

**Edad de piedra,
edad de la
abundancia**

**Pierre
Clastres**

Edad de piedra, edad de la abundancia*

PROFESOR norteamericano de gran reputación, Sahlins es un profundo conocedor de las sociedades melanesias. Pero su proyecto científico no se reduce, en absoluto, a la etnografía de un área cultural determinada. Rebasando ampliamente el puntillismo monográfico, como lo atestigua la variedad transcontinental de sus referencias, Sahlins emprende la exploración sistemática de una dimensión de lo social investigada hace ya mucho tiempo por los etnólogos, aborda de una manera radicalmente nueva el campo de la economía, plantea maliciosamente la cuestión fundamental: ¿qué ocurre con la economía en las sociedades primitivas?¹ Ya veremos que este interrogante tiene un alcance decisivo. De ningún modo porque otros no lo hayan planteado antes que él. ¿Por

* Prefacio de Pierre Clastres a la obra de Marshall Sahlins: **Stone Age Economics** ("Economía de la Edad de piedra").

1 Aclaremos sin tardanzas un eventual malentendido. La economía de la edad de piedra de la cual habla Sahlins no se refiere a los hombres prehistóricos sino —claro está— a los primitivos observados desde hace varios siglos por los viajeros, los exploradores, los misioneros y los etnólogos.

qué volver, en tal caso, a un problema que parecía solucionado desde hacía mucho tiempo? Se advierte pronto, si se siguen los pasos de Sahlins, que no sólo la cuestión de la economía primitiva no había tenido, en la medida en que constituía un problema, una solución digna de este nombre, sino que, sobre todo, numerosos autores la han tratado con una increíble ligereza, cuando no se han entregado nada menos que a una verdadera deformación de los hechos etnográficos. Nos vemos enfrentados de este modo no ya al error de interpretación posible en el movimiento de toda investigación científica sino —aunque parezca imposible— a la empresa todavía ingeniosa, como intentaremos demostrarlo, de adaptar la realidad social primitiva a una concepción de la sociedad y de la historia adoptada de antemano. En otros términos, ciertos representantes de lo que se llama la antropología económica no han sabido siempre (es lo menos que se puede decir) establecer la línea divisoria entre el deber de objetividad, que obliga como mínimo a respetar los hechos, y la preocupación por preservar sus convicciones filosóficas o políticas. Y desde el momento en que, en forma deliberada o inconsciente (importa poco), se subordina el análisis de los hechos sociales a tal o cual discurso sobre la sociedad, mientras que la ciencia rigurosa exigiría muy exactamente lo contrario, nos vemos arrastrados de una manera bastante rápida a las fronteras de la mistificación.

El trabajo ejemplar de Marshall Sahlins se consagra a denunciar esa mistificación. Y nos equivocariamos si supusiéramos que su información etnográfica es mucho más abundante que la de sus predecesores. Aunque es un

investigador de campo, no aporta ningún hecho perturbador, cuyo carácter novedoso obligaría a reconsiderar la idea tradicional de la economía primitiva. Se conforma —¡pero con qué vigor!— con reestablecer en su realidad los datos hace ya mucho tiempo recopilados y conocidos, opta por interrogar directamente el material disponible, descarta sin piedad las ideas admitidas hasta entonces a propósito de ese material. Vale decir que la tarea que se asigna Sahlins podría haber sido emprendida antes que él: el legajo, en suma, ya estaba allí, accesible y completo. Pero Sahlins es el primero que lo ha vuelto a abrir: corresponde saludarlo como a un pionero.

¿De qué se trata? Los etnólogos economistas han desarrollado incesantemente la idea según la cual la economía de las sociedades primitivas es una economía de subsistencia. Es del todo evidente que tal enunciado no quiere ser la simple repetición de una perogrullada, a saber, que la función esencial, cuando no exclusiva, del sistema de producción de una sociedad dada consiste, desde luego, en asegurar la subsistencia de los individuos que componen la sociedad en cuestión. De lo cual resulta que al establecer que la economía arcaica es una economía de subsistencia, se designa en menor medida la función general de todo sistema de producción que la forma en que la economía primitiva cumple esta función. Se dice que una máquina funciona bien cuando cumple satisfactoriamente la función para la cual ha sido concebida. Mediante un criterio similar se evaluará el funcionamiento de la máquina productiva en las sociedades primitivas. Esta máquina ¿funciona de

conformidad con los objetivos que le asigna la sociedad, asegura de manera conveniente la satisfacción de las necesidades materiales del grupo? He aquí el verdadero problema que se debe plantear con respecto a la economía primitiva. La antropología económica “clásica” lo soluciona con la idea de la economía de subsistencia: la economía primitiva es una economía de subsistencia, en el sentido de que a duras penas alcanza, en el mejor de los casos, a asegurar la subsistencia de la sociedad. Su sistema económico permite a los primitivos, a costa de una labor incesante, no morir de hambre y de frío. La economía primitiva es una economía de supervivencia, en el sentido de que su subdesarrollo técnico le impide irremediablemente la producción de excedentes y la constitución de reservas que garantizarían por lo menos el futuro inmediato del grupo. Tal es, en su poco gloriosa convergencia con la certeza más tosca del sentido común, la imagen del hombre primitivo transmitida por los “sabios”: el salvaje aplastado por su ambiente ecológico, acechado sin cesar por el hambre, atormentado por la angustia permanente de procurar a los suyos lo necesario para no perecer. En pocas palabras, la economía primitiva es una economía de subsistencia porque es una economía de la miseria.

