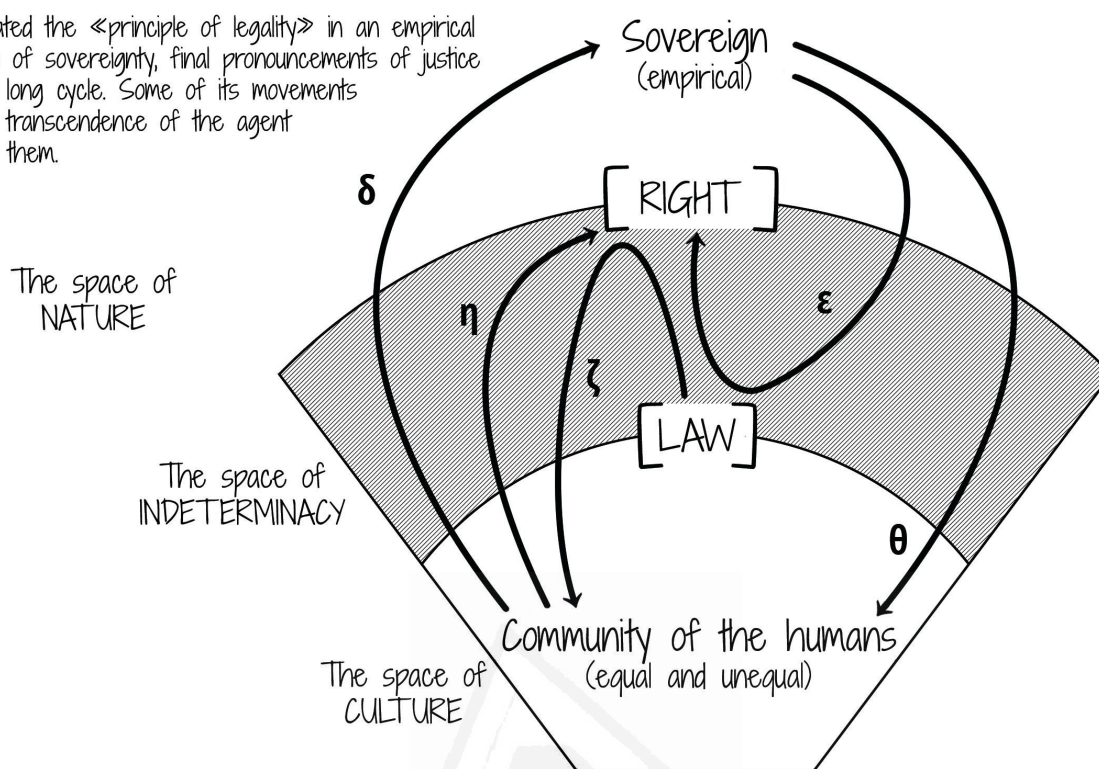
beings, eventually *among* and *inside* them, but which is not human finally. At least, not human properly speaking. There exists, hence, a sort of *principle of equality or identity or indivisibility*. And the social agency deployed by those whom the culturally dominant ideology in the human group *identify* as subscribed to this principle –i. e.: that of “the equals”–, is what might be termed “political practice” in the first place, together with that other agencies directly or indirectly reverberating on such practice. As a matter of fact, this is no more than a principle starting the social field; a first mooring point for the discourses crossing it; and it is by no means strange to find *postponed* equalities, like those in Meillassoux’s African gerontocracies (*vid. sup.*, chapter 1.3) and many other cases, or *mitigated* equalities, such as those on women’s body of Classical Mediterranean citizenships, or simply, *inequalities* (*vid. sup.*, chapter 5.6). The aim of every “discourse of equality” is to *produce the kind of authorized leading agents conducting the politics of the humans*, again: as a first instance. From here inward struggles for significance remain, but the point now is that, from here onward, there is a space neither political, nor juridical. And between them, there is the space of indeterminacy;

passable to a greater or lesser extent, either departing from the –cultural perception of the– cultural domain, or from the –cultural perception of the– natural domain.

- 1) In the aforementioned legitimacy “short-cycle” scenario, or –it may be said– in *normal configuration of the “savage politics” (fig. Ca)*, sovereign element remains definitely non-empirical –*sensu* Lawrence and Meggitt (*vid. sup.*, chapter 7.6)–. Its interaction with the space of human political community is summarized in three typical movements: alfa ( $\alpha$ ) is the –cultural perception of the– direct establishment of Right, and beta ( $\beta$ ) is the margin of social fracture accepted for the movement of political authorities regarding the juridical order; that is to say: the *principle of legitimacy*. Thus, an empirical agent can be conceived as *temporarily revealing sovereignty within the order of Right*, in such a way that the community of humans would identify several situations *at or during* which a given agent has the “power-to-pronounce” justice and hence “actualize” it as “law”, in a weak or counter-statal sense. For the process is never identified with that establishment of Right – $\beta \neq \alpha$ –, and hence, it would be immediately nullified if community does not identify also Right in the law –*i. e.*: its “justice”–; even in the case that community does not have the “power-to-pronounce” anything. All this takes place without an active intervention of the principle of sovereignty, according to which Right was invariably established in the past –or in any case, in a timeless instance: a device anchoring the community to the *continuum* of universe–. In being so, its current manifestations do not regard new establishments, and hence gamma movement ( $\gamma$ ) is firstly comparable to Benjamin’s “mythical violence”, *which do not found Right, which is not punishable, which is arbitrary; which is not human*.
- 1’5) Opposite to this, *exceptional scenario* implies an “empirized” sovereignty. Perhaps an agency that was already out of the order of Right burst into sociocultural system; an agency that was not part of the “community of –actual– humans”, like Europeans in Melanesia; an agency capable of triggering a kind of violence, a power-to-force, impossible to nullify. Or perhaps a natural cataclysm disarranges everything –not in vain, should we not consider the former either under the same sign as the latter?; given that both are kinds of “non-human violence”, or at least given that both are rooted not in the cultural space of humanity, but in nature, may colonization be perceived by humans firstly and foremost as a sort of natural cataclysm?–. It becomes, thus, disarranged, since the practices of livelihood compel the former components of the community of humans to operate abnormally into disaster; to get “disorganized”,

**Fig. Cb** Typical movements on a static scenario

Once activated the «principle of legality» in an empirical interception of sovereignty, final pronouncements of justice describe a long cycle. Some of its movements signify the transcendence of the agent performing them.



as was understood by Chicago sociologists; and for one reason or another, the return to normalcy leaves behind a part of the social body suspended beyond indeterminacy –i. e.: a “sacred part”–. Therefore this is no more “normalcy”. Or perhaps, finally, some other sort of environmental “blockage” –*sensu* Redfield (*vid. sup.*, chapters 2.2 and 8.3)– forces an *impasse* from which society is unable to return; and the “state of exception” is structurally extended.

- 2) The point is that, thereafter, at each actualization of Right, the trajectory of legitimacy is forced into a “long cycle”, given the *interception of sovereignty* by whom here onwards is identified and identifiable as an –exceptional– part of the social body – simultaneously inside and outside order: such performance termed delta movement ( $\delta$ ) in our diagram (**fig. Cb**)–. An “active god” implies above of all, and at least in its own narrative, another kind of continuity in the establishment of Right, now materialized by means of an epsilon movement ( $\epsilon$ ), or *principle of legality*. Regardless of the number and types of functions and “authorized agents” placed throughout the space of indeterminacy for administering society, all of them must concede that the power-to-pronounce ultimate justice is a sovereign attribution. This –static– law is *like*

Right, hence mirroring the image “(legitimacy)→legality→legitimacy” already noticed (*vid. sup.*, chapter 9.1). Nevertheless, this is not an obstacle for those authorities, somehow delegated into indeterminacy, to reproduce a similar process. So they perform a practice as that described by dseta movement ( $\zeta$ ): from law to Right toward the inside of political community; and note that wherever such a practice means violence, we will be faced with a *discursive formula* equal to Benjamin’s “law-maintaining violence”. On the other hand, however, nothing at all is either an obstacle for the system to being still stable *only* on condition that community identifies positively the Right *culturally* fastening the whole social order –that is why we argued relationship between legitimacy and legality is always dialogic (legitimacy↔legality), regardless of the “discourses of domination”; and why we argued all violence activated on behalf of Right is “law-making” in a sense–. After all, it turns out that both  $\zeta$ -type movement of statical political authorities and  $\varepsilon$ -type movement of sovereign authority are performed in practice partially under the sign of Right; that is to say: at some point they also go through a space of indeterminacy where they are exposed to a “deauthorization”, here termed eta movement ( $\eta$ ). The description of a long cycle in these terms allows us to isolate as well, with relative ease –no doubt: with “ideal-typical” ease–, the stretch of the “legitimacy↔legality” dialogue affected by the loss of that sort of gravitational mass influencing, determining or deciding human practice after  $\eta$ . Thus  $\eta>\zeta$  tends to stop recognizing justice in government action, so to speak, whereas  $\eta>\varepsilon$  entails a systemic destabilization whose final aftermath would be, if completed, the nullification of any social effect from  $\delta$  onwards –and notice that I said “social”: the cultural should be analyzed in a different manner, between the “invention under structural constraint” and the impossibility of going back along genetical paths, but growing in homoplasies–. There exists, to some degree, *a struggle for the reabsorption of statical elements into the “savage body”* (*vid. sup.*, chapter 9.2, note 30). Finally, zeta movement ( $\theta$ ) is formally arranged as  $\gamma$  does, albeit one way or another participant of the society of humans despite all the signs, any power deployed from this empirical sovereignty to the political community is not *precisely* “arbitrary” in the sense  $\gamma$  is; so it would be unlikely signified –at least at this point–<sup>1</sup> together with the

---

<sup>1</sup> On the other hand, though,  $\gamma$ 's imitation fits quite well within the forms of  $\theta$ . In this sense, some comments by Graeber (2011a: 7-8) on the *kabaka* of Buganda could be brought up: “European visitors to the court of king Mutesa of the Ganda Kingdom [c. 1857-1884] would occasionally try to impress him by presenting him with some new state-of-the-art rifle; he would generally respond by testing the rifle out by randomly pinking off one

“mythical violence of gods”. Nevertheless, at the same time, this violence is neither *typically* “law-making”. In fact, odd as it seems, if this movement executed from outside the order of Right is appealing to something inside the political community of humans, that is the preservation of the Right which it is breaking –it appeals, in its deep essence, to the preservation of the *principle of legality* over which statism rests: to the preservation of ε–. It follows, thus, that θ is that maximal manifestation of empirical sovereignty spoken of by Schmitt and Agamben. “Force-of-law”: the preservation of the order of Right from outside of the order of Right and even in spite of the order of Right.

In order to complete the model, it would be necessary to imagine even a premise 2’5, or to get it back to 1’5 and start thinking again. It would be necessary to add or subtract halves of proposal, in every historical situation and circumstance, to never stop pushing its tensions.

H-type movement contains the potentiality of overthrow the system on Scenario B, and that implies the tendency which imbue the Scenario A, with more or less “logical logic” but, in any case, disclosing an evident “practical logic”. Put it together, both facts express a *counter-statical resilience* rooted at the most basic fibers of any human social tissue. It states: *despite the fact that the maintenance of social peace usually is preferable over the maintenance of its order*, as shown by the initial inactivity of the Trobrianders facing Kima’i’s sin, *the maintenance of life is always preferable over peacekeeping*. This outline of priorities tends to balance itself pressing the order for ensuring life in practice, like in a homeostasis, and tends to do not lose balance –breaking peace towards the order– as long as life is not determiningly prevented. That is the range and those, sketched here with more or less skill, are the inertias expectedly crossing from end to end of the aforementioned propositions. May we refer to it, then, as Proposition 0; with Barrett: “frenzy for life”?

---

or two of his subjects on the street. Clearly this was a calculated political gesture; the Europeans were trying to make a point of their superior firepower, Mutesa responded by demonstrating his own absolute power within his own domains”; and he added again, moving on: “while the king was not identified with any divine being, he remained very much a divine king in our sense of the term: a dispatcher of arbitrary violence, and higher justice, boht at the same time. However, where the Shilluk king was surrounded by executioners whose role was eventually to kill him, the Ganda king was surrounded by executioners whose role was to kill everybody else. Thousands might be slaughtered during royal funerals, installations, or when the king periodically decided there were too many young men on the roads surrounding the capital, and it was time to round a few hundred up and hold a mass execution [...]. When David Livingstone asked why the king killed so many people, he was told that if he didn’t, everyone would assume that he was dead” (*ibid.*: 52-53; *cf.* Fallers, 1959; Reid, 1999).

In that sense, Clastrean “discovery” of counter-statal logic in South American Lowlands aroused the opposition of an –apparent– paradox, from time to time shaken languidly. In de Heusch words (2007: 95):

His innovative thesis contains an aporia whose detractors cared for highlight, but they could not dismantle [...]: how an undivided society become, historically and structurally, divided if Marxist hypothesis is inoperative? How can be conceived that “savage” society resists with all its strenghs a form of political organization whose dangers it does not experienced yet, placing itself in a sort of prior future?

Belgian anthropologist begins to respond to the first question immediately, in his brilliant reflection on the “sacred monarchies” of Central Africa (*vid. sup.*, chapter 10.2); but on the other hand, the latter has usually been minimized systematically and –what is even worst– systemically. This occurred maybe due to, despite History, it is still more or less evident to any cultural reason the antithesis inherent to the statement “voluntary servitude”, coined by Étienne de La Boétie for titling his well-known essay, back then, when the European Lights were no more than a twinkling aurora. And –as noted by a connoisseur as important as Umberto Eco– it seems that possession of wisdom excuses us from knowledge. Anywise, the judgment of which social constellations deserve the immoral acceptance “servitude” has occupied since then many discussions; an acceptance, in turn, unfoldable in an almost infinite panoply of terms expressing contextually identical immorality –so, are or are not American Bottom farmers to be called peasants? (*vid. sup.*, chapter 3.1)–. Much of the best discussions were carried out within an impossible materialism, which sooner or later compels to trap history between a beginning and an end, or into an unavoidably cultural valuation. While perhaps the only purpose to be found here is a more basal one: life.

It can be said, therefore, that the “prior future” was a paradox only in appearance because of the fact that maximal aspects structurally prolonged during domination –our own version of “immoral”– do not need to be structural to be thought, or even experienced, and hence vehemently rejected and avoided. That is to say that “savage politics” is not arranged against the State as an idea, nor as an ideology, but it is arranged against statization as practice and principle of the sovereign exception. The “logic of Jourdain” suffices to understand this.

To put it in La Boétie’s words, in the end it could well be concluded with a single obscenely thick line that, in fact, beyond the cultural reason of each individual, one tends, at most, to obey his or her parents. Yet to do it like the Dinka (*vid. sup.*, chapter 10.1, note 13), only to a certain extent.

It may be thus understandable that some agents, in competition for dominance within the social group, *sketch discursive strategies on practice* regarding their relation to the space of indeterminacy, and emphasizing their pre-eminence in the bosom of “humanity”. And I say clearly “discursive”; that is: *identifiable, culturally significant*; since the acquiescence of the social group is necessary. Without it, there is neither interlocutor, a feasible “community of Right”, nor politics, nor dominance. It would be suitable to generalize that, facing the normal imbalances when the social group appeals collectively to a pronouncement of justice, agents  $\beta$  will approach to the Simmelian definition of “authority”, whereas during other social situations where an allusion to Right is not equally explicit, the same movement will be signified under the gesture of “prestige”. Translated into our gravitational mechanics (*vid. sup.*, chapter 3.5), it could be said that the former tends to *determine* whereas the latter tends to *influence*. Nevertheless, notice that Simmel’s “objectivation” settles in finer nuances, precisely because it tries to jump the gap from a description of the *action* to a description of the *sign*.

In any case, the above consideration is especially important because in its minimal proposition, within the logic of counter-statism, *every social action can be explained by means of the  $\beta$ -type model*. This is possible as long as it is understood that its “loop movement” is not always being endogenously oriented to the actualization of Right, nor reaching in the ends of its development both interfaces of indetermination, but it is performed in variable progressions and towards variable fields –do we need to remember it?: viewed from the common perspective that binds agent and community; this is different for us, who observe what happens in a drama played in a strange language–. This understanding would make it possible to embody the “custom-Right” relationship without imposing interruptions hasty and alien to the situationality in which everything takes place for we, semiotic animals. It would be thus admitted that both discourses function separately and, at the same time, determine one another with different outcomes: measuring it from the micro-physics that a “praxe-dialogical theory of history” enables (*vid. sup.*, chapter 8.2), if necessary, *an anomalous  $\beta$  movement will be reabsorbable back to the sociocultural flow by means of the order of Right; many anomalous  $\beta$  movements will be the Right ordering that flow*.

Of course, it is easier to arrive at such a conclusion starting from here onwards than to do it stating that, in –material– reality, neither society nor community exist, nor any other category of this kind, nor the interfaces between which all this movements develop. On the contrary, if there is something in its place, that is an infinity of phenomenical comings and goings describing  $\beta$ -type trajectories. In the significance of its diachronical progressions –for, obviously, the diagrams presented here must be projected through a perpendicular generatrix “time” in order to think of the

effects of its “typical movements”– they act as the fibers of which operative logics are composed, which in turn compose, in diverse bundles, the social tissue. Mathematics of chaos: “structures are nothing but their own replication in practice”.

For this very reason, from my point of view, this “general anatomy” of  $\beta$  continues to operate without changing a shred of its typical formulation also within the social scenarios in the order of B, where the sovereignty has been exceptionally intercepted in practice. Or in other words: society continues to operate in the same way in Scenario A as much as in Scenario B, as a principle, except for what concerns to a legal order derived, *when necessary and ultimately*, to the “long cycle” of legitimacy, above which the principle of legality is now stuck in. It is obvious that this circumstance affects in a –contextual– way the normal  $\beta$ -type performative developments, retro-adjusting a system to a greater or lesser extent ballasted from here onwards because of statism, like an inertial brake. By slowing down social movements, the empiric sovereign embodies the paradox by which certain parts of society shelter behind the order of Right and, from that exterior emplacement, emphasize it –i. e.: they emphasize one of their concrete constellations, paralyzed in time– to the brink of sclerosis, and this runs the risk to put an end to the homeostatic balances outlined in “Proposition 0”. There is, however, another paradox even greater. It was sensed instinctively by the Marxian “false consciousness”, although this did not hoist its own black box enough to be too profitable in analyzing human groups. It is the paradox by which counter-statal practical logics themselves contribute to statism in its sclerotic determination, so it is fallacious to think typologically, as if the ones substitute the others throughout the course of history.

*The logic of the social tissue remains always and despite everything “savage”.* According to a pattern not by chance similar to that of  $C^1 \rightarrow M \rightarrow C^2$  vs.  $M^1 \rightarrow C \rightarrow M^2$  in our Economics (*vid. sup.*, chapters 2.5-6 and 3.4-5), only the fact that the overwhelming majority of the members of a society operate according to  $\beta$ -type movements enables a minority –sooner or later, a “faction”– to persist in doing so after  $\delta$ -type ones. A *minority*, because as a general rule, the community of Right tends to neutralize *in nuce* any attempt of a given member or faction toward the interception of empirical sovereignty since this would mean not distinguishing itself within social group, but abandoning its bosom far beyond the admissible in the political principle of identity. This  $\eta > \delta$  device *usually* works automatically, “practical logic”, without stopping to judge whether in fact sovereignty has already been intercepted in another point of society.<sup>2</sup> A *faction* because, inasmuch as the empirical sovereign

---

<sup>2</sup> Bringing it to general biological discussion, Dawkins (1985: 83-84, 88) provides a very clear version of the same phenomenon when describing genetic control of behavior as something that takes place “only indirectly, but in a very powerful way”. It is illustrated by the predictive ability of an imaginary programmer who hopes to favor gene preservation inscribing in each individual certain pro-active stimuli –which in turn may or may not



remains a part of society, inasmuch he or she remains an agent who shares his or her basic social interests with his or her fellows, the empirical sovereign will continue to compete with the rest of the members of the human group for dominance herein.<sup>3</sup> Though arranged in such a conjuncture, in fact, this *dominance* develops by the hand of violence into –now, effectively, yes– *domination*.

Anyhow, it is precisely for the aforementioned that the State can be said to be the “state of exception”: there is Right even though it is –partially– stopped in a successful  $\delta$ -type deployment. So too, there is “savage politics”. Nevertheless, showing the effects of this  $\delta$ -type movement which decelerates the system in order to control it, they are more or less suspended, interrupted. In short, disorganized.

Why does it happen? A brief answer would laconically state: for it has been adaptive.

Alright, though why does it happen?

