

PIERRE CLASTRES

LA SOCIEDAD

CONTRA

EL ESTADO.

**MONTE AVILA
EDITORES**

Capítulo 2

INTERCAMBIO Y PODER: FILOSOFÍA DEL LIDERAZGO INDÍGENA

La teoría etnológica oscila así entre dos ideas del poder político, opuestas y sin embargo complementarias: para una de ellas las sociedades primitivas están, en última instancia, desprovistas en su mayoría de toda forma real de organización política; la ausencia de un órgano aparente y efectivo de poder ha conducido a rechazar la función misma de dicho poder en esas sociedades, desde ya consideradas como detenidas en una fase histórica prepolítica o anárquica. Para la otra, al contrario, una minoría de entre las sociedades primitivas logró superar la anarquía primordial para acceder a este modo de ser —el único auténticamente humano— del grupo: la institución política; pero se ve entonces la "carencia", que caracterizaba a la masa de sociedades, convertirse aquí en "exceso", y la institución pervertirse en despotismo o tiranía. Todo sucede pues como si las sociedades primitivas se encontrasen situadas frente a una alternativa: o bien la carencia de la institución y su horizonte anárquico, o bien el exceso de esta misma institución y su destino despótico. Pero esta alternativa constituye de hecho un dilema, pues, más acá o más allá de la verdadera condición política, esta última siempre se le escapa al hombre primitivo. Y en la certeza del fracaso casi fatal a que ingenuamente la etnología en sus inicios condenaba a los no occidentales, se descubre esta complementariedad de los extremos, concordando cada cual por su lado, el uno por exceso, el otro por carencia, en negar la "justa medida" del poder político.

América del Sur ofrece al respecto una ilustración notable de

esta tendencia a inscribir las sociedades primitivas en el cuadro de esta macrotipología dualista: y se opone, al separatismo anárquico de la mayoría de las sociedades indígenas, la masividad de la organización incaica "imperio totalitario del pasado". De hecho, si las consideramos según su organización política, la mayoría de las sociedades indígenas de América se distinguen esencialmente por el sentido de la democracia y el gusto por la igualdad. Los primeros viajeros del Brasil y los etnógrafos que los siguieron lo afirmaron repetidamente: la peculiaridad más notable del jefe indígena consiste en su falta casi completa de autoridad; la función política aparece poco diferenciada en estas poblaciones. Aunque dispersa e insuficiente, la documentación que poseemos viene a confirmar esta fuerte impresión de democracia, a la cual fueron sensibles todos los americanistas. En la enorme masa de tribus reconocidas en América del Sur, la autoridad del liderazgo sólo se confirma explícitamente a propósito de algunos grupos tales como los tainos de las islas, los caquetios, los jirajiras o los otomac. Pero es conveniente anotar que estos grupos, casi todos arawak, están localizados en el nor-oeste de Sudamérica, y que su organización social presenta una clara estratificación en castas: no se vuelve a encontrar este último rasgo más que entre las tribus guaycurú y arawak (guana) del Chaco. Se puede además suponer que las sociedades del nor-oeste se adscriben a una tradición cultural más próxima de la civilización chibcha y del área andina que de las culturas llamadas de la Selva Tropical. Por lo tanto, deben retenerse como rasgo pertinente de la organización política de la mayoría de las sociedades indígenas la carencia de estratificación social y de autoridad del poder: algunas de ellas, como los onas y los yaganes de Tierra del Fuego, no poseen siquiera la institución del liderazgo; y se dice de los jíbaros que su lengua no tiene término para designar al jefe.

Al espíritu formado por culturas donde el poder político está dotado de una potencia efectiva, el estatuto particular del liderazgo americano se le impone por tanto como algo de naturaleza paradójica; ¿qué es pues este poder privado de los medios de ejercerse? ¿Cómo se define el jefe si no tiene autoridad? Y po-

dríamos vernos llevados, cediendo a las tentaciones de un evolucionismo más o menos consciente, a concluir en el carácter epifenomenal del poder político de estas sociedades, en las que el arcaísmo impediría inventar una auténtica forma política. Sin embargo, resolver así el problema conduciría solamente a replantearlo de un modo diferente: ¿de dónde tal institución, sin "substancia", puede sacar fuerzas para subsistir? Pues lo que se trata de comprender es la extraña persistencia de un "poder" casi impotente, de un liderazgo sin autoridad, de una función que funciona en el vacío.

En un texto de 1948, R. Lowie, al analizar los rasgos distintivos del tipo de jefe evocado más arriba, denominado por él *titular chief*, aísla tres propiedades esenciales del líder indígena, cuya recurrencia a lo largo de las dos Américas permite tomarlas como condiciones necesarias del poder en esas regiones:

- 1) El jefe es un "hacedor de paz"; es la instancia moderadora del grupo, tal como lo testimonia la división frecuente del poder en civil y militar.

- 2) Debe ser generoso con sus bienes, y no puede permitirse, sin desacreditarse, rechazar las incesantes demandas de sus "administrados".