Sahlins opone a esta concepción de la economía primitiva no otra concepción sino, muy simplemente, los hechos etnográficos. Entre otras cosas, procede a un atento examen de los trabajos consagrados a aquellos entre los primitivos que es fácil imaginar como los más desprovistos de todo, al estar condenados por el destino a ocupar un medio eminentemente hostil donde la

escasez de los recursos sumaría sus efectos a la ineficacia tecnológica: los cazadores-recolectores nómades de los desiertos de Australia y de África del Sur, aquellos que precisamente ilustraban a la perfección, a los ojos de los etnoeconomistas como Herskovits, la miseria primitiva. Ahora bien, ¿qué ocurre en realidad? Las monografías en que se estudian, respectivamente, los australianos de la Tierra de Arnhem y los bosquimanos del Kalahari brindan la novedosa característica de presentar datos cuantitativos: allí se miden los tiempos consagrados a las actividades económicas. Y se advierte entonces que, lejos de consagrar toda su vida a la búsqueda febril de un alimento aleatorio, estos pretendidos miserables le dedican a lo sumo cinco horas por día en promedio, y con más frecuencia entre tres y cuatro horas. De lo cual resulta que en un lapso relativamente breve, australianos y bosquimanos aseguran de un modo muy conveniente su subsistencia. Además, hay que observar, en primer término, que este trabajo cotidiano raras veces es persistente, pues lo cortan frecuentes detenciones para descansar; en segundo lugar, no abarca nunca la totalidad del grupo: dejando de lado que los niños y los jóvenes participan en escasa o nula medida en las actividades económicas, ni siquiera el conjunto de los adultos se consagra simultáneamente a la búsqueda de alimentos. Y Sahlins señala que estos datos cuantificados, recopilados en fecha reciente, confirman en toda la línea los testimonios mucho más antiguos de los viajeros del siglo diecinueve.

Por consiguiente, es por medio de la ignorancia voluntaria de informaciones serias y conocidas como

algunos de los padres fundadores de la antropología económica han inventado en todas sus partes el mito de un hombre salvaje condenado a una condición casi animal por su incapacidad de explotar de una manera eficaz el medio natural. Estamos muy lejos de la realidad, y el gran mérito de Sahlins ha consistido en rehabilitar al cazador primitivo, restableciendo, contra el disfraz teórico (jiteórico!), la verdad de los hechos. En efecto, de su análisis resulta que no sólo la economía primitiva no es una economía de la miseria, sino que permite, por el contrario, designar la sociedad primitiva como *la primera sociedad de abundancia*. Expresión provocadora, que perturba el entorpecimiento dogmático de los pseudosabios de la antropología, pero expresión justa: si en períodos cortos, y con intensidad débil, la máquina de producción primitiva asegura la satisfacción de las necesidades materiales de la gente, es porque —como lo señala Sahlins— esa máquina funciona sin llegar a agotar sus posibilidades objetivas; es porque podría, si lo quisiera, funcionar durante un período más largo y con mayor rapidez, producir excedentes, constituir reservas. En consecuencia, si pudiendo hacerlo la sociedad primitiva no lo hace, es porque no quiere hacerlo. Los australianos y los bosquimanos, no bien estiman haber recolectado una cantidad suficiente de recursos alimenticios, dejan de cazar y de recolectar. ¿Por qué deberían cansarse en recolectar mucho más de lo que pueden consumir? ¿Por qué los nómades deberían agotarse en transportar inútilmente pesadas provisiones de un punto a otro, dado que, según lo señala Sahlins, “las reservas están en la naturaleza misma”? Los salvajes

no son tan locos como los economistas formalistas, los cuales, por no haber descubierto en el hombre primitivo la psicología de un empresario industrial o comercial, preocupado por aumentar sin cesar su producción con miras a acrecentar su beneficio, deducen, como necios, la inferioridad intrínseca de la economía primitiva. Por ende, es saludable la acción de Sahlins, quien desenmascara apaciblemente esta "filosofía" que hace del capitalista contemporáneo el ideal y la medida de todas las cosas. No obstante, ¡cuántos esfuerzos para demostrar que si el hombre primitivo no es un empresario, es porque el lucro no le interesa; si no "rentabiliza" su actividad, como gustan de decir los pedantes, no es porque no sabe hacerla, sino porque no se le da la gana!

Sahlins no se limita al caso de los cazadores. Bajo el título de *Modo de Producción Doméstica (MPD)*, examina la economía de las sociedades "neolíticas", de los agricultores primitivos, tales como se puede observarlos todavía en la Melanesia, en Vietnam o en Sudamérica. En apariencia, nada hay en común entre los nómades del desierto o del bosque y los sedentarios que, sin descuidar la caza, la pesca y la recolección, son tributarios en lo esencial del producto de sus huertas. Por el contrario, se podría esperar, en función del cambio considerable que representa la conversión de una economía de caza en una economía agraria, la aparición de actitudes económicas del todo nuevas sin hablar, se sobreentiende, de las transformaciones en la organización misma de la sociedad.