---

be refined by learning–: “the advantage of this sort of programming is that it greatly cuts down the number of detailed rules that have to be built into the original program; and it is also capable of coping with changes in the environment that could not have been predicted in detail. On the other hand, certain predictions have to be made still. In our example the genes are predicting that sweet taste in the mouth, and orgasm, are going to be ‘good’ in the sense that eating sugar and copulating are likely to be beneficial to gene survival. The possibilities of saccharine and masturbation are not anticipated according to this example; nor are the dangers of over-eating sugar in our environment where it exists in unnatural plenty”. Discussing “kinship selection” (*vid. sup.*, chapter 4.3, note 53), these ideas lead him to wonder, further on: “what simple practical rules could animals obey which, under normal conditions, would have the indirect effect of benefiting their close relations? If animals had a tendency to behave altruistically towards individuals who physically resembled them, they might indirectly be doing their kin a bit of good. Much would depend on details of the species concerned. Such a rule would, in any case, only lead to ‘right’ decisions in a statistical sense. If conditions changed, for example if a species started living in much larger groups, it could lead to wrong decisions” (*ibid.*, 149-150). The kind of environmental variation regarded by the author could not be more appropriate, given the issue that brought us here.

<sup>3</sup> Beyond survival itself, reproduction is obviously the most basal of such social interests; though this is not to say that reproduction guides individuals’ general behavior; far less that it guides the rationalization of their point of view. In line with the reflection encouraged by *The selfish gene*, maybe the interception of sovereignty, and especially the emergence of States which accelerate the integration of social universe on the basis of exchange principle dissolving the identity of “we” into the semiosis of money (*vid. sup.*, chapters 5.4-6), could be correlated with another question by Dawkins: “what has happened in modern Western man [...]? One feature of our own society that seems decidedly anomalous is the matter of sexual advertisement. As we have seen, it is strongly to be expected on evolutionary grounds that, where the sexes differ, it should be the male that advertise and the females that are drab [...]. It is of course true that some men dress flamboyantly and some women dress drably but, on average, there can be no doubt that in our society the equivalent of the peacock’s tail is exhibited by the female, not by the male [...]. Faced with these facts, a biologist would be forced to suspect that he was looking at a society in which females compete for males, rather than vice versa” (Dawkins, 1985: 245-246). Considering the disproportionate energy investment of each sex in their gametes, such behavior is contrary to female selectivity strategies as compared with male advantage in potential reproduction, but it is also contrary to the most part of human experience. In fact, savage politics’ societies exhibit the opposite –i. e.: what is expected under “normal” conditions– of the situation here described for traditional capitalism, where women involvement in labor market was indeed limited (*vid. sup.*, chapter 1.1). As well as for Dawkins, it is hitherto a suspicion which still requires much efforts to start unraveling the multiplicity of logics tied between such historical practices –the logics and practices expressing distinct identities for an animal capable of signify everything around itself; those constructing male and female hierarchies; the contingent objectification of women’s bodies; savage resilience at inner and outer boundaries of those logics and practices intervened by the State; etc.–. Let us hope that throughout these pages conceptual tools able to consider it have been defined at least.

In order to begin to answer this question on a general way, it could be said that evidence exposed throughout this research suggest that such adaptative processes leading to the –partial– accident of politics did so trying to overcome an “environmental blockage” probably related to demographical growth, as Carneiro and Harris thought (*vid. sup.*, chapter 3.4). It is related to an interruption in space or time (*vid. sup.*, especially chapters 5.5 y 7.1) that threaten life not so much in the sense of punctually safeguarding the individual at a specific difficulty, like in a reflex action, but of maintaining steady the general conditions of possibility of the existence and reproduction of a given human group into a disaster. In such a new “cataclysmic environment”.

It would be naive to deny the decisive of one or another form of “master-slave” dialectic in some phases of such processes, undoubtedly vaster and more complex, insofar Scenario B allows a punctual activation of  $\theta$ -type movements in defense of sovereign *statu quo* –*i. e.: it entails always a certain amount of “coercive authority”*–. However, it would be equally naive to gather everything just from here, since it neglects “authority” properly speaking; “authority” according to its basic principle; as was isolated by Arendt, among others (*vid. sup.*, chapter 10.3). Or to put it another way: *it neglects the stable versions of –non-coercive– “authority” expressed in  $\eta$ -type movement.*

If that is true and the  $\eta > \delta$  mooring can be considered constant *among humans*, reaching or suspending or deactivating the maneuver launched by a given social agent, in a given situation –even an “indeterminate” one, but invariably “within the order of Right”–, against the principle of identity of the political community; if so, then we must sincerely and deeply reconsider its traces in history. Also in “material history”, as a matter of fact. And we must assemble models capable of explain ourselves.

Here it is the lesson that meant the “primitive chieftainship” as described by Clastres in *Society against the State* (1974 for the first edition, in French, of a set of works published separately over the previous decade). Copernican turn, the political philosophy caught by him better than any other author before, left no place for doubt about the positivity of the “structural avoidance” of domination.

Power is exactly what these societies wanted it to be. And since this power is nothing, to put it schematically, with its behavior the group reveals its radical rejection of authority and an absolut denial of power [...]. On discovering the close bonding between power and nature, as the twofold limitation to the domain of culture, Indian societies were able to create a means for neutralizing the virulence of the political authority [which in the absence of a deeper analysis, the French ethnographer employs here under the latent sign of coercion]. (Clastres, 2010: 54-55)

It was precisely a Spanish archaeologist who not long ago wrote about the anodyne implementation of the Clastrean theoretical tools in our discipline, as in others, despite its evident attractive at least as a new starting point from which rethink the analysis of “prehistoric” sociality (*vid. Criado Boado, 2014: with bibliography*). Of course, that starting potential was irrefutable; so were its limits.<sup>4</sup> In fact, his very approach in the form of a dichotomy contributed, and still contributes to a sort of “synecdochical mistake”. According to it, there was a great tendency for *typologize* society as a whole considering just one or another set of *operative logics*, counter-statical or statical –and that is why, at most, only prehistory is rethought in Clastrean terms, and with notable exceptions (Campagno, 2014), it is done on little more than prehistory–. This way, it is not definitely realized that just as the *empirical possibility* of statical logics is to be inferred by the mere existence of counter-statical ones, the latter continue also replicating themselves determiningly into the disorder characterizing those groups where Scenario B became ossified, thus giving way to a “situation of State”; for without them, not only would such State be unsustainable, but society would be too.

On the other hand, it seems that the aim of  $\eta > \delta$  device is not to deny an eventual transcendency of a given social agent, but to adjourn it literally *ad infinitum*. It holds back this agent into the order of Right until its “power”, socially recognized as “authority”, is physically unable of jeopardize the life of the group, time when it is admitted without further restrictions. We have already seen it through Komma’s case-study on Kipsigis “marginal leaders” (*vid. sup.*, chapter 9.2). Perhaps it occurs because society is thus ensuring a *mutant reserve*, available in the contingency of a severe, more or less sudden ecological disruption; and it relies on defensive counter-movements of its counter-static political body to regain order if being truly threatened. For it should have been by definition unanswerable that no entropic faction would be able to mobilize, in a privative interest, more power-to-force than could do the joint of the whole social group. Though even so, this is our history.

Hence, the proverbial isolation of the Clastrean “chief” under the attentive indifference of his fellows, who continue absorbed in their quotidianity while listening to his speeches, his trampling under an unpayable debt, are no less strategic than the man, unknown for History, who accompanying him on the chariot during the triumph, holds the laurel wreath on Pompey’s head and whispers to him: *respice post te, hominem te esse memento*. Hence too, perfectly documented by the

---

<sup>4</sup> Criado Boado (2014) writes about the issue: “Clastres must be taken as a toolbox. We cannot take him in a substantive way –he does not describe things as they are–, nor in an adjective way –he does not add a simile for the understanding of things–; we cannot neither take him in a mechanical way –he does not dissect social mechanisms–, nor directly –he does not define canonical and empirically real models of society–; and, of course, we cannot read him with an evolutionistic tone –primitiveness is not a social stage, nor is it necessarily previous to social complexity, nor is a condition of possibility for the State–”.

ethnohistory of the European colonization of Vanuatu and its acceleration between XIX<sup>th</sup> and XX<sup>th</sup> centuries, the episode of Tomi Nampas at the origin of John Frum cargo cult (*vid. sup.*, chapter 7.6). These events give account of the model that here onwards could be called “discourse of ancestry”, considering its more constant execution within anthropological and historical records, or in general terms, *typical principle of human resilience*. It is appropriate to recall how, in his analysis, Lindstrom masterfully detects and defines a “doctrine of inspiration” that burdens Melanesian great men with the endorsement of an external authority –“spirits, ancestors and people, as well as nowadays, writings, from beyond the local community”, said US anthropologist– in order to let his or her own authority take effect in the practice of the rest; but once dead, it automatically incorporates them into the same authoritative exteriority. As a result, Tomi Nampas is not allowed to base his dominance among the community of humans on what he *says*; but what he *said* constitutes an “authentic and authoritative” –*i. e.*: legitimate– political resource in boosting his descendants’ dominance –for Austronesian order of discourse adds, to that of inspiration, a second doctrine on knowledge rights of use, as would also be recalled–.

In essence, is the same sequence sketched by central African kings in a slowed-down version. Theatrically; dramatically. So Frazer could not describe it better in viewing, in the conditions of its final killing, the ritual for a “dying god”. He wrote it in *The golden bough: a god that dies, that is and exist* dying.

From this point on, particular strategies can be redefined at each cultural situation, but nevertheless, the core of the problem remains more or less reducible to the same typical tensions: with the certainty of being –culturally– recognized by the community of Right somewhere along a  $\delta$ -type progression, the rainmaker capitalizes on the effects of an “ecological agency” ( $\gamma$ ), over which some “power” is also presupposed to him or her. At least the power to participate in its objectivity. Whereas  $\gamma \neq \theta$ , however, any  $\varepsilon$ -type maneuver would be sterile, unable to tie the Right to his or her “law” during maximal cases. It is therefore evident that the *legitimate position* of the agent in question remains indeterminate, but not sovereign, so  $(\eta > \varepsilon) \rightarrow (\delta \approx \beta^n)$ . A more or less similar political scenario was being significantly composed by the Shilluk of the White Nile, as long as they tell that the *reth* manifests but is not Nyikang, who manifests but is not Juok:  $(\delta < \alpha_1 < \alpha_2) \approx \beta^n$ . They double thereby, with evident vehemence, the structural distance between the point of ultimate institution of Right, and a potentially dangerous agent for the “community of humans” –to which extent could be inferred by the way, in that case, that the *reth*’s “bare life”, exposed to violence coming from other pretenders, members of the *kwareth*, is a peculiar and limited kind of “ $\eta > \delta$  device”; that it is a security resource in the hands of *collo* kin and local chiefs, otherwise aliens to the dramas of such “marginal politics”?–.

Even Christianity, the religion –also– of static power at least the last millennium and a half, still teaches that the Messiah of whom they had been “bizantinely” discussing if he was a manifestation of divinity or divine in itself, was forced twice to assume in his flesh the proverb “no one is a prophet in his own country”: the first one, evangelists tell, took place preaching in the temple of Nazareth;<sup>5</sup> with the last one, on the cross of Golgotha, he solved the problem once for all.

Anyhow, nothing must make us forget that the normal behavior of any agent inevitably endo-cultured within a society is indeed taken into account –by the community, and by the agent– regarding cultural standards, structured-structuring systems of perception and classification, and that this applies also to dominancy. The first lesson of Malinowski’s 1926 *Crime and Custom* pointed already to this, reminding us that the satisfaction of individual goals is reached accomplishing communal commitments (*vid. sup.*, chapter 9.1). Chagnon referred to the same thing when he linked the reproductive success of a given individual with his or her “cultural success”, whatever principles measure it (*vid. sup.*, chapter 4.3, notes 48 and 50). The same thing, in brief, was understood by that Adam Smith who wrote the *Theory of moral sentiments* (*vid. sup.*, chapter 5.6). All such things are the same as saying that one tends to do what is expected to do, and in “savage politics” the desire for dominating the group is not expected.

Beyond this, or precisely for this, homeostasis expressed in Proposition 0 tends to be determined *by resorting to order when social peacekeeping might jeopardize life* –that is way the subversion represented by Kima’i cannot go unpunished once Right was invoked, and the boy is expected to commit suicide; and that is why chief Fusiwe must be abandoned in the path of war, being the “will to power” an unacceptable mutation of the acceptable “desire of prestige” among Yanomami, in Clastres’ own terms (2010: 221-222)–. However, such resorting is made safeguarding life ultimately, if necessary, in spite of order, and peace. Hence, *whenever the pressure exerted by a violent agent in pursue of social effects over the community of Right –i. e.: a pressure encompassed in  $\theta$ -type movement, despite scenarios where it is previous to the acknowledge of an obvious  $\delta$  are imaginable, depending on case-studies; indeed, it is an attempt to force this acknowledge– is constant and greater than the violence which the human group anchored in  $\eta > \delta$  is able to oppose –i. e.: when peace cannot be kept, nor it is possible to resort to an order of Right repeatedly overflowed and suspended by sovereign outbreaks–, such “frenzy for life” simply shelters humanity, at another place.*

It will do so as long as it is –environmentally– possible; always. It would not stop attempting to do so, as far as its strength continues to allow it.

Such are the logical mechanisms resulting, among other things, in the many historical episodes linked to “enterprising retreat” by Virno, and after him by Graeber, as have been mentioned relating to dual economy (*vid. sup.*, chapter 1.2, note 15). They are also the same as what Scott called

---

<sup>5</sup> It is repeated with little variation by Mark (6.1-6), and Luke (4.16-30) and Matthew (13.53-58). And further, the most significant thing there is that the argument undermining the authority of the Nazarene among the “outrage” of those who shared and consequently knew the setting of his private life, prior to the baptism in the Jordan, took –for the delight of French post-structuralism– the literal form of a “genealogy”: “is not this the carpenter’s son? Is not his mother named Mary, and his brothers James, and Joses, and Simon, and Judas? And are not all his sisters here with us?” (*ibid.*).

“shatter zones” in *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia* (2009 for first edition), in a more positive and propositive sense:

At a time when the State seems pervasive and inescapable, it is easy to forget that for much of history, living within or outside the State –or in an intermediate zone– was a choice, one that might be revised as the circumstances warranted [...]. Thus the early State extruded populations as readily as it absorbed them [...]. States were, by no means, a once-and-for-all creation. Innumerable archaeological finds of State centers that briefly flourished and were then eclipsed by warfare, epidemics, famine, or ecological collapse depict a long history of State formation and collapse rather than permanence. For long periods people moved in and out States, and “stateness” was, itself, often cyclical and reversible [...]. It is this process that has created “shatter zones” and that goes a long way toward explaining the crazy-quilt pattern of constantly reformulated identities and locations. (Scott, 2009: 7, 326)<sup>6</sup>

This notwithstanding, as with Clastean distinctions, any approach to such phenomena assuming a State point of view risks conflating them into the historical strategies of some populations, thus confusing and sclerosing their “marginal nature”; it risks making them dependent upon a reaction against State, not realizing which is really the anomalous behavior –in fact, that is what happened to Ferguson and his fellows in evaluating savage belligerence (*vid. sup.*, especially chapter 4.3, note 51)–. That is why contributions such as Graeber’s are so important. Reviewing his experience in early 1990s at Betafo village, some 40 km from Madagascar capital and 40 minutes walking to the main road Antananarivo-Arivorimamo, he discovered (2007: 157 *et seq.*) the resort to State in local politics as a sort of ghost authority, while, lacking of the interest or material ability needed to intercede in all geographical and social areas under jurisdiction, governmental agents were not taking part in almost anything.

Most times they were not even present in the vicinity. However, perceiving the “provisory autonomy” of local population assembled in *fokon’olona* –not a permanent institution, with a formal membership, but a flexible space for deliberation guided by a principle: “that no course of action that might have negative consequences on others should legitimately be carried out without those others’ prior consent” (ibid.: 173)<sup>7</sup>– requires an intensified exercise of attention on the part of observers

<sup>6</sup> In this quotation the beginning and the end of the book virtually merge. We have already seen Scott consider some of these practical strategies characterizing population in such “shatter zones” (*vid. sup.*, chapter 4.3, note 63), and as a matter of course, it is well worth referring directly to Scott’s work in order to explore other determining factors, such as those derived from orality, dialectalism, etc. (Scott, 2009: 220 *et seq.*). Otherwise, such idea was already touched upon at *The moral economy of the peasant*, for example regarding a quote by Akin Rabibhadana (*The organization of Thai society in the early Bangkok period, 1782-1873*, 1969 for first edition): “a major dilemma of traditional statecraft was to raise enough revenue in *corvée* and kind to maintain the court, but not so much as to drive the cultivating population out of range [...]. ‘There was, however, a mechanism which tended to restrain the *nai* (nobles) from making excessive demands on the service of their *phrai* (commoners). When the *phrai* could no longer bear such excessive demands from their *nai*, they could simply run away into the jungle’. Although this may exaggerate the ease with which people left their village and land, a major preoccupation of the Thai State in the early Bangkok period was holding the population it administered and persuading runaways to return” (Scott, 1976: 54).

<sup>7</sup> The entire passage says: “there was a general principle that no course of action that might have negative consequences on others should legitimately be carried out without those others’ prior consent; the resultant meetings were called *fokon’olona* meetings –meaning, basically, “everybody”– but despite the consistent

accustomed to effective State administration of our societies. For there, like here, all were actuating as if the State government was truly responsible for running society, in a nutshell.

Probably, most emphatic hint on the discursive basis uncovered by Graeber was long before provided by Lou and Gusii populations of Lake Victoria who, back in 1940s, told colonial agents that if certainly nobody have seen Mumbo, the Snake-God of anti-imperialist cult, nobody have seen Serikali either, the State government (*vid. sup.*, chapter 9.3, note 39). It is a starting principle like flags, maps, normalized languages: a large portion of the world still lives subjected just to these inscriptions in objectivity of the Imaginary; in America, in Africa, in Oceania; getting away from urban agglomerations suffices for verifying it.

Thus, from Graeber's point of view, Malagasy case responds to the sharpening of 1972 economic crisis, and the resulting loss of power –though not authority– by this and consecutive governments. It unfolds, however, in a broader lesson:

The idea is that, while there may no longer be any place on earth entirely uncolonized by State and Capital, power is not completely monolithic: there are always temporary cracks and fissures, ephemeral spaces in which self-organized communities can and do continually emerge like eruptions, covert uprisings. Free spaces flicker into existence and then pass away. If nothing else, they provide constant testimony to the fact that alternatives are still conceivable, that human possibilities are never fixed. (Graeber, 2007: 172)<sup>8</sup>

Nevertheless, looking back to our societies and cultures with such lessons in mind, even to these urban agglomerations of hundred of thousands, of millions inhabitants, and throughout the modern States of European tradition, did not the same movements, weaves and strains would be discovered in the history of their daily life, but not only there? Did not the editors of *God and the State* used precisely the same terms as savages when titling Bakunin's review of liberalism since 1776-1789, as has been said (*vid. sup.*, chapter 8.4, nota 28)?<sup>9</sup>

---

misunderstanding of colonial ethnography, 'the' *fokon'olona* was not a formal institution, but a flexible principle of deliberation by groups that could vary from five to a thousand, depending on the dimensions of the problem they were collectively trying to solve. Within those meetings, however, anyone, male or female, old or young, formally had equal right to speak: the only criteria was to be old enough to be able to formulate an intelligent opinion".

<sup>8</sup> Graeber draws his comment from one of the most famous texts on so-called "ontological anarchism" by Hakim Bey: *TAZ: The temporary Autonomous Zone* (1991 for first edition). Notwithstanding, he decided to use "provisory" instead of "temporary" on dealing with Betafo's autonomy, as said, since he did not found there neither the will nor the acknowledge –not even discursive– of its independence from the State. An State which government, not being so challenged, does not find compelling reasons for fighting it, for its part.

