

COLECCIÓN POPULAR

646

**Arqueología de la violencia: la guerra
en las sociedades primitivas**

Traducción de
LUCIANO PADILLA LÓPEZ

Serie Breves
dirigida por
ENRIQUE TANDETER

303.6
C614a.E
2009
C.1

SOCIOLOGÍA

FL-50C
Braj-C6E

Pierre Clastres

**Arqueología de la
violencia: la guerra en
las sociedades primitivas**

557990



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

México - Argentina - Brasil - Chile - Colombia - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

BIBLIOTECA SAN JOAQUÍN
SISTEMA DE BIBLIOTECAS
CONSEJO NACIONAL DE CULTURA Y DE LAS ARTES
MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y REFORMA UNIVERSITARIA

Primera edición en francés, 1999
Primera edición en español, 2004
Segunda edición en español, 2009

Clastres, Pierre

Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas. -
2a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2009.
79 p. ; 17x11 cm. - (Popular)

Traducido por: Luciano Padilla López
ISBN 978-950-557-820-7

1. Sociología. I. Padilla López, Luciano, trad. II. Título
CDD 301

Diseño y armado de tapa: Juan Balaguer

Arqueología de la violencia se publicó el año 1977 en la revista *Libre*.

Título original: *Archéologie de la violence*
ISBN de la edición original: 2-87678-497-1
© 1999, Éditions de L'Aube

© 2004, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-820-7

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio
de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o
modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin la
autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Detengámonos a considerar la abundante literatura etnográfica que desde hace algunas décadas se ocupa de describir las sociedades primitivas, de comprender cómo funcionan: si (muy pocas veces) presta atención a la violencia, lo hace ante todo para mostrar hasta qué punto esas sociedades se aplican en su control, codificación, ritualización; en suma, cómo tienden a reducirla, si no a abolirla. Se cita a la violencia, pero para mostrar —más que nada— el horror que ésta inspira a las sociedades primitivas; para confirmar que a fin de cuentas son sociedades contrarias a la violencia. No causará demasiada sorpresa, entonces, constatar que en el ámbito de las investigaciones de la etnografía contemporánea casi no se hace presente una reflexión general acerca de la violencia en su forma a la vez más brutal y más colectiva, más pura y más social: la guerra. Si nos limitamos, entonces, al discurso etnológico o, con mayor precisión, a la inexistencia de un discurso de ese tipo respecto de la guerra primitiva, el lector curioso o el investigador en ciencias sociales deducirá con plena justicia que (si se exceptúan las anéc-

dotas secundarias) en el horizonte de la vida social de los Salvajes ni siquiera figura la violencia, que el ser social primitivo se despliega por fuera del conflicto armado, que la guerra no pertenece al funcionamiento normal, habitual de las sociedades primitivas. Se excluye, por tanto, del discurso de la etnología a la guerra; puede pensarse la sociedad primitiva sin pensar al mismo tiempo la guerra. Evidentemente, el problema es saber si ese discurso científico enuncia la verdad sobre el tipo de sociedad que aborda: propongámonos desoirlo un momento para volvernos hacia la realidad de la que habla.

Como se sabe, el descubrimiento de América brindó a Occidente la oportunidad de un encuentro directo con aquellos que desde ese entonces habrían de ser llamados Salvajes. Por primera vez los europeos experimentaban la confrontación con un tipo de sociedad radicalmente distinto a todo lo conocido por ellos hasta ese momento; debían pensar una realidad social que no podía ocupar un lugar en su representación tradicional del ser social: en otras palabras, para el pensamiento europeo el mundo de los Salvajes era literalmente impensable. No es éste el lugar para analizar en detalle los motivos de esa verdadera imposibilidad episte-

mológica: aquéllos se remiten a la certeza, coextensiva a toda la historia de la civilización occidental, acerca de qué es y qué debe ser la sociedad humana; certeza expresada desde el alba griega del pensamiento europeo de lo político, de la *polis*, en la obra fragmentaria de Heráclito. Más específicamente, que la representación de la sociedad en cuanto tal debe encarnarse en una figura de lo Uno exterior a la sociedad, en una disposición jerárquica del espacio político, en la función de mando del jefe, rey o déspota: no hay sociedad, a menos que esté bajo el signo de su división en señores y subordinados. Como resultado de esa concepción de lo social, no se podría considerar sociedad a un grupo humano que no presente el rasgo de su división. Ahora bien, ¿a quién vieron aparecer sobre las costas del Atlántico los descubridores del Nuevo Mundo? "Gentes sin fe, sin ley, sin rey", según los cronistas del siglo XVI. Se sobreentendía el motivo: esos hombres en estado de naturaleza todavía no habían tenido siquiera acceso al estado de sociedad. Unanimidad casi perfecta, sólo quebrada por las voces discordantes de Montaigne y La Boétie, en ese juicio acerca de los indios del Brasil.

Pero, por el contrario, la unanimidad era irrestricta cuando el asunto consistía en descri-

bir las costumbres de los Salvajes. Desde el siglo XVI hasta el (reciente) final de la conquista del mundo, todos —exploradores o misioneros, mercaderes o viajeros eruditos— coinciden en un punto: ya sean americanos (de Alaska a Tierra del Fuego) o africanos, de las estepas siberianas o de las islas melanesias, nómades de los desiertos australianos o agricultores sedentarios de las junglas de Nueva Guinea, los pueblos primitivos siempre son presentados como apasionadamente entregados a la guerra; su carácter especialmente belicoso impresiona, sin excepción, a los observadores europeos. Del enorme acervo documental reunido en crónicas, relatos de viaje, informes de sacerdotes y pastores, militares o traficantes surge —incontestada, primigenia— la imagen más evidente que ofrece, en un comienzo, la infinita diversidad de culturas descritas: la del guerrero. Imagen tan dominante como para inducir a una constatación sociológica: las sociedades primitivas son sociedades violentas, su ser social es un *ser-para-la-guerra*.

No es otra la impresión dejada en testigos directos, en todos los casos, en todos los climas y en el transcurso de muchos siglos: muchos de ellos compartieron durante largos años la vida de las tribus indígenas. Compilar una antología

con esos pareceres relativos a poblaciones de parajes y épocas tan diferentes sería igualmente fácil e inútil. Casi siempre se juzga severamente la disposición agresiva del ánimo de los Salvajes. ¿Cómo cristianizar, civilizar, convencer de las virtudes del trabajo y del comercio a personas fundamentalmente preocupadas por hacer la guerra a sus vecinos, vengar las derrotas o celebrar las victorias? De hecho, a mediados del siglo XVI la opinión de los misioneros franceses o portugueses sobre los indios tupí del litoral brasileño anticipa y condensa todos los razonamientos que le seguirán: según ellos, de no ser por la incesante guerra que llevan adelante esas tribus, unas contra otras, la región estaría superpoblada. Lo primero en capturar la atención de los teóricos de la sociedad es la aparente prevalencia de la guerra en la vida de los pueblos primitivos. En el estado de Sociedad que, conforme a su visión, es la sociedad de Estado, Thomas Hobbes opone la figura no real sino lógica del hombre en su *condición natural*, de un estado de los hombres antes de vivir en sociedad, esto es, "bajo un poder común que tiene a todos a su merced". Pero ¿cuál es el rasgo distintivo de la condición natural de los hombres? La "guerra de todos contra todos". Sin embargo, alguien podrá decir que esa gue-

rra que opone unos contra otros a hombres abstractos, inventados para colmar las necesidades de la causa defendida por el pensador del Estado civil, esa guerra imaginaria no tiene incidencia alguna en la realidad empírica, etnográfica de la guerra dentro de la sociedad primitiva. Acaso sea así. Pero eso no impide que el propio Hobbes crea que puede ilustrar lo fundado de su deducción con una referencia explícita a una realidad concreta: la condición natural del hombre no es tanto la construcción abstracta de un filósofo como, antes bien, la suerte efectiva, observable, de un hombre redescubierto. "Acaso se piense que nunca existió un tiempo como ése, ni un estado de guerra de esa índole. Efectivamente, creo que, de un modo general, nunca fue así en sitio alguno del planeta. Pero en la actualidad hay gran cantidad de comarcas donde los hombres viven así. De hecho, en no pocos parajes de América, los salvajes, a excepción de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, no tienen gobierno alguno, y en estos días viven de la manera casi animal que antes mencioné."¹ No causará excepcional sorpresa

¹ Hobbes, *Leviatán*, París, Sitey, p. 125 [trad. esp.: *Leviatán*, México, FCE, 1980].

el punto de vista despreocupadamente peyorativo de Hobbes respecto de los Salvajes; en ello se perciben lugares comunes de su tiempo —rechazados, no obstante, por Montaigne y La Boétie—: una sociedad sin gobierno, sin Estado, no es sociedad; por ende, los Salvajes quedan fuera de lo social, viven en la condición natural de los hombres, en cuyo seno impera la guerra de todos contra todos. Hobbes no ignoraba la intensa belicosidad de los indios americanos; por eso veía en sus guerras efectivamente realizadas la clamorosa confirmación de su certeza: la ausencia de Estado permite la generalización de la guerra y torna imposible instaurar la sociedad.