- 3) Sólo un buen orador puede acceder al liderazgo.

Este esquema de la triple calificación necesaria para el depositario de la función política es seguramente tan pertinente para las sociedades sud como norteamericanas. En primer término, es en efecto notable que los rasgos del liderazgo sean tan opuestos en tiempo de guerra y en tiempo de paz, y que muy a menudo la dirección del grupo sea asumida por dos individuos diferentes: entre los cúbeos, por ejemplo, o entre las tribus del Orinoco: existe un poder civil y un poder militar. Durante la expedición guerrera el jefe dispone de un poder importante —hasta absoluto a veces— sobre el conjunto de los guerreros. Pero una vez vuelta la paz, pierde todo su poderío. El modelo de poder coercitivo sólo es aceptado en ocasiones excepcionales, cuando el grupo está confrontado a un peligro exterior. Pero la conjunción del poder y de la coerción cesa desde el momento en que el grupo se relaciona consigo mismo. De esta manera la autoridad de los je-

fes tupinambas, indiscutida durante las expediciones guerreras, se encontraba estrechamente sometida al control del consejo de los ancianos en tiempo de paz. Asimismo, los jíbaros tendrían jefe únicamente en tiempo de guerra. El poder normal, civil, basado en el *consensus omnium* y no en la coerción, es de naturaleza pro- fundamente pacífica; su función es igualmente "pacificante": el jefe tiene a su cargo mantener paz y armonía en el grupo. Por eso, debe apaciguar las peleas y resolver los diferendos, sin hacer uso de una fuerza que desde luego no posee ni sería admitida, fiándose únicamente en las virtudes de su prestigio, de su equidad y de su palabra. Más que un juez que sanciona, es un arbitro que busca re- conciliar. Por lo tanto no sorprende comprobar que las funciones judiciales del liderazgo sean tan escasas: si el jefe fracasa en re- conciliar a las partes adversas no puede impedir que el diferendo se transforme en *feud*, lo cual confirma la disyunción entre el poder y la coerción.

El segundo rasgo característico del liderazgo indígena, la generosidad, parece ser más que un deber, una servidumbre. Los etnólogos han observado en efecto entre las poblaciones más diversas de América del Sur que esta obligación de dar, a la cual el jefe se ve sometido, es vivida de hecho por los indígenas como casi un derecho para infligirle un pillaje permanente. Y si el desdichado jefe busca frenar esta fuga de regalos, le son inmediatamente negados todo poder, todo prestigio. Francis Huxley escribe a propósito de los urubúes: "El papel del jefe es ser generoso y dar todo aquello que se le pide: en ciertas tribus indígenas, se puede siempre reconocer al jefe en aquel que posee menos que todos y que lleva los ornamentos más miserables. Lo demás ha sido entregado como regalos" (1). La situación es idéntica entre los nambikwaras, descritos por Claude Lévi-Strauss: "... La generosidad desempeña un papel fundamental para determinar el grado de popularidad de la que gozará el nuevo jefe..." (2) A veces, el jefe, abrumado por las peticiones repetidas, exclama: "¡Se lo llevaron todo! ¡Basta de dar! ¡Que otro sea genero-

1. F. Huxley, *Aimables sauvages*

2. C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*

so por mí!" (3) Es inútil multiplicar los ejemplos ya que esta relación de los indígenas con sus jefes es constante a través de todo el continente (Guayana, Alto Xingu, etc.). No son compatibles avaricia y poder; para ser jefe hay que ser generoso.

A parte de esta inclinación tan marcada por las posesiones del jefe, los indígenas aprecian altamente sus palabras: el talento oratorio es una condición y también un medio del poder político. Unas son las tribus donde cada día, al alba o al crepúsculo, el jefe tiene que gratificar con su discurso edificantes a la gente de su grupo: los jefes pilagas, sherentes, tupinambas, exhortan todos los días a su pueblo a vivir según la tradición. Pues la temática de su discurso está estrechamente ligada a su función de "hacedor de paz". "... El tema habitual de estas arengas es la paz, la armonía y la honradez, virtudes recomendadas a todos los miembros de la tribu" (4). Sin duda hay veces que el jefe predica en el desierto: los tobas del Chaco o los trumais del Alto-Xingu a menudo no prestan la menor atención al discurso de su líder, que habla así en medio de la indiferencia general. Esto sin embargo no debe ocultarnos el amor de los indígenas por la palabra: ¿no explicaba así un chiriguano la ascensión de una mujer al liderazgo diciendo: "su padre le había enseñado a hablar"?