<sup>9</sup> Certainly, question is the only suitable way for these reflections. The exact size of the statements glimpsed from here onward is a new space for exploration, far beyond our current capacities: those are, too, another stories that shall be told another time. Turning back to the aforementioned note where reflections by Russian anarchist and the comment by Schmitt on the alleged "inactive God" of liberalism were discussed, we could play testing a formulation in the language of this conclusion for now. We could say that in narrative or in the theory of their States sovereignty belongs to the community of Right itself, so, delaying the undelayable inequalities in its bosom,  $(\eta=\delta)\rightarrow(\eta=\varepsilon)$ . This produces an automatic reflection that could be termed "discourse of representativeness", whose logic remits indeed to savage politics: it states, above all, the non-domination. It may be represented as  $(\zeta\neq\varepsilon)\rightarrow(\zeta\approx\beta^n)$ . All at once it makes clear that the stress point of liberal democracies is located on the practical -not the theoretical- relation between  $\varepsilon$  and  $\zeta$ ; and following

If not more, the conclusions of the first part of this research are reached at this point in such a way that tools gained here and there match in a consistent theoretical equipment: the various forms of power and authority as mechanical elements of social gravitation (*vid. sup.*, figure 3.5a), the minimal language of identity (*vid. sup.*, figure 5.6a), the semiotic topology of money (*vid. sup.*, figure 5.4a), the typical movements of statism and counter-statism (*vid. sup.*, figures Ca and Cb).

Thus some problems dealt above appear in a new light, maybe a brighter one. Phenomena such as the –empirical activation of a– “perception of alter-centrality” that always was there, the breakup of “we” as political logic in the face of the almost total advance of relations guided by dynamics of hierarchical organization among “the other we”, the devices of such integration, which overcome ecological blockage at the cost of domination, all are flashes of cataclysmic scenarios where social tissue is tore. Where “nature-culture” hiatus ordering savage behavior is dissolved, and hence what is central and what is marginal to humanity merge and reverse even into their own narratives –orthodoxy-heterodoxy–. And in such a light, intuitions by Clastres (2010: 230) gain greater depth: “it is said that the history of peoples who have a History is the history of class struggle. It might be said, with at least as much truthfulness, that the history of peoples without History is the history of their struggle against the State”. Above all, though, it is gained for the pressing need to notice such “peri-historical” agency; its rationalities; the operative logics reproducing its practices in daily life and the counter-movements marking its –our– history. It is gained making every effort to overcome cognitive restrains set by the “discourses of domination” interfering the tools of knowledge. After all, it represents the overwhelming part of human experience. And without it, anything else could hardly be understood.

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

---

Schmittian proposal, the most efficient method to solve it is finding  $\theta$ : the narrower and smaller the difference between the social portions activating  $\zeta$  and  $\theta$ , the clearer that  $\delta$  exists entirely independent from  $\eta$ , and hence, that liberal revolution has failed.





# Bibliografía

- Abbot, F. F.**, 1891: «The etymology of *osteria* and similar words», *The Classical Review*, 5 (3): 95-96
- Abelès, M.**, 1979: «Formation de l'État et "royauté sacrée": L'État sans classe», *Anthropologie e sociétés*, 3 (1): 29-40
- Acuña Delgado, A.**, 2014: «Del chamanismo y la festividad social al fútbol yanomami: Una nueva manera de compartir y competir», *Nueva Antropología*, 27 (80): 111-137
- , 2010: «Estructura y función del fútbol entre los yanomami del Alto Orinoco», *Revista Española de Antropología Americana*, 40 (1): 111-138
- Adame Goddard, J.**, 2013: «*Ius y lex* en la tradición romana y en la perspectiva actual», *Nova Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, extra 5: 89-110
- Adler, A.**, 1976: «L'ethnologie marxiste: vers un nouvel obscurantisme?», *L'Homme*, 16 (4): 118-128
- Agamben, G.**, 2008: *El reino y la gloria: Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Pre-Textos: Valencia
- , 2002a: *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Editora Nacional: Madrid
- , 2002b: *Homo sacer II (primera parte): Estado de excepción*. Editora Nacional: Madrid
- Aguirre, J. A. de e Infantino, L.**, 2013: «Introducción: La teoría del dinero de Carl Menger», en Menger: *El dinero*, 15-78. Unión Editorial: Madrid
- Aimi, A.**, 2009: *La «verdadera» visión de los vencidos: La conquista de México en las fuentes aztecas*. Publicaciones de la Univesidad de Alicante: Sant Vicent del Raspeig
- Albert, B.**, 1993: «L'Or cannibale et la chute du ciel: Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)», *L'Homme*, 33 (126-128): 349-378
- , 1990: «On yanomami warfare: Rejoinder», *Current Anthropology*, 31 (5): 558-563
- , 1989: «Yanomami "violence": Inclusive fitness or ethnographer's representation?», *Current Anthropology*, 30 (5): 637-640
- Alland, A.**, 1972: «"C'est ainsi que faisaient nos grands-pères": Enquête en ethno-ignorance», *L'Homme*, 12 (3): 111-118

- Allen, M. W.**, 2014: «Hunter-gatherer conflict: The last bastion of the pacified past?», en Allen y Jones (eds.): *Violence and warfare among hunter-gatherers*, 15-25. Left Coast Press: Walnut Creek
- Allen, N. J., Callan, H., Dunbar, R. y James, W.** (eds.), 2011: *Early human kinship: From sex to social reproduction*. Wiley-Blackwell: Malden
- Alonso Benito, L. E.**, 2009: «Estudio introductorio: La dictadura del signo o la sociología del consumo del primer Baudrillard», en Baudrillard: *La sociedad de consumo: Sus mitos, sus estructuras*, XV-LX. Siglo XXI: Madrid
- Alonso Troncoso, V.**, 1994: «Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos (II)», *Gerión*, 12: 11-44
- , 1993: «Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos (I)», *Gerión*, 11: 11-36
- Alvar Ezquerro, A.**, 1980-1981: «La *Res gestae Divi Augusti*», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 7-8: 109-140
- Álvarez, D.**, 2010: «Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Tönnies», *Papeles del CEIC*, 2010/1 (52): 1-23
- Angelbeck, B.**, 2010: «La sociedad contra la jefatura: Organización y resistencia al poder en la guerra Coast Salish», en Vila Mitjà y Estévez Escalera (eds.): *La excepción y la norma: Las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología*, 125-145. CSIC: Madrid
- Angelbeck, B. y Grier, C.**, 2012: «Anarchism and archaeology of anarchic societies: Resistance to centralization in the Coast Salish region of the Pacific Northwest Coast», *Current Anthropology*, 53 (5): 547-587
- Arendt, H.**, 2005: *La condición humana*. Paidós: Barcelona
- , 1961: *Between past and future: Six exercises in political thought*. The Viking Press: Nueva York
- Ariano, C.**, 2014-2015: «La nozione di autorità: Suggestione da Alexandre Kojève», *Ius Humani: Revista de Derecho*, 4: I-XVII
- Armelagos, G. J., Goodman, A. H. y Jacobs, K. H.**, 1991: «The origin of agriculture: Population growth during a period of declining health», *Population and Environment*, 13 (1): 9-22
- Arnold, B. y Gibson, D. B.** (eds.), 1998: *Celtic chieftdom, Celtic State: The evolution of complex social systems in prehistoric Europe*. Cambridge University Press
- Aron, R.**, 1964: «Macht, power, puissance: Prose démocratique ou poésie démoniaque? », *European Journal of Sociology*, 5 (1): 27-51
- Asouti, E.**, 2013: «Evolution, history and the origin of agriculture: Rethinking the Neolithic (plant) economies of South-West Asia», *Levant*, 45 (2): 210-218
- Asouti, E. y Fuller, D. Q.**, 2013: «From foraging to farming in the southern Levant: The development of Epipalaeolithic and Pre-Pottery Neolithic plant management», *Vegetation History and Archaeobotany*, 21: 149-162
- Aswani, S.**, 2008: «Forms of leadership and violence in Malaita and in the New Georgia group, Solomon Islands», en Steward, P. J. y Strathern, A. (eds.): *Exchange and sacrifice*, 171-194. Carolina Academic Press: Durham
- , 2000a: «Changing identities: The ethnohistory of Roviana predatory head-hunting», *The Journal of the Polynesian Society*, 109 (1): 39-70
- , 2000b: «This Issue: Head-hunting in the western Solomon Islands», *The Journal of the Polynesian Society*, 109 (1): 4-7
- Aswani, S. y Sheppard, P. J.**, 2003: «The archaeology and ethnohistory of exchange in precolonial and colonial Roviana: Gifts, commodities, and inalienable possessions», *Current Anthropology*, 44, supplement: Multiple methodologies in anthropological research, s51-s78

- Ayán Vila, X. M.**, 2008: «A round Iron Age: The circular house in the hillforts of the Northwestern Iberian Peninsula», *e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, 6: 903-1003
- Bakunin, M.**, 1979: *Obras completas*, tomo 4. La Piqueta: Madrid
- Balandier, G.**, 2005: *Antropología política*. Del Sol: Buenos Aires
- , 1960: «Structures sociales traditionnelles et changements économiques», *Cahiers d'Études Africaines*, 1 (1): 1-14
- , 1959: «Le contexte sociologique de la vie politique», *Revue Française de Science Politique*, 3: 598-609
- , 1957: «Les conditions sociologiques du développement», *Politique Étrangère*, 3: 301-310
- Balbín Chamorro, P.**, 2006: «*Ius hospiti* y *ius civitatis*», *Gerión*, 24 (1): 207-235
- Bar-Yosef, O.**, 2010: «Warfare in Levantine Early Neolithic: A hypothesis to be considered», *Neo-Lithics*, 10 (1): 6-10
- Barash, D. P.** y **Lipton, J. E.**, 2003: *El mito de la monogamia: La fidelidad y la infidelidad en los animales y en las personas*. Siglo XXI: Madrid
- Barclay, H. B.**, 2010: «El poder: una visión antropológica», en Roca Martínez (ed.): *Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*, 43-54. La Malatesta: Madrid
- Barnard, A.**, 2011: *Social Anthropology and Human origins*. Cambridge University Press: Cambridge
- Barrios de la Fuente, C.**, 1993: «*Sacer esto* y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas», *Estudios Humanísticos*, 15: 43-56
- Bartra, R.**, 2011: *El mito del salvaje*. Fondo de Cultura Económica: México
- , 1976: «Introducción a Chayanov», *Nueva Antropología*, 1 (3): 49-69
- , 1972: «Campesinado y poder político en México: un modelo teórico», *Revista mexicana de Sociología*, 34 (3-4): 659-684
- Bataille, G.**, 2009: *La parte maldita, y apuntes inéditos*. Las Cuarenta: Buenos Aires
- Bateson, G.**, 1935: «Culture contact and schismogenesis», *Man*, 35: 178-183
- Batz, W. G.**, 1974: «The historical anthropology of John Locke», *Journal of the History of Ideas*, 35 (4): 663-670
- Baudin, L.**, 1973: *El imperio socialista de los incas*. Zig-Zag: Santiago de Chile
- Baudrillard, J.**, 2009: *La sociedad de consumo: Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI: Madrid
- , 1980: *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Ávila: Caracas
- , 1976: *La génesis ideológica de las necesidades*. Anagrama: Barcelona
- Bendix, R.**, 2012: *Max Weber*. Amorrortu: Buenos Aires
- Benjamin, W.**, 2001: *Para una crítica de la violencia, y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Taurus: Madrid
- Bensa, A.** y **Bourdieu, P.**, 1985: «Quand les canaques prennent la parole», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 56: 69-85
- Benveniste, É.**, 1983: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus: Madrid
- , 1966: *Problèmes de linguistique générale*, I. Gallimard: París
- Bermejo Tirado, J.**, 2014a: *Arqueología biopolítica: La sintaxis espacial de la arquitectura doméstica romana en la Meseta oriental*. La Ergástula: Madrid
- , 2014b: «Household archaeology y el análisis de las sociedades antiguas en la península Ibérica: Definiciones, aplicaciones y posibilidades», *Materialidades: Perspectivas actuales en cultura material*, 2: 47-92

---, 2009: «Leyendo los espacios: Una aproximación crítica a la sintaxis espacial como herramienta de análisis arqueológico», *Arqueología de la Arquitectura*, 6: 47-62

**Bernabeu Aubán, J., Aura Tortosa, J. E. y Badal García, E.**, 1999: *Al oeste del Edén: Las primeras sociedades agrícolas en la Europa mediterránea*. Síntesis: Madrid

**Bernabeu Aubán, J., Moreno Martín, A. y Barton, M.**, 2013: "Complex systems, social networks, and the evolution of social complexity in the east of Spain from the Neolithic to Pre-Roman tribes", en Cruz Berrocal, García Sanjuán y Gilman (eds.): *The prehistory of Iberia: Debating early social stratification and the State*, 53-73. Routledge: Londres

**Bertolo, A.**, 2005: «Poder, autoridad, dominio: Una propuesta de definición», en Ferrer (ed.): *El lenguaje libertario: Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, 81-106. Terramar: La Plata

**Bettinger, R. L.**, 2015: *Orderly anarchy: Sociopolitical evolution in aboriginal California*. University of California Press: Berkeley

**Blanton, R. E.**, 1994: *Houses and households: A comparative study*. Plenum Press: Nueva York

**Blanton, R. E., Feinman, G. M., Kowalewski, S. A. y Peregrine, P. N.**, 1996: «A dual-processual theory for the evolution of Mesoamerican civilization», *Current Anthropology*, 37 (1): 1-14

**Blanton, R. E. y Taylor, J.**, 1995: «Patterns of exchange and the social production of pigs in Highland New Guinea: Their relevance to questions about the origins and evolution of agriculture», *Journal of Archaeological Research*, 3 (2): 113-145

**Bloch, M.**, 2005: *Essays on cultural transmission*. Berg: Oxford

---, 1985: «Marriage amongst equals: An analysis of the marriage ceremony of the Merina of Madagascar», en Bloch: *Ritual, history and power: Selected papers in Anthropology*, 89-105. Berg: Oxford

**Boas, F.**, 1917: *Grammatical notes on the language of the Tlingit Indians*. University Museum: Filadelfia

---, 1897: *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*. Smithsonian Institution: Washington

---, 1891: «Vocabularies of the Tlingit, Haida and Tsimshian languages», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 29 (136): 173-208

---, 1888: «The houses of the Kwakiutl Indians, British Columbia», *Proceedings of the United States National Museum*, 11: 197-213

**Bocquet-Appel, J. P.**, 2011: «When the world's population took off: The springboard of the Neolithic Demographic Transition», *Science*, 333: 560-561

---, 2009: «The demographic impact of the agricultural system in human history», *Current Anthropology*, 50 (5): 657-660

---, 2002: «Paleoanthropological traces of a Neolithic Demographic Transition», *Current Anthropology*, 43 (4): 637-650

**Bohannon, L.**, 1970: «Political aspects of Tiv social organization», en Middleton y Tait (eds.): *Tribes without rulers: Studies in African segmentary systems*, 33-66. Humanities Press: Nueva York

---, 1952: «A genealogical charter», *Africa: Journal of the International African Institute*, 22 (4): 301-315

---, 1949: «Dahomean marriage: A reevaluation», *Africa: Journal of the International African Institute*, 19 (4): 273-287

**Bohannon, L. y Bohannon, P.**, 1953: *The Tiv of Central Nigeria*. International African Institute: Londres

**Bohannon, P.**, 1959: «The impact of money on an African subsistence economy», *The Journal of Economic History*, 19 (4): 491-503

---, 1958: «Extra-processual events in Tiv political institutions», *American Anthropologist*, 60 (1): 1-12

---, 1957: *Justice and judgment among the Tiv*. International African Institute-Oxford University Press: Londres

- , 1955a: «Some principles of exchange and investment among the Tiv», *American Anthropologist*, 57 (1): 60-70
- , 1955b: «A Tiv political and religious idea», *Southwestern Journal of Anthropology*, 11 (2): 137-149
- , 1954: «The migration and expansion of the Tiv», *Africa: Journal of the International African Institute*, 24 (1): 2-16
- Boeke, J. H.**, 1953: *Economics and economic policy of dual societies, as exemplified by Indonesia*. Institute of Pacific Relations: Nueva York
- Bolton, R. y Mayer, E.** (eds.), 1977: *Andean kinship and marriage*. American Anthropological Association: Washington
- Bond, N.**, 2009: «*Gemeinschaft und Gesellschaft*: The reception of a conceptual dichotomy», *Contributions to the History of Concepts*, 5 (2): 162-186
- Boni, S.**, 1999: *Hierarchy in twentieth-century Sefwi (Ghana)*. A thesis presented to the Faculty of Anthropology and Geography in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor in Philosophy, University of Oxford
- Bonte, P.**, 1984: «On reading *The Nuer*», *Current Anthropology*, 25 (1): 129-130
- Borck, L. y Sanger, M. C.**, 2017: «An introduction to anarchism in archaeology», *The SAA Archaeological Records*, 17 (1): 9-16
- Borisonik, H.**, 2013a: *Dinero sagrado: Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Miño y Dávila: Buenos Aires
- , 2013b: «El debate moderno sobre los escritos económicos aristotélicos», *Revista de Economía Institucional*, 15 (28): 183-203
- , 2008: «Aristóteles y los usos del dinero», *Documentos de trabajo de la Universidad de Belgrano*, 179
- Borofsky, R.**, 2005: *Yanomami: The fierce controversy and what we can learn from it*. University of California Press: Berkeley
- Boserup, E.**, 1984: *Población y cambio tecnológico: Estudio de las tendencias a largo plazo*. Crítica: Barcelona
- , 1974: «Environnement, population et technologie dans les sociétés primitives», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 29 (3): 538-552
- Bourdieu, P.**, 2014: *Sobre el Estado: Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Anagrama: Barcelona
- , 2013: *Sullo Stato: Corso al Collège de France*, vol. I: «1989-1990». Feltrinelli: Milán
- , 2012: *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo: Buenos Aires
- , 2008: *El sentido práctico*. Siglo XXI: Madrid
- , 2006: *Argelia 60: Estructuras económicas y estructuras temporales*. Siglo XXI: Buenos Aires
- , 2003: *Las estructuras sociales de la economía*. Anagrama: Barcelona
- , 2000: «Sobre el poder simbólico», en Bourdieu: *Intelectuales, política y poder*, 65-73. Eudeba: Buenos Aires
- Boyd, D. J.**, 1985: «“We must follow the Fore”: Pig husbandry intensification and ritual diffusion among the Irakia Awa, Papua New Guinea», *American Ethnologist*, 12 (1): 119-136
- Bowles, S. y Choi, J. K.**, 2013: «Coevolution of farming and private property during the early Holocene», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 110 (22): 8830-8835
- Bowles, S. y Wright, H. T.**, 2011: «Cultivation of cereals by the first farmers was not more productive than foraging», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108 (12): 4760-4765
- Breton, S.**, 1997: «La société des sourds: Invention rituelle de la guerre et de la politique en Nouvelle-Guinée», *L'Homme*, 37 (144): 147-152
- Brown, M. F.**, 1993: «Facing the State, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity», *L'Homme*, 33 (126-128): 307-326

- Brown, P.**, 1963: «From anarchy to satrapy», *American Anthropologist*, 65 (1): 1-15
- Bücher, K.**, 1901: *Industrial evolution*. Holt: Nueva York
- Buckley, T.**, 1989: «Kroeber's theory of culture areas and the ethnology of Northwestern California», *Anthropological Quarterly*, 62 (1): 15-26
- Buisel, M. D.**, 2013: «Magistraturas e *imperium*: De la monarquía al principado», *Circe de clásicos y modernos*, 17 (1): 19-32
- Bulbeck, D.**, 2008: «An integrated perspective on the Austronesian diaspora: The switch from cereal agriculture to maritime foraging in the colonisation of Island Southeast Asian», *Australian Archaeology*, 67: 31-52
- Bulmer, R.**, 1965: «The Kyaka of the Western Highlands», en Lawrence y Meggitt (eds.): *Gods, ghosts, and men in Melanesia: Some religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, 132-161. Oxford University Press: Melbourne
- , 1960: «Political aspects of the *moka* ceremonial exchange system among the Kyaka people of the Western Highlands of New Guinea», *Oceania*, 31 (1): 1-13
- Burgalassi, M. M.**, 1992: «Appunti sulla metodologia weberiana e la scuola austriaca», *Quaderni di Storia dell'Economia Politica*, XX (2): 71-102
- Burguière, A., Klapisch-Zuber, C., Segalen, M. y Zonabend, F.** (eds.), 1988: *Historia de la familia*, 2 vols. Alianza Editorial: Madrid
- Burton, J. W.**, 1978: «Living with the dead: Aspects of the afterlife in Nuer and Dinka cosmology (Sudan)», *Anthropos*, 73 (1-2): 141-160
- Caillé, A.**, 2010: *Teoría anti-utilitarista de la acción: Fragmentos de una sociología general*. Waldhuter: Buenos Aires
- Campagno, M.**, 2014: «Introducción: Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo», en Campagno (ed.): *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, 7-34. Miño y Dávila: Buenos Aires
- , 2009: «Tres modos de existencia política: Jefatura, patronazgo y Estado», en Campagno (ed.): *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, 341-351. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires
- , 2006: «De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: Lógica de parentesco, lógica de Estado», en Campagno (ed.): *Estudio sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, 15-50. Del Signo: Buenos Aires
- Campillo Meseguer, A.**, 2012: «*Oikos* y *polis*: Aristóteles, Polanyi y la economía política liberal», *Areas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 31: 27-38
- Campos Salvaterra, V.**, 2015: «El "otro del otro": Alteridad, diferencia y asimetría en la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith», *Pensamiento*, 71 (268): 877-896
- Califano, M.** (ed.), 1999: *Los indios sirionó de Bolivia oriental*. Ciudad Argentina: Buenos Aires
- Carbonell, E.** (coord.), 2005: *Homínidos: Las primeras ocupaciones de los continentes*. Ariel: Barcelona
- Cardesín Díaz, J. M.**, 2001: «Enseñando al hombre blanco, abogando por la justicia india: Un contexto antropológico y político para *The cheyenne way* de Llewellyn y Hoebel», *Prohistoria*, 5: 29-54
- Carneiro, R. L.**, 2004: «Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin», en Lyon (ed.): *Native South Americans: Ethnology of the least known continent*, 73-91. Resource: Eugene
- , 1988: «The circumscription theory: Challenge and response», *American Behavioral Scientist*, 31 (4): 497-511
- , 1981: «The chiefdom: Precursor of the State», en Jones y Kautz (eds.): *The transition to statehood in the New World*, 37-79. Cambridge University Press: Cambridge