La ecuación mundo de los Salvajes = mundo de la guerra, al hallar una constante verificación "de campo", atraviesa toda la representación, popular o erudita, de la sociedad primitiva. Así, otro filósofo inglés, Spencer, escribe en sus *Principios de sociología*: "En la vida de los salvajes y los bárbaros, las guerras son los acontecimientos predominantes", como una suerte de eco de aquello que tres siglos antes decía de los tupinambá de Brasil el jesuita Soares de Souza: "Como los tupinambá son muy belicosos, toda su preocupación es saber cómo harán la guerra contra sus con-

trarios." ¿Pero los habitantes del Nuevo Mundo tienen el monopolio de la pasión guerrera? Para nada. En un volumen ya antiguo,² Maurice R. Davie reflexionaba acerca de las causas y funciones de la guerra en las sociedades primitivas, y proponía un muestreo sistemático de lo que se enseñaba a ese respecto en la etnografía de la época. De su meticuloso sondeo surge que, salvo excepciones muy acotadas —los esquimales del centro y del este—, ninguna sociedad primitiva escapa a la violencia; ninguna de ellas, sin importar su modo de producción, su sistema tecno económico o su entorno ecológico, ignora ni rechaza el despliegue en forma de guerra para una violencia que involucra el ser mismo de cada comunidad implicada en el conflicto armado. En consecuencia, parece ser incuestionable: no se puede pensar la sociedad primitiva sin pensar también la guerra, que —como dato inmediato de la sociología primitiva— adquiere una dimensión de *universalidad*.

A esa sólida presencia del hecho de la guerra responde, si podemos llamarlo así, el silencio de la etnología más reciente, para la cual

² M. R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives*, París, Payot, 1931.

violencia y guerra no existen, al parecer, más que en los medios específicos de conjurarlas. ¿De dónde proviene ese silencio? Para empezar, con toda seguridad, de las condiciones en que viven actualmente las sociedades que ocupan a los etnólogos. Como se sabe, en este planeta ya no existen más sociedades absolutamente libres, autónomas, sin contacto con el entorno socioeconómico "blanco". Dicho de otra forma, los etnólogos ya no tienen demasiadas oportunidades de observar sociedades lo suficientemente aisladas como para que el juego de fuerzas tradicionales que las definen y sostienen pueda seguir libremente su propio curso: la guerra primitiva es invisible porque ya no hay guerreros para hacerla. En ese sentido, la situación de los yanomani de la Amazonia es única: su secular aislamiento permitió que esos indios, sin duda la última gran sociedad primitiva del mundo, vivieran hasta hoy como si América no hubiera sido descubierta. Entre ellos también puede observarse la omnipresencia de la guerra. Una vez más, ése no es motivo para realizar, como hicieron ciertos autores, un retrato caricaturesco de ella, donde el gusto por lo sensacional eclipsa largamente la capacidad de comprender un

poderoso mecanismo sociológico.³ En suma, si la etnología no habla de la guerra, se debe a que no hay margen para hacerlo, a que —cuando se vuelven objeto de estudio— las sociedades primitivas ya están comprometidas en la senda de la dislocación, de la destrucción y de la muerte: ¿cómo podrían brindar el espectáculo de una libre vitalidad guerrera?

Pero acaso ése no sea el único motivo. Es dable suponer que, cuando están por poner manos a la obra, los etnólogos asedian a la sociedad elegida no sólo con su bloc de notas y su grabador sino también con una concepción, adquirida previamente, del ser social de las sociedades primitivas y —por consiguiente— del estatuto que en aquélla recibe la violencia, de las causas que la desencadenan y los efectos que ejerce. Ninguna teoría general de la sociedad primitiva puede eludir tomar en consideración la guerra. El discurso acerca de la guerra no sólo forma parte del discurso acerca de la sociedad, sino que le otorga sentido: la idea de la guerra es un parámetro de la idea de sociedad. Por eso, en la etnología actual se podría explicar la ausencia de reflexión sobre

³ Cf. N. A. Chagnon, *Yanomano. The Fierce People*, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

la violencia ante todo con la desaparición empírica de la guerra que siguió a la pérdida de la libertad, hecho que ubica a los Salvajes en un pacifismo forzado; pero también con la adhesión a un tipo de discurso sociológico que tiende a excluir la guerra del campo de las relaciones sociales en la sociedad primitiva. Evidentemente, la cuestión es saber si un discurso de esa índole es pertinente a la realidad social primitiva. También, antes de indagar esa realidad, conviene exponer aunque sólo fuera brevemente el discurso corriente acerca de la sociedad y la guerra primitivas. Heterogéneo, sigue tres vectores principales: hay sobre la guerra un discurso naturalista, un discurso economicista y un discurso basado sobre la noción de intercambio.

El *discurso naturalista* encuentra una formulación de peculiar firmeza en A. Leroi-Gourhan, quien en su volumen *Le Geste et la Parole* —y muy especialmente en el anteuúltimo capítulo del tomo II— desarrolla un panorama de indiscutible (y muy discutible) amplitud de su concepción histórico etnológica de la sociedad primitiva y de las transformaciones que la modifican. Según la indisoluble conjunción entre sociedad arcaica y fenómeno de guerra, la pro-

puesta general de Loeroi-Gourhan lógicamente incluye una visión de la guerra primitiva, cuyo sentido está suficientemente marcado por el espíritu que atraviesa toda la obra y por el título del capítulo en que se ubica: "El organismo social". Inequívocamente enunciada, la perspectiva organicista de la sociedad reclama y subsume, de modo absolutamente coherente, cierta concepción de la guerra. ¿Qué resulta de la violencia, entonces, en Leroi-Gourhan? Su respuesta es clara:

El comportamiento agresivo es inherente a la realidad humana desde al menos los australopithecus; y la evolución acelerada del mecanismo social no cambió en ningún aspecto el lento desenvolvimiento de la maduración del *phylum* (p. 237).

Así, se remite la agresión como comportamiento —es decir, el uso de la violencia— a la humanidad en cuanto especie: resulta ser coextensiva a ella. De acuerdo, en definitiva, con dicha propiedad zoológica de la especie humana, se identifica la violencia como un hecho de carácter irreductible, como un dato *natural* que hunde sus raíces en el ser biológico del hombre. Esa violencia específica, concretada en el comportamiento agresivo, no es inmotivada ni carece

de finalidad; es, en todo momento y lugar, orientada y dirigida hacia un objetivo:

Durante todo el transcurso del tiempo, la agresión aparece como una técnica eminentemente ligada a la adquisición; entre los primitivos su rol inicial reside en la caza, donde se confunden agresión y obtención de alimento (p. 236).

Inherente al hombre en tanto ser natural, la violencia se delimita como medio de subsistencia, como medio de asegurar la subsistencia, como medio para una finalidad inscrita naturalmente en el núcleo de ese organismo vivo: sobrevivir. De allí, la identificación: economía primitiva como economía de la predación. El hombre primitivo está, de por sí, destinado al comportamiento agresivo; en tanto primitivo, está a la vez capacitado y determinado para sintetizar su naturalidad y su humanidad en la codificación técnica de una agresividad desde entonces útil y rentable: es cazador.

Admitamos esa articulación entre violencia —disciplinada como técnica de adquisición de alimentos— y el ser biológico del hombre, cuya integridad debe conservar aquélla. Sin embargo, ¿dónde se sitúa esa agresión tan peculiar manifiesta en la violencia de guerra? Leroi-Gourhan

nos da una explicación: "entre la caza y su réplica, la guerra, se establece progresivamente una sutil asimilación, conforme una y otra se concentran en una clase nacida con la nueva economía: la de los hombres de armas" (p. 237). Vemos, entonces, cómo se disipa con una frase el misterio del origen de la división social: por "asimilación sutil" (¿?), los cazadores devienen poco a poco guerreros que desde entonces, poseedores de la fuerza armada, tienen en sus manos los medios para ejercer en su provecho el poder político sobre el resto de la comunidad. Puede sorprendernos la ligereza de semejantes argumentos, salidos de la pluma de un erudito cuya obra es, con pleno derecho, ejemplar en su especialidad, la prehistoria. Todo esto requeriría una exposición especial; pero la lección a derivar es evidente: hay mucho más que imprudencia en la apuesta al continuismo cuando se analizan acciones humanas, en supeditar lo social a lo natural, lo institucional a lo biológico. La sociedad humana no dimana de una zoología, sino de la sociología.

Volvamos, entonces, al problema de la guerra. Esta última heredaría de la caza —técnica de obtención de alimentos— su carga de agresividad; la guerra no sería más que una repetición, una "réplica", una reorganización de la

caza: dicho de modo más prosaico, para Leroi-Gourhan la guerra *es dar caza al hombre*. ¿Es esto verdadero o falso? No es difícil averiguarlo, pues basta consultar a aquellos mismos de quienes cree hablar Leroi-Gourhan, los primitivos contemporáneos. ¿Qué nos enseña la experiencia etnográfica? Es muy evidente que, si la finalidad de la caza es obtener alimento, el medio de conseguirlo es una agresión: sin más, es preciso dar muerte al animal para comerlo. Pero entonces hay que incluir en el ámbito de la caza, como técnica de adquisición, todos los comportamientos que destruyen otra forma de vida con el propósito de tener alimento: no sólo los animales, peces y aves carnívoros; también los insectívoros (agresión del pichón a la mosca que engulle, etc.). De hecho, todas las técnicas violentas de adquisición de alimento deberían lógicamente analizarse en términos de comportamiento agresivo; no hay fundamento alguno para privilegiar al cazador humano por sobre el cazador animal. En realidad, la principal motivación del cazador primitivo es el apetito, con exclusión de cualquier otro sentimiento (el caso de las cazas sin fin alimentario —esto es, rituales— pertenece a otro ámbito). Lo que distingue radicalmente la guerra respecto de la caza es que la primera reposa por com-

pleto sobre una dimensión ausente en la segunda: *la agresividad*. Para identificar guerra y caza no basta con que la misma flecha pueda matar a un hombre o un mono.