Basándose en una masa muy importante de estudios

llevados a cabo en diversas regiones del globo, Sahlins somete a un examen detallado las figuras locales (melanesias, africanas, sudamericanas, etc.) del MPD, cuyas propiedades recurrentes pone de manifiesto: predominio de la división sexual del trabajo; producción segmentaria con fines de consumo; acceso autónomo a los medios de producción; relaciones centrífugas entre las unidades de producción. Dando cuenta de una realidad económica (el MPD), Sahlins pone en juego, con razón, categorías propiamente políticas, en el sentido de que afectan el núcleo mismo de la organización social primitiva: segmentación, autonomía, relaciones centrífugas. Existe una imposibilidad esencial de pensar lo económico primitivo al margen de lo político. Lo que debe retener, por ahora, nuestra atención, es que los rasgos pertinentes mediante los cuales se describe el modo de producción de los agricultores de rozado permiten igualmente delinear la organización social de los pueblos cazadores. Desde este punto de vista, una banda nómada, al igual que una tribu sedentaria, está compuesta por unidades de producción y de consumo — los "hogares" o "las casas" — en cuyo interior predomina, en efecto, la división sexual del trabajo. Cada unidad funciona como un segmento autónomo del conjunto, y si bien la regla de intercambio estructura sólidamente la banda nómada, no por eso está ausente el juego de las fuerzas centrífugas. Más allá de las diferencias en el estilo de vida; las representaciones religiosas, la actividad ritual, el armazón de la sociedad no varía entre la comunidad nómada y la aldea sedentaria. Que haya máquinas de producción tan diferentes como la caza

nómada y la agricultura de rozado y que sean compatibles con formaciones sociales idénticas: he aquí un punto del cual convendrá medir todo el alcance.

Desde el punto de vista de su producción para el consumo, toda comunidad primitiva aspira a la autonomía completa; aspira a excluir toda relación de dependencia respecto de los grupos vecinos. Expresado en una fórmula condensada, es el ideal autárquico de la sociedad primitiva: produce un mínimo suficiente para satisfacer todas las necesidades, pero se las arregla para producir la totalidad de ese mínimo. Si bien el MPD es "un sistema congénitamente hostil a la formación de excedentes", no es menos hostil a dejar que la producción se deslice por debajo del umbral que garantice la satisfacción de: las necesidades. El ideal de la autarquía económica es, de hecho, un ideal de independencia política, que está asegurada hasta tanto no se tiene necesidad de los otros. Naturalmente, este ideal no se realiza ni en todos lados ni siempre. Las diferencias ecológicas, las variaciones climáticas, los contactos o los préstamos pueden llevar a una sociedad a experimentar la necesidad de un determinado producto o material, o de un objeto que otros saben fabricar, sin poder satisfacer esa necesidad. Por ese motivo, como lo muestra Sahlins, ciertos grupos vecinos, o incluso alejados, se encuentran empuñados en relaciones más o menos intensas de intercambio de bienes. Pero, como también lo precisa en el transcurso de su paciente análisis del "comercio" melanesio, "las sociedades melanesias no conocen 'mercados', y lo mismo ocurre, sin duda, con las sociedades arcaicas". El MPD tiende así, en virtud del

deseo de independencia de cada comunidad, a reducir en la mayor medida posible el riesgo en que se incurre en el intercambio determinado por la necesidad: "la reciprocidad entre asociados comerciales no es sólo un privilegio sino también un deber. En términos específicos, crea la obligación de recibir, así como de devolver". El comercio entre tribus nada tiene que ver con el import-export.

Ahora bien, la voluntad de independencia —el ideal autárquico— inmanente al MPD en la medida en que concierne a la comunidad como tal, en su relación con las otras comunidades, esta voluntad opera igualmente, en cierto sentido, *en el interior* de la comunidad, donde las tendencias centrífugas impulsan a cada unidad de producción, a cada "casa", a proclamar: ¡cada uno atiende lo suyo! Desde luego, tal principio, de un egoísmo feroz, raras veces encuentra la ocasión de ser llevado a la práctica: requiere circunstancias excepcionales como el hambre cuyos efectos observó Firth sobre la sociedad tikopia, víctima en 1953-54 de huracanes devastadores. Esta crisis, escribe Sahlins, "reveló la fragilidad del célebre 'nosotros' —*Nosotros, los Tikopia*— al mismo tiempo que demostró en forma evidente la fuerza del grupo doméstico. La 'casa' apareció como la fortaleza del interés privado, el del grupo doméstico, una fortaleza que en caso de crisis se aísla del mundo exterior, levanta sus puentes levadizos sociales, cuando no se esfuerza en saquear las huertas de sus parientes". Hasta tanto no se produzca nada grave que altere el curso normal de la vida cotidiana, la comunidad no deja que las fuerzas centrífugas amenacen la unidad

de su entidad, y se continúan respetando en su seno las obligaciones de la parentela. Por ese motivo, al final de un análisis muy técnico del caso de Mazulu, aldea del valle de Tonga, Sahlins cree poder explicar la subproducción de ciertas "casas" por la certeza de saber que la solidaridad de los mejor provistos jugará a su favor: "pues si algunas fracasan, ¿no es acaso precisamente porque saben de entrada que pueden contar con otros?" Pero dejemos que ocurra de improviso el acontecimiento imprevisible (calamidad natural o agresión exterior, por ejemplo) que trastruca el orden de las cosas; entonces la tendencia centrífuga de cada unidad de producción se afirma, la "casa" tiende a replegarse sobre sí misma, y la comunidad se "atomiza", esperando que pase el mal momento.

Eso no significa de ningún modo que aun en condiciones normales se respeten siempre de buen talante las obligaciones del parentesco. En la sociedad maorí, "la casa... enfrenta constantemente un dilema, obligada incesantemente a maniobrar, a transigir entre la satisfacción de sus necesidades propias y sus obligaciones más generales hacia los parientes alejados, que debe esforzarse en satisfacer sin comprometer su propio bienestar". Y Sahlins cita algunos sabrosos proverbios maoríes, en los cuales se manifiesta con claridad la irritación que se siente ante parientes demasiado pedigueños y el malhumor que enmascara muchos actos generosos, realizados sin agrado si quien recibe el don sólo puede invocar un débil grado de parentesco.