La literatura etnográfica testimonia pues la presencia de estos tres rasgos esenciales del liderazgo. Sin embargo, el área subamericana (con la exclusión de las culturas andinas que no trataremos aquí) presenta un rasgo más que debe agregarse a los tres destacados por Lawie: casi todas estas sociedades, sea cual fuese su tipo de unidad socio-política y su talla demográfica, reconocen la poligamia; pero casi todas igualmente la reconocen como privilegio casi exclusivo del jefe. La dimensión de los grupos varía ampliamente en América del Sur, según el medio geográfico, el modo de adquisición de los alimentos, el nivel tecnológico: una banda de nómadas guayakíes o sirionos, pueblos sin agricultura, cuenta escasamente con más de treinta personas. Por el

3. *Ibid*

4. *Handbook of South American Indians*, t.V, p. 343.

contrario, las aldeas tupinambas o guaraníes, agricultores sedentarios, reunían a veces más de mil personas. La gran casa colectiva de los jíbaros abriga de ochenta a trescientos residentes y la comunidad witotó comprende alrededor de cien personas. Por consiguiente, según las áreas culturales, la talla media de las unidades socio-políticas puede sufrir variaciones considerables. No es menos asombroso el constatar que la mayor parte de estas culturas, desde la miserable banda guayakí hasta el enorme aldea tupí, reconocen y admiten el modelo de matrimonio plural, frecuentemente por otra parte bajo la forma de poliginia sororal. Es necesario admitir, por lo tanto, que el matrimonio poliginio no es función de una densidad demográfica mínima del grupo, ya que vemos que esta institución la poseen tanto la banda guayakí como la aldea tupí, treinta o cuarenta veces más numerosa. Se puede estimar que la poliginia, cuando se practica en el seno de una masa importante de la población, no entraña perturbaciones demasiado graves para el grupo. Pero ¿qué ocurre cuando atañe a unidades tan pequeñas como la banda nambikwara, guayakí o sirionó? Por cierto tiene que afectar intensamente la vida del grupo el cual sin duda alega poderosas "razones" para aceptarla con todo, razones que será necesario tratar de dilucidar.

Para este efecto es interesante interrogar al material etnográfico, a pesar de sus numerosas lagunas: aunque poseamos escasas informaciones sobre numerosas tribus, y a veces incluso sólo se conozca de una tribu el nombre con el cual se la designaba, parece no obstante que se pueda otorgar a ciertas recurrencias una verosimilitud estadística. Si se retiene la cifra aproximativa, pero probable, de un total de alrededor de doscientas etnias para toda América del Sur, se percibe que, sobre este total, la información de la que podemos disponer no establece formalmente una estricta monogamia sino para una decena de grupos: por ejemplo para los palikures de Guayana, los apinaye y los timbaré del grupo gé, o los yaguas del Norte del Amazonas. Sin asignar a estos cálculos una exactitud que ciertamente no poseen, son sin embargo indicativos de un orden de magnitud: la vigésima parte apenas de las sociedades indígenas practica la monogamia rigurosa. Es decir que la mayor parte de los grupos reconocen la poligi-

nia y que ésta es casi continental en su extensión.

Pero se debe notar igualmente que la poliginia indígena está estrictamente limitada a una pequeña minoría de individuos, casi siempre los jefes. Y se comprende por lo demás que esto no pueda ser de otra forma. Si se considera, en efecto, que la *sex ratio* natural, o relación numérica de sexos, no podría jamás ser tan baja como para permitir a cada hombre desposar más de una mujer, se ve que una poliginia generalizada es biológicamente imposible y queda, pues, culturalmente limitada a algunos individuos. El examen de los datos etnográficos confirma esta determinación natural: de 180 a 190 tribus que practican la poliginia, solamente una decena deja de asignarle limite; es decir que todo hombre adulto en estas tribus puede desposar más de una mujer. Es lo que sucede con los achaguas, arawak del noroeste, los chibchas, los jíbaros, o los rucuyenes, caribes de Guayana. Ahora bien, los achaguas y los chibchas, que pertenecen al área cultural denominada circum-Caribe, común a Venezuela y a Colombia, eran muy diferentes del resto de las poblaciones sudamericanas; involucrados en un profundo proceso de estratificación social, reducían a la esclavitud a sus vecinos menos poderosos y beneficiaban así de un aporte constante e importante de prisioneras, tomadas de inmediato como esposas complementarias. En lo que concierne a los jíbaros, su pasión por la guerra y la caza de cabezas que entrañan una fuerte mortandad entre los guerreros, es sin duda lo que permite a la mayor parte de los hombres practicar la poliginia. Los rucuyenes, y con ellos varios otros grupos caribes de Venezuela, eran igualmente belicosos: sus expediciones militares se proponían a menudo adquirir esclavos y mujeres secundarias.