Precisamente ése es el motivo de que no se pueda remitir una a la otra: la guerra es un puro comportamiento de agresión y agresividad. Si la guerra es caza, entonces la guerra es la caza emprendida contra el hombre: en consecuencia, la caza debería ser la guerra contra los bisontes, por ejemplo. A menos que se suponga que la finalidad de la guerra siempre es procurarse alimento, que el objeto de ese tipo de agresión es el hombre como presa destinada a ser comida, esa reducción de la guerra a caza que opera Leroi-Gourhan no tiene fundamento alguno. En efecto, si la guerra es, sin más, la "réplica" de la caza, entonces su horizonte es la antropofagia generalizada. Como todos sabemos, no es nada de ello. Aun entre las tribus caníbales, el propósito de la guerra nunca es matar a los enemigos para comerlos. Y mucho más que eso: esa "biologización" de una actividad como la guerra inevitablemente lleva a desterrar su dimensión estrictamente social; la inquietante concepción de Leroi-Gourhan conduce a una disolución de lo sociológico en lo biológico. La sociedad se torna un organis-

mo social; y cualquier intento de articular un discurso no zoológico acerca de la sociedad se revela vano a priori. Todo consistirá, por el contrario, en establecer que la guerra primitiva no debe nada a la caza; que sus raíces no se encuentran en la realidad del hombre como especie sino en el ser social de la sociedad primitiva; que con su universalidad señala hacia la cultura, no hacia la naturaleza.

El *discurso economicista* es, en cierta forma, anónimo, por cuanto no es obra específica de determinado teórico, sino antes bien expresión de una convicción general, una vaga certeza del sentido común. Ese "discurso" se formó en el siglo XIX, a partir del momento en que pensadores europeos comenzaron a considerar por separado la idea de salvajismo y la de felicidad, cuando con razón o sin ella se escindió la creencia en que la vida primitiva era la vida feliz. Entonces se produjo una inversión del antiguo discurso en su contrario: desde ese instante, el mundo de los Salvajes fue, con razón o sin ella, el mundo de la penuria y de la desdicha. En fecha más reciente, ese "saber" popular recibió de las ciencias llamadas humanas un estatuto científico; se volvió discurso erudito, discurso de los eruditos; los fundadores de la antropología económica adoptaron como verdad la certeza de

una penuria primitiva, y se dedicaron a aislar sus motivos y a develar sus consecuencias. De esa convergencia entre sentido común y discurso científico resulta, por tanto, esa proclama continuamente machacada por los etnólogos: la economía primitiva es una economía de subsistencia que sólo permite a los Salvajes subsistir, es decir, sobrevivir. Si la economía de esas sociedades no puede cruzar el umbral mísero de la supervivencia —de la no-muerte— se debe a su subdesarrollo tecnológico e impotencia ante un medio natural que no llega a dominar. Así, la economía primitiva es una economía de la miseria. Sobre ese trasfondo ocupa su lugar el fenómeno de la guerra. El discurso economicista da cuenta de la guerra primitiva a partir de la debilidad de sus fuerzas de producción: la escasez de los bienes materiales disponibles acarrea la competencia entre grupos a los que la necesidad fuerza al deseo de apropiárselos; y esa lucha por la vida culmina en el *conflicto armado*: no hay cantidad suficiente para todos.

Es preciso destacar que dicha explicación de la guerra merced a la miseria de los Salvajes se toma como una evidencia respecto de la cual no hay margen para preguntas. En su ensayo antes citado, M. Davie ilustra perfectamente ese punto de vista:

Sin embargo cada grupo, amén de la lucha que emprende contra la naturaleza por su existencia, debe afrontar una competencia contra cualquier otro grupo con el que entra en contacto; se producen rivalidades y choques de intereses, y cuando estas últimas degeneran en disputa por la fuerza les damos la designación de guerra (p. 28).

Y también:

Se ha definido la guerra: una disputa por la fuerza surgida entre agrupaciones políticas, bajo la acción de la competencia vital [...] De este modo, la importancia de la Guerra dentro de un grupo varía en proporción directa a la intensidad de su competencia vital (p. 78).

Ya lo notamos: ese autor constata, a partir de la información etnográfica, la universalidad de la guerra en la sociedad primitiva: sólo los esquimales de Groenlandia escapan a esa condición; excepción debida —explica Davie— a la extrema hostilidad del medio natural, que les impide dedicar energías a otra cosa que no sea la búsqueda de alimento: "En su caso la cooperación en la lucha por la existencia es absolutamente imperiosa" (p. 79). Pero hay quien podría observar que los australianos no parecen mejor provistos, en el calor excesivo de sus desiertos,

que los esquimales en la nieve: sin embargo, eso no provoca que sean menos guerreros que los otros pueblos. Igualmente, conviene destacar que ese discurso erudito, simple enunciación "científica" del postulado popular acerca de la miseria primitiva, concuerda exactamente, *volens nolens*, con el avatar más reciente de la concepción "marxista" de la sociedad: la "antropología" marxista. En lo concerniente a la cuestión de la guerra primitiva, debemos (si así puede decirse) la interpretación marxista a antropólogos norteamericanos. Más expeditivos que sus camaradas franceses y, por ello, dispuestos a enunciar la verdad marxista, unos respecto de las clases etarias africanas o el potlatch americano, otros respecto de las relaciones entre hombres y mujeres sin importar dónde, investigadores como M. Harris o D. Gross explican las causas de la guerra entre los indios amazónicos, especialmente los yanomani.⁴ Quien espere que ese marxismo arroje una luz imprevista se verá decepcionado, y no poco: sus sostenedores no dicen más (y sin duda piensan menos) al respecto que sus predecesores no marxistas.

⁴ D. R. Gross, "Proteine Capture and Cultural Development in the Amazon Basin", en: *American Anthropologist*, 77, 1975, pp. 526-549; M. Harris, "The Yanomani and the Causes of War in band and Village Societies", mimeo, *s/f*.

Si la guerra es especialmente intensa entre los indios sudamericanos, eso se debe —según Gross y Harris— a la escasez de proteínas en la alimentación, a la consecuente necesidad de conquistar nuevos territorios de caza, y al inevitable conflicto armado con los ocupantes de esos territorios. En suma, la tan envejecida tesis de la imposibilidad de la economía primitiva para brindar alimento adecuado a la sociedad, formulada, entre otros, por Davie.⁵ Limitémonos a señalar un punto que no se podrá desarrollar más adelante. Si el discurso "marxista" (discurso economicista si los hay) se asimila con tanta facilidad a las representaciones más sumarias del sentido común, se debe o bien a que ese sentido común es espontáneamente marxista (¡oh, manes de Mao!) o bien a que ese marxismo no se diferencia del sentido común más que por la cómica pretensión de plantearse como discurso científico. Pero hay algo más. El marxismo, en tanto teoría general de la sociedad y de la historia, *está en la obligación* de postular la penuria de la economía primitiva, es decir, el muy pobre rendimiento de la actividad productiva.

⁵ J. Lizot, a quien no hay margen para engañar si se trata de los yanomani, muestra en qué grado una gran ignorancia es inmanente a las producciones de Gross y Harris. Cf. *Population, ressources et guerre chez les Yanomani*.

¿Por qué? Porque la teoría marxista de la historia (y en este caso se trata de la propia teoría de Karl Marx) descubre la ley del movimiento histórico y del cambio social en la tendencia incontenible a desarrollarse de las fuerzas productivas. Pero para que la historia se ponga en marcha, para que las fuerzas productivas tomen el curso que les corresponde, es indispensable que en el punto de partida esas mismas fuerzas se hallen, para empezar, en la más extrema debilidad, en el subdesarrollo más completo: de no ser así, se carecería de motivo alguno para que tiendan a desarrollarse; y sería imposible articular el cambio social con el desarrollo de las fuerzas productivas. Por eso, el marxismo —como teoría de la historia basada en la tendencia de las fuerzas productivas al desarrollo— debe generar su propia apoyatura, una suerte de grado cero de las fuerzas productivas, encarnado justamente por la economía primitiva, pensada desde entonces como economía de la miseria, como economía que en su deseo de desprenderse de la indigencia tenderá a desarrollar sus fuerzas productivas. Para muchos, sería una gran satisfacción conocer el punto de vista de los antropólogos marxistas al respecto, si éstos llegaran a pronunciarse: muy meticulosos en lo atinente a la invención de las

formas de explotación dentro de las sociedades primitivas (primogénito / hijos menores; hombre / mujer, etc.), son mucho menos elocuentes en lo referido a la doctrina que presentan como respaldo. En efecto, la sociedad primitiva plantea a la teoría marxista un interrogante crucial: si en su seno lo económico no constituye la infraestructura a través de la cual el ser social se vuelve transparente, si las fuerzas productivas —sin tender a su propio desarrollo— no funcionan como factor determinante del cambio social, ¿cuál es el motor que acciona la marcha de la Historia?