- , 1970a: «Hunting and hunting magic among the Amahuaca of Peruvian *montaña*», *Ethnology*, 9 (4): 331-341
- , 1970b: «A Theory of the Origin of the State», *Science*, 169: 733-738
- , 1960: «Slash-and-burn agriculture: A closer look at its implications for settlement patterns», en Wallace (ed.): *Men and cultures: Selected papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (Philadelphia, September 1-9, 1956)*, 229-234. University of Pennsylvania Press: Philadelphia
- Carpenter, A. N.**, 2010: «The Aristotelian Heart of Marx's Condemnation of Capitalism», *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 5 (4): 41-64
- Carrier, J. G.**, 1992: «Occidentalism: The world turned upside-down», *American Ethnologist*, 19 (2): 195-212
- Castaingts Teillery, J.**, 2002: *Simbolismos del dinero: Antropología y economía, una encrucijada*. Anthropos: Rubí
- Castañeda, Q. E.**, 2004: «We are "not" Indigenous!: An introduction to the Maya identity of Yucatan», *The Journal of Latin America Anthropology*, 9 (1): 36-63
- Castro Pozo, H.**, 1936: *Del ayllu al cooperativismo socialista*. P. Barrantes Castro: Lima
- Chagnon, N. A.**, 2006: *Yanomamö: La última gran tribu*. Alba: Barcelona
- , 1995: «L'ethnologue du déshonneur: Brief response to Lizot», *American Ethnologist*, 22 (1): 187-189
- , 1990: «On Yanomamo violence: Reply to Albert», *Current Anthropology*, 31 (1): 49-53
- , 1988: «Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population», *Science*, 239: 985-992
- Chalmers, J.**, 1903: «Notes on the natives of Kiwai Islands, Fly River, New Guinea», *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 33: 117-124
- Chapais, B.**, 2008: *Primeval kinship: How pair-bonding gave birth to human society*. Harvard University Press: Cambridge
- Chapman, R.**, 1991: *La formación de las sociedades complejas: El sureste de la Península Ibérica en el marco del Mediterráneo occidental*. Crítica: Barcelona
- Chayánov, A. V.**, 1991: *The theory of peasant co-operatives*. Ohio State University Press: Columbus
- , 1988: *L'economia di lavoro: Scritti scelti*. Franco Angeli: Milán
- , 1985: *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva Visión: Buenos Aires
- , 1981: «Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas», en Aricó (ed.): *Chayanov y la teoría de la economía campesina*, 49-79. Ediciones Pasado y Presente: México
- Chibnik, M.**, 2011: *Anthropology, economics, and choice*. University of Texas Press: Austin
- Chinnery, E. W. P.**, 1934: «Mountain tribes of the Mandated Territory of New Guinea from Mt. Chapman to Mt. Hagen», *Man*, 34: 113-121
- Cipolla, C. M.**, 2003: *Historia económica de la Europa preindustrial*. Crítica: Barcelona
- Clare, L.**, 2010: «Pastoral clashes: Conflict risk and mitigation at the Pottery Neolithic Transition in the Southern Levant», *Neo-Lithics*, 10 (1): 13-31
- Clarence-Smith, W. G.**, 1979: «Slaves, commoners and landlords in Bulozí, c. 1875 to 1906», *The Journal of African History*, 20 (2): 219-234
- Clastres, P.**, 2010: *La sociedad contra el Estado*. Virus: Barcelona
- , 2001a: *Crónica de los indios guayaquís: Lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Alta Fulla: Barcelona
- , 2001b: *Investigaciones en antropología política*. Gedisa: Barcelona



- Clemente Fernández, A. I.**, 2014: *La auctoritas romana*. Dykinson: Madrid
- , 2011: «Los *patres*. Un análisis retrospectivo hacia su más genuino sentido», *RIDROM: Revista Internacional de Derecho Romano*, 7: 125-155
- Codere, H.**, 1968: «Money-exchange systems and a theory of money», *Man*, 3 (4): 557-577
- , 1957: «Kwakiutl society: Rank without class», *American Anthropologist*, 59 (3): 473-486
- , 1950: *Fighting with property: A study of Kwakiutl potlatching and warfare, 1792-1930*. J. J. Augustine: Nueva York
- Cohen, M. N.**, 2009: «Introduction: Rethinking the origins of agriculture», *Current Anthropology*, 50 (5): 591-595
- Colliot-Thélène, C.**, 2011: «Carl Schmitt contra Max Weber: racionalidad jurídica y racionalidad económica», en Mouffe (ed.): *El desafío de Carl Schmitt*, 209-229. Prometeo: Buenos Aires
- Colson, E.**, 1986: «Political organization in tribal societies: A cross-cultural comparison», *American Indian Quarterly*, 10 (1): 5-19
- , 1959: «The Plateau Tonga of Northern Rhodesia», en Colson y Gluckman (eds.): *Seven tribes of British Central Africa*, 94-162. Manchester University Press: Manchester
- Combès, I.**, 2014: «Guarayos, o los nombres de las rosas», *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 20: 377-394
- , 1986: «Être ou ne pas être: À propos d'Araweté: Os deuses canibais d'Eduardo Viveiros de Castro», *Journal de la Société des Américanistes*, 72: 211-220
- Combès, I. y Saignes, T.**, 1991: *Alter ego: Naissance de l'identité chiriguano*. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales: París
- Conill Sancho, J.**, 2006: *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Tecnos: Madrid
- Cook, S.**, 2004: *Understanding commodity cultures: Explorations in economic anthropology with case studies from Mexico*. Rowman & Littlefield: Lanham
- Corominas, J.**, 1984: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols. Gredos: Madrid
- Coromines, J.**, 1991-2001: *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, 9 vols. Curial: Barcelona
- Crespo, R. F.**, 2010: «Aristotle on the economy», *Philosophia*: 39-68
- , 2005: «¿Fue Aristóteles marxista en economía?: Valoración crítica de la posición de Scott Meikle», *Philosophia*: 41-54
- Criado Boado, F.**, 2014: «Clastres: Ayer, hoy, siempre», en Campagno (ed.): *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, 37-64. Miño y Dávila: Buenos Aires
- Crumley, C. L.**, 1995: «Heterarchy and the analysis of complex societies», *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 6 (1): 1-5
- Cruz, P.**, 2007: «Hombres complejos y señores simples: Reflexiones en torno a los modelos de organización social desde la arqueología del Valle de Ambato (Catamarca)», en Nielsen, Rivolta, Seldes, Vázquez y Mercolli (comps.): *Procesos sociales prehispánicos en el sur andino: La vivienda, la comunidad, el territorio*, 99-122. Brujas: Córdoba
- , 2005: «Complejidad y heterogeneidad en los Andes meridionales durante el Período de Integración Regional (ss. IV-X d. C.): Nuevos datos acerca de la arqueología de la cuenca del río de Los Puestos (Ambato-Catamarca, Argentina)», *Bulletin de l'IFEA*, 35 (2): 121-148
- Cruz Berrocal, M.**, 2012: «The Early Neolithic in the Iberian Peninsula and the Western Mediterranean: A review of the evidence on migration», *Journal of World Prehistory*, 25 (3/4): 123-156
- , 2009: «Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica», *Trabajos de Prehistoria*, 66 (2): 25-43

- Cruz Berrocal, M., García Sanjuán, L. y Gilman, A.** (eds.): *The prehistory of Iberia: Debating early social stratification and the State*. Routledge: Londres
- d'Ors Pérez-Peix, Á.**, 1981: «Legitimidad», *Revista Chilena de Derecho*, 8 (1-6): 41-53
- , 1959: «*Adversus hostem aeterna auctoritas esto*», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 29: 597-608
- Da Col, G. y Graeber, D.**, 2011: «Foreword: The return of ethnographic theory», *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): VI-XXXV
- Dalton, G.**, 1971: *Economic Anthropology and Development: Essays on Tribal and Peasant Economies*. Basic Books: Nueva York
- , 1960: «A note of clarification on economic surplus», *American Anthropologist*, 62 (3): 483-490
- Dalton, G.** (ed.), 1967: *Tribal and Peasant Economies. Readings in Economic Anthropology*, The Natural History Press: Nueva York
- Danielsen, S. y Gasparini, N.**, 2015: «News on the Jorá (Tupí-Guaraní): Sociolinguistics, description, and classification», *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, 10 (2): 441-466
- Dannequin, F. y Diemer, A.**, 2000: «L'économie de l'agriculture familiale de Chayanov à Georgescu-Roegen», en *Colloque SFER*: Paris
- Dawkins, R.**, 1985: *El gen egoísta: Las bases biológicas de nuestra conducta*. Salvat: Barcelona
- de Heusch, L.**, 2007: «La inversión de la deuda: Propositiones acerca de las realezas sagradas africanas», en Abensour (ed.): *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva Antropología política*, 95-120. Del Sol: Buenos Aires
- , 1997: «The symbolic mechanisms of sacred kingship: Rediscovering Frazer», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (2): 213-232
- , 1987: *Ecrits sur la royauté sacrée*. Editions de l'Université de Bruxelles: Bruselas
- , 1964: «Structure et praxis sociales chez les lele du Kasai», *L'Homme*, 4 (3): 87-109
- de Jouvenel, B.**, 2011: *Sobre el poder: Historia natural de su crecimiento*. Unión Editorial: Madrid
- de La Boétie, E.**, 2006: *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Libros de la Araucaria: Buenos Aires
- de Laguna, F.**, 1972: *Under Mount Saint Elias: The history and culture of the Yakutat Tlingit*. Smithsonian Institution: Washington
- , 1952: «Some dynamic forces in Tlingit society», *Southwestern Journal of Anthropology*, 8 (1): 1-12
- de Sousa Santos, B.**, 2011-2012: «Introducción: Las epistemologías del Sur», en CIDOB (ed.): *Formas-otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, 9-22. CIDOB: Barcelona
- , 2011: «Epistemologías del Sur», *Utopía y praxis latinoamericana*, 54: 17-40
- de Waal, F.**, 2014: *El bonobo y los diez mandamientos: En busca de la ética entre los primates*. Tusquets: Barcelona
- , 2007a: *Primates y filósofos: La evolución moral del simio al hombre*. Paidós: Barcelona
- , 2007b: *Chimpanzee politics: Power and sex among apes*. The Johns Hopkins Press: Baltimore
- , 2002: *El simio y el aprendiz de sushi: Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Paidós: Barcelona
- Dellemotte, J.**, 2002: «Gravitation et sympathie: L'essai smithien d'application du modèle newtonien à la sphère sociale», *Cahiers d'Économie Politique*, 42: 49-74

- Delphy, C.**, 1982a: «El enemigo principal», en Delphy: *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, 11-28. La Sal: Barcelona
- , 1982b: «La función del consumo y la familia», en Delphy: *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, 49-64. La Sal: Barcelona
- , 1982c: «Sobre el trabajo doméstico», en Delphy: *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, 37-48. La Sal: Barcelona
- Dennison, T.**, 2011: *The institutional framework of Russian serfdom*. Cambridge University Press: Cambridge
- Deshayes, P. y Keifenheim, B.**, 2003: *Pensar el otro entre los huni kuin de la Amazonía peruana*. Instituto Francés de Estudios Andinos: Lima
- Domínguez Rodrigo, M.**, 2006: *El origen de la atracción sexual humana*. Akal: Madrid
- , 1997: *El primate excepcional: El origen de la conducta humana*. Ariel: Barcelona
- Donald, L.**, 1997: *Aboriginal slavery on the Northwest Coast of North America*. University of California Press: Berkeley
- Dorward, D. C.**, 1976: «Precolonial Tiv trade and cloth currency», *The International Journal of African Historical Studies*, 9 (4): 576-591
- , 1969: «The development of the British colonial administration among the Tiv, 1900-1949», *African Affairs*, 68 (273): 316-333
- Douglas, M.**, 1973: «Review: De Heusch, Luc. *Le roi ivre ou l'origine de l'état: Mythes et rites bantous*. 334 pp., illus., maps, bibliogr. Paris: Gallimard, 1972», *Man*, 8 (3): 495-496
- , 1964: «Matriliney and pawnship in central Africa», *Africa: Journal of the International African Institute*, 34 (4): 301-313
- , 1960: «Blood-debts and clientship among the Lele», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90 (1): 1-28
- Drews, C.**, 1993: «The concept and definition of dominance in animal behaviour», *Behaviour*, 125 (3-4): 238-313
- Drogula, F. K.**, 2007: «*Imperium, potestas, and the pomerium in the Roman Republic*», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 56 (4): 419-452
- Drucker, P.**, 1939: «Rank, wealth, and kinship in Northwest Coast society», *American Anthropologist*, 41 (1): 55-65
- Du Bois, C.**, 1936: «The wealth concept as an integrative factor in Tolowa-Tututni culture», en Lowie (ed.): *Essays in Anthropology presented to A. L. Kroeber*, 49-65. University of California Press: Berkeley
- Dumont, L.**, 1999: *Homo aequalis: Génesis y apogeo de la ideología económica*. Taurús: Madrid
- , 1987: *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza: Madrid
- , 1979: *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications*. Gallimard: París
- Dunbar, B.**, 2011: «Kinship in biological perspective», en Allen, Callan, Dunbar y James (eds.): *Early human kinship: From sex to social reproduction*, 131-150. Wiley-Blackwell: Malden
- Dundas, C.**, 1921: «Native laws of some Bantu tribes of East Africa», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 51: 217-278
- Dupuy, J. P.**, 1987: «De l'émancipation de l'économie: Retour sur "le problème d'Adam Smith"», *L'Année Sociologique*, 37: 311-345
- Duque Espino, D. M., Rodríguez Díaz, A. y Pavón Soldevila, I.**, 2012-2013: «Tierra y poder: Paisajes rurales protohistóricos en Extremadura», *Norba*, 25-26: 13-39

- Dureau, C.**, 2000: «Skulls, mana and causality», *The Journal of the Polynesian Society*, 109 (1): 71-97
- Durrenberger, E. P.**, 1984: «Introduction», en Durrenberger (ed.): *Chayanov, Peasants, and Economic Anthropology*, 1-25. Academic Press: Orlando
- Dziebel, G. V.**, 2007: *The genius of kinship: The phenomenon of human kinship and the global diversity of kinship terminologies*. Cambria Press: Youngstown
- Earle, T.**, 1997: *How chiefs come to power: The political economy in prehistory*. Stanford University Press: Stanford
- Edwards, A. C.**, 1984: «On the non-existence of an ancestor cult among the Tiv», *Anthropos*, 79 (1-3): 77-112
- , 1983: «Seeing, believing, doing: The Tiv understanding of power», *Anthropos*, 78 (3-4): 459-480
- Emmons, G. T.**, 1991: *The Tlingit Indians*, edición con adiciones de Frederica de Laguna. University of Washington Press: Seattle
- Eräsaari, M.**, 2013: «*We are the original*»: *A study of value in Fiji*. University of Helsinki: Helsinki
- Ernst, T. M.**, 1979: «Myth, ritual, and population among the Marind-anim», *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 1: 34-53
- Errington, F.**, 1974: «Indigenous ideas of order, time, and transition in New Guinea cargo movement», *American Ethnologist*, 1 (2): 255-267
- Esteban Sánchez, V.**, 2009: «Ernest Gellner: El legado abierto de su filosofía social», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 33: 219-227
- Esteve Fabregat, C.**, 1972: «*Ayni, minka* y faena en Chinchero, Cuzco», *Revista Española de Antropología Americana*, 7 (2): 309-408
- Evans-Pritchard, E. E.**, 2011: «The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan: The Frazer Lecture, 1948», *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): 407-422
- , 1992: *Los nuer*. Anagrama: Barcelona
- Fallers, L. A.**, 1961: «Are African cultivators to be called “peasants”?», *Current Anthropology*, 2 (2): 108-110
- , 1959: «Despotism, status culture and social mobility in an African kingdom», *Comparative Studies in Society and History*, 2 (1): 11-32
- Falola, T. y Lovejoy, P. E.**, 2003: «Pawnship in historical perspective», en Lovejoy y Falola (eds.): *Pawnship, slavery and colonialism in Africa*, 1-26. Africa World Press: Trenton
- Farrán, R.**, 2009: «La lógica del nudo borromeo: Un paradigma del “corte estructural”, notas para una Filosofía psicoanalítica», *Nómadas: Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 22: 67-80
- Fardon, R.**, 1985: «Sisters, wives, wards and daughters: A transformational analysis of the political organization of the Tiv and their neighbours; part II: The transformations», *Africa: Journal of the International African Institute*, 55 (1): 77-91+112
- , 1984: «Sisters, wives, wards and daughters: A transformational analysis of the political organization of the Tiv and their neighbours; part I: The Tiv», *Africa: Journal of the International African Institute*, 54 (4): 2-21+88
- Feil, D. K.**, 1982: «From pigs to pearlshells: The transformation of a New Guinea Highlands exchange economy», *American Ethnologist*, 9 (2): 291-306
- Ferdman, S. H.**, 1994: «Conquering marvels: The marvelous other in the texts of Christopher Columbus», *Hispanic Review*, 62 (4): 487-496

- Ferguson, R. B.**, 2015: «History, explanation, and war among the Yanomami: A response to Chagnon's *Noble savages*», *Anthropological Theory*, 15 (4): 377-406
- , 2011: «Born to live: Challenging killer myths», en Sussman y Cloninger (eds.): *Origins of altruism and cooperation*, 249-270. Springer: Nueva York
- , 1992: «A savage encounter: Western contact and the Yanomami war complex», en Ferguson y Whitehead (eds.): *War in the tribal zone: Expanding States and indigenous warfare*, 199-227. School of American Research Press: Santa Fe.
- Fernández Fernández, J. M.**, 2013: «Capital simbólico, dominación y legitimidad: Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu», *Papers: Revista de Sociología*, 98 (1): 33-60
- Fife, W.**, 2001: «Creating the moral body: Missionaries and the technology of power in early Papua New Guinea», *Ethnology*, 40 (3): 251-269
- Finley, M. I.**, 1978: *La economía de la Antigüedad*. Fondo de Cultura Económica: México
- , 1970: «Aristotle and economic analysis», *Past & Present*, 47 (1): 3-25
- Firth, R.**, 2001: *Elementos de Antropología social*. Amorrortu: Buenos Aires
- , 1955: «The theory of "cargo" cults: A note on Tikopia», *Man*, 55: 130-132
- Fisher, H. E.**, 2012: *Anatomía del amor: Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*. Anagrama: Barcelona
- Fleck, A.**, 2000: «Here, there, and in between: Representing difference in the *Travels of Sir John Mandeville*», *Studies in Philology*, 97 (4): 379-400
- Fleitas Ruiz, R.**, 2005: «La Sociología política en Max Weber», *Studium*, 11: 227-240
- Flint, L. S.**, 2003: «State-building in Central Southern Africa: Citizenship and subjectivity in Barotseland and Caprivi», *The International Journal of African Historical Studies*, 36 (2): 393-428
- Forero Reyes, Y. M.**, 1994: «Acerca de la justicia en *El mercader de Venecia* de W. Shakespeare», *Universitas Philosophica*, 22: 29-38
- Foucault, M.**, 2012: *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI: Buenos Aires
- , 2009: *Historia de la sexualidad*, libro 1: «La voluntad de saber». Siglo XXI: Madrid
- , 2005: *Historia de la sexualidad*, libro 2: «El uso de los placeres». Siglo XXI: Madrid
- Fowles, S.**, 2002: «Inequality and egalitarian rebellion: A tribal dialectic in Tonga history», en Parkinson (ed.): *The archaeology of tribal societies*, 74-96. International Monographs in Prehistory: Ann Arbor
- Fox, R.**, 1972: *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza: Madrid
- Franzé, J.**, 2004: *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*. Catarata: Madrid
- Frazer, J. G.**, 2005: *La rama dorada: Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica: Madrid
- Galbraith, J. K.**, 2013: *La anatomía del poder*. Ariel: Barcelona
- Gallego, J.**, 2009: *El campesinado en la Grecia antigua: Una historia de la igualdad*. Eudeba: Buenos Aires
- García Jordán, P.**, 2011: «"Triste suerte con esta misión entre los sirionó": La conquista y reducción de los sirionó, 1926-1943», en García Jordán (ed.): *Para una historia de los sirionó*, 9-39. Itinerarios: Cochabamba
- , 2010: «Van den Berg, Hans. *Clero cruceño misionero entre Yuracarees y Guarayos. Época colonial*. Cochabamba: Instituto de Misionología (Scripta Autochtona 2), 2009, 348 pp.», *Boletín Americanista*, 60: 311-313
- García Valdés, M.**, 1988: *Aristóteles: Política*. Gredos: Madrid
- Garnier, R.**, 2013: «Le nom indo-européen de l'hôte», *Journal of the American Oriental Society*, 133 (1): 57-69