Todo esto nos muestra primeramente la escasez, naturalmente determinada, de la poliginia general. Vemos por otra parte que, cuando no está restringida al jefe, esta posibilidad se funda en determinaciones culturales: existencia de castas, práctica de la esclavitud, actividad guerrera. Aparentemente, estas últimas sociedades parecen más democráticas que las otras, ya que la poliginia deja de ser el privilegio de uno solo. Y, de hecho, la oposición resulta más marcada entre este jefe iquito, poseedor de

doce mujeres y sus hombres constreñidos a la monogamia, que entre el jefe achagua u los hombres de su grupo, a los cuales la poliginia les está igualmente permitida. Recordemos sin embargo que las poblaciones del nor-oeste estaban ya fuertemente estratificadas y que una aristocracia de ricos nobles tenían por su riqueza misma, el medio de ser más poliginios, si así se puede decir, por los "plebeyos" menos favorecidos: el modelo del matrimonio por compra permitía a los hombres ricos adquirir un número mayor de mujeres. De manera que entre la poliginia como privilegio del jefe y la poliginia generalizada la diferencia no es de naturaleza sino de grado: un plebeyo chibcha o achagua casi no podía disponer más de dos o tres mujeres, mientras que un jefe famoso del nor-oeste, Guaramental, poseía doscientas.

Es legítimo, pues, retener del análisis precedente que, para la mayoría de las sociedades sudamericanas, la institución matrimonial de la poliginia está estrechamente articulada con la institución política del poder. La especificidad de este lazo sólo se aboliría con el restablecimiento de las condiciones de la monogamia: una poliginia de igual extensión para todos los hombres del grupo. Ahora bien, el breve examen de algunas sociedades que poseen el modelo generalizado del matrimonio plural revela que la oposición entre el jefe y el resto de los hombres se mantiene e incluso se refuerza.

Del mismo modo, por estar investidos de un poder real, algunos guerreros tupinambás, los más afortunados en el combate, podían poseer esposas secundarias, a menudo prisioneras tomadas al grupo vencido. El "Consejo" al que el jefe debía someter todas sus decisiones estaba precisamente compuesto en parte por los guerreros más brillantes, y entre ellos la asamblea escogía, en general, al nuevo jefe, cuando el hijo del líder muerto era considerado inapto para el ejercicio de esta función. Si, por otra parte, ciertos grupos reconocían la poliginia como privilegio del jefe, y también de los mejores cazadores, es porque la caza, como actividad económica y actividad de prestigio, reviste allí una importancia especial, sancionada por la influencia que confiere al hombre habilidoso su presteza para cazar en grandes cantidades: entre poblaciones como los puri-coroados, los caingangs, o

los ipurinas del Jurua-Purus, la caza constituye una fuente decisiva de alimentos; por consiguiente, los mejores cazadores adquieren un estatuto social y un "peso" político conformes a su calificación profesional. Como la tarea principal del líder es la de velar por el bienestar del grupo el jefe ipurina o caingang ha de ser uno de los mejores cazadores, constituyendo éstos un grupo en el cual se elige generalmente al futuro líder. Por consiguiente, además del hecho de que sólo un buen cazador tiene la posibilidad de proveer las necesidades de una familia poliginia, la caza, actividad económica esencial para la sobrevivencia de todos, confiere a los hombres que más destacan en esta actividad una importancia política evidente. Al permitir la poliginia a los más eficaces abastecedores de alimentos, el grupo adquiere en cierta manera una hipoteca sobre el futuro, reconociéndoles implícitamente la calidad de líderes posibles. Es necesario, sin embargo, señalar que esta poliginia, lejos de ser igualitaria, favorece siempre al jefe efectivo del grupo.

El modelo poliginio de matrimonio, considerado según estas diversas extensiones —general o restringida, sea al jefe solamente, sea al jefe y a la pequeña minoría de hombres— nos ha llevado cada vez a enfocar la vida política del grupo: sobre este horizonte la poliginia perfila su figura, y quizás el sentido de su función pueda leerse ahí.

Cuatro rasgos distinguen, pues, en la América del Sur al jefe. Como tal, es un "apaciguador profesional"; además debe ser generoso y buen orador; por último la poliginia es privilegio suyo.

Se impone sin embargo una distinción entre el primero de los criterios y los tres restantes. Estos últimos definen el conjunto de prestaciones y contra-prestaciones por medio de las cuales se mantiene el equilibrio entre la estructura social y la institución política: el líder ejerce un derecho sobre un número anormal de mujeres del grupo; este último en compensación tiene el derecho de exigir de su jefe generosidad de bienes y talento oratorio. Esta relación con apariencia de intercambio se determina así en un nivel esencial de la sociedad, un nivel propiamente sociológico que concierne a la estructura misma del grupo como tal. La función moderadora del jefe se desempeña por el contrario en un

elemento diferente, el de la práctica estrictamente política. No se puede, en efecto, como parece hacerlo Lowie, situar en el mismo plano de realidad sociológica, por una parte lo que viene definido -al concluir el análisis precedente- como el conjunto de las condiciones de posibilidad de la esfera política, y por otra parte lo que constituye la realización efectiva, vivida como tal, de las funciones cotidianas de la institución. Tratar como elementos homogéneos el modo de constitución del poder y el modo de actuar del poder constituido, conduciría de alguna manera a confundir el *ser* y el *hacer* del liderazgo, lo trascendental y lo empírico de la institución. Aunque de poco alcance, las funciones del jefe son siempre controladas por la opinión pública. Como planificador de las actividades económicas y ceremoniales del grupo, el líder no posee ningún poder de decisión; él nunca está seguro que sus órdenes serán ejecutadas; esta fragilidad permanente de un poder incesantemente cuestionado da la *tonalidad* al ejercicio de la función: el poder del jefe depende de la buena voluntad del grupo. Se comprende desde ya el interés directo del jefe por mantener la paz: la irrupción de una crisis destructora de la armonía interna suscita la intervención del poder, pero provoca simultáneamente esa *intención* de cuestionamiento que el jefe no puede superar.