El MPD asegura de este modo a la sociedad primitiva una abundancia que se mide por la igualdad de la producción con las necesidades; funciona con miras a su total satisfacción, negándose a ir mas allá. Los salvajes producen para vivir, no viven para producir: "el MPD es una producción de consumo cuya acción tiende a frenar los rendimientos y a inmovilizarlos en un nivel relativamente bajo". Tal "estrategia" implica evidentemente algo así como una apuesta sobre el porvenir: a saber, que estará hecho de repetición y no de diferencia, y que la tierra, el cielo y los dioses velarán para mantener el eterno retorno de lo mismo. Y, en general, es eso lo que ocurre: es excepcional el cambio que (como la catástrofe natural de la que fueron víctimas los Tikopia) deforma las líneas de fuerza de la sociedad. Pero es también en la rareza de estas circunstancias cuando quedan al desnudo las líneas de su debilidad: "la obligación de la generosidad, inscripta en su estructura, no resiste la prueba de la desgracia". ¿Imprevisión incurable de los salvajes, como lo dicen las crónicas de los viajeros? En esta indiferencia se puede leer más la preocupación fundamental por su libertad.

Es efectivamente una teoría general de la economía primitiva la que nos propone Sahlins a través del análisis del MPD. Del hecho de que en esa economía la producción se encuentra exactamente adaptada a las necesidades inmediatas de la familia, el antropólogo norteamericano infiere con gran claridad la ley que sostiene el sistema: "...el MPD entraña un principio antiexcedentario; adaptado a la producción de bienes de subsistencia, tiende a inmovilizarse cuando alcanza ese

punto". La comprobación, fundada desde el punto de vista etnográfico, de que por una parte las economías primitivas son subproductivas (trabajo sólo de una parte de la sociedad, durante tiempos cortos y con intensidad débil) y de que por la otra satisfacen siempre las necesidades de la sociedad (necesidades definidas por la misma sociedad y no por una instancia exterior), tal comprobación impone pues, en su verdad paradójica, la idea de que la sociedad primitiva es, en realidad, una sociedad de abundancia (con seguridad la primera, tal vez la última también), pues en su seno se satisfacen todas las necesidades. Pero hace aflorar igualmente la lógica que opera en el corazón de este sistema social: *estructuralmente* (escribe Sahlins) *allí la economía no existe*. Equivale a decir que lo económico, como un sector que se despliega de una manera autónoma en el campo social, está ausente del MPD; este último funciona como producción de consumo (asegurar la satisfacción de las necesidades) y no como producción de intercambio (lograr beneficios comercializando los excedentes). Lo que se impone, en resumidas cuentas (lo que impone el gran trabajo de Sahlins), es el descubrimiento de que *las sociedades primitivas son sociedades del rechazo de la economía*².

2 No se puede dejar de señalar aquí las investigaciones, igualmente ejemplares, que lleva a cabo desde hace muchos años Jacques Lizot en la última gran etnia amazónica, los indios Yanomami de Venezuela. Realizando centenares de mediciones de tiempos de trabajo entre estos agricultores de rozado, Lizot ha llegado a conclusiones que convergen exactamente con el análisis de Sahlins sobre el MPD. Cfr. en particular J. Lizot, "¿Economía o sociedad? Algunos temas a propósito del estudio de una comunidad de amerindios", *Journal de la Société des Américanistes*,

Los economistas formalistas se asombran de que el hombre primitivo no esté impulsado, como el capitalista, por el gusto del beneficio: en cierto sentido, se trata de eso. La sociedad primitiva asigna a su producción un límite estricto que se prohíbe a sí misma franquear, bajo pena de ver que lo económico, escape de lo social y se vuelva contra la sociedad, abriendo en ésta la brecha de la heterogeneidad, de la división entre ricos y pobres, de la enajenación de los unos por los otros. Sociedad sin economía, sin duda alguna; mejor todavía, sociedad contra la economía: tal es la verdad manifiesta hacia la cual nos conduce la reflexión de Sahlins sobre la sociedad primitiva. Reflexión rigurosa por su movimiento, que nos enseña más sobre los salvajes que cualquier otra obra del mismo género. Pero también es una empresa de verdadero pensamiento, pues al estar libre de toda dogmática, abre paso a las cuestiones más esenciales: "¿En qué condiciones una sociedad es primitiva? ¿En qué condiciones la sociedad primitiva puede perseverar en su ser indiviso?"

Sociedad sin Estado, sociedad sin clases; es así como enuncia el antropólogo las determinaciones que hacen que se pueda llamar primitiva a una sociedad. Una sociedad, pues, sin órgano separado del poder político, una sociedad que impide de una manera de liberada la división del cuerpo social en grupos desiguales y opuestos: "La sociedad primitiva admite la penuria para todos, pero no la acumulación por algunos". Lo cual revela toda la importancia del problema que plantea la institución de la jefatura en una sociedad no dividida:

IX, 1973, págs. 137-175.