- Gaunt, L. y Gaunt, D.**, 1988: «El modelo escandinavo», en Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonabend (eds.): *Historia de la familia*, II, 483-507. Alianza Editorial: Madrid
- Gebel, H. G. K.**, 2010: «Conflict and conflict mitigation in early Near Eastern sedentism: Reflections», *Neo-Lithics*, 10 (1): 32-35
- , 2007: «El surgimiento de sociedades sedentarias en el Levante meridional del Cercano Oriente», *Boletín de Arqueología PUCP*, 11: 289-323
- Geertz, C.**, 2010: *El antropólogo como autor*. Paidós: Barcelona
- , 2005: *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona
- , 1978: «The bazaar economy: Information and search in peasant marketing», *The American Economy Review*, 68 (2): 28-32
- , 1963: *Agricultural involution: The process of ecological change in Indonesia*. University of California Press: Berkeley
- , 1961: «Studies of Peasant Life: Community and Society», *Biennial Review of Anthropology*, (2): 1-41
- Gellner, E.**, 1964: *Thought and change*. The University of Chicago Press: Chicago
- Ghirotto, S., Penso-Dolfin, L. y Barbujani, G.**, 2011: «Genomic evidence for an African expansion of anatomically modern humans by a southern route», *Human Biology*, 83 (4): 477-489
- Giddens, A.**, 2002: *Política y sociología en Max Weber*. Alianza: Madrid
- , 1992: *El capitalismo y la moderna teoría social: Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber*. Labor: Barcelona
- Girardin, J.-C.**, 1976: «Signos para una política: Lectura de Baudrillard», en Baudrillard: *La génesis ideológica de las necesidades*, 5-32. Anagrama: Barcelona
- Gledhill, J.**, 2000: *El poder y sus disfraces: Perspectivas antropológicas de la política*. Bellaterra: Barcelona
- Gledhill, J., Bender, B. y Larsen, M. T.** (eds.), 1988: *State and society: The emergence and development of social hierarchy and political centralization*. Unwin Hyman: Londres
- Glickman, M.**, 1985: «On rereading *The Nuer*», *Current Anthropology*, 26 (2): 286-288
- Gluckman, M.**, 1973: *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester University Press: Manchester
- , 1965: *Politics, law and ritual in tribal society*. Blackwell: Oxford
- , 1963: «Civil war and theories of power in Barotseland: African and medieval analogies», *The Yale Law Journal*, 72 (8): 1515-1546
- , 1961: «The role of the Barotse king in the judicial process», *Stanford Law Review*, 14 (1): 110-119
- , 1959: «The Lozi of Barotseland in North-Western Rhodesia», en Colson y Gluckman (eds.): *Seven tribes of British Central Africa*, 1-93. Manchester University Press: Manchester
- Godelier, M.**, 2014: *En el fundamento de las sociedades humanas: Qué nos enseña la antropología*. Amorrortu: Buenos Aires
- , 2011: *The metamorphoses of kinship*. Verso: Nueva York
- , 1998: *El enigma del don*. Paidós: Barcelona
- , 1989: «Betrayal: The case of the New Guinea Baruya», *Oceania*, 59 (3): 165-180

- , 1986: *La producción de los grandes hombres: poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Akal: Madrid
- , 1976: «Antropología y economía: ¿Es posible la Antropología económica?», en Godelier (ed.): *Antropología y economía*, 279-333. Anagrama: Barcelona
- , 1974: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI: Madrid
- , 1967: *Racionalidad e irracionalidad en economía*. Siglo XXI: México
- Godelier, M.** (ed.), 1976: *Antropología y economía*. Anagrama: Barcelona
- Góes Neves, E.**, 2009: «Warfare in precolonial central Amazonia: When Carneiro meets Clastres», en Nielsen y Walker (eds.): *Warfare in cultural context: Practice, agency, and the archaeology of violence*, 139-164. The University of Arizona Press: Tucson
- González Echevarría, A.**, 2009: *La dicotomía emic-etnic: Historia de una confusión*. Anthropos: Rubí
- , 1990: *Etnografía y comparación: La investigación intercultural en antropología*. Bellaterra: Barcelona
- Goody, J.**, 2001: *La familia europea. Ensayo histórico-antropológico*. Crítica: Barcelona
- , 1973: «Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia», en Goody y Tambiah: *Bridewealth and dowry*, 1-58. Cambridge University Press: Cambridge
- Goring-Morris, A. y Belfer-Cohen, A.**, 2011: «Neolithization processes in the Levant: The outer envelope», *Current Anthropology*, 52 (4): 195-208
- Görlich, J.**, 1999: «The transformation of violence in the colonial encounter: Intercultural discourses and practices in Papua New Guinea», *Ethnology*, 38 (2): 151-162
- Gosden, C.**, 1999: *Anthropology and Archaeology: A changing relationship*. Routledge: Nueva York
- Gould, R. A.**, 1966: «The wealth quest among the Tolowa Indians of Northwestern California», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 110 (1): 67-89
- Gouldner, A. W.**, 1960: «The norm of reciprocity: A preliminary statement», *American Sociological Review*, 25 (2): 161-178
- Goux, J.-J.**, 1990: «General economics and postmodern capitalism», *Yale French Studies*, 78: 206-224
- Graber, R. B. y Roscoe, P. B.**, 1988: «Introduction: Circumscription theory and the evolution of society», *American Behavioral Scientist*, 31 (4): 405-415
- Graeber, D.**, 2011a: «The divine kingship of the Shilluk: On violence, utopia, and the human condition, or, elements of an archaeology of sovereignty», *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): 1-62
- , 2011b: *Debt: The first 5,000 years*. Melville House: Brooklyn
- , 2011c: *Fragments de antropología anarquista*. Virus: Barcelona
- , 2007: *Possibilities: Essays on hierarchy, rebellion, and desire*. AK Press: Oakland
- Graffiot, F.**, 1934: *Dictionnaire latin-français*. Hachette: París
- Grau Mira, I.**, 2011: «Landscape and ethnic identities in the early States of Eastern Iberia», en Cifani y Stoddart (eds.): *Landscape, ethnicity and identity in the archaic Mediterranean area*, 228-244. Oxbow: Oxford
- , 2007: «Dinámica social, paisaje y teoría de la práctica: Propuestas sobre la evolución de la sociedad ibérica en el área central del Oriente peninsular», *Trabajos de Prehistoria*, 64 (2): 119-142

- Grau Rebollo, J.**, 2006: *Procreación, género e identidad: Debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave transcultural*. Bellaterra: Barcelona
- Gregor, T. A. y Tuzin, D. F.** (eds.), 2001: *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. University of California Press: Berkeley
- Greimas, A. J.**, 1968: *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle*. Larousse: París
- Guenther, M.**, 2007: «Current issues and future directions in hunter-gatherer studies», *Anthropos*, 102 (2): 371-388
- Gutiérrez Lloret, S.**, 2012: «Gramática de la casa: Perspectivas de análisis arqueológico de los espacios domésticos medievales en la Península Ibérica (ss. VII-XIII)», *Arqueología de la Arquitectura*, 9: 139-164
- , 2001: *Arqueología: Introducción a la historia material de las sociedades del pasado*. Publicaciones de la Universidad de Alicante: Sant Vicent del Raspeig
- Gutiérrez Lloret, S. y Grau Mira, I.** (eds.), 2013: *De la estructura doméstica al espacio social: Lecturas arqueológicas del uso social del espacio*. Publicaciones de la Universidad de Alicante: Sant Vicent del Raspeig
- Guyer, J. I.**, 1995: «Wealth in people, wealth in things: Introduction», *The Journal of African History*, 36 (1): 83-90
- , 1993: «Wealth in people and self-realization in Equatorial Africa», *Man*, 28 (2): 243-265
- , 1986: «Indigenous currencies and the history of marriage payments: A case study from Cameroon», *Cahiers d'Études Africaines*, 26 (104): 577-610
- Haber, A. F.**, 2011: *La casa, las cosas y los dioses: Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Encuentro: Córdoba
- , 2007: «Arqueología de *uywaña*: Un ensayo rizomático», en Nielsen, Rivolta, Seldes, Vázquez y Mercolli (comps.): *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, 13-34. Brujas: Córdoba
- , 1999: «*Uywaña*, the house and its indoor landscape: Oblique approaches to, and beyond, domestication», en Gosden y Hather (eds.): *The prehistory of food: Appetites for change*, 59-82. Routledge: Londres
- Haidt, J.**, 2001: «The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgement», *Psychological Review*, 108 (4): 814-834
- Hamilton, M. J., Burger, O., DeLong, J. P., Walker, R. S., Moses, M. E. y Brown J. H.**, 2009: «Population stability, cooperation, and the invasibility of the human species», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 106 (30): 12255-12260
- Hannerz, U.**, 1993: *Exploración de la ciudad: Hacia una antropología urbana*. Fondo de Cultura Económica: México
- Hanson, H. E.**, 2009: «Mapping conflict: Heterarchy and accountability in the ancient capital of Buganda», *The Journal of African History*, 50 (2): 179-202
- Harris, A. L.**, 1942: «Sombart and German (National) Socialism», *Journal of Political Economy*, 50 (6): 805-835
- Harris, M.**, 2004: *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica: Barcelona
- , 1987: *El desarrollo de la teoría antropológica: Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI: Madrid
- , 1978: *Caníbales y reyes: Los orígenes de las culturas*. Argos Vergara: Barcelona
- , 1959: «The economy has no surplus?», *American Anthropologist*, 61: 185-199
- Hartog, F.**, 2009: «La autoridad del tiempo», *Historia Mexicana*, LVIII (4): 1419-1445
- Haslam, M.**, 2012: «Towards a prehistory of primates», *Antiquity*, 86: 299-315



- Haslam, M., Hernández Aguilar, A., Ling, V., Carvalho, S., de la Torre, I., DeStefano, A., Du, A., Hardy, B., Harris, J., Marchant, L., Matsuzawa, T., McGrew, W., Mercader, J., Mora, R., Petraglia, M., Roche, H., Visalberghi, E. y Warren, R.**, 2009: «Primate archaeology», *Nature*, 460 (16): 339-344
- Heckenberger, M. J.**, 2008: «Amazonian mosaics: Identity, interaction, and integration in the tropical forest», en Silverman e Isbell (eds.): *The handbook of South American archaeology*, 941-961. Springer: Nueva York
- , 2005: *The ecology of power: Culture, place, and personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. Routledge: Nueva York
- Hegmon, M.** (comp.), 2010: *The archaeology of tribal social formations: Selections from American Antiquity and Latin American Antiquity*. The Society for American Archaeology Press: Washington
- Heinen, H. D. e Illius, B.**, 1996: «The last days of El Dorado: A review essay on Yanomami warfare», *Anthropos*, 91 (4/6): 552-560
- Henn, B. M., Cavalli-Sforza, L. L. y Feldman, M. W.**, 2012: «The great human expansion», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 109 (44): 17758-17764
- Hermann, E.**, 2004: «Dissolving the self-other dichotomy in Western "cargo cult" constructions», en Jebens (ed.): *Cargo, cult, and culture critique*, 36-58. University of Hawai'i Press: Honolulu
- Hernando Gonzalo, A.**, 2002: *Arqueología de la identidad*. Akal: Madrid
- , 1999: «El Neolítico como clave de la identidad moderna: La difícil interpretación de los cambios y los desarrollos regionales», *Saguntum*, extra 2: 583-588
- Hillier, B. y Hanson, J.**, 1984: *The social logic of space*. Cambridge University Press: Cambridge
- Hirsch, E.**, 2003: «A landscape of powers in Highland Papua, c. 1899-1918», *History and Anthropology*, 14 (1): 3-22
- , 2001: «Making up people in Papua», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (2): 241-256
- Hitchcock, G.**, 2009: «Manuscript XX: William Dammköhler's third encounter with the Tugeri (Marind-anim): A Dutch expedition of exploration and punishment in south New Guinea», *The Journal of Pacific History*, 44 (1): 89-97
- Hodder, I.**, 2012: *Entangled: An archaeology of the relationships between humans and things*. Wiley-Blackwell: Oxford
- Hoebel, E. A.**, 2006: *The law of primitive man: A study in comparative legal dynamics*. Harvard University Press: Cambridge
- , 1980: «On Cheyenne sociopolitical organization», *Plains Anthropologist*, 25 (88): 161-169
- , 1956: «The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia, by Max Gluckman. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1955. Pp. ix, 386», *The University of Chicago Law Review*, 23 (3): 546-549
- , 1936: «Associations and the State in the Plains», *American Anthropologist*, 38 (3): 433-438
- Holmberg, A. R.**, 1950: *Nomads of the long bow: The Siriono of Eastern Bolivia*. Smithsonian Institution: Washington
- Horwitz, L. K., Tchernov, E. y Hongo, H.**, 2004: «The domestic status of the early Neolithic fauna of Cyprus: A view from the mainland», en Peltenburg y Wasse (eds.): *Neolithic revolution: New perspectives on Southwest Asia in light of recent discoveries on Cyprus*, 35-48. Oxbow: Oxford
- Howell, P. P.**, 1953: «Observations on the Shilluk of the Upper Nile: Customary law: Marriage and the violation of rights in women», *Africa: Journal of the International African Institute*, 23 (2): 94-109
- , 1952: «Observations on the Shilluk of the Upper Nile: The laws of homicide and the legal functions of the Reth», *Africa: Journal of the International African Institute*, 22 (2): 97-119
- , 1941: «The Shilluk settlement», *Sudan Notes and Records*, 24: 47-67
- Hughes, E.**, 1961: «Tarde's *Psychologie économique*: An unknown classic by a forgotten sociologist», *American Journal of Sociology*, 66 (6): 553-559

- Hughes, I.**, 1978: «Good money and bad: Inflation and devaluation in the colonial process», *Mankind*, 11: 308-318
- Hughes, J.**, 1988: «Ancestors, tricksters and demons: An examination of Chimbu interaction with the invisible world», *Oceania*, 59 (1): 59-74
- Humphrey, N. D.**, 1942: «Police and tribal welfare in Plains Indians cultures», *Journal of Criminal Law and Criminology*, 33 (2): 147-161
- Humphrey, C.** y **Hugh-Jones, S.**, 1992: «Introduction: Barter, exchange and value», en Humphrey y Hugh-Jones (eds.): *Barter, exchange and value: An anthropological approach*, 1-20. Cambridge University Press: Cambridge
- Hurtado, J.**, 2013: «Adam Smith y la Escuela del Sentido Moral: Continuidad y ruptura en la comunidad moral y política», *Ideas y Valores*, 62 (153): 45-72
- Iacono, A. M.**, 2003: *Il borghese e il selvaggio: L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*. ETS: Pisa
- Ibarra Grasso, D. E.**, s. d.: *Pueblos indígenas en Bolivia*. GUM: La Paz
- Ikime, O.**, 1973: «The British "pacification" of the Tiv, 1900-1908», *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 7 (1): 103-109
- Infantino, L.**, 2010: «Hayek and the evolutionary tradition against *Homo oeconomicus*», en Butos (ed.): *The social science of Hayek's The sensory order*. Emerald Group Publishing: Bingley
- Ingham, J. M.**, 1971: «Are the Siriono raw or cooked? », *American Anthropologist*, 73 (5): 1092-1099
- Itoh, M.**, 2011: «The evolution of the concept of value and its historical ground: From Marx's dialogue with Aristotle», *World Review of Political Economy*, 2 (2): 193-204
- Jabin, D.**, 2008: «Nuevos elementos para la comprensión de la esclavitud yuqui», en *Actas de la XXI Reunión Anual de Etnología*, 19-22. MUSEF: La Paz
- Jackson, K. B.**, 1975: «Head-hunting and the christianization of Bugotu 1861-1900», *The Journal of Pacific History*, 10 (1): 65-78
- Jebens, H.** (ed.), 2013: *After the cult: Perceptions of other and self in West New Britain (Papua New Guinea)*. Berghahn Books: Nueva York y Oxford
- (ed.), 2004: *Cargo, cult, and culture critique*. University of Hawai'i Press: Honolulu
- Johnson, A. W.**, 2003: *Families of the forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. University of California Press: Berkeley
- Johnson, A. W.** y **Earle, T.**, 2003: *La evolución de las sociedades humanas: Desde los grupos cazadores-recolectores al Estado agrario*. Ariel: Barcelona
- Jones, G. I.**, 1958: «Native and trade currencies in southern Nigeria during the eighteenth and nineteenth centuries», *Africa: Journal of the International African Institute*, 28 (1): 43-56
- Jones, T. L.** y **Allen, M. W.**, 2014: «The prehistory of violence and warfare among hunter-gatherers», en Allen y Jones (eds.): *Violence and warfare among hunter-gatherers*, 353-371. Left Coast Press: Walnut Creek
- Jopling, C. F.**, 1989: «The coppers of the Northwest Coast Indians: Their origin, development, and possible antecedents», *Transactions of the American Philosophical Society*, 79 (1): 1-164
- Jover Maestre, F. J.** y **García Atienzar, G.** 2015: «Sociedades en transición durante la expansión y consolidación de las primeras comunidades agrícolas en el Mediterráneo occidental: El ejemplo del Levante de la Península Ibérica», *Vegueta*, 15: 133-157

- , 2014: «Sobre la neolitización de los grupos mesolíticos en el este de la Península Ibérica: La exclusión como posibilidad», *Pyrenae*, 45 (1): 55-88
- Kaplan, M.**, 2004: «Neither traditional nor foreign: Dialogics of power and agency in Fijian history», en Jebens (ed.): *Cargo, cult, and culture critique*, 59-78. University of Hawai'i Press: Honolulu
- , 1990: «Meaning, agency and colonial history: Navosavakadua and the "Tuka" movement in Fiji», *American Ethnologist*, 17 (1): 3-22
- Karayiannis, A. D.**, 2000: «Economic ideas of Ancient Greek sophists and orators», en *Essays in honor of professor Marios Raphael*. Panepistimio Pireos: El Pireo
- , 1988: «Democritus on ethics and economics», *Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali*, 39 (4-5): 369-392
- Karp, I. y Maynard, K.**, 1983: «Reading *The Nuer*», *Current Anthropology*, 24 (4): 481-503
- Keeley, L. H.**, 1997: *War before civilization: The myth of the peaceful savage*. Oxford University Press: Oxford
- Keesing, R. M.**, 1982: *Kwaio religion: The living and the dead in a Salomon Island society*. Columbia University Press: Nueva York
- Kent, S.** (ed.), 1993: *Domestic architecture and the use of space: An interdisciplinary cross-cultural study*. Cambridge University Press: Cambridge
- Kerblay, B.**, 1988: «Familias socialistas», en Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonabend (eds.): *Historia de la familia*, II, 449-481. Alianza Editorial: Madrid
- , 1981: «A. V. Chayánov: su vida, carrera y trabajos», en Aricó (ed.): *Chayanov y la teoría de la economía campesina*, 83-137. Pasado y Presente: México
- , 1966: «Bibliographie des principaux travaux de A. V. Čajanov», *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, 7 (1): 85-112
- Kinnunen, J.**, 1996: «Gabriel Tarde as a founding father of innovation diffusion research», *Acta Sociologica*, 39 (4): 431-442
- Klein, E.**, 1971: *A comprehensive etymological dictionary of the English language, dealing with the origin of words and their sense development thus illustrating the history of civilization and culture*. Elsevier: Ámsterdam
- Knauff, B. M.**, 1994: «Foucault meets South New Guinea: Knowledge, power, sexuality», *Ethos*, 22 (4): 391-428
- , 1993: *South coast New Guinea cultures: History, comparison, dialectic*. Cambridge University Press: Cambridge
- Kohnen, B.**, 1933: *Shilluk grammar, with a little English-Shilluk dictionary*. Missioni Africane: Verona
- Kojève, A.**, 2005: *La noción de autoridad*. Nueva Visión: Buenos Aires
- Komma, T.**, 1992: «Language as a ultra-human power and the authority of leaders as marginal men: Rethinking Kipsigis administrative chiefs in the colonial period», *Senri Ethnological Studies*, 31: 105-156
- Kornstein, D. J.**, 1993: «Fie upon your law! », *Cardozo Studies in Law and Literature*, 5 (1): 35-56
- Korsbaek, L.**, 2002: «La antropología y el estudio de la ley», *Ciencia Ergo Sum*, 9 (1): 50-61
- Kroeber, A. L.**, 1925: *Handbook of the Indians of California*. Smithsonian Institution: Washington
- Kuijt, I.**, 2009: «Neolithic skull removal: Enemies, ancestors, and memory», *Paléorient*, 35 (1): 117-127
- Lachmann, L.**, 1971: *The legacy of Max Weber: Three essays*. The Glendessary Press: Berkeley
- Lacourse, J.**, 1987: «Réciprocité positive et réciprocité négative: De Marcel Mauss a René Girard», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 83: 291-305