La función, al ejercerse, revela así la importancia de la institución, cuyo sentido estamos buscando. Pero ese sentido se halla disimulado en el plano de la estructura, o sea a otro nivel. En tanto que actividad concreta de la función, la práctica del líder no cae desde luego en la misma categoría de fenómenos que los otros tres criterios; estos constituyen una unidad aparte, estructuralmente articulada a la esencia misma de la sociedad.

Es de notar, pues, que esta trinidad de predicados adscritos a la persona del líder: don oratorio, generosidad y poliginia, atañe a los mismos elementos de los cuales intercambio y circulación constituyen la sociedad como tal, y sancionan el paso de la naturaleza a la cultura. Se define primero a la sociedad por los tres niveles fundamentales del intercambio de bienes, de mujeres y de palabras; y se constituye del mismo modo la esfera política de las sociedades indígenas por referencia inmediata a estos tres

tipos de "signos". El poder se realaciona por lo tanto (siempre que se reconozca a esta convergencia un valor distinto al de una coincidencia sin sentido) con los tres niveles estructurales esenciales de la sociedad, es decir con el centro mismo del universo de la comunicación. Hace falta, entonces, dilucidar desde ya la naturaleza de esta relación, a fin de ir despejando sus implicaciones estructurales.

Aparentemente, el poder es fiel a la ley de intercambio que funda y rige a la sociedad: ocurre como si el jefe recibiese una parte de las mujeres del grupo a cambio de bienes económicos y de signos lingüísticos, con la sola diferencia que en este caso las unidades que intercambian son por una parte un individuo, por la otra el grupo en conjunto. No obstante, una interpretación de esta índole, fundada sobre la impresión que el principio de reciprocidad determina la relación entre el poder y la sociedad, resulta muy pronto insuficiente: se sabe que las sociedades indígenas de América del Sur, por lo general poseen sólo una tecnología relativamente rudimentaria, y que, como consecuencia, ningún individuo, ni siquiera el jefe, puede concentrar en sus manos muchas riquezas materiales. El prestigio del jefe, como hemos visto, se debe en gran parte a su generosidad. Pero por otro lado las exigencias de los indígenas sobrepasan a menudo las posibilidades inmediatas del jefe. Este es obligado pues, so pena de verse abandonado rápidamente por la mayoría de su gente, a intentar satisfacer los pedidos. Sus esposas pueden, sin duda, ayudarlo en gran medida en el cumplimiento de su tarea: el ejemplo de los nambikwaras ilustra perfectamente el papel decisivo de las mujeres del jefe. Pero algunos objetos —arcos, flechas, adornos masculinos— a los que son tan aficionados cazadores y guerreros, sólo pueden ser fabricados por el jefe; ahora bien, las capacidades de producción de éste tienen un límite, y la amplitud de sus prestaciones en objetos al grupo quedan de hecho reducidas. Se sabe también, por otra parte, que, para las sociedades "primitivas", las mujeres constituyen los valores esenciales. ¿Cómo suponer entonces que este aparente intercambio ponga en juego a dos "masas" de valores equivalentes? —equivalencia que sería legítimo esperar si el principio de reciprocidad fuera lo que articu-

lara la sociedad al poder. Es evidente que para el grupo, que se ha desposeído de una cantidad importante de los valores más esenciales —las mujeres—, las arengas cotidianas y los pocos bienes económicos de los que puede disponer el líder, no constituyen una compensación equivalente. Y esto tanto más que, pese a su falta de autoridad, el jefe goza de un estatuto social envidiable. La desigualdad del "intercambio" es evidente y sólo se explicaría en el seno de sociedades donde el poder provisto de una autoridad efectiva, por lo mismo estaría claramente diferenciado del resto del grupo. Ahora bien, es precisamente esta autoridad la que le falta al jefe indígena: ¿cómo entonces comprender que una función dotada de privilegios exorbitantes se vea, en lo que a su ejercicio se refiere, reducida a la impotencia?