¿qué ocurre con la voluntad igualitarista inscripta en el corazón del MPD frente al establecimiento de relaciones jerárquicas? El rechazo de la división que regula el orden económico ¿dejaría de operar en el campo de lo político? ¿De qué manera el status supuesto superior del jefe se articula con el ser indiviso de la sociedad? ¿Cómo se tejen, entre la tribu y su líder, las relaciones de poder? Esta problemática recorre el trabajo de Sahlins, quien la aborda de una manera más directa en su minucioso análisis de los sistemas melanesios de “grandes hombres” donde se unen, en la persona del jefe, la política y la economía.

En la mayor parte de las sociedades primitivas se exigen al jefe dos cualidades esenciales: talento oratorio y generosidad. No se reconocerá como líder a un hombre inhábil para hablar o avaro. No se trata, desde luego, de rasgos psicológicos personales, sino de propiedades formales de la institución: forma parte intrínseca de la posición de líder excluir la retención de los bienes. Sahlins examina en páginas penetrantes el origen y los efectos de esta verdadera obligación de generosidad. En el punto de partida de una carrera de “gran hombre” está “su ambición desenfrenada”: gusto estratégico del prestigio, sentido táctico de los medios de adquirirlo. Es por demás evidente que para ser pródigo en bienes el jefe debe ante todo poseerlos. ¿Cómo puede procurarlos? Si se elimina el caso, no pertinente desde el punto de vista del problema planteado, de los objetos manufacturados que el líder recibe, por ejemplo, de los misioneros o de los etnólogos, para redistribuirlos enseguida entre los miembros de la comunidad; si se tiene en cuenta, por otra

parte, que en estas sociedades opera constantemente el principio según el cual “la libertad de ganar a expensas de otros no está inscripta en las relaciones y las modalidades del intercambio”, queda como saldo que para cumplir con su obligación de generosidad, el “gran hombre” deberá producir por sí solo los bienes que necesita: no puede contar con los demás. Los únicos que le brindarán ayuda y asistencia serán aquellos que, por diversas razones, consideraran útil trabajar para él: la gente de su parentela, que mantiene con él, desde ese momento, una relación de clientela. La contradicción entre la soledad del jefe y la necesidad de ser generoso se resuelve igualmente por el cauce de la poliginia: si bien en un gran número de sociedades primitivas prevalece en gran medida la regla monogámica, en compensación, la pluralidad de las esposas es casi siempre un “privilegio” de los hombres importantes, es decir, de los líderes. Pero mucho más que como un privilegio, la poliginia de los jefes revela ser una necesidad, pues constituye para ellos el medio principal para actuar como líderes: la fuerza de trabajo de las esposas suplementarias es utilizada por el marido con miras a producir los excedentes de bienes de consumo que distribuirá a la comunidad. En consecuencia, por el momento queda sólidamente establecido un punto: en la sociedad primitiva la economía, en la medida en que no se inscribe en el movimiento del MPD, es tan sólo un medio de la política; en esa economía, la actividad productiva está subordinada a la relación de poder, y es sólo al nivel de la institución de la jefatura donde aparecen a la vez la necesidad y la posibilidad de una producción de

excedentes.

Con razón Sahlins descubre allí la antinomia entre la fuerza centrífuga inmanente al MPD y la fuerza inversa que anima a la Jefatura; tendencia a la dispersión del lado del modo de producción, tendencia a la unificación del lado de la institución. En el lugar supuesto del poder, en consecuencia, se ubicaría el centro alrededor del cual la sociedad, trabajada sin cesar por las potencias de disolución, se instituye como unidad y como comunidad: fuerza de integración de la jefatura contra fuerza de desagregación del MPD: "el 'gran hombre' y su ambición desenfrenada son otros tantos medios gracias a los cuales una sociedad segmentaria, 'acéfala' y fragmentada en pequeñas comunidades autónomas resuelve su compartimentación... para constituirse en un campo de relaciones más vasto y alcanzar niveles de cooperación más elevados". El "gran hombre" ofrece así, según Sahlins, la ilustración de una especie de grado mínimo en la curva continua del poder político, que conduciría progresivamente, por ejemplo, hasta las monarquías polinesias: "en esas sociedades piramidales se ha logrado la integración de las pequeñas comunidades, en tanto que apenas se ha iniciado en los sistemas melanesios que cuentan con un 'gran hombre', y es rotundamente inimaginable en el contexto de los pueblos cazadores". El "gran hombre" sería, pues, la figura mínima del rey polinesio, y este último sería la extensión máxima del poder del "gran hombre". Genealogía del poder desde sus formas más difusas hasta sus realizaciones más concentradas: ¿encontraremos allí, en su poco misterioso secreto, el fundamento de la división social entre amos y

súbditos y el origen más lejano de la máquina estatal?

Consideremos las cosas desde un punto más cercano. Como lo dice Sahlins, el "gran hombre" accede al poder "con el sudor de su frente"; por no poder explotar a los otros con el objeto de producir excedentes, se explota a sí mismo, a sus esposas y a sus parientes-clientes: autoexplotación del "gran hombre" y no explotación de la sociedad por el "gran hombre", que evidentemente no dispone del poder de obligar a los otros a trabajar para él, pues precisamente ese poder es el que trata de conquistar. En tales sociedades, por consiguiente, no se trata de una división del cuerpo social según el eje vertical del poder político: no existe división entre una minoría de dominantes (el jefe y sus clientes) que mandarían y una mayoría de dominados (el resto de la comunidad) que obedecerían. Es más bien el espectáculo contrario el que nos ofrecen las sociedades melanesias. En la medida en que allí se puede hablar de división, se advierte, en efecto, que si existe es tan sólo aquella que separa, en suma, una minoría de trabajadores "ricos" de una mayoría de "perezosos" pobres. Pero (y es aquí donde tocamos el fundamento mismo de la sociedad primitiva) los ricos lo son sólo gracias a su propio trabajo, cuyos productos son apropiados y consumidos por la masa ociosa de los pobres. En otros términos, *la sociedad en su conjunto explota el trabajo de la minoría que rodea al "gran hombre"*. En consecuencia, ¿cómo hablar de poder a propósito del jefe, si, es explotado por su sociedad? Es una paradójica disyunción de las fuerzas que toda sociedad dividida mantiene en la unidad: ¿por un lado estaría el jefe que ejerce su poder sobre la sociedad; por el