- Laguens, A.**, 2007: «Contextos materiales de desigualdad social en el valle de Ambado, Catamarca, Argentina, entre los siglos VII y X d. C.», *Revista Española de Antropología Americana*, 37 (1): 27-49
- , 2005: «Arqueología de la diferenciación social en el valle de Ambato, Catamarca, Argentina (II-VI d. C.): El actualismo como metodología de análisis», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 29: 137-162
- Lambert, B.**, 1977: «Bilaterality in the Andes», en Bolton y Mayer (eds.): *Andean kinship and marriage*, 1-27. American Anthropological Association: Washington
- Landtman, G.**, 2008: *The Kiwai Papuans of British New Guinea: A nature-born instance of Rousseau's ideal community*. Fines Mundi: Sarrebruck
- Laslett, P.**, 1972: «Introduction: The history of the family», en Laslett y Wall (eds.): *Household and family in past time: Comparative studies in the size and structure of the domestic group over the last three centuries in England, France, Serbia, Japan and colonial North America, with further materials from Western Europe*, 1-89. Cambridge University Press: Cambridge
- Latham, A. J. H.**, 1971: «Currency, credit and capitalism on the Cross River in the pre-colonial era», *Journal of African History*, 12 (4): 599-605
- Latour, B. y Lépinay, V. A.**, 2009: *La economía, ciencia de los intereses apasionados: Introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde*. Manantial: Buenos Aires
- Lawrence, D.**, 2010: *Gunnar Landtman in Papua: 1910 to 1912*. The Australian National University Press: Canberra
- Lawrence, P. y Meggitt, M. J.**, (eds.): *Gods, ghosts, and men in Melanesia: Some religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*. Oxford University Press: Melbourne
- Lázaro, R.**, 2009: «El capitalismo de Adam Smith: Raíces antropológicas de su pensamiento económico y político», *Revista Portuguesa de Filosofía*, 65 (1/4): 425-443
- Lazzarato, M.**, 2008: «La neo-monadología de Gabriel Tarde: Hacia una teoría del acontecimiento», *Observaciones Filosóficas*, 7
- , 2006: «Multiplicidad, totalidad y política», *Nómadas*, 25: 20-29
- Leach, H. M.**, 1999: «Intensification in the Pacific: A critique of the archaeological criteria and their application», *Current Anthropology*, 40 (3): 311-340
- Leahy, M. J.**, 1991: *Explorations into Highland New Guinea, 1930-1935*. The University of Alabama Press: Tuscaloosa
- Leahy, M. J. y Crain, M.**, 1937: *The land that time forgot: Adventures and discoveries in New Guinea*. Funk & Wagnalls: Nueva York
- LeBlanc, S. A.**, 2010: «Early Neolithic warfare in the Near East and its broader implications», *Neo-Lithics*, 10 (1): 40-49
- Lebovics, H.**, 1986: «The uses of America in Locke's *Second treatise of government*», *Journal of the History of Ideas*, 47 (4): 567-581
- Lebra, T. S.**, 1975: «An alternative approach to reciprocity», *American Anthropologist*, 77 (3): 550-565
- Lederman, R.**, 2015: «Big man, Anthropology of», en Wright (ed.): *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Elsevier: Oxford
- , 1990: «Big men, large and small?: Towards a comparative perspective», *Ethnology*, 29 (1): 3-15
- , 1986: *What gifts engender: Social relations and politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*. Cambridge University Press: Cambridge
- Lee, R. B.**, 1992: «Art, science, or politics?: The crisis in hunter-gatherer studies», *American Anthropologist*, 94 (1): 31-54

- Lee, R. B. y DeVore, I.**, 1968: «Problems in the study of hunters and gatherers», en Lee y DeVore (eds.): *Man the hunter*, 3-12. Aldine de Gruyter: Nueva York
- Leenhardt, M.**, 1995: *La persona a les societats primitives*. Icaria: Barcelona
- Lehm, Z.**, 2004: *Bolivia: Estrategias, problemas y desafíos en la gestión del territorio indígena sirionó*. IWGIA: Copenhagen
- Lema, V. S.**, 2014a: «Hacia una cartografía de la crianza: Domesticidad y domesticación en comunidades andinas», *Espaço Ameríndio*, 8 (1): 59-82
- , 2014b: «Boceto para un esquema: Domesticación y agricultura temprana en el Noroeste argentino», *Revista Española de Antropología Americana*, 44 (2): 465-494
- Leshem, D.**, 2013: «Aristotle economizes de market», *Boundary 2*, 40 (3): 39-57
- Lévi-Strauss, C.**, 2011: *La vía de las máscaras*. Siglo XXI: México
- , 1998: *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós: Barcelona
- , 1979: «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Mauss: *Sociología y Antropología*, 13-42. Tecnos: Madrid
- , 1965: *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica: México
- , 1948: «The tribes of the Upper Xingú river», en Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol., 3: «The tropical forest tribes», 321-348. Smithsonian Institution: Washington
- LeVine, R. A.**, 1960: «The internalization of political values in stateless societies», *Human Organization*, 19 (2): 51-58
- Lewis, W. A.**, 1954: «Economic development with unlimited supplies of labour», *Manchester School of Economic and Social Studies*, 22 (2): 139-191
- Lewis, M. P., Simons, G. F. y Fennig, C. D.** (eds.), 2015: *Ethnologue: Languages of the world*. SIL International: Dallas
- Liberty, M. y Wood, W. R.**, 2011: «Cheyenne primacy: New perspectives on a Great Plains tribe», *Plains Anthropologist*, 56 (218): 155-174
- Lienhardt, G.**, 1997: «“High gods” among some Nilotic peoples», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 28 (1): 40-49
- , 1985: *Divinidad y experiencia: La religión de los dinkas*. Akal: Madrid
- , 1958: «Anuak village headmen: II», *Africa: Journal of the International African Institute*, 28 (1): 23-36
- , 1957: «Anuak village headmen: I», *Africa: Journal of the International African Institute*, 27 (4): 341-355
- , 1955: «Nilotic kings and their mothers' kin», *Africa: Journal of the International African Institute*, 25 (1): 29-42
- Lindsay, W. M.**, 1913: *Sexti Pompei Festi De uerborum significatu quæ supersunt cum Pauli epitome*. Teubner: Leipzig
- Lindstrom, L.**, 1990: «Big men as ancestors: Inspiration and copyrights on Tanna (Vanuatu)», *Ethnology*, 29 (4): 313-326
- , 1984: «Doctor, lawyer, wise man, priest: Big-men and knowledge in Melanesia», *Man*, 19 (2): 291-309
- Littré, E.**, 1873-1874: *Dictionnaire de la langue française*, 4 vols. Hachette: París
- Lizot, J.**, 1994: «On warfare: An answer to N. A. Chagnon», *American Ethnologist*, 21 (4): 845-862
- López Gómez, D. y Sánchez Criado, T.**, 2006: «La recuperación de la figura de Gabriel Tarde: La “neomonadología” como fundación alternativa del pensamiento psicosocial», *Revista de Historia de la Psicología*, 27 (2-3): 363-370

**López Lillo, J. A.**, 2013a: «Graeber, David (2011). *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn: Melville House, 534 pp», *Revista Andaluza de Antropología*, 4: 165-172

—, 2013b: «Problemas de la vida cotidiana: Algunas reflexiones teóricas para un análisis social en Arqueología de la domesticidad», en Gutiérrez Lloret y Grau Mira (eds.): *De la estructura doméstica al espacio social: Lecturas arqueológicas del uso social del espacio*, 325-340. Publicaciones de la Universidad de Alicante: Sant Vicent del Raspeig

—, 2013c: «No tocar, o urgente Antropología anarquista», *Libre Pensamiento*, 76: 38-47

**López Lillo, J. A. y Salazar, J.**, 2015: «Paisaje centrífugo y paisaje continuo como categorías para una primera aproximación a la interpretación política del espacio en las comunidades tempranas del Valle de Tafí (Provincia de Tucumán)», en Salazar (comp.): *Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las Sierras Pampeanas (República Argentina)*, 109-150. Centro de Estudios Históricos «Prof. Carlos S. A. Segreti»: Córdoba

**Lovejoy, P. E.**, 1979: «Indigenous African slavery», *Historical Reflections*, 6 (1): 19-83

**Lozano Gómez, F., Giménez de Aragón Sierra, P. y Alarcón Hernández, C.**, 2014: «Reyes y dioses: La realeza divina en las sociedades antiguas», *Arys: Antigüedad, religiones y sociedades*, 12: 9-28

**Lubek, I.**, 1981: «Histoire de psychologies sociales perdues: Le cas de Gabriel Tarde», *Revue Française de Sociologie*, 22 (3): 361-395

**Lucaoli, C. P.**, 2011: *Abipones en las fronteras del Chaco: Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Sociedad Argentina de Antropología: Buenos Aires

**Lull Santiago, V. y Micó Pérez, R.**, 2011: *Arqueología del origen del Estado: Las teorías*. Bellaterra: Barcelona

**Lull Santiago, V., Micó Pérez, R., Risch, R. y Rihuete Herrada, C.**, 2009: «El Argar: La formación de una sociedad de clases», en Hernández Pérez, Soler Díaz y López Padilla (eds.): *En los confines del Argar: Una cultura de la Edad del Bronce en Alicante*, 225-245. MARQ: Alacant

**MacCormack, G.**, 1976: «Reciprocity», *Man*, 11 (1): 89-103

**Macfarlane, A.**, 1992-1993: «Louis Dumont and the origins of individualism», *The Cambridge Journal of Anthropology*, 16 (1): 1-28

**MacLeod, W. C.**, 1925: «Debtor and chattel slavery in aboriginal North America», *American Anthropologist*, 27 (3): 370-380

**Magdelain, A.**, 1990: *Jus imperium auctoritas: Études de droit romain*. École Française de Rome: Roma

**Magni Berton, R.**, 2008: «Holisme durkheimien et holisme bourdieusien: Étude sur la polysémie d'un mot», *L'Année Sociologique*, 58 (2): 299-319

**Mainga, M.**, 2010: *Bulozi under the Luyana kings: Political evolution and State formation in pre-colonial Zambia*. Bookworld Publishers: Lusaka

**Mair, L.**, 2001: *El gobierno primitivo*. Amorrortu: Buenos Aires

—, 1974: *Matrimonio*. Barral: Barcelona

—, 1961: «Clientship in East Africa», *Cahiers d'Études Africains*, 2 (6): 315-325

**Male, D. J.**, 1971: *Russian peasant organisation before collectivisation: A study of commune and gathering, 1925-1930*. Cambridge University Press: Cambridge

**Malinowski, B.**, 1986a: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Planeta: Madrid

- , 1986b: *Los argonautas del Pacífico occidental, un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésia*. Península: Barcelona
- , 1984: *Una teoría científica de la cultura*. Sarpe: Madrid
- , 1976: «La economía primitiva de los isleños de Trobriand», en Godelier (ed.): *Antropología y economía*, 87-100. Anagrama: Barcelona
- Mangas Manjarrés, J.**, 1983: «*Hospitium y patrocinium* sobre colectividades públicas: ¿Términos sinónimos? De Augusto a fines de los Severos», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 9 (1): 165-183
- Marcos Celestino, M.**, 2000: «La Ley de las XII Tablas», *Helmantica*, 51 (155): 353-383
- Martin, M. K.**, 1969: «South American foragers: A case study in cultural devolution», *American Anthropologist*, 71 (2): 243-260
- Marx, K.**, 1992: *El capital: Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica: México
- Mathieu, J.**, 2010: «Ester Boserup: Naturaleza y cultura en los procesos de desarrollo», *Población y sociedad: Revista regional de estudios sociales*, 17: 81-93
- Maucourant, J.**, 2006: *Descubrir a Polanyi*. Bellaterra: Barcelona
- Maurer, B.**, 2006: «The anthropology of money», *Annual Review of Anthropology*, 35: 15-36
- Mauss, M.**, 2012: *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz: Buenos Aires
- , 1925: «Sur un texte de Posidonius: Le suicide, contre-prestation suprême», *Revue celtique*, 42: 324-329
- Maxon, R. M.**, 1989: *Conflict and accommodation in Western Kenya: The Gusii and the British, 1907-1963*. Associated University Presses: Cranbury
- , 1981: «The absence of political organizations among the Gusii prior to 1940», *Transafrican Journal of History*, 10 (1-2): 113-124
- Mayer, E.**, 2002: *The articulated peasant: Household economies in the Andes*. Westview Press: Boulder
- Mayhew, A., Neale, W. C. y Tandy, D. W.**, 1985: «Markets in the ancient Near East: A challenge to Silver's argument and use of evidence», *The Journal of Economic History*, 45 (1): 127-134
- Mazzola, I.**, 2011: «Comunidad, sociedad: Reflexiones desde la historia coceptual», *Nómadas: Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 29: 221-244
- McDowell, N.**, 1988: «A note on cargo cults and cultural construction of change», *Pacific Studies*, 11 (2): 121-134
- McGrew, W.**, 2004: *The cultured chimpanzee: Reflections on cultural primatology*. Cambridge University Press: Cambridge
- McIntosh, D.**, 1970: «Weber and Freud: On the nature and sources of authority», *American Sociological Review*, 35 (5): 901-911
- Mclean, N.**, 1998: «Mimesis and pacification: The colonial legacy in Papua New Guinea», *History and Anthropology*, 11 (1): 75-118
- McLean Stearman, A.**, 1989: *Yuquí: Forest nomads in a changing world*. Holt, Rinehart & Wiston: Orlando
- , 1988-1989: «Los sirionó: Un caso clásico», *Scripta Ethnologica*, XII: 139-142
- , 1984-1988: «Los sirionó: Indígenas selváticos de Bolivia», *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 1-2: 311-319
- , 1987a: «Cazadores y recolectores yuqui en la Amazonia boliviana: Actividades de subsistencia, liderazgo y prestigio en una sociedad en aculturación», en *Actas de la I Reunión Anual de Etnología*, 119-153. MUSEF: La Paz

- , 1987b: *No longer nomads: The Sirionó revisited*. Hamilton Press: Lanham
- , 1984: «The Yuquí connection: Another look at Sirionó deculturation», *American Anthropologist*, 86 (3): 630-650
- Medick, H.**, 1986: «La economía familiar protoindustrial», en Kriedte, Medick y Schlumbohm (eds.): *Industrialización antes de la Industrialización*, 66-113. Crítica: Barcelona
- Meggitt, M. J.**, 1977: *Blood is their argument: Warfare among the Mae Enga tribesmen of the New Guinea Highlands*. Mayfield: Palo Alto
- , 1974: «"Pigs are our hearts!": The *te* exchange cycle among the Mae Enga of New Guinea», *Oceania*, 44 (3): 165-203
- , 1973a: «The sun and the shakers: A millenarian cult and its transformations in the New Guinea Highlands (continued)», *Oceania*, 44 (2): 109-126
- , 1973b: «The sun and the shakers: A millenarian cult and its transformations in the New Guinea Highlands», *Oceania*, 44 (1): 1-37
- , 1972: «System and subsystem: The *te* exchange cycle among the Mae Enga», *Human Ecology*, 1 (2): 111-123
- , 1967: «The pattern of leadership among the Mae-Enga of New Guinea», *Anthropological Forum*, 2 (1): 20-35
- , 1964: «The kinship terminology of the Mae Enga of New Guinea», *Oceania*, 34 (3): 191-200
- Meikle, S.**, 2009: *El pensamiento económico de Aristóteles*. Instituto Tecnológico Autónomo de México: México
- Meillassoux, C.**, 1999: *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. Siglo XXI: Madrid
- , 1990: *Antropología de la esclavitud*. Siglo XXI: México
- , 1964: *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire, de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*. Mouton y École pratique des Hautes Études: París-La Haya
- Melgar Ortiz, E.**, 1990: *Procesos de aculturación en los yukis: Análisis retrospectivo de vivencias yukis*. Tesis de licenciatura, leída en la Universidad Mayor de San Simón
- Mellars, P.**, 2006: «Why did modern human populations disperse from Africa ca. 60.000 years ago? A new model», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 103 (25): 9381-9386
- Menger, C.**, 2013: *El dinero*. Unión Editorial: Madrid
- Métraux, A.**, 1967: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Gallimard: París
- Michaelides, P., Kardassi, O. y Milios, J.**, 2005: «Democritus and his influence on Classical Political Economy», en *8th Conference of Greek Historians of Economic Thought*. Atenas
- Mikesell, M. W.**, 1959: «The impact of money in on an African subsistence economy: Discussion», *The Journal of Economic History*, 19 (4): 523-525
- Minge-Kalman, W.**, 1977: «On the theory and measurement of domestic labor intensity», *American Ethnologist*, 4 (2): 273-284
- Minge-Klevana, W.**, 1980: «Does labor time decrease with industrialization? A survey of time-allocation studies», *Current Anthropology*, 21 (3): 279-298
- Mitchell, W. E.**, 1988: «The defeat of hierarchy: Gambling as exchange in a Sepik society», *American Ethnologist*, 15 (4): 638-657
- Mogensen, H. O.**, 2002: «The resilience of Juok: Confronting suffering in Eastern Uganda», *Africa: Journal of the International African Institute*, 72 (3): 420-436



- Mommsen, T.**, 2003: *Historia de Roma*, libros I y II: «Desde la fundación de Roma hasta la reunión de los Estados itálicos». Turner: Madrid
- , 1893: *La droit public romain*, tomo III. Thorin: París
- , 1892: *Le droit public romain*, tomo I. Thorin: París
- , 1891: *Le droit public romain*, tomo VII. Thorin: París
- , 1889: *Le droit public romain*, tomo VI (2). Thorin: París
- Monereo Pérez, J. L.**, 2009: «La interpretación de la Modernidad en Tönnies: “Comunidad” y “Sociedad-Asociación” en el desarrollo histórico», en Tönnies: *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, XI-XLIV. Comares: Granada
- Montgomery McGovern, J. B.**, 1922: *Among the head-hunters of Formosa*. Fisher Unwin Ltd.: Londres
- Moore, J. H.**, 1990: «The reproductive success of Cheyenne war chiefs: A contrary case to Chagnon’s Yanomamö», *Current Anthropology*, 31 (3): 322-330
- , 1974: «Cheyenne political history, 1820-1894», *Ethnohistory*, 21 (4): 329-359
- Morauta, L.**, 1972: «The politics of cargo cults in the Madang area», *Man*, 7 (3): 430-447
- Morehart, C. T. y De Lucia, K.**, 2015: «Surplus: The politics of production and the strategies of everyday life: An introduction», en Morehart y De Lucia (eds.): *Surplus: The politics of production and the strategies of everyday life*, 3-43. University Press of Colorado: Boulder
- Morris, B.**, 2010: «Antropología y anarquismo: afinidades electivas», en Roca Martínez (coord.): *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario*, 35-52. La Malatesta: Madrid
- Morrison, K. D.**, 1994: «The intensification of production: Archaeological approaches», *Journal of Archaeological Method and Theory*, 1 (2): 111-159
- Moya López, L. A. y Olvera Serrano, M.**, 2003: «Carl Menger y Max Weber: Encuentros y desencuentros en torno a la teoría y los tipos ideales», *Sociológica*, 53: 15-68
- Muller, M. N.**, 2002: «Agonistic relations among Kanyawara chimpanzees», en Boesch, Hohmann y Marchant (eds.): *Behavioural diversity in chimpanzees and bonobos*, 112-124. Cambridge University Press: Cambridge
- Murdock, G. P. y White, D. R.**, 1969: «Standard cross-cultural sample», *Ethnology*, 8 (4): 329-369
- Murra, J. V.**, 2002: *El mundo andino: Población, medio ambiente y economía*. Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima
- , 1987: *La organización económica del Estado inca. Siglo XXI*: México
- Nacuzzi, L. R., Lucaioli, C. P. y Nesis, F. S.**, 2008: *Pueblos nómades en un Estado colonial: Chaco, Pampa, Patagonia, siglo XVIII*. Antropofagia: Buenos Aires
- Nader, L.** (ed.), 1997: *Law in culture and society*. University of California Press: Berkeley
- Nagle, D. B.**, 2006: *The household as the foundation of Aristotle’s polis*. Cambridge University Press: Cambridge
- Narotzky, S.**, 2004: *Antropología económica: Nuevas tendencias*. Melusina: Barcelona
- Ndiaye, É.**, 2005: «L'étrangere “barbare” à Rome: Essai d'analyse sémiologique», *L'Antiquité Classique*, 74: 119-135
- Needham, R.**, 1976: «Skulls and causality», *Man*, 11 (1): 71-88