Dicho esto, volvamos a la problemática de la economía primitiva. ¿Es o no es una economía de la miseria? Sus fuerzas productivas, ¿representan o no el mínimo posible de desarrollo? Las investigaciones más recientes, y más escrupulosas, en el campo de la antropología económica demuestran que la economía de los Salvajes, o modo de producción doméstica, permite en la práctica dar total satisfacción a las necesidades materiales de la sociedad, al costo de un tiempo limitado de actividad de producción y de una baja intensidad en dicha actividad. Para usar otros términos: lejos de sufrir un constante agotamiento en procura de sobrevivir, la sociedad primitiva, selectiva al determinar sus necesida-

des, dispone de una "máquina" de producción en condiciones de satisfacerlas; de hecho, funciona según el principio: a cada quien conforme a sus necesidades. Por eso M. Sahlins pudo hablar con todo derecho de la sociedad primitiva como de la primera sociedad de abundancia. Los análisis de Sahlins y de Lizot respecto de la cantidad de alimento que precisa una comunidad y respecto del tiempo empleado en su obtención señalan que las sociedades primitivas, ya se trate de cazadores nómades o de agricultores sedentarios, son en realidad, como muestra el tiempo dedicado a la producción, verdaderas *sociedades de ocio*. Así, los trabajos de Sahlins y de Lizot recuperan y corroboran el material etnográfico aportado por los antiguos viajeros y cronistas.⁶

En sus variantes popular, erudita o marxista, el discurso economicista explica la guerra por medio de la competencia entre grupos en vistas de apropiarse de los bienes escasos. A esta altura, sería difícil entender de dónde los Salvajes, ocupados en tiempo completo en la búsqueda agotadora de alimento, llegarían a liberar energía y tiempo adicionales para hacer la guerra

⁶ Cf. M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976 [trad. esp.: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1985].

contra sus vecinos. Pero además las investigaciones actuales demuestran que la economía primitiva es, por el contrario, una economía de la abundancia, no de la escasez: la violencia entonces no se articula con la miseria; y la explicación economicista de la guerra primitiva asiste al derrumbe de su piedra basal. La universalidad de la abundancia primitiva impide, precisamente, que se le pueda atribuir la universalidad de la guerra. ¿Por qué están en guerra las tribus? Al menos, ya sabemos a qué equivale la respuesta "materialista". Y si lo económico no tiene nada que ver con la guerra, entonces acaso haga falta volver la mirada hacia lo *político*.⁷

El discurso acerca de la guerra primitiva *basado sobre la noción de intercambio* es sustento de la iniciativa sociológica de Claude Lévi-Strauss. Semejante afirmación parecerá, a

⁷ Las catástrofes naturales (sequías, inundaciones, temblores de tierra, desaparición de una especie animal, etc.) pueden provocar una carestía local de recursos. Una vez más, para acurrar conflicto haría falta que fuese lo suficientemente durable. Por cuanto parece, otro tipo de situación podría confrontar a una sociedad con la escasez, sin que la naturaleza sea responsable de ello: ¿la conjunción de un espacio absolutamente cerrado y una demografía absolutamente abierta (es decir, creciente) contiene el riesgo latente de una patología social que desborda hacia la guerra? Eso no es evidente, sino que es tarea de quienes se especializan en los casos de Polinesia o Melanesia (islas; vale decir, espacios cerrados) dar una respuesta.

primera vista, paradójica: en la obra, si bien extensa, de ese autor, la guerra no ocupa más que un espacio mínimo; y eso es lo menos que se puede decir. Sin embargo, más allá de que la importancia de un tema no necesariamente se mide por el espacio destinado a él, en este caso se comprueba que la teoría general de la sociedad elaborada por Lévi-Strauss depende estrechamente de su concepción de la violencia: la prenda en juego de esa concepción es, en sí, el discurso estructuralista acerca del ser social primitivo. Todo consiste, entonces, en mensurar la magnitud de esa apuesta.

La problemática de la guerra es encarada sólo en un texto de Lévi-Strauss: allí analiza las relaciones que aquélla entabla, entre los indios de América del Sur, con el comercio.⁸ La guerra se encuentra claramente ubicada en el ámbito de las relaciones sociales: "Entre los nambikuara, como indudablemente en numerosas poblaciones de América precolombina, guerra y comercio siguen siendo actividades que es imposible estudiar aisladamente" (p. 136). Y también: "En América del Sur, los conflictos bélicos y los in-

⁸ C. Lévi-Strauss, "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", en: *Renaissance*, vol. I, Nueva York, 1943.

tercambios económicos no sólo constituyen dos tipos de relaciones coexistentes, sino antes bien los dos aspectos, opuestos e insolubles, de un solo e idéntico proceso social" (p. 138). Por ende, según Lévi-Strauss, no se puede pensar la guerra en sí misma, pues no posee especificidad alguna propia; y, lejos de requerir un examen específico, ese tipo de actividad no puede comprenderse más que, al contrario, en "la continuidad propia de los elementos del todo social" (p. 138). Dicho de otro modo, en la sociedad primitiva no existe autonomía para la esfera de la violencia: esta última no adquiere sentido a menos que se la remita a la red general de relaciones que encierran los grupos. La violencia es sólo un caso puntual de ese sistema global. Si con ello Lévi-Strauss quiere señalar que la guerra primitiva es una actividad de índole estrictamente sociológica, desde luego no habrá nadie que se lo discuta, a excepción de Leroi-Gourhan, quien por su parte diluye, pese a todo, la actividad bélica en el orden biológico. No cabe duda: Lévi-Strauss no se limita a esas vaguedades rudimentarias; por el contrario, brinda una idea precisa acerca del modo en que funciona la sociedad primitiva, cuando menos la amerindia. La identificación de ese modo de funcionamiento reviste la mayor importancia,

pues determina el carácter y el alcance de la violencia y de la guerra, pues los determina en cuanto a su ser. ¿Qué resulta, para Lévi-Strauss, de la relación entre guerra y sociedad? La respuesta es taxativa: "Los intercambios comerciales representan guerras potenciales resueltas de modo pacífico; y las guerras son la resultante de transacciones malogradas" (p. 136). Entonces, no sólo la guerra se inscribe en el campo de lo sociológico, sino que recibe su ser y su sentido último del funcionamiento específico de la sociedad primitiva: las relaciones entre comunidades (poco importa si son tribus, bandas, grupos locales) son, para empezar, comerciales; y que haya paz o guerra entre las tribus depende de que triunfen o fracasen esos emprendimientos comerciales. No sólo hay que reflexionar de modo perseverante sobre guerra y comercio, sino que inclusive, en comparación con la guerra, el comercio es poseedor de una prioridad sociológica, en cierta forma una prioridad ontológica, por cuanto tiene su sitio en el mismo núcleo íntimo del ser social. Por último, añadamos que de hecho, lejos de ser nueva, la idea de una conjunción entre guerra y comercio es una banalidad etnológica, al igual que la convicción acerca de la escasez como horizonte de la economía primitiva. Así, se asiste a

la afirmación, exactamente con los mismos términos empleados por Lévi-Strauss, de la relación intrínseca entre guerra y comercio, por ejemplo en M. Davie: "En los casos primitivos, el comercio suele ser una alternativa a la guerra, y el modo en que se efectúa muestra que es una modificación de aquélla" (ob. cit., p. 302).

Pero podría haber quien objetase que el texto en cuestión —por otra parte, un texto menor— no pone para nada en juego la teoría general del ser social tal como la desarrolló Lévi-Strauss en trabajos de otra envergadura. Eso no es atendible. En la gran obra sociológica de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, se retoma punto por punto las conclusiones teóricas de ese supuesto texto menor como conclusión de uno de los capítulos más importantes, "El principio de reciprocidad":

Hay un vínculo, una continuidad, entre las relaciones hostiles y la provisión de prestaciones recíprocas; los intercambios son guerras resueltas de modo pacífico; las guerras son la resultante de transacciones malogradas.⁹

⁹ *Structures élémentaires de la parenté*, p. 86 de la 1ª ed. (París, PUF, 1949) o p. 78 de la 2ª (Mouton, 1967) [trad. esp.: *Estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993].

Con todo, dicho esto, en la misma página se encuentra explícitamente (y sin comentarios) *eliminada la idea de comercio*. Describiendo los intercambios de regalos entre grupos indios que no se conocen entre sí, Lévi-Strauss señala cuidadosamente su abandono de la referencia al comercio: "Se trata, entonces, de donativos recíprocos, no de operaciones comerciales." Examinemos con mayor detalle todo eso.

La firmeza con que Lévi-Strauss diferencia el donativo recíproco respecto de la operación comercial es absolutamente legítima. Incluso no será superfluo explicar por qué, en un rápido excursus sobre la antropología económica. Si la vida material de las sociedades primitivas se desenvuelve sobre un trasfondo de abundancia, el modo de producción doméstico presenta, además, una propiedad esencial destacada por la reflexión de Sahlins; hay un *ideal de autarquía* subyacente a él: cada comunidad aspira a producir por sí misma todo lo necesario para la subsistencia de sus miembros. Dicho de otro modo: la economía primitiva tiende a la clausura de la sociedad sobre sí misma; y el ideal de autarquía económica enmascara otro, del cual es instrumento: *el ideal de independencia política*. Decidiendo no depender para su producción de bienes de con-

sumo más que de sí misma, la comunidad primitiva (aldea, banda, etc.) excluye que sea preciso entablar relaciones económicas con los grupos vecinos. En la sociedad primitiva, el fundamento de las relaciones "internacionales" no es la carencia: precisamente, es capaz de satisfacer todas sus necesidades sin verse forzada a solicitar asistencia ajena; se produce todo lo que hace falta (alimentos y utensilios), por eso se puede prescindir de los demás. En otras palabras, el ideal autárquico es un ideal anticomercial. Como todo ideal, no se realiza en todo tiempo y lugar; pero puede decirse que —si las circunstancias así lo exigen— los Salvajes pueden, con orgullo de su parte, prescindir de los otros.