otro, la sociedad sometiendo a ese mismo jefe a una explotación intensiva? Pero entonces, ¿cuál es la naturaleza de ese extraño poder del cual se busca en vano la potencia que lo habita? ¿Qué ocurre, en resumidas cuentas, con ese poder para cuyo ejercicio la sociedad primitiva no brinda el menor asidero? ¿Se puede todavía hablar simplemente de poder? Ese es, efectivamente, todo el problema: ¿por qué Sahlins llama poder a aquello que, según lo demuestra la evidencia, no lo es?

Aquí se descubre la confusión, casi general en la literatura etnológica, entre el prestigio y el poder. ¿Qué es lo que hace correr al “gran hombre”? ¿Con qué fin transpira? De ninguna manera, con seguridad, con miras a un poder que —aun si soñara con ejercerlo— la gente de la tribu se negaría a soportar, sino con miras al prestigio, con miras a la ventajosa imagen que le refleja el espejo de una sociedad dispuesta a celebrar a coro la gloria de un jefe tan pródigo y tan trabajador. Es esta incapacidad para pensar el prestigio sin el poder lo que hace pesados tantos análisis de antropología política y lo que demuestra ser singularmente engañoso en el caso de las sociedades primitivas. Al confundir el prestigio con el poder, no se aprecia en su valor, en primer término, la esencia política del poder y de las relaciones que instituye en la sociedad, y luego se introduce en la sociedad primitiva una contradicción que no se puede abrir paso. ¿De qué manera la voluntad de igualdad de la sociedad podría adaptarse al deseo de poder, que quiere precisamente fundar la desigualdad entre quienes mandan y quienes obedecen? Plantear la cuestión del

poder político en las sociedades primitivas obliga a pensar la jefatura en el exterior del poder, a meditar este dato inmediato de la sociología primitiva: allí el líder carece de poder. A cambio de su generosidad, ¿qué obtiene el “gran hombre”? No la realización de su deseo de poder, sino la frágil satisfacción de su amor propio; no la capacidad de mandar, sino el goce inocente de una gloria que se agota por mantener. Trabaja, en sentido propio, por la gloria: la sociedad se la concede de buena gana, ocupada como está en saborear los frutos del trabajo de su jefe. Todo adulator vive a costa de quien lo escucha.

Por el hecho de que el prestigio del “gran hombre” no le procura ninguna autoridad, se desprende de que no se puede localizar en él el primer grado en la escala del poder político y de que, muy erróneamente, se creía ver en él el lugar real del poder. Por ende, ¿cómo establecer una continuidad entre el “gran hombre” y las otras figuras de la jefatura? Aquí aparece una consecuencia necesaria de la confusión inicial entre prestigio y poder. Las poderosas monarquías polinesias no provienen de un desarrollo progresivo de los sistemas melanesios con “grandes hombres”, porque en tales sistemas no hay nada que pueda desarrollarse: la sociedad no deja que el jefe transforme su prestigio en poder. Como consecuencia, es menester renunciar resueltamente a esta concepción continuista de las formaciones sociales, y aceptar el reconocimiento del corte radical que separa las sociedades primitivas, donde los jefes carecen de poder, de las sociedades donde se despliega la relación de poder: discontinuidad esencial de las sociedades sin

Estado y de las sociedades con Estado.

Ahora bien, existe un instrumento conceptual, desconocido generalmente por los etnólogos, que permite resolver muchas dificultades se trata de la categoría de la *deuda*. Volvamos por un instante a la obligación de generosidad a la que no puede dejar de someterse el jefe primitivo. ¿Por qué la institución de la jefatura pasa por esta obligación? Expresa seguramente una especie de contrato entre el jefe y su tribu, de acuerdo con cuyos términos recibe gratificaciones que son aptas para satisfacer su narcisismo, a cambio de un flujo de bienes que derrama sobre la sociedad. La obligación de generosidad contiene en sí, según se ve bien, un principio igualitarista que coloca en posición de igualdad a los asociados que intercambian: la sociedad “ofrece” el prestigio, el jefe lo adquiere a cambio de los bienes. No hay reconocimiento de prestigio sin provisión de bienes. Pero sería desconocer la verdadera naturaleza de la obligación de generosidad ver en ella sólo un contrato que garantiza la igualdad de las partes en cuestión. Bajo esta apariencia se disimula la profunda desigualdad de la sociedad y del jefe, porque su obligación de generosidad es, en realidad, un deber, es decir, una deuda. El líder está en situación de deuda con respecto a la sociedad justamente en la medida en que es el líder. Y esta deuda no puede satisfacerla nunca, por lo menos durante el período en que quiere continuar siendo el líder: no bien deja de serlo, la deuda queda cancelada en el acto, pues marca exclusivamente la relación que une la jefatura y la sociedad. *En el corazón mismo de la relación de poder se establece la relación de deuda.*