Al querer analizar en términos de intercambio la relación del poder con el grupo, sólo se logra poner de manifiesto la paradoja. Consideremos pues el estatuto de cada uno de los tres niveles de comunicación, tomado aisladamente, en el seno de la esfera política. Está claro que, en lo que concierne a las mujeres, la circulación se realiza en "sentido único": del grupo hacia el jefe, ya que este último sería incapaz de reponer en el circuito, hacia el grupo, un número de mujeres equivalente al que ha recibido. Sin duda alguna, las esposas del jefe le han de dar hijas que serán más tarde tantas esposas potenciales para los jóvenes del grupo. Pero debe considerarse que la reinserción de las jóvenes en el ciclo de intercambios matrimoniales no logra compensar la poliginia del padre. En efecto, en la mayoría de las sociedades sudamericanas, el linaje se hereda patrilinealmente. Así, y teniendo en cuenta las aptitudes individuales, el hijo del jefe, o en su defecto el hijo del hermano del jefe, será el nuevo líder de la comunidad. Y, junto con el cargo, recogerá el privilegio de la función, es decir la poliginia. El ejercicio de este privilegio impide pues, en cada generación, que la poliginia de la generación precedente resulte neutralizada por mediación de las hijas. El drama del poder no se juega en el plano diacrónico de generaciones sucesivas, sino en el plano sincrónico de la estructura del grupo. El advenimiento de un jefe reproduce cada vez la misma situación; esta estructura repetitiva sólo podría abolirse en la perspectiva

cíclica de un poder que recorriese sucesivamente todas las familias del grupo, y en que el jefe fuera escogido a cada generación en una familia diferente, hasta volver a la primera familia, lo que inauguraría un nuevo ciclo. Pero el cargo es hereditario: no se trata pues de intercambio sino de donación mera y simple del grupo a su jefe, donación sin contrapartida, en apariencia destinada a sancionar el estatuto social de un cargo instituido para no ejercerse.

Si se centra el análisis en el nivel económico del intercambio, puede percibirse que los bienes reciben el mismo tratamiento: es únicamente del jefe hacia el grupo que se realiza el movimiento. Las sociedades indígenas de América del Sur son, en efecto, poco proclives a las prestaciones económicas hacia su líder, y éste debe, como todos los demás, cultivar su mandioca y salir a cazar. Con la excepción de algunas sociedades del nor-oeste de América del Sur, los privilegios del liderazgo no se sitúan generalmente en el plano material, y sólo algunas tribus hacen de la ociosidad la marca de un estatuto social superior: los manasíes de Bolivia o los guaraníes cultivan los jardines del jefe y recogen las cosechas. Incluso hay que agregar que entre los guaraníes el uso de este derecho honra quizás menos al jefe que al chamán. Sea como fuere, la mayoría de los líderes indígenas está lejos de ofrecer la imagen de un rey holgazán: muy por el contrario, obligado a responder a la generosidad que se espera de él, el jefe debe pensar continuamente en procurarse regalos para ofrecer a su gente. El comercio con los otros grupos puede ser una fuente de bienes; pero generalmente se fía de su ingenio y de su trabajo personal. De tal modo que, cosa sorprendente, en América del Sur el líder es el que trabaja más duramente.

Finalmente, el estatuto de los signos lingüísticos es más evidente aún: en las sociedades que han sabido proteger al lenguaje de la degradación que le infligen las nuestras, la palabra, más que un privilegio, es un deber del jefe: a él le corresponde el dominio de las palabras, hasta el punto que se escribió en relación con una tribu norteamericana: "Puede decirse, no que el jefe es un hombre que habla, sino que aquel que habla es un jefe", fórmula ampliamente aplicable a todo el continente sudamericano. Ya

que el ejercicio de ese casi monopolio del jefe sobre la lengua se reafirma aún más por el hecho de que los indígenas no lo viven como una frustración. La división está establecida tan claramente que los dos asistentes del líder *trumai*, por ejemplo, aún cuando gozan de cierto prestigio, no pueden *hablar* como el jefe: no en virtud de una prohibición exterior, sino por el sentimiento de que la actividad discursiva sería una afrenta a la vez al jefe y al lenguaje; ya que, dice un informante, cualquier otro, fuera del jefe, "se avergonzaría" de hablar como él.

En la medida en que, rechazando la idea de un intercambio de las mujeres del grupo contra los bienes y los mensajes del jefe, se examina el movimiento de cada "signo" según su circuito propio, se descubre que este triple movimiento presenta una dimensión negativa común, que asigna a estos tres tipos de "signos" un destino idéntico: ellos ya no aparecen como valores de cambio, la reciprocidad deja de regular su circulación, y cada uno de ellos cae, pues, al exterior del universo de la comunicación. Una relación original entre el espacio del poder y la esencia del grupo se revela de esta manera: el poder mantiene una relación privilegiada con los elementos cuyo movimiento recíproco funda la estructura misma de la sociedad; pero esta relación, al rehusar un valor que es de intercambio a nivel del grupo, instaura la esfera política, no sólo como algo exterior a la estructura del grupo, pero más aún, como negación de la misma: el poder está contra el grupo, y el rechazo de la reciprocidad, es decir de la dimensión ontológica de la sociedad, equivale al rechazo de la sociedad misma.