A eso se debe que el modo de producción doméstico ignore las relaciones comerciales que precisamente su funcionamiento económico tiende a excluir: la sociedad primitiva, en su ser, rechaza el riesgo, inmanente al comercio, de enajenar su autonomía, de perder su libertad. También en esto el Lévi-Strauss de las *Estructuras* se abstuvo, con todo derecho, de retomar lo escrito en *Guerre et commerce...* Entonces, si se desea comprender algo de la guerra primitiva, hay que evitar articularla con un comercio que no existe.

Así, lo que da sentido a la guerra ya no es el comercio, sino el intercambio; la interpretación de la guerra deriva de la *concepción basada sobre el intercambio respecto de la sociedad*. Hay continuidad entre guerra ("resultante de transacciones malogradas") e intercambio ("guerras resueltas de modo pacífico"). Pero, del mismo modo en que la primera versión de la teoría lévi-straussiana de la violencia contemplaba la guerra como el eventual no-triunfo del comercio, vemos que en la teoría basada sobre el intercambio se atribuyó una prioridad equivalente al intercambio, del cual la guerra no es más que el fracaso. En otros términos, por sí misma la guerra no posee *positividad* alguna, no expresa el ser social de la sociedad primitiva, sino la no-realización de ese ser, que es ser-para-el-intercambio: en sí, la guerra es el negativo y la negación de la sociedad primitiva en tanto ámbito privilegiado del intercambio, puesto que el intercambio es la esencia misma de la sociedad primitiva. Según esa concepción, la guerra, como viraje brusco, como ruptura del movimiento en dirección al intercambio, no podría representar más que la no-esencia, el no-ser de la sociedad. Es lo accesorio, confrontado con lo principal; el accidente, frente a la sustancia. El intercambio es

lo querido por la sociedad primitiva: no es otro su deseo sociológico, que constantemente tiende a hacerse realidad y en efecto casi siempre se concreta, salvo en caso de accidente. Entonces surgen la violencia y la guerra.

Así, la lógica de esa concepción basada en el intercambio lleva a una casi disolución del fenómeno de la guerra. Carente de realidad empírica a causa de la prioridad asignada al intercambio, *pierde toda dimensión institucional*: no pertenece al ser de la sociedad primitiva, no es más que una propiedad accidental, azarosa, inesencial, de aquélla: la sociedad primitiva es pensable sin la guerra. Ese discurso acerca de la guerra primitiva basado en el intercambio, discurso inmanente a la teoría general que desarrolla Lévi-Strauss respecto de la sociedad primitiva, no toma en cuenta el dato etnográfico: cuasi universalidad del fenómeno bélico, más allá de las sociedades tomadas en consideración, su medio natural o su modo de organización socioeconómica; intensidad, naturalmente variable, de la actividad de guerra. Entonces, la concepción basada en el intercambio y su objeto caen, en cierta forma, uno por fuera del otro; la realidad primitiva rebasa el discurso de Lévi-Strauss. No por negligencia o ignorancia del autor, sino porque to-

mar en cuenta la guerra es incompatible con su análisis de la sociedad, el cual únicamente se sostiene –por ende– si se excluye la función sociológica de la guerra en la sociedad primitiva.

¿Hay que decir que, para respetar la realidad primitiva en todas sus dimensiones, es preciso abandonar la idea de la sociedad como sede del intercambio? Para nada. Intercambio o violencia: ésa no es la disyuntiva. No es el intercambio en sí el que está en contradicción con la guerra, sino el discurso que reduce el ser social de la sociedad primitiva al intercambio. La sociedad primitiva es el espacio del intercambio, y también es el territorio de la violencia: con igual derecho que el intercambio, la guerra pertenece al ser social primitivo. No se puede pensar la sociedad primitiva sin pensar al mismo tiempo la guerra. Será cuestión de corroborarlo. Para Hobbes, la sociedad primitiva era la guerra de todos contra todos. La perspectiva de Lévi-Strauss es simétrica e inversa a la de Hobbes: la sociedad primitiva es el intercambio de todos con todos. En Hobbes estaba ausente el intercambio; en Lévi-Strauss, la ausente es la guerra.

Pero, por otra parte, ¿todo consiste simplemente en yuxtaponer el discurso acerca del intercambio al discurso acerca de la guerra?

¿La rehabilitación de la guerra como dimensión esencial de la sociedad primitiva deja que subsista intacta la idea de intercambio como esencia de lo social? Evidentemente, eso es imposible: equivocarse respecto de la guerra es equivocarse respecto de la sociedad. ¿De dónde proviene el error de Lévi-Strauss? De una confusión entre los niveles sociológicos en que funcionan respectivamente la actividad de guerra y el intercambio. Al querer ubicarlos en un mismo nivel, uno es fatalmente llevado a eliminar sea uno u otro, a deformar –mutilándola– la realidad social primitiva. Intercambio y guerra deben ser pensados, indudablemente, pero no según una continuidad que permitiría pasar gradualmente de uno al otro, sino según una discontinuidad radical que es la única en poner de manifiesto la verdad de la sociedad primitiva.

La fragmentación extrema con que se presenta, en todos los casos, la sociedad primitiva sería la causa –así se solía escribir– de la frecuencia de la guerra en ese tipo de sociedad. Su engendramiento mecánico, descrito en la secuencia escasez de recursos-competencia para subsistir-aislamiento de los grupos, produciría como efecto general la guerra. Ahora bien, si en gran medi-

da hay una relación profunda entre la multiplicidad de las unidades sociopolíticas y la violencia, no se puede comprender su articulación a menos que se revierta el orden habitual en que son presentados: la guerra no es efecto de la fragmentación, sino que la fragmentación es efecto de la guerra. Y no sólo su efecto, sino su *finalidad*. La guerra es a un tiempo causa y medio de un efecto y una finalidad buscados: la fragmentación de la sociedad primitiva. En su ser, la sociedad primitiva *quiere* la dispersión. Ese deseo de fragmentación pertenece al ser social primitivo que se instaura como tal en la realización de esa voluntad sociológica —y a través de esa realización—. En otros términos, la guerra primitiva es el medio de una finalidad política. En consecuencia, preguntarse por qué hacen la guerra los Salvajes equivale a interrogar el ser mismo de su sociedad.

Cada sociedad primitiva, tomada por separado, expresa de modo idéntico e integral las propiedades fundamentales de ese tipo de formación social, que halla su realidad concreta en el nivel de la comunidad primitiva. Esta última está conformada por un conjunto de individuos en cuyo seno cada cual reconoce y reivindica precisamente su pertenencia a dicho conjunto. Entonces, la comunidad como

conjunto reagrupa y rebasa, integrándolas en una totalidad, las distintas unidades que la constituyen y que se inscriben, la mayor parte de las veces, sobre el eje del parentesco: familias elementales, extendidas; linajes, clanes, fracciones, etc.; pero también, por ejemplo, sociedades militares, confraternidades ceremoniales, clases etarias, etc. La comunidad es, por tanto, *más* que la suma de los grupos que reúne, y ese plus la determina como unidad política en el sentido estricto del término. La unidad política de la comunidad halla su inscripción espacial inmediata en la unidad de hábitat: las personas que pertenecen a la misma comunidad viven juntas, en el mismo sitio. Según las normas de residencia posmarital, un individuo puede ser llevado naturalmente a abandonar su comunidad de origen para pasar a la de su cónyuge. Sin embargo, la nueva residencia no dicta la abolición de la antigua pertenencia; y, por otra parte, las sociedades primitivas inventan gran cantidad de recursos para encontrarle la vuelta a las reglas de residencia, si se las considera demasiado constrictivas.

La comunidad primitiva es, por tanto, el *grupo local*. Esa determinación trasciende la variedad económica de los modos de producción, ya que es indiferente al carácter fijo o móvil

del hábitat. Un grupo local puede estar conformado tanto por cazadores nómades como por agricultores sedentarios; la banda errante de cazadores-recolectores posee, en igual medida que la aldea estable de hortelanos, las propiedades sociológicas de la comunidad primitiva. En tanto unidad política, esta última no sólo se inscribe en el espacio homogéneo de su hábitat, sino que extiende su control, su codificación, su derecho sobre un *territorio*. Es evidente en el caso de los cazadores, también es cierto con respecto a los agricultores que siempre asignan, más allá de sus plantaciones, un espacio salvaje donde pueden cazar y recoger las plantas útiles: simplemente, el territorio de una banda de cazadores tiene, con toda probabilidad, mayor extensión que el de una aldea de agricultores. La *localidad* del grupo local es, entonces, su territorio, como reserva natural de recursos materiales, sin duda, pero sobre todo como espacio *exclusivo* de ejercicio de los derechos comunitarios. La exclusividad en el uso del territorio implica un movimiento de exclusión, y aquí aparece con claridad la dimensión estrictamente política de la sociedad primitiva como comunidad que incluye su vínculo esencial con el territorio: la existencia del Otro se plantea, para empezar, en el acto que lo exclu-

ye; cada sociedad afirma su derecho exclusivo sobre determinado territorio contra las otras comunidades; la relación política con los grupos vecinos se produce inmediatamente. Relación que se entabla —recordémoslo— en el orden político, no en el económico: por ser el modo de producción doméstico aquello que es, ningún grupo local tiene, en principio, necesidad alguna de poner pie sobre el territorio de los vecinos para aprovisionarse.