Se descubre entonces un hecho fundamental : si bien las sociedades primitivas son sociedades sin órgano separado del poder, eso no significa que sean sociedades sin poder, sociedades donde no se plantea la cuestión de lo político. Por el contrario, es el hecho de rechazar la separación del poder respecto de la sociedad el motivo por el cual la tribu mantiene con su jefe una relación de deuda, pues es *la propia tribu la que continúa haciendo uso del poder y ejerciéndolo sobre el jefe*. La relación de poder existe, por cierto: asume la forma de la deuda que debe pagar el líder a perpetuidad. El eterno endeudamiento del jefe garantiza a la sociedad que el jefe permanecerá exterior al poder, que no se convertirá en su órgano separado. Prisionero de su deseo de prestigio, el jefe salvaje acepta someterse al poder de la sociedad, pagando la deuda que instituye todo ejercicio del poder. Al atrapar al jefe en la trampa de su deseo, la tribu se asegura contra el riesgo mortal de ver el poder político separarse de ella para volverse contra ella: la sociedad primitiva es la sociedad contra el Estado.

Como la relación de deuda corresponde al ejercicio del poder, hay que estar en condiciones de descubrirla en cualquier parte en que se ejerza el poder. Es lo que nos enseñan, en efecto, las monarquías polinesias u otras. ¿Quién paga aquí la deuda? ¿Quiénes son los endeudados? Se sabe bien: son aquellos que los reyes, los grandes sacerdotes o los déspotas llaman “la gente común”, cuya deuda toma el nombre de *tributo* que deben a los dominantes. De esto resulta que, en verdad, el poder no va sin la deuda, y que, a la inversa, la presencia de la deuda significa la del poder. Aquellos que

en una sociedad, cualquiera que sea, detentan el poder, marcan su realidad y prueban que lo ejercen imponiendo a quienes lo padecen el pago del tributo. Detentar el poder, imponer el tributo, es una sola cosa, y el primer acto del déspota consiste en proclamar la obligación de pagarlo. *Signo y verdad del poder*, la deuda atraviesa de parte a parte el campo de lo político, es inmanente a lo social como tal.

Eso equivale a decir que, como categoría política, la deuda brinda el criterio seguro mediante el cual se puede evaluar el ser de las sociedades. *La naturaleza de la sociedad cambia con el sentido de la deuda*. Si la relación de deuda va de la jefatura a la sociedad, significa que ésta permanece indivisa, significa que el poder permanece remachado sobre el cuerpo social homogéneo. Por el contrario, si la deuda corre de la sociedad a la jefatura, significa que el poder se ha separado de la sociedad para concentrarse entre las manos del jefe, significa que el ser en lo sucesivo heterogéneo de la sociedad encierra la división entre dominantes y dominados. ¿En qué consiste el corte entre sociedades no divididas y sociedades divididas? El corte se produce cuando hay una inversión del sentido de la deuda, cuando la institución desvía en beneficio propio la relación de poder para volverla contra la sociedad, dividida desde entonces entre una base y una cúspide hacia la cual asciende sin cesar, bajo la forma del tributo, el eterno reconocimiento de la deuda. La ruptura en el sentido de circulación de la deuda opera entre las sociedades una partición tal que resulta impensable en la continuidad: no hay desarrollo progresivo, no hay figura social intermediaria, entre la

sociedad no dividida y la sociedad dividida. La concepción de la Historia como un *continuum* de formaciones sociales que se engendrarían mecánicamente, unas a partir de otras, se inhibe, en su ceguera, ante el hecho masivo de la ruptura y de lo discontinuo, de formular los verdaderos problemas: ¿por qué la sociedad primitiva, en un momento dado, deja de codificar el flujo del poder? ¿Por qué deja que la desigualdad y la división anclen en el cuerpo social la muerte que exorcizaban hasta entonces? ¿Por qué los salvajes realizan el deseo de poder del jefe? ¿Dónde nace la aceptación de la servidumbre?

La lectura atenta del libro de Sahlins suscita a cada instante semejantes interrogantes. No los formula de una manera explícita él mismo, pues el prejuicio continuista opera como un verdadero obstáculo epistemológico para la lógica del análisis realizado. Pero se ve bien que su rigor lo aproxima infinitamente a tal elaboración conceptual. No engaña de ningún modo en lo tocante a la oposición entre el deseo de igualdad de la sociedad y el deseo de poder del jefe, oposición que puede llegar hasta el asesinato del líder. Fue lo que ocurrió con la gente de Paniai que, antes de matar a su "gran hombre", le habían explicado: "... tú no debes ser el único rico entre nosotros; deberíamos ser todos iguales; entonces, tú, es necesario que seas nuestro igual". Es el discurso de la sociedad contra el poder, del cual se hace eco el discurso invertido del poder contra la sociedad, claramente enunciado por otro jefe: "Soy un jefe no porque la gente me ame, sino porque me deben dinero y tienen miedo". Primero y único entre los especialistas de la antropología

económica, Sahlins pone las bases de una nueva teoría de la sociedad primitiva, al permitirnos medir el inmenso valor heurístico de la categoría económico política de la deuda.