- Neira Fernández, G.**, 1978: *Economía campesina, un modo de producción? Exposición y crítica de A. V. Chayanov*. CINEP: Bogotá
- Netting, R. McC.**, 1976: «What Alpine peasants have in common: Observations on communal tenure in a Swiss village», *Human Ecology*, 4 (2): 135-146
- , 1974: «Kofyar armed conflict: Social causes and consequences», *Journal of Anthropological Research*, 30 (3): 139-163
- , 1973: «Fighting, forest, and the fly: Some demographic regulators among the Kofyar», *Journal of Anthropological Research*, 29 (3): 164-179
- Nielsen, A. E.**, 2010: *Celebrando con los antepasados: Arqueología del espacio público en Los Amarillos, Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina)*. Mallku: Buenos Aires
- , 2006: «Pobres jefes: Aspectos corporativo en las formaciones sociales pre-incaicas en los Andes circumpuneños», en Gnecco y Langebaek (eds.): *Contra la tiranía tipológica en Arqueología: Una visión desde Suramérica*, 121-150. Universidad de los Andes: Bogotá
- , 1995: «El pensamiento tipológico como obstáculo para la arqueología de los procesos de evolución en sociedades sin Estado», *Comechingonia*, 8: 21-46
- Nilsson, M. S. T. y Fearnside, P. M.**, 2011: «Yanomami mobility and its effects on the forest landscape», *Human Ecology*, 39 (3): 235-256
- Nishida, T.**, 2012: *Chimpanzees of the lakeshore: Natural history and culture at Mahale*. Cambridge University Press: Cambridge
- Nocera, P.**, 2008: «Masa, público y comunicación: La recepción de Gabriel Tarde en la primera sociología de Robert Park», *Nómadas: Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 19: 145-159
- Noguera Ferrer, J. A.**, 2003: «¿Quién teme al individualismo metodológico?: Un análisis de sus implicaciones para la teoría social», *Papers: Revista de Sociologia*, 69: 101-132
- Nogués Pedregal, A. M.**, 1990: *The practice approach: Marx and Weber in new anthropological clothes?* First year text, Northwestern University
- Nordenskiöld, E.**, 2001: *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. APCOB: La Paz
- O'Brien, D.**, 1983: «Chiefs of rain, chiefs of ruling: A reinterpretation of pre-colonial Tonga (Zambia) social and political structure», *Africa: Journal of the International African Institute*, 53 (4): 23-42
- Oakdale, S.**, 2004: «The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking indianness in Kayabi political discourse», *American Ethnologist*, 31 (1): 60-75
- Oberg, K.**, 1934: «Crime and punishment in Tlingit society», *American Anthropologist*, 36 (2): 145-156
- Ogot, B. A.**, 1961: «The concept of *jok*», *African Studies*, 20 (2): 123-130
- Ogundele, S. O.**, 2005: «Ethnoarchaeology of domestic space and spatial behaviour among the Tiv and Ungwai of central Nigeria», *The African Archaeological Review*, 22 (1): 25-54
- Ollich i Castanyer, I.**, 1994: «Arqueologia de la mort: Una perspectiva de la història medieval», *Acta Historica et Archaeologica Mediævalia*, 14-15: 277-290
- Ollich i Castanyer, I. y Raurell, S.**, 1989: «Tombes de llosa als turons de la Plana de Vic: Una població alt-medieval per cristianitzar?», *Acta Historica et Archaeologica Mediævalia*, 10: 223-250
- Ollich i Castanyer, I. y Vives Balmaña, E.**, 1986: «Arqueologia i Antropologia física: La població i el ritual funerari a Osona a través de les necròpolis medievals», *Cota Zero*, 2: 62-71

- Otterbein, K. F.**, 2011: «Warfare and its relationship to the origins of agriculture», *Current Anthropology*, 52 (2): 267-268
- , 2000: «The doves have been heard from, where are the hawks?», *American Anthropologist*, 102 (4): 841-844
- , 1997: «The origins of war», *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 11 (2): 251-277
- Overweel, J. A.**, 1993: *The Marind in a changing environment: A study on social-economic change in Marind society to assist in the formulation of a long term strategy for the Foundation for Social, Economic and Environmental Development (YAPSEL)*. YAPSEL: Merauke
- Page, A. E., Viguier, S., Dyble, M., Smith, D., Chaudhary, N., Salali, G. D., Thompson, J., Vinicius, L., Mace, R. y Migliano, A. B.**, 2016: «Reproductive trade-offs in extant hunter-gatherers suggest adaptative mechanisms for the Neolithic expansion», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 113 (17): 4694-4699
- Parcero Oubiña, C.**, 2003: «Looking forward in anger: Social and political transformations in the Iron Age of the North-Western Iberian Peninsula», *European Journal of Archaeology*, 6 (3): 267-289
- Parcero Oubiña, C. y Criado Boado, F.**, 2013: «Social change, social resistance: A long-term approach to the process of transformation of social landscapes in northwest Iberian Peninsula», en Cruz Berrocal, García Sanjuán y Gilman Guillén (eds.): *The prehistory of Iberia: Debating early social stratification and State*, 249-266. Routledge: Nueva York
- Pareto, V.**, 1987: *Escritos sociológicos*. Alianza Editorial: Madrid
- Parry, J. y Bloch, M.**, 1989: «Introduction: Money and the morality of exchange», en Parry y Bloch (eds.): *Money and the morality of exchange*, 1-32. Cambridge University Press: Cambridge
- Pärssinen, M. y Siiriäinen, A.**, 2008: *Andes orientales y Amazonía occidental: Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*. CIMA: La Paz
- Parsons, T. y Smelser, N. J.**, 1965: *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*. The Free Press: Nueva York
- Pauketat, T. R.**, 2007: *Chiefdoms and other archaeological delusions*. Altamira Press: Lanham
- , 1994: *The ascent of chiefs: Cahokia and Mississippian politics in native North America*. The University of Alabama Press: Tuscaloosa
- , 1992: «The reign and ruin of the lords of Cahokia: A dialectic dominance», *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 3 (1): 31-51
- Pawlett, W.**, 2013: *Violence, society and radical theory: Bataille, Baudrillard and contemporary society*. Ashgate: Surrey
- , 1997: «Utility and excess: The radical sociology of Bataille and Baudrillard», *Economy and Society*, 26 (1): 92-125
- Pearson, H. W.**, 1976: «La economía sin excedente: Crítica de una teoría del desarrollo», en Polanyi, Arensberg y Pearson (eds.): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, 367-387. Labor: Barcelona
- Perelló, G.**, 2010: «Lo real como imposible en política», *Studia Politicae*, 20: 75-87
- Pérez Diez, A. A.**, 1979: «Los biá-yuki del río Chimoré (Bolivia oriental)», *Scripta Ethnologica*, V (2): 119-141
- Petersen, K. D.**, 1964: «Cheyenne soldier societies», *Plains Anthropologist*, 9 (25): 146-172
- Philippon, G.**, 1970: «Étude de quelques concepts politiques swahili dans les œuvres de J. K. Nyerere», *Cahiers d'Études Africaines*, 10 (40): 530-545
- Pilling, A. R.**, 1989: «Yurok aristocracy and "great houses"», *American Indian Quarterly*, 13 (4): 421-436

- Piot, C. D.**, 1996: «Of slaves and the gift: Kabre sale of kin during the era of the slave trade», *The Journal of African History*, 37 (1): 31-49
- , 1991: «Of persons and things: Some reflections on African spheres of exchange», *Man*, 26 (3): 405-424
- Platt, T.**, 1986: «Mirrors and maize: The concept of *yanantin* among the Macha of Bolivia», en Murra, Watchel y Revel (eds.): *Anthropological history of Andean polities*, 228-259. Cambridge University Press: Cambridge
- Polanyi, K.**, 2014a: «La economía como actividad institucionalizada», en Polanyi: *Los límites del mercado: Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, 187-214. Capitán Swing: Madrid
- , 2014b: «Comunidad y sociedad: La crítica cristiana de nuestro orden social», en Polanyi: *Los límites del mercado: Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, 107-114. Capitán Swing: Madrid
- , 2009: *El sustento del hombre*. Capitán Swing: Madrid
- , 2003: *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica: México
- , 1997: *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*. La piqueta: Madrid
- , 1976: «Aristóteles descubre la economía», en Polanyi, Arensberg y Pearson (eds.): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, 111-141. Labor: Barcelona
- Polanyi, K., Arensberg, C. M. y Pearson, H. W.** (eds.), 1976: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Labor: Barcelona
- Popkin, S. L.**, 1979: *The rational peasant: The political economy of rural society in Vietnam*. University of California Press: Berkeley
- Pospisil, L.**, 1973: «E. Adamson Hoebel and the Anthropology of Law», *Law & Society Review*, 7 (4): 537-560
- Poviña, A.**, 1945: «Tarde y Durkheim», *Revista Mexicana de Sociología*, 7 (2): 237-265
- Preterossi, G.**, 2002: *Autoridad: Léxico de política*. Nueva Visión: Buenos Aires
- Preucel, R. W.**, 2010: *Archaeological semiotics*. Wiley-Blackwell: Oxford
- Price, T. D. y Feinman, G. M.** (eds.), 2012: *Pathways to power: New perspectives on the emergence of social inequality*. Springer: Nueva York
- , 1995: *Foundations of social inequality*. Plenum Press: Nueva York
- Priest, P.**, 1980: *Estudios sobre el idioma sirionó*. Instituto Lingüístico de Verano: Riberalta
- Prins, G.**, 2007: «Contra la tradición inventada: Un ejemplo de Zambia», *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 37: 141-150
- Pruetz, J.D., Bertolani, P., Boyer Ontl, K., Lindshield, S., Shelley, M. y Wessling, E. G.**, 2015: «New evidence on the tool-assisted hunting exhibited by chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) in a savannah habitat at Fongoli, Sénegal», *Royal Society Open Science*, 2: 140507
- Pumphrey, M. E. C.**, 1941: «The Shilluk tribe», *Sudan Notes and Records*, 24: 1-45
- Querejazu Lewis, R.**, 2012: *Los yuquis: Trayectoria cultural, social e histórica de un pueblo amazónico*. Kipus: Cochabamba
- , 2005: *La cultura de los yuracarés, su hábitat y su proceso de cambio*. Universidad Mayor de San Simón: Cochabamba
- Rabaté, J.-M.**, 2013: «Lacan's Dora against Lévi-Strauss», *Yale French Studies*, 123: 129-144
- Rabinbach, A.**, 1979: «Introduction to Walter Benjamin's "Doctrine of the similar"», *New German Critique*, 17: 60-64

- Radcliffe-Brown, A. R.**, 1986: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta: Barcelona
- Rapoport, A.**, 2000: «Theory, culture and housing», *Housing, Theory and Society*, 17 (4): 145-165
- , 1969: *House form and culture*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs
- Rappaport, R. A.**, 1987: *Cerdos para los antepasados: El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Siglo XXI: Madrid
- Rattray, R. S.**, 1929: *Ashanti law and constitution*. Clarendon Press: Oxford
- Redfield, R.**, 1973a: *El mundo primitivo y sus transformaciones*. Fondo de Cultura Económica: México
- , 1973b: *La pequeña comunidad, sociedad y cultura campesinas*. Editorial de Ciencias Sociales-Instituto Cubano del Libro: La Habana
- , 1953: «The Natural History of the Folk Society», *Social Forces*, 31 (3): 224-228
- , 1947: «The Folk Society», *American Journal of Sociology*, 52 (4): 293-308
- , 1940: «The Folk Society and Culture», *American Journal of Sociology*, 45 (5): 731-742
- Redfield, R., Linton, R. y Herskovits, M. J.**, 1935: «A memorandum for the study of acculturation», *Man*, 35: 145-148
- Reid, R.**, 1999: «Images of an African ruler: *Kabaka* Mutesa of Buganda, ca. 1857-1887», *History in Africa*, 26: 269-298
- Rendueles, C.**, 2009: «Karl Polanyi contra el milenarismo liberal», en Polanyi: *El sustento del hombre*, 9-27. Capitán Swing Libros: Madrid
- Revault d'Allonnes, M.**, 2005: «Le temps et l'autorité: À propos d'Alexandre Kojève», *Esprit*, 313: 206-212
- Reynolds, V.**, 2005: *The chimpanzees of the Budongo Forest: Ecology, behaviour, and conservation*. Oxford University Press: Oxford
- Richerson, P. J., Boyd, R. y Bettinger, R. L.**, 2001: «Was agriculture impossible during the Pleistocene but mandatory during the Holocene?: A climate change hypothesis», *American Antiquity*, 66 (3): 387-411
- Ringel, G.**, 1979: «The Kwakiutl *potlatch*: History, economics, and symbols», *Ethnohistory*, 26 (4): 347-362
- Robinson, D. M.**, 1926: «The *Res gestæ Divi Augusti* as recorded on the *Monumentum Antiochenum*», *The American Journal of Philology*, 47 (1): 1-54
- Robinson, C. D. y Scaglione, R.**, 1987: «The origin and evolution of the police function in society: Notes toward a theory», *Law & Society Review*, 21 (1): 109-154
- Rodríguez Braun, C.**, 2009: «Dinero y contrato en *El mercader de Venecia*», *Revista de Instituciones, Ideas y Mercado*, 51: 7-40
- Rodríguez Díaz, A.**, 2009: *Campeños y «señores del campo»: Tierra y poder en la protohistórica extremeña*. Bellaterra: Barcelona
- Rodseth, L., Wrangham, R. W., Harrigan, A. M. y Smuts, B. B.**, 1991: «The human community as a primate society», *Current Anthropology*, 32 (3): 221-254
- Roel Pineda, V.**, 1970: *Historia social y económica de la colonia*. Gráfica Labor: Lima
- Romero Muñoz, J.**, 2015: «El concepto de "intercambio orgánico" entre naturaleza y ser humano: Una aproximación marxológica», *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 16: 16-25
- Roscoe, P.**, 2014: «Foragers and war in contact-era New Guinea», en Allen y Jones (eds.): *Violence and warfare among hunter-gatherers*, 233-240. Left Coast Press: Walnut Creek

- Rotstein, A.**, 1961: «A note on the surplus discussion», *American Anthropologist*, 63 (3): 561-563
- Roullier, C., Kambouo, R., Paofa, J., McKey, D. y Lebot, V.**, 2013: «On the origin of sweet potato (*Ipomoea batatas* (L.) Lam.) genetic diversity in New Guinea: A secondary centre of diversity», *Heredity*, 110 (6): 594-604
- Rowlands, J. S. S.**, 1962: «Notes on native law and custom in Kenya: I», *Journal of African Law*, 6 (3): 192-209
- Russell, B.**, 2013: *El poder: Un nuevo análisis social*. RBA: Barcelona
- , 1949: *Autoridad e individuo*. Fondo de Cultura Económica: México
- Rydén, S.**, 1941: *A study of the Siriono Indians, with an appendix by Carl-Herman Hjortsjö*. Elanders Boktryckeri Aktiebolag: Gotemburgo
- Sahlins, M. D.**, 2008: *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa: Barcelona
- , 1983: *Economía de la Edad de Piedra*. Akal: Madrid
- , 1963: «Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia», *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285-303
- Sahlins, M. D. y Service, E. R.** (eds.), 1960: *Evolution and culture*. The University of Michigan Press: Ann Arbor
- Saiag, H.**, 2014: «Towards a neo-Polanyian approach to money: Integrating the concept of debt», *Economy and Society*, 43 (4): 559-581
- Said, E. W.**, 2002: *Orientalismo*. Random House Mondadori: Barcelona
- Saignes, T.**, 2007: *Historia del pueblo chiriguano*. Instituto Francés de Estudios Andinos: Lima
- Samaranch, F. de P.**, 1977: *Aristóteles: Obras*. Aguilar: Madrid
- San Martín Segura, D.**, 2011: «Gabriel Tarde y la métrica del deseo», en Pérez González, San Martín Segura y Castellanos Rodríguez (eds.): *Orden social, deseo y antagonismos: Aportaciones al ciclo* La filosofía como pensamiento socialmente inmerso, *celebrado en el Ateneo Riojano*, 51-74. Ediciones QVE: Albacete
- Sanga, G.**, 2009: «Less Christ and more cricket: Alle origini dell'antropologia applicata: L'introduzione dello sport in Melanesia», *La Ricerca Folklorica*, 60: 105-114
- Santos Granero, F.**, 2009: *Vital enemies: Slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. University of Texas Press: Austin
- Sanz Alonso, S.**, 2003: «Indagando en los orígenes aristotélicos del pensamiento de Marx», *Nómadas: Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 8
- Şaul, M.**, 2004: «Money in colonial transition: Cowries and francs in West Africa», *American Anthropologist*, 106 (1): 71-84
- Scarre, C.**, 2013: «Social stratification and the State in Prehistoric Europe: The wider perspective», en Cruz Berrocal, García Sanjuán y Gilman (eds.): *The prehistory of Iberia: Debating early social stratification and the State*, 381-405. Routledge: Londres
- Schaniel, W. C. y Neale, W. C.**, 2000: «Karl Polanyi's forms of integration as ways of mapping», *Journal of Economic Issues*, 34 (1): 89-104
- Schávelzon, D.**, 1979: «La urbanización de América prehispánica: Análisis y crítica de la obra de Gideon Sjoberg», *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas e Estáticas*, 24: 11-14
- Schiavone, A.**, 2009: *Ius: La invención del derecho en Occidente*. Adriana Hidalgo: Buenos Aires
- Schecter, R.**, 1975: «Bulozi under the Luyana kings: Political evolution and State formation in pre-colonial Zambia, by Mutumba Mainga», *The International Journal of African Historical Studies*, 8 (supplements A-B): 55-60