El dominio sobre el territorio permite que la comunidad concrete su ideal autárquico, asegurándole la autosuficiencia en recursos. En consecuencia, no depende de nadie, es independiente. De ello debería seguirse, al ser todas las cosas iguales para todos los grupos locales, una ausencia general de violencia, ya que ésta no podría hacer aparición más que en los infrecuentes casos de violación de territorio: debería ser defensiva. Tampoco podría, entonces, producirse, pues cada grupo cuenta con su propio territorio, de donde no existe motivo para salir. Ahora bien, como sabemos, la guerra es general, y muy a menudo ofensiva. Eso significa que la defensa del territorio no es la causa de la guerra, significa que todavía no se ha echado luz sobre el vínculo entre guerra y sociedad.

¿Qué conlleva eso para el ser de la sociedad primitiva, en tanto se plasma, idéntico, en la serie infinita de comunidades, bandas, aldeas o grupos locales? La respuesta está presente en toda la literatura etnográfica, desde que Occidente se interesa por el mundo de los Salvajes. El ser de la sociedad primitiva siempre fue percibido como lugar de la diferencia absoluta, comparado con el ser de la sociedad occidental; como espacio extraño e impensable de la ausencia. Ausencia de todo lo que constituye el universo sociocultural de los observadores: mundo sin jerarquía, personas que no obedecen a nadie, sociedad indiferente a la posesión de riquezas, jefes que no ejercen el mando, culturas sin moral puesto que ignoran el pecado, sociedad sin clases, sociedad sin Estado, etc. En suma, los escritos de los viajeros antiguos o de los eruditos modernos no dejan de aludir —sin llegar a expresarlo— a que en su ser la sociedad primitiva es *indivisa*.

Ignora —porque impide su aparición— la diferencia entre ricos y pobres, la oposición entre explotadores y explotados, la dominación que ejerce sobre la sociedad el jefe. El modo de producción doméstico, que garantiza la autarquía económica de la comunidad como tal, permite también la autonomía de los grupos

de parentesco que componen el conjunto social, e inclusive la independencia de los individuos. En efecto, fuera de la que deriva de los sexos, en la sociedad primitiva no hay división de trabajo alguna: cada individuo es polivalente en cierta forma; todos los hombres saben todo aquello que los hombres deben saber hacer; todas las mujeres saben realizar las tareas que toda mujer debe realizar. En el ámbito del saber, y del saber hacer ningún individuo presenta una inferioridad tal que deje flancos débiles ante la iniciativa de otro, más dotado o mejor provisto: el parentesco de la "víctima" inmediatamente habría logrado desalentar la vocación del aprendiz de explotador. Los etnólogos relevaron, a cual mejor, la indiferencia de los Salvajes respecto de sus bienes y posesiones, que sin dificultad vuelven a fabricar en cuanto se los usa o daña; la ausencia, entre ellos, de cualquier deseo de acumulación. De hecho, ¿por qué habría de aparecer un deseo semejante? La actividad de producción es medida con exactitud conforme a la satisfacción de necesidades, y no va más allá: la producción de excedente es perfectamente posible en la economía primitiva, pero también es por completo inútil: ¿que se haría con ella? Por otra parte, en ese tipo de sociedad la actividad de acumulación (producir

un excedente inútil) sólo podría ser una iniciativa estrictamente individual: el "emprendedor" sólo podría contar con sus propias fuerzas, por ser sociológicamente imposible la explotación del otro. Con todo, imaginemos que pese a lo solitario de su esfuerzo, el emprendedor salvaje llegara a formar, con el sudor de su frente, un stock de recursos sin saber —recordémoslo— qué hacer con él, pues se trata de un excedente, es decir, de una cantidad de bienes no requeridos, en tanto ya no surgen de la intención de satisfacer necesidades. ¿Qué sucederá? Simplemente, la comunidad lo ayudará a consumir esos recursos gratuitos: el hombre devenido "rico" por luchar a brazo partido verá cómo en un abrir y cerrar de ojos se esfuma su riqueza, presa de las manos, o de los estómagos, de sus vecinos. Así, la concreción del deseo de acumulación se reduciría a mero fenómeno de autoexplotación espontánea del individuo y, simultáneamente, de explotación del rico por parte de la comunidad. Los Salvajes son lo suficientemente sensatos como para no abandonarse a ese desatino. La sociedad primitiva funciona de manera tal que en ella son imposibles la desigualdad, la explotación, la división.

Tomada en la dimensión empírica de su existencia —el grupo local—, la sociedad primitiva

presenta dos propiedades sociológicas esenciales en la medida en que éstas involucran ya su ser, ese ser social que determina la razón de ser y el principio de inteligibilidad de la guerra. *La comunidad primitiva es a la vez totalidad y unidad.* Totalidad, en cuanto es conjunto concluido, autónomo, completo, que sin cesar pretende mantener su autonomía: sociedad en el sentido pleno del término. Unidad, en relación con la perseverancia de su ser homogéneo en el rechazo de la división social, en la exclusión de la desigualdad, en vedar la alienación. La sociedad primitiva es totalidad-una, si se percibe que el principio de su unidad no es externo a ella: no deja que ninguna figura del Uno se separe del cuerpo social para representarla, para encarnarla como unidad. Por eso el criterio de indivisión es fundamentalmente político. Que el jefe salvaje permanezca sin poder se debe a que la sociedad no acepta que el poder se separe de su ser, que se instale la división entre quien manda y quienes obedecen. Otro motivo es que en la sociedad primitiva el jefe está encargado de *hablar en nombre de la sociedad*: en su discurso, el jefe nunca expresa el ensueño de su propio deseo como individuo o el dictado de su ley privada, sino sólo el deseo sociológico que tiene la sociedad de seguir indi-

visa y el texto de una Ley que nadie ha establecido, pues no deriva de resolución humana. El legislador también es el fundador de la sociedad; son los ancestros míticos, los héroes culturales, los dioses. El jefe no es emisario de otra palabra que la de esa Ley. La esencia de su discurso siempre es la referencia a la Ley ancestral que nadie puede transgredir, pues ésta es el ser mismo de la sociedad. Violar la Ley sería alterar, cambiar el cuerpo social, introducir en él la innovación y el cambio que aquél rechaza de plano.

Comunidad que se asegura el dominio sobre su territorio amparada por la divisa de la Ley, garante de su indivisión: ésa es la índole de la sociedad primitiva. Ya la dimensión territorial incluye el vínculo político, desde el momento en que es exclusión del Otro. Justamente el Otro como espejo —los grupos vecinos— devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad. Ante las comunidades o bandas vecinas dicha comunidad o banda en especial se plantea y se piensa como diferencia absoluta, libertad irreductible, voluntad de conservar su ser como totalidad-una. Eso pone bajo nuestra mirada, entonces, el modo en que concretamente surge la sociedad primitiva: una multiplicidad de comunidades separadas, en la que

cada cual vela por la integridad de su territorio; una serie de comunidades neonómades, cada una de las cuales afirma su diferencia frente a las otras. Cada comunidad, en tanto indivisa, puede pensarse como un Nosotros. A su vez, ese Nosotros se piensa como totalidad en la relación igualitaria que sostiene con los Nosotros equivalentes que conforman las otras aldeas, tribus, bandas, etc. La comunidad primitiva puede plantearse como totalidad porque se instaura como unidad: es un todo concluido porque es un Nosotros indiviso.

Al respecto, convengamós en que, para este nivel de análisis, la estructura general de la organización primitiva es pensable en la estática pura, en la inercia total, en la ausencia de movimiento. Ese sistema global parece poder funcionar sólo para su propia repetición, tornando imposible cualquier emergencia de oposición o conflicto. Ahora bien, la realidad etnográfica nos muestra lo contrario: lejos de permanecer inerte, el sistema está en movimiento perpetuo, no lo engloba la estática sino la dinámica, y la mónada primitiva, lejos de residir en el cierre sobre sí misma, se abre hacia los otros, en la extrema intensidad de la violencia guerrera. ¿Cómo pensar a la vez, entonces, sistema y guerra? ¿La guerra es un simple viraje violento que

traduciría el fracaso ocasional del sistema; o bien el sistema no sería capaz de funcionar sin la guerra? ¿La guerra no sería una condición de posibilidad del ser social primitivo? ¿La guerra sería la condición de vida de la sociedad primitiva, antes que su riesgo de muerte?

Un primer punto es evidente: la posibilidad de guerra está inscrita en el ser de la sociedad primitiva. La voluntad de afirmar su diferencia por parte de cada comunidad es lo suficientemente tensa como para que el menor incidente transforme en el acto la diferencia deseada en diferendo real. Violación de territorio, supuesta agresión del chamán de los vecinos: no hace falta más para que estalle la guerra. En consecuencia, equilibrio frágil. En esa instancia, la posibilidad de violencia y de conflicto armado son un dato inmediato. Pero, ¿acaso podría imaginarse que esa posibilidad jamás se haga realidad y que en lugar de la guerra de todos contra todos tal como la piensa Hobbes se asista, por el contrario, al intercambio de todos con todos, según presupone el punto de vista de Lévi-Strauss?