Por último, es necesario destacar que la obra de Sahlins suministra una pieza esencial al legado de un debate que, si bien furtivo hasta ahora, no tardará mucho, no obstante, en inscribirse en el orden del día: ¿qué ocurre con el marxismo en la etnología, y con la etnología en el marxismo? Interrogante cuyo alcance es tan vasto que va mucho más allá de la apacible palestra universitaria. Recordemos simplemente aquí los términos de un problema que se planteará, tarde o temprano. El marxismo no es sólo la descripción de un sistema social particular (el capitalismo industrial): es igualmente una teoría general de la Historia y del cambio social. Esta teoría se presenta como la ciencia de la sociedad y de la historia, se despliega en la concepción materialista del movimiento de las sociedades y descubre la ley de ese movimiento. Existe, pues, una racionalidad de la Historia; el ser y el devenir de lo real sociohistórico responden, en última instancia, a las determinaciones económicas de la sociedad: en resumidas cuentas, el juego y el desarrollo de las fuerzas productivas son los que determinan el ser de la sociedad, y es la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción aquello que, enganchando el cambio social y la innovación, constituye la sustancia misma y la ley de la Historia. La teoría marxista de la sociedad y de la historia es un determinismo económico que afirma el predominio de la

infraestructura material. La historia es pensable porque es racional, y es racional porque es, por decirlo así, natural, tal como lo dice Marx en *El Capital*: "El desarrollo de la formación económica de la sociedad es asimilable a la marcha de la naturaleza y a su historia...". De ello resulta que el marxismo, como ciencia de la sociedad humana en general, es apto para pensar *todas* las formaciones sociales de las cuales la historia ofrece el espectáculo. Aptitud, sin duda, pero más aún, obligación de pensar todas las sociedades, para que la teoría encuentre en todas partes su convalidación. En consecuencia, los marxistas no pueden no pensar la sociedad primitiva: se ven obligados a hacerla por el continuismo histórico afirmado por la teoría de la cual se valen³.

Cuando los etnólogos son marxistas, someten evidentemente la sociedad primitiva al análisis que convoca y permite el instrumento del cual disponen: la teoría marxista y su determinismo económico. Por consiguiente, deben afirmar que aun en las sociedades muy anteriores al capitalismo la economía ocupa un lugar central, decisivo. En efecto, no hay ningún motivo por el cual las sociedades primitivas, por ejemplo, sean una excepción a la ley general que engloba a todas las

3 Mucho más que en el "marxismo" de Marx, aquí pensamos, por supuesto, en el marxismo de aquellos hacia los cuales Marx no ocultaba su desprecio, cuando decía a Engels: "Tú sabes que, en cuanto a mí, no soy marxista". (Citado en Maximilien Rubel: *Marx crítico del marxismo*, pág. 21, Payot, 1974.) Epígonos sin talento, los marxistas contemporáneos proclaman orgullosamente que su pensamiento (!) no tiene nada que ver con el marxismo "vulgar". El suyo, pues, ¿sería tan distinguido?

sociedades: las fuerzas productivas tienden a desarrollarse. De este modo nos vemos llevados a plantear dos preguntas muy simples: la economía ¿es central en las sociedades primitivas? ¿Se observa allí la tendencia de las fuerzas productivas a desarrollarse? Son muy exactamente las respuestas a estas preguntas las que formula el libro de Sahlins. Nos enseña que en las sociedades primitivas la economía no es una "máquina" de funcionamiento autónomo: es imposible separarla de la vida social, religiosa, ritual, etc. No sólo el campo económico no determina el lugar y los límites del campo de la economía. No sólo las fuerzas productivas no tienden al desarrollo sino que la voluntad de subproducción es inherente al MPD. La sociedad primitiva no es el juguete pasivo del juego ciego de las fuerzas productivas sino que, por el contrario, es la sociedad la que ejerce sin cesar un control riguroso y *deliberado* sobre su capacidad de producción. Es lo social lo que regula el juego económico; en última instancia, es lo político lo que determina lo económico. *Las sociedades primitivas son "máquinas" antiproducción.* ¿Cuál es, entonces, el motor de la historia? ¿cómo deducir las clases sociales de la sociedad sin clases, la división de la sociedad indivisa, el trabajo alienado de la sociedad que sólo aliena el trabajo del jefe, el Estado de la sociedad sin Estado? Misterios. Resulta de todo eso que el marxismo no puede pensar la sociedad primitiva, porque la sociedad primitiva no es pensable en el marco de esta teoría de la sociedad. El análisis marxista vale, tal vez, para sociedades divididas o para sistemas donde aparentemente, la esfera de la economía es central (el

capitalismo). Tal análisis es, más que estrafalario, oscurantista cuando se quiere aplicar a las sociedades no divididas, a las sociedades que se plantean en el rechazo de la economía. No se sabe si es fácil o no ser marxista en filosofía; se ve bien, en cambio, que es imposible serio en etnología.

Iconoclasta y saludable; fue así como calificamos el gran trabajo de Marshall Sahlins, que derriba las mistificaciones e imposturas con las cuales se conforman, demasiado a menudo, las ciencias llamadas humanas. Más preocupado en elaborar la teoría a partir de los hechos que en adaptar los hechos a la teoría, Sahlins nos muestra que la investigación sólo puede ser viviente y libre, pues un gran pensamiento puede perecer si se degrada en una teología. Los economistas formalistas y los antropólogos marxistas tienen algo en común: son incapaces de reflexionar sobre el hombre de las sociedades primitivas sin incluirlo en los marcos éticos y conceptuales salidos del capitalismo o de la crítica del capitalismo. Sus emprendimientos insignificantes tienen el mismo lugar de nacimiento, y producen los mismos efectos: hacen, unos y otros, una etnología de la miseria. Y es el gran mérito de Sahlins ayudarnos a comprender la miseria de su etnología.