Una conclusión de esta índole, articulada con la premisa del no-poder del jefe en las sociedades indígenas, puede parecer paradójica: sin embargo gracias a ella se aclara el problema inicial: el de un liderazgo carente de autoridad. En efecto, para que parte de la estructura social esté en condiciones de ejercer alguna influencia sobre ésta, es necesario, como mínimo, que la relación entre el sistema particular y el sistema global no sea completamente negativa. La función política podrá desarrollarse efectivamente a condición de ser, en alguna manera, inmanente al grupo. Ahora bien, en las sociedades indígenas, dicha función

se encuentra excluida del grupo y más aún lo excluye: en la relación negativa mantenida con el grupo se origina la carencia de poder de la función política; rechazarla al exterior de la sociedad es el medio cabal para reducirla a la impotencia.

El concebir así la relación del poder y de la sociedad en las poblaciones indígenas de América del Sur parece quizás implicar una metafísica finalista, según la cual existiría una voluntad misteriosa que utilizaría medios ocultos con el fin de negar al poder político precisamente su calidad de poder. Sin embargo, no se trata de causas finales; los fenómenos analizados pertenecen al campo de la actividad inconsciente mediante la cual el grupo elabora sus modelos: y el modelo estructural de la relación del grupo social con el poder político es lo que se trata de descubrir. Tal modelo permite integrar datos percibidos a primera vista como contradictorios. En esta etapa del análisis comprendemos que la impotencia del poder se articula directamente con su situación "marginal" en relación con el sistema total; y esta situación resulta en sí de la ruptura introducida por el poder en el ciclo decisivo de los intercambios de mujeres, bienes y palabras. Mas describir en esta ruptura la *causa* del no-poder de la función política, no permite comprender su *razón de ser* profunda. ¿Cabe interpretar la secuencia: ruptura del intercambio-exterioridad-impotencia, como una desviación accidental del proceso constitutivo del poder? Esto permitiría suponer que el *resultado* efectivo de la operación (la carencia de autoridad del poder) es sólo contingente con respecto a la *intención* inicial (la promoción de la esfera política). Pero sería necesario aceptar, entonces, la idea que este "error" es coextensivo al modelo mismo y que se repite indefinidamente a través de un área casi continental ninguna de las culturas ahí repartidas se mostraría así capaz de darse una auténtica autoridad política. Permanece aquí subyacente el postulado, completamente arbitrario, de que estas culturas no poseen creatividad, retornándose además al prejuicio del arcaísmo. No se puede, entonces, concebir la separación entre función política y autoridad como el fracaso accidental de un proceso que tendía a su síntesis, como el "desliz" de un sistema desmentido, a pesar de él, por un resultado que el grupo no

pudiera corregir.

Recusar la perspectiva del accidente conduce a suponer una cierta necesidad inherente al proceso mismo; a buscar en el nivel de la *intencionalidad* sociológica —sitio de elaboración del modelo— la *razón* última del resultado. Admitir la conformidad de éste con la intención que preside a su producción no puede significar otra cosa que la implicación de este resultado en la intención original: el poder es exactamente lo que estas sociedades han querido que sea. Y como este poder no es, por decirlo esquemáticamente, nada, el grupo revela así un rechazo radical de la autoridad, una negación absoluta del poder. ¿Es posible explicar esta "decisión" de las culturas indígenas? ¿Debe juzgársela como el fruto irracional de la fantasía, o se puede, por el contrario, postular una racionalidad inmanente a esta "elección"? El radicalismo mismo del rechazo, su permanencia y su extensión sugieren quizás la perspectiva donde cabe situarlo. No por negativa la relación del poder con el intercambio ha dejado de mostrarnos que la problemática del poder adviene y se anuda al nivel más profundo de la estructura social, lugar de la constitución inconciente de sus dimensiones. Para decirlo en otros términos, la cultura misma, como diferencia mayor de la naturaleza, es la que se inscribe plenamente en el rechazo de este poder. ¿Y acaso no es precisamente en su relación con la naturaleza cuando la cultura manifiesta un desmentido de igual intensidad? Esta identidad en el rechazo nos lleva a descubrir en las sociedades indígenas, una identificación del poder y de la naturaleza: la cultura es la negación de uno y otra, no en el sentido en que poder y naturaleza constituyan dos peligros diferentes —o tan sólo idénticos negativamente en una misma relación al tercer término—, sino en el sentido en que la cultura aprehende el poder como pura resurgencia de la naturaleza.

Ocurre pues como si estas sociedades constituyesen su esfera política según una intuición que desempeñaría el papel de una norma: a saber que el poder es por esencia coerción; que la actividad unificadora de la función política se ejercería, no a partir de la estructura de la sociedad y en conformidad con ella, sino a partir de un más allá incontrolable y en contra de ella; que el po-