Aceptemos, por tanto, la hipótesis de amistad generalizada. Muy pronto percibimos que, por varios motivos, eso es imposible. Ante todo, a causa de la dispersión espacial. Las comu-

nidades primitivas mantienen cierta distancia entre sí, en sentido literal y figurado: entre cada bandá o aldea se extienden sus respectivos territorios, lo cual permite que cada grupo permanezca en una celosa reserva, en su fuero íntimo. La lejanía es poco conveniente para la amistad. Ésta se establece fácilmente con los vecinos cercanos, a quienes se puede invitar a festejos, cuyas invitaciones pueden ser aceptadas, a quienes se puede visitar. Con los grupos lejanos no se puede establecer ese tipo de relaciones. Una comunidad primitiva aborrece de alejarse demasiado y por mucho tiempo del territorio que conoce porque es el suyo. Desde el momento en que ya no están "en su casa", los Salvajes experimentan —con o sin razón, pero la mayor parte de las veces con ella— un vivo sentimiento de desconfianza y recelo. Por eso, las relaciones amistosas de intercambio no se llevan adelante más que entre grupos cercanos unos de los otros. Se excluye a los grupos lejanos: son, cuando mucho, extraños.

Pero, por otra parte, la hipótesis de amistad de todos con todos entra en contradicción con el deseo profundo, esencial de todas las comunidades de mantener y desplegar su ser de totalidad-una, es decir, su diferencia irreductible con respecto a los demás grupos, incluidos los

vecinos amigos y aliados. La lógica de la sociedad primitiva, que es una lógica de la diferencia, entraría en contradicción con la lógica del intercambio generalizado, que al ser una lógica de la identificación es una lógica de la identidad. Ahora bien, la sociedad rechaza por sobre todas las cosas eso: identificarse con los otros, perder aquello que la constituye como tal, su propio ser y su diferencia, la capacidad de pensarse como Nosotros autónomo. En esa identificación de todos con todos que implicarían intercambio generalizado y amistad de todos con todos, cada comunidad perdería su individualidad. El intercambio de todos con todos sería la destrucción de la sociedad primitiva, pues la identificación es un movimiento hacia la muerte y el ser social primitivo es una afirmación de vida. La lógica identitaria daría lugar a una suerte de discurso igualador, por ser el lema rector de la amistad de todos con todos "¡Somos todos pares!" La multiplicidad de los Nosotros parciales unificada en un meta-Nosotros, supresión de la diferencia propia de cada comunidad autónoma: abolida la distinción entre el Nosotros y el Otro, desaparece la sociedad primitiva en sí. Ya no se trata de psicología primitiva sino de lógica sociológica. Inmanente a la sociedad primitiva, hay una lógica centrífuga

de resquebrajamiento, dispersión, escisión tal que cada comunidad necesita, para pensarse en ese carácter —como totalidad-una—, de la figura opuesta del extranjero o del enemigo, tal que la posibilidad de la violencia se inscribe *por anticipado* en el ser social primitivo; *la guerra es una estructura de la sociedad primitiva*, no el fracaso accidental de un intercambio malogrado. A ese estatuto estructural de la violencia responde la universalidad de la guerra en el mundo de los Salvajes.

Por funcionamiento estructural, la amistad generalizada y el intercambio de todos con todos son imposibles. En consecuencia, ¿hay que darle la razón a Hobbes y llegar, de la imposibilidad de la amistad de todos con todos, a sacar la conclusión de la realidad de la Guerra todos contra todos? Aceptemos ahora la hipótesis de hostilidad generalizada. Cada comunidad se halla en situación de enfrentamiento con las demás; la máquina de guerra funciona a pleno; de manera global, la sociedad sólo se compone de enemigos que aspiran a su recíproca destrucción. Sea; pero, como se sabe, toda guerra termina por dejar la presencia de un vencedor y un vencido. ¿Cuál sería, en ese caso, el principal efecto de la guerra de todos contra todos? Instauraría esa relación política

cuyo surgimiento es tarea de la sociedad primitiva impedir; la guerra de todos contra todos llevaría al afianzamiento de la relación de dominio, de la relación de poder que el vencedor podría ejercer sobre el vencido por la fuerza. Entonces se dibujaría una nueva figura de lo social que incluye la relación mandando-obediencia, la división política de la sociedad en amos y súbditos. En otros términos, sería la muerte de la sociedad primitiva en tanto es y quiere ser cuerpo indiviso. De ello se sigue que la guerra generalizada produciría exactamente el mismo efecto que la amistad generalizada: negar el ser social primitivo. En el caso de la amistad de todos con todos, la comunidad perdería, por disolución de su diferencia, su propiedad de *totalidad autónoma*. En el caso de la guerra de todos contra todos, perdería, por irrupción de la división social, su carácter de *unidad homogénea*: la sociedad primitiva es totalidad-una en su ser. No puede dar anuencia a la paz universal que aliena su libertad, no puede entregarse a la guerra generalizada que consume la abolición de su igualdad. Entre los Salvajes, no es posible ser amigo de todos ni ser enemigo de todos.

No obstante, la guerra pertenece a la esencia de la sociedad primitiva, es -exactamente co-

mo el intercambio- una estructura de aquélla. ¿Eso equivale a decir que el ser social primitivo sería una suerte de mixtura de dos elementos heterogéneos (un poco de intercambio, un poco de guerra) y que el ideal primitivo consistiría en mantener el equilibrio entre ambos componentes, en busca de una suerte de término medio entre elementos contrarios, si no contradictorios? Eso sería persistir en la idea lévi-straussiana de que guerra e intercambio se desarrollan en el mismo nivel y que en todo momento uno es el límite y el fracaso del otro. De hecho, desde esa perspectiva el intercambio generalizado elimina la guerra, pero al mismo tiempo la sociedad primitiva; mientras que la guerra generalizada suprime el intercambio, con idéntico resultado. Por ende, el ser social primitivo necesita del intercambio y de la guerra para poder a la vez conjugar la honorabilidad autonomista y el rechazo de la división. A ese doble requisito se remiten el estatuto y la función de intercambio y guerra, *que se desarrollan en niveles distintos*.

La imposibilidad de la guerra de todos contra todos opera, en una comunidad dada, una inmediata clasificación de las personas que la rodean: al comienzo, los Otros son rotulados como amigos o enemigos. Con los primeros se

intentará estrechar alianzas, con los otros, se aceptará —o se buscará— el riesgo de la guerra. Sería un error no retener de esa descripción más que la banalidad de una situación absolutamente general en la sociedad primitiva. Puesto que ahora es preciso plantear la problemática de la alianza: ¿por qué una comunidad primitiva necesita aliados? La respuesta es obvia: porque tiene enemigos. Haría falta que estuviera segura de su fuerza, que tuviera la certeza de una victoria repetida sobre sus adversarios para que prescindiera del apoyo militar, o bien siquiera de la neutralidad, de los aliados. En la práctica, ése nunca es el caso: una comunidad nunca se lanza a la aventura de la guerra sin cubrir su retirada por medio de iniciativas diplomáticas —festejos, invitaciones— a cuyo término se traban alianzas supuestamente duraderas, pero que constantemente hay que reactivar, pues siempre es posible la traición, y suele concretarse. En ello aparece un rasgo descrito por los viajeros o etnógrafos como inconstancia y gusto por la traición por parte de los Salvajes. Pero, una vez más, no se trata de psicología primitiva. La inconstancia aquí simplemente entraña que la alianza no es un contrato, que los Salvajes nunca perciben como un escándalo su quiebre; por último, que una comunidad dada no siempre

tiene los mismos aliados ni los mismos enemigos. Los términos vinculados por la alianza y la guerra pueden permutar, y el grupo B, aliado del grupo A contra el grupo C, perfectamente puede, a continuación de acontecimientos fortuitos, volverse contra A junto a C. La experiencia “de campo” brinda sin cesar el espectáculo de tales vuelcos, cuyos motivos siempre pueden ser explicados por sus responsables. Se debe retener la permanencia del dispositivo de conjunto —división de los Otros en aliados y enemigos—, no el lugar conjetural y variable que ocupan en dicho dispositivo las comunidades implicadas.

Pero esa desconfianza recíproca, y fundada, entre grupos aliados es señal evidente de que el consentimiento a la alianza se suele dar de mala gana, que no se la desea como fin, sino sólo como medio: medio de alcanzar con el menor riesgo y la menor inversión posibles un objetivo que es la empresa de guerra. Vale decir que uno se resigna a la alianza porque sería demasiado peligroso acometer operaciones militares en soledad, que si se pudiera, gustosamente se evitaría a los aliados, nunca del todo seguros. De este modo se obtiene una propiedad esencial de la vida internacional en la sociedad primitiva: *en ella, la guerra está —frente a la alianza—*

en primer lugar. Como táctica, la alianza es determinada por la guerra en tanto institución. En efecto, la estrategia es estrictamente la misma en todas las comunidades: perseverar en su ser autónomo, mantenerse como lo que son, Nosotros indivisos.