- Schluchter, W.**, 2011: «Ferdinand Tönnies: Comunidad y sociedad», *Signos filosóficos*, XIII (26): 43-62
- Schmitt, C.**, 2009: *Teología política*. Trotta: Madrid
- , 2002: *Legalidad y legitimidad*. Struhart & cía.: Buenos Aires
- Schroeter, G.**, 1985: «Exploring the Marx-Weber nexus», *The Canadian Journal of Sociology*, 10 (1): 69-89
- Schumpeter, J. A.**, 1994: *Historia del análisis económico*. Ariel: Barcelona
- Schwoerer, T.**, 2014: «The red flag of peace: Colonial pacification, cargo cults and the end of war among the South Fore», *Anthropologica*, 56 (2): 341-352
- Scott, J. C.**, 2012: *Two cheers for Anarchism: Six easy pieces on autonomy, dignity, and meaningful work and play*. Princeton University Press: Princeton
- , 2009: *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. Yale University Press: New Haven
- , 2003: *Los dominados y el arte de la resistencia*. Txalaparta: Tafalla
- , 1976: *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press: New Haven
- Seagle, W.**, 1937: «Primitive law and Professor Malinowski», *American Anthropologist*, 39 (2): 275-290
- Segalen, M.**, 2004: *Antropología histórica de la familia*. Taurus: Madrid
- , 1988: «La revolución industrial: del proletario al burgués», en Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonabend (eds.): *Historia de la familia*, II, 387-424. Alianza Editorial: Madrid
- Segalen, M.** y **Zonabend, F.**, 1988: «Familias en Francia», en Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonabend (eds.): *Historia de la familia*, II, 509-540. Alianza Editorial: Madrid
- Seligman, C. G.**, 1931: «The religion of the pagan tribes of the White Nile», *Africa: Journal of the International African Institute*, 4 (1): 1-21
- Service, E. R.**, 1984: *Los orígenes del Estado y de la civilización: El proceso de la evolución cultural*. Alianza: Madrid
- , 1962: *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. Random House: Nueva York
- Shadle, B. L.**, 2008: «Rape in the courts of Gusiiland (Kenya), 1940s-1960s», *African Studies Review*, 51 (2): 27-50
- , 2006: «Girl cases»: *Marriage and colonialism in Gusiiland, Kenya, 1890-1970*. Heinemann: Portsmouth
- , 2002: «Patronage, millennialism and the Serpent God Mumbo of South-West Kenya, 1912-1934», *Africa: Journal of the International African Institute*, 72 (1): 29-54
- Shanin, T.**, 1988: «El mensaje de Chayanov: aclaraciones, faltas de comprensión y la "teoría del desarrollo" contemporánea», *Agricultura y sociedad*, 48: 141-172
- , 1983: *La clase incómoda: Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*. Alianza: Madrid
- , 1976: *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Anagrama: Barcelona
- Shanin, T.** (ed.), 1979: *Campesinos y sociedades campesinas*. Fondo de Cultura Económica: México
- Sheppard, P. J., Walter, R.** y **Nagaoka, T.**, 2000: «The archaeology of head-hunting in Roviana Lagoon, New Georgia», *The Journal of the Polynesian Society*, 109 (1): 9-37
- Sillitoe, P.**, 2003: *Managing animals in New Guinea: Preying the game in the Highlands*. Routledge: Londres
- , 2001: «Pig men and women, big men and women: Gender and production in the New Guinea Highlands», *Ethnology*, 40 (3): 171-192

- Silva Carneiro, P. A.**, 2009: «A unidade de produção familiar e os enfoques teóricos clássicos», *Campo-Territorio: Revista de geografia agrária*, 4 (8): 54-66
- Silver, M.**, 1985: «Karl Polanyi and markets in the ancient Near East: Reply», *The Journal of Economic History*, 45 (1): 135-137
- , 1983: «Karl Polanyi and markets in the ancient Near East: The challenge of the evidence», *The Journal of Economic History*, 43 (4): 795-829
- Simmel, G.**, 2013: *Filosofía del dinero*. Capitán Swing: Madrid
- , 1950: *The sociology of Georg Simmel*, traducción, edición e introducción de Kurt H. Wolff. The Free Press: Glencoe
- Simonse, S.**, 2006: «Kings and gods as ecological agents: From reciprocity to unilateralism in the management of natural resources», *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 12/13: 31-46
- , 2005: «Tragedy, ritual and power in Nilotic regicide: The regicidal dramas of the Eastern Nilotes of Sudan in comparative perspective», en Quigley (ed.): *The character of kingship*, 67-100. Berg: Oxford
- Sini, F.**, 2006: «Pace, guerra, diritto: Sulla teoria dei rapporti internazionali nella *Storia della costituzione romana* di Francesco De Martino», *Diritto @ Storia: Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*, 5
- Sissa, G.**, 1988: «La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a. C.)», en Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonabend (eds.): *Historia de la familia*, I, 169-202. Alianza: Madrid
- Sjoberg, G.**, 1955: «The preindustrial city», *American Journal of Sociology*, 60: 438-445
- , 1952: «Folk and "Feudal" Societies», *American Journal of Sociology*, 58 (3): 231-239
- Skeat, W. W.**, 1980: *A concise etymological dictionary of English language*. Perigee: Nueva York
- Smith, A.**, 1794-1806: *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Viuda e hijos de Santander: Valladolid
- Smith, M. W.**, 1950: «Additional materials on Mount Hagen, New Guinea», *American Anthropologist*, 52 (2): 282
- Soares Pontes, B. M.**, 2005: «A organização da unidade econômica camponesa: Alguns aspectos do pensamento de Chayanov e de Marx», *Revista Nera*, 8 (7): 35-47
- Sobecki, S. I.**, 2002: «Mandeville's thought of the limit: The discourse of similarity and difference in *The travels of Sir John Mandeville*», *The Review of English Studies*, 53 (211): 329-343
- Souvatzis, S. G.**, 2008: *A social archaeology of households in Neolithic Greece: An anthropological approach*. Cambridge University Press: Cambridge
- Sperotto, F.**, 1988: «Aproximación a la vida y a la obra de Chayánov», *Agricultura y Sociedad*, 48: 173-208
- Sponsel, L. E.**, 1998: «Yanomami: An arena of conflict and aggression in the Amazon», *Aggressive Behavior*, 24: 97-122
- Staid, A.**, 2015: *I senza Stato: Potere, economia e debito nelle società primitive*. Bébert: Bolonia
- Starr, J. y Collier, J. F.** (eds.), 1989: *History and power in the study of law: New directions in legal anthropology*. Cornell University Press: Ithaca
- Stent, W. R.**, 1973: *The Peli cargo cult: An interpretation*. La Trobe University: Melbourne
- Stern, S. J.**, 1986: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española: Huamanga hasta 1640*. Alianza: Madrid
- Sternfeld, G.**, 2007: *La organización laboral del Imperio Inca: Las autoridades locales básicas*. Iberoamericana-Vervuert: Madrid



- Steward, J. H.**, 1951: «Levels of sociocultural integration: An operational concept», *Southwestern Journal of Anthropology*, 7 (4): 374-390
- , 1949: «South American cultures: An interpretative summary», en Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol. 5: «The comparative ethnology of South American Indians», 669-772. Smithsonian Institution: Washington
- Steward, P. J. y Strathern, A.**, 2002: «Transformations of monetary symbols in the Highlands of Papua New Guinea», *L'Homme*, 162: 137-156
- Straehle, E.**, 2015: «Algunas claves para una relectura de la autoridad», *Las torres de Lucca*, 7: 171-207
- Strathern, A.**, 1993: «Great men, leaders, big men: The link of ritual power», *Journal de la Société des Océanistes*, 97 (3): 145-158
- , 1989: «Melpa dream interpretation and the concept of hidden truth», *Ethnology*, 28 (4): 301-315
- , 1980: «The Red Box money-cult in Mount Hagen 1968-71 (Part II)», *Oceania*, 50 (3): 161-175
- , 1979: «The Red Box money-cult in Mount Hagen 1968-71 (Part I)», *Oceania*, 50 (2): 88-102
- , 1971a: *The rope of moka: Big men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea*. Cambridge University Press: Cambridge
- , 1971b: «Cargo and inflation in Mount Hagen», *Oceania*, 41 (4): 255-265
- , 1970: «The female and male spirit cults in Mount Hagen», *Man*, 5 (4): 571-585
- , 1969: «Finance and production: Two strategies in New Guinea Highlands exchange systems», *Oceania*, 40 (1): 42-67
- Strathern, M.**, 1992: «The decomposition of an event», *Cultural Anthropology*, 7 (2): 244-254
- , 1985: «Discovering "social control"», *Journal of Law and Society*, 12 (2): 111-134
- Strauss, L.**, 2006: *La ciudad y el hombre*. Katz: Buenos Aires
- Swanton, J. R.**, 1908: *Social condition, beliefs, and linguistic relationship of the Tlingit Indians*. Government Printing Office: Washington
- Talego Vázquez, F.**, 2014: *Introducción a la Antropología de las formas de dominación*. Aconcagua: Sevilla
- , 1996: *Cultura jornalera, poder popular y liderazgo mesiánico: Antropología política de Marinaleda*. Fundación Blas Infante y Universidad de Sevilla: Sevilla
- Tarde, G.**, 2011: *Creencias, deseos, sociedades*. Cactus: Buenos Aires
- Taylor, C. C. y Hurd, E. B.**, 1925: *Farm organization and farm profits in Tama County, Iowa*. Iowa State College of Agriculture and Mechanic Arts: Ames
- Testart, A.**, 2002: «The extent and significance of debt slavery», *Revue Française de Sociologie*, 43: 173-204
- , 1999: «Ce que merci veut dire: Esclaves et gens de rien sur la côte Nord-Ouest américaine», *L'Homme*, 39 (152): 9-28
- , 1998: «L'esclavage comme institution», *L'Homme*, 38 (145): 31-69
- Théret, B.**, 2009: «Monnaie et dettes de vie», *L'Homme*, 190: 153-179
- , 2008: «Les trois états de la monnaie: Approche interdisciplinaire du fait monétaire», *Revue Économique*, 59 (4): 813-841
- Thomas, Y.**, 1988: «Roma: Padres ciudadanos y ciudad de los padres (siglo II a.C-siglo II d. C.)», en Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonabend (eds.): *Historia de la familia*, I, 203-239. Alianza Editorial: Madrid
- , 1984: «*Vitae necisque potestas*: Le père, la cité, la mort», en *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, 499-548. École française de Rome: Roma

- Thomas, W. I. y Znaniecki, F.**, 2006: *El campesino polaco en Europa y en América*. Centro de Investigaciones Sociológicas: Madrid
- Thomson, W. P. G.**, 1948: «Further notes on the death of a *reth* of the Shilluk (1945)», *Sudan Notes and Records*, 29 (2): 151-160
- Thorner, D.**, 1964: «L'Économie paysanne: Concept pour l'histoire économique», *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 19 (3): 417-432
- Thornton, R.**, 1986: «History, structure, and survival: A comparison of the Yuki (*Ukomno'm*) and Tolowa (*Hush*) Indians of Northern California», *Ethnology*, 25 (2): 119-130
- Thornton, T. F.**, 2002: «From clan to *kwáan* to corporation: The continuing complex evolution of Tlingit political organization», *Wicazo Sa Riview*, 17 (2): 197-194
- Thurnwald, R. C.**, 1934: «Pigs and currency in Buin: Observations about primitive standards of value and economics», *Oceania*, 5 (2): 119-141
- Todorov, T.**, 2007: *Nosotros y los otros: Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI: México
- , 1998: *La conquista de América: El problema del otro*. Siglo XXI: México
- Trincado Aznar, E.**, 2000-2001: «El iusnaturalismo no utilitarista de Adam Smith», *ICE: Revista de Economía*, 789: 95-100
- Tuden, A. y Marshall, C.**, 1972: «Political organization: Cross-cultural codes 4», *Ethnology*, 11 (4): 436-464
- Tudge, C.**, 2000: *Neandertales, bandidos y granjeros: Cómo surgió realmente la agricultura*. Crítica: Barcelona
- Valcarce, A.**, 2010: «El utilitarismo y la teoría moral de Adam Smith», *Revista Empresa y Humanismo*, 13 (1): 269-296
- van Baal, J.**, 1966: *Déma: Description and analysis of Marind-anim culture (South New Guinea)*. Martinus Nijhoff: La Haya
- , 1960: «Erring acculturation», *American Anthropologist*, 62 (1): 108-121
- van der Kroef, J. M.**, 1952a: «Some head-hunting traditions of southern New Guinea», *American Anthropologist*, 54 (2): 221-235
- , 1952b: «The Messiah in Indonesia and Melanesia», *The Scientific Monthly*, 75 (3): 161-165
- Vaquer, J. M.**, 2007: «De vuelta a la casa: Algunas consideraciones sobre el espacio doméstico desde la Arqueología de la práctica», en Nielsen, Rivolta, Seldes, Vázquez y Mercolli (comps.): *Procesos sociales prehistóricos en el sur andino: La vivienda, la comunidad, el territorio*, 11-35. Brujas: Córdoba
- Varenne, H.**, 1988: «*Love and liberty*: La familia americana contemporánea», en Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonabend (eds.): *Historia de la familia*, II, 425-448. Alianza Editorial: Madrid
- Verdon, M.**, 1983: «Segmentation among the Tiv: A reappraisal», *American Ethnologist*, 10 (2): 290-301
- Verhoeven, M.**, 2011: «The birth of a concept and the origins of the Neolithic: A history of prehistoric farmers in the Near East», *Paléorient*, 37 (1): 75-87
- , 2004: «Beyond boundaries: Nature, culture and a holistic approach to domestication in the Levant», *Journal of World Prehistory*, 18 (3): 179-282
- Verschueren, J.**, 1970: «Marind-anim land tenure», *New Guinea Research Bulletin*, 38: 42-59
- Vigne, J. D.**, 2001: «Large mammals of early Aceramic Neolithic Cyprus: Preliminary results from Parekklisha *Shillourokambos*», en Swiny (ed.): *The earliest Prehistory of Cyprus: From colonization to exploitation*, 55-60. American School of Oriental Research: Boston

- Vila Mitjà, A.** y **Estévez Escalera, J.** (eds.), 2010: *La excepción y la norma: Las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Norteamérica desde la arqueología*. CSIC: Madrid
- Villacañas Berlanga, J. L.**, 2009: «La leyenda de la liquidación de la teología política», en Schmitt: *Teología política*, 135-180. Trotta: Barcelona
- Virno, P.**, 2003: *Virtuosismo y revolución: La acción política en la era del desencanto*. Traficantes de Sueños: Madrid
- Visalberghi, E., Haslam, M., Spagnoletti, N. y Fragaszy, D.**, 2013: «Use of stone hammer tools and anvils by bearded capuchin monkeys over time and space: Construction of an archaeological record of tool use», *Journal of Archaeological Science*, 40: 3222-3232
- Viveiros de Castro, E.**, 1992: *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. The University of Chicago Press: Chicago
- Vollet, M.**, 2007: «Aristóteles y la economía entre los límites de la razón práctica», *Ideas y valores*, 134: 45-60
- von Böhm-Bawerk, E.**, 2009: *¿Poder o ley económica?* Unión Editorial: Madrid
- von Gierke, O.**, 1990: *Community in historical perspective: A translation of selections from Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Cambridge University Press: Cambridge
- , 1913: *Political theories of the Middle Ages*. Cambridge University Press: Cambridge
- Wall, L. L.**, 1976: «Anuak politics, ecology, and the origins of Shilluk kingship», *Ethnology*, 15 (2): 151-162
- Walraevens, B.**, 2010: «Adam Smith's economics and the *Lectures on rhetoric and belles lettres*: The language of commerce», *History of Economic Ideas*, 18 (1): 11-32
- Watanabe, J. M.**, 2007: «Ritual economy and the negotiation of autarky and interdependence in a ritual mode of production», en Wells y Davis-Salazar (ed.): *Mesoamerican Ritual Economy: Archaeological and Ethnological Perspectives*, 301-322. University Press of Colorado: Boulder
- , 2006: *Los que estamos aquí: Comunidad e identidades entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937-1990*. Plumsock Mesoamerican Studies: South Woodstock
- Waterson, R.**, 1997: *The living house: An anthropology of architecture in South-East Asia*. Thames & Hudson: Londres
- Watson, J. B.**, 1977: «Pigs, fodder, and the Jones Effect in postpomoenan New Guinea», *Ethnology*, 16 (1): 57-70
- Webb, H. S.**, 2012: *Yanantin and masintin in the Andean world: Complementary dualism in modern Peru*. University of New Mexico Press: Albuquerque
- Webb, M. C.**, 1988: «The first States: How –or in what sense– did “circumscription” circumscribe?», *American Behavioral Scientist*, 31 (4): 449-458
- Weber, J.**, 1987: «C=R-I: My god, my gold! Réflexions sur la portée du concept de consommation», en Leqoc y Lory (eds.): *Écrits d'ailleurs: Georges Bataille et les ethnologues*, 39-63. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme: Paris
- Weber, M.**, 2012: *Sociología del poder: Los tipos de dominación*. Alianza: Madrid
- , 1978: *Economy and society: An outline of interpretative sociology*. University of California Press: Berkeley
- , 1977: «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en Weber: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, 5-91. Península: Barcelona
- , 1975: «Marginal utility theory and “The fundamental law of psychophysics”», *Social Science Quarterly*, 56 (1): 21-36
- , 1956: «La objetividad del conocimiento propio de las ciencias sociales y de la política social», *Revista de Economía Política*, VII (2-3): 423-490
- , 1947: *The theory of social and economic organization*. The Free Press: Nueva York

- Weiner, A. B.**, 1985: «Inalienable wealth», *American Ethnologist*, 12 (2): 210-227
- , 1980: «Reproduction: A replacement for reciprocity», *American Ethnologist*, 7 (1): 71-85
- White, G. M.**, 1991: *Identity through history: Living stories in a Solomon Islands society*. Cambridge University Press: Cambridge
- White, F. J. y Wrangham, R. W.**, 1988: «Feeding competition and patch size in the chimpanzee species *Pan paniscus* and *Pan troglodytes*», *Behaviour*, 105 (1/2): 148-162
- Wilde, G.**, 2009: *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. SB: Buenos Aires
- Wilk, R. y Rathje, W. L.**, 1982: «Household archaeology», *American Behavioral Scientist*, 25 (6): 617-639
- Wilks, I.**, 1982: «The state of the Akan and the Akan States: A discussion», *Cahiers d'Études Africaines*, 22 (87-88): 231-249
- , 1966: «Aspects of bureaucratization in Ashanti in the Nineteenth Century», *The Journal of African History*, 7 (2): 215-232
- Williams, F. E.**, 1937: «The natives of Mount Hagen, Papua: Further notes», *Man*, 37: 90-96
- Wilson, M. L., Boesch, C., Fruth, B., Furuichi, T., Gilby, I. C., Hashimoto, C., Hobaiter, C. L., Hohmann, G., Itoh, N., Koops, K., Lloyd, J. N., Matsuzawa, T., Mitani, J. C., Mjungu, D. C., Morgan, D., Muller, M. N., Mundry, R., Nakamura, M., Pruett, J., Pusey, A. E., Riedel, J., Sanz, C., Schel, A. M., Simmons, N., Waller, M., Watts, D. P., White, F., Wittig, R. M., Zuberbühler, K. y Wrangham, R. W.**, 2014: «Lethal aggression in *Pan* is better explained by adaptative strategies than human impacts», *Nature*, 513 (7518): 414-417
- Wolf, E. R.**, 1990: «Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas», en Banton (comp.): *Antropología social de las sociedades complejas*, 19-39. Alianza: Madrid
- , 1982: *Los campesinos*. Labor: Barcelona
- , 1957: «Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java», *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1): 1-18
- , 1955: «Types of Latin American peasantry: A preliminar discussion», *American Anthropologist*, 57 (3): 452-471
- Woortmann, K.**, 2001: *O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins*. Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília: Brasília
- Worsley, P. W. y Guiart, J.**, 1958: «La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie», *Archives de sociologie des religions*, 3e Année (5): 38-46
- Wrangham, R. W.**, 2010: *Catching fire: How cooking made us human*. Profile Books: Londres
- , 1974: «Artificial feeding of chimpanzees and baboons in their natural habitat», *Animal Behaviour*, 22 (1): 83-93
- Wynne-Edwards, V. C.**, 1962: *Animal dispersion in relation to social behaviour*. Hafner: Nueva York
- Yaranga Valderrama, A.**, 2003: *Diccionario quechua-español, runa simi-español*. Biblioteca Nacional del Perú: Lima
- Youé, C. P.**, 1985: «The politics of collaboration in Buloz, 1890-1941», *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 12 (2): 139-156
- Younger, S. M.**, 2014: «Violence and warfare in precontact Melanesia», *Journal of Anthropology*, 2014: ID. 658597
- Zarco, J.**, 2006: «Estudio introductorio», en Thomas y Znaniecki: *El campesino polaco en Europa y en América*, 21-90. Centro de Investigaciones Sociológicas: Madrid
- Zarka, Y. C.**, 1997: *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Herder: Barcelona

**Zbinden, K.**, 2006: «El “yo”, el “otro” y el “tercero”: El legado de Bajtín en Todorov», *Acta Poética*, 27 (1): 325-339

**Zegwaard, G. A.**, 1959: «Headhunting practices of the Asmat of Netherlands New Guinea», *American Anthropologist*, 61 (6): 1020-1041

**Zuk, M.**, 2003: *Sexual selections: What we can and can't learn about sex from animals*. University of California Press: Berkeley



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

Las nubecillas de humo formaban en el aire figuras extrañas de los más diversos tipos: cifras y fórmulas, serpientes enroscándose, murciélagos, pequeños fantasmas y, sobre todo, signos de interrogación.



*El genialcoholorosatanarquiarqueologicavernoso ponche de los deseos*

**Michael Ende, 1989**

Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