der en su naturaleza no es más que la coartada furtiva de la naturaleza en su poder. Lejos pues de ofrecernos la imagen sin brillo de una incapacidad para resolver la cuestión del poder político, estas sociedades nos asombran por la sutileza con que lo han planteado y resuelto. Rápidamente presintieron que la trascendencia del poder encierra para el grupo un peligro mortal, que el principio de una autoridad exterior y creadora de su propia legalidad constituye un cuestionamiento de la cultura misma; la intuición de esta amenaza ha determinado la profundidad de su filosofía política. Ya que, descubriendo el gran parentesco del poder y de la naturaleza como doble limitación del universo de la cultura, las sociedades indígenas supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política. Escogieron ser ellas mismas las fundadoras de ésta, pero de manera que sólo apareciese el poder como negatividad inmediatamente controlada: lo instituyen según su esencia (la negación de la cultura), pero precisamente para negarle toda potencia efectiva. De modo que la presentación del poder tal como es, se ofrece en estas sociedades como el medio mismo para anularlo. La misma operación que instaura la esfera de lo político impide su despliegue: es así como la cultura utiliza contra el poder el ardid propio de la naturaleza; es por ello que se nombra jefe al hombre en quien viene a quebrarse el intercambio de las mujeres, de las palabras, de los bienes.

Como deudor de riquezas y mensajes, el jefe no traduce otra cosa que su dependencia con relación al grupo, y la obligación en la cual se encuentra de manifestar en cada instante la inocencia de su función. Se podría en efecto pensar, midiendo la confianza que el grupo acredita a su jefe, que por medio de esa libertad vivida por el grupo en su relación con el poder nace, tal vez en forma disimulada, un control, más profundo por ser menos aparente, del jefe sobre la comunidad. Ya que, en ciertas circunstancias, en especial durante los períodos de penuria, el grupo se entrega del todo al jefe; cuando el hambre amenaza, las comunidades del Orinoco se instalan en la casa del jefe, a cuyas expensas deciden vivir en adelante, hasta que lleguen días mejores. Asimismo, la banda nambikwara, cuando escasean los alimentos,

luego de una dura etapa, espera de su jefe y no de sí misma que mejore la situación. Pareciera en este caso que el grupo tiene una necesidad absoluta del jefe, dependiendo integralmente de él. Pero esta subordinación no es más que aparente: oculta de hecho una especie de chantaje que el grupo ejerce sobre el jefe. Ya que, si este último no hace lo que se espera de él, su aldea o su banda simplemente lo abandona para unirse a un líder más fiel a sus deberes. Sólo mediante esta dependencia real puede el jefe mantener su estatuto. Esto se evidencia muy claramente en la relación del poder y de la palabra: ya que, si el lenguaje es lo exactamente opuesto a la violencia, la palabra debe interpretarse, no tanto como el privilegio del jefe, sino como el medio que tiene el grupo para mantener el poder fuera de la violencia coercitiva, y como la garantía renovada cada día de que esta amenaza queda apartada. La palabra del líder encierra en sí la ambigüedad de ser desviada de la función de comunicación inmanente al lenguaje. Es tan poco necesario para el discurso del jefe el ser escuchado, que los indígenas a menudo no le prestan ninguna atención. El lenguaje de la autoridad, dicen los urubúes, es un *ne enghantan*: un lenguaje duro, que no espera respuesta. Pero esta dureza no compensa de ninguna manera la impotencia de la institución política. A la exterioridad del poder corresponde el aislamiento de su propia palabra, la cual, pronunciada con dureza y para no hacerse oír, lleva consigo el testimonio de su mansedumbre.

La poliginia puede interpretarse de la misma manera: más allá de su aspecto formal de donación mera y simple destinada a plantear el poder como ruptura del intercambio, se perfila una función positiva, análoga a la de los bienes y del lenguaje. El jefe, propietario de valores esenciales del grupo y por lo mismo responsable ante él, es de alguna manera, por intermedio de las mujeres, prisionero del grupo.

Este modo de constitución de la esfera política puede entonces comprenderse como un verdadero mecanismo de defensa de las sociedades indígenas. La cultura afirma la prevalencia de lo que la funda —el intercambio— precisamente enfocando en el poder la negación de este fundamento. Pero hay que recalcar además que estas culturas, privando a los "signos" de su valor de

intercambio en la región del poder, la sustraen a mujeres, bienes y palabras su función propia de signos para intercambiar, y estos elementos son aprehendidos entonces como valores puros, ya que la comunicación deja de ser su horizonte. El estatuto del lenguaje sugiere con una fuerza singular esta conversión del estado de signo al de valor: el discurso del jefe, en su soledad, recuerda a la palabra del poeta para quien las palabras son valores más que signos. ¿Qué puede significar luego este doble proceso de des-significación y de valorización de los elementos del intercambio? Quizás expresa, más allá incluso del lazo de la cultura con sus valores, la esperanza o la nostalgia de un tiempo mítico en donde cada uno accedería a la plenitud de un gozo no limitado por las exigencias del intercambio.

Culturas indígenas, culturas inquietas por rechazar un poder que las fascina: la opulencia del jefe es el soñar despierto del grupo. Y es porque expresa a la vez la preocupación que de sí tiene la cultura y el sueño de superarse, que el poder, paradójico por naturaleza, es venerado en su impotencia: metáfora de la tribu, imago de su mito, tal es el jefe indígena.*