Ya se ha constatado que mediante la voluntad de independencia política y el dominio exclusivo de su territorio manifiestos en cada comunidad la posibilidad de la guerra es inmediatamente inscrita en el funcionamiento de dichas sociedades: la sociedad primitiva es el ámbito del estado de guerra permanente. Ahora se ve que la búsqueda de alianza depende de la realidad fáctica de la guerra. Hay una prioridad sociológica de la guerra por sobre la alianza. En este punto se enlaza el verdadero vínculo entre intercambio y guerra. De hecho, ¿dónde se entablan las relaciones de intercambio; qué unidades sociopolíticas reúne el principio de reciprocidad? Son precisamente los grupos implicados en las redes de alianza; los compañeros de intercambio son los aliados. *La esfera del intercambio engloba exactamente la propia de la alianza.* Desde luego, eso no quiere decir que si no hubiera alianza no habría más intercambio: este último se vería, simplemente, circunscrito al espacio de la comunidad autónoma en

cuyo seno nunca deja de operar; sería estrictamente intracomunitario.

El intercambio se produce, entonces, con los aliados. Hay intercambio porque hay alianza. No todo consiste en intercambio de buenas maneras –ciclos de festejos a los cuales se invitan alternativamente convidado y anfitrión–; también existe el intercambio de regalos, sin –repetámoslo– verdadera significación económica y, sobre todo, intercambio de mujeres. Como escribe Lévi-Strauss, “El intercambio de prometidos no es más que la conclusión de un proceso ininterrumpido de donativos recíprocos” (ob. cit., p. 79). En síntesis, la realidad empírica de la alianza sustenta la posibilidad de un intercambio completo, que abarca no sólo los bienes y servicios sino además las relaciones matrimoniales. ¿Qué es el intercambio de mujeres? En la dimensión de la sociedad humana en sí, garantiza la humanidad de esa sociedad –es decir, su no animalidad–; es señal de que la sociedad humana no pertenece al orden de la naturaleza sino al de la cultura: la sociedad humana se desenvuelve en el universo de la regla, no en el de la necesidad; en el mundo de la institución, no en el del instinto. El intercambio exogámico de mujeres es fundacional para la sociedad como tal, según

la prohibición del incesto. Pero aquí se trata precisamente del intercambio en tanto instituye la sociedad humana como sociedad no-animal, no del intercambio tal como se instaura en el marco de una red de alianzas entre comunidades distintas, el cual se desarrolla en otro nivel. Encuadrado dentro de la alianza, el intercambio de mujeres reviste un importante alcance político. Para grupos diferentes, establecer relaciones matrimoniales es un medio para estrechar y afianzar la alianza política a los fines de enfrentar en las mejores condiciones a los inevitables enemigos. De aliados que son a un tiempo parientes se puede esperar más constancia en la solidaridad de guerra, aunque los lazos de parentesco bajo ningún concepto sean garantía definitiva de fidelidad a la alianza. Según Lévi-Strauss, el intercambio de mujeres es el último término del "proceso ininterrumpido de donativos recíprocos". En realidad, cuando dos grupos entran en relación, no buscan en absoluto intercambiar mujeres: lo que desean es la alianza político militar; y el mejor modo de llegar a ella es intercambiar mujeres. En gran medida, eso hace que —sí bien el ámbito de intercambio matrimonial puede sin dificultades ser más restringido que el ámbito de la alianza política—, de

todas formas no pueda rebasarlo: la alianza permite el intercambio y a la vez lo interrumpe, *es su límite*. El intercambio no va más allá de la alianza.

Lévi-Strauss confunde fin y medio. Confusión forzosa, debida a su propia concepción del intercambio, que ubica en el mismo nivel el intercambio como acto fundacional de la sociedad humana (prohibición del incesto, exogamia) y el intercambio como consecuencia y medio de la alianza política (los mejores aliados, o los menos malos, son parientes). A fin de cuentas, la perspectiva que subyace a la teoría lévi-straussiana del intercambio es que la sociedad primitiva quiere el intercambio. ¿Qué es una sociedad-para-el-intercambio? que cuanto más intercambio hay, mejor funciona. Ahora bien, ya vimos que tanto en el terreno de la economía (ideal autárquico) como en el de la política (voluntad de independencia), la sociedad primitiva desarrolla constantemente una estrategia destinada a reducir lo más posible la necesidad de intercambio: en ese caso, de ningún modo hay sociedad para el intercambio, sino que más bien hay sociedad contra el intercambio. Y eso se ve con plena evidencia precisamente en el punto en que confluyen intercambio de mujeres y violencia. Se sabe que una de las

finalidades de la guerra afirmadas con mayor insistencia por todas las sociedades primitivas es la captura de mujeres: se ataca a los enemigos para tomar propiedad de sus mujeres. Poco importa aquí si el motivo invocado es una causa real o un simple pretexto para las hostilidades. En este punto, evidentemente la guerra manifiesta la profunda repugnancia de la sociedad primitiva a volver a entrar en las reglas del juego del intercambio: en el intercambio de mujeres un grupo gana mujeres pero pierde otras tantas; mientras que en la guerra por mujeres el grupo triunfador gana mujeres sin perder ninguna. El riesgo es considerable (heridas, muerte); pero el beneficio es de la misma indole. Es completo: las mujeres son gratuitas. En consecuencia, el interés mandaría preferir siempre la guerra al intercambio; pero ésa sería una situación de guerra de todos contra todos, cuya imposibilidad ya se ha visto. La guerra pasa, entonces, por la alianza. La alianza funda el intercambio. Hay intercambio de mujeres porque no se puede obrar de otra manera: ya que uno tiene enemigos, debe procurarse aliados e intentar transformarlos en cuñados. A la inversa, cuando por uno u otro motivo —desequilibrio de la *ratio* entre los sexos en el polo de los hombres, mayor difusión de la poliginia, etc.—

el grupo desea procurarse esposas suplementarias, intentará obtenerlas por medios violentos, por la guerra, sin un intercambio en que nada ganaría.

Resumamos lo dicho. El discurso acerca de la sociedad primitiva basado sobre la noción de intercambio se equivoca —al querer subsumir integralmente esa sociedad en el intercambio— en dos aspectos diferentes pero vinculados lógicamente. Para comenzar, ignora —o se niega a reconocer— que las sociedades primitivas, lejos de buscar siempre la extensión del espacio de intercambio, tienden por el contrario a reducir constantemente su alcance. Más tarde, desconoce la real importancia de la violencia, pues la prioridad y la exclusividad otorgadas al intercambio llevan, de hecho, a abolir la guerra. Nosotros decimos que equivocarse respecto de la guerra es equivocarse respecto de la sociedad. Creyendo que el ser social primitivo es ser-para-el-intercambio, Lévi-Strauss llega a decir que la sociedad primitiva es sociedad-contra-la-guerra: la guerra es intercambio desafortunado. Su discurso es muy coherente, pero falso. La contradicción no es inmanente a ese discurso; lo contrario a la realidad sociológica, etnográficamente legible, de la sociedad primitiva es de por sí tal discurso. Lo primordial no es el in-

tercambio. Es la guerra, inscrita en el modo de funcionamiento de la sociedad primitiva. La guerra implica alianza; la alianza conlleva intercambio (entendido no como diferencia entre el hombre y el animal, como pasaje de la naturaleza a la cultura sino, por supuesto, como despliegue de la sociatividad de la sociedad primitiva, como libre juego de su ser político). A través de la guerra se puede comprender el intercambio; no a la inversa. La guerra no es una falla accidental del intercambio; si el intercambio un efecto táctico de la guerra. El intercambio consumado no es —como piensa Lévi-Strauss— lo que determina el no-ser de la guerra, sino que la guerra consumada determina el ser del intercambio. Por otra parte, el problema constante de la comunidad primitiva no es *¿con quién entablarémos intercambio?* sino *¿cómo podremos mantener nuestra independencia?* El punto de vista de los Salvajes acerca del intercambio es sencillo; es un mal necesario; ya que precisamos aliados, lo mismo da que sean cuñados nuestros.

Hobbes creía, erradamente, que el mundo primitivo no es un mundo social porque en él la guerra impide el intercambio, concebido no sólo como intercambio de bienes y servicios sino sobre todo como intercambio de mujeres, como respeto de la regla exogámica en la

prohibición del incesto. ¿Acaso no dice que los salvajes americanos viven de "manera casi animal" y que la ausencia de organización se deja traslucir en su sometimiento a la "concupiscencia natural" (entre ellos no existe el universo de la regla)? Pero la equivocación de Hobbes no hace que Lévi-Strauss esté en lo cierto. Para este último, la sociedad primitiva es el mundo del intercambio, pero a expensas de una confusión entre el intercambio fundador de la sociedad humana en general y el intercambio como modo de relación entre grupos diferentes. Tampoco puede escapar a la eliminación de la guerra, en tanto ésta es negación del intercambio: si hay guerra, no hay intercambio; y si no hay intercambio, ya no hay sociedad. El intercambio es, sin duda, inmanente a lo social humano: hay sociedad humana porque hay intercambio de mujeres, porque hay prohibición del incesto. Pero aquel intercambio no tiene nada que ver con esa actividad cabalmente sociopolítica que es la guerra. Y —por supuesto— dicha guerra no pone en entredicho ningún aspecto del intercambio como respeto de la prohibición del incesto. La guerra pone en entredicho *el intercambio como conjunto de relaciones sociopolíticas entre comunidades diferentes*, pero lo hace para fun-

darlo, para instaurarlo con la mediación de la alianza. Confundiendo esas dos facetas del intercambio, Lévi-Strauss inscribe de todas formas la guerra en ese mismo nivel, donde no tiene razón de ser, y de donde debe, por tanto, desaparecer: para ese autor, la puesta en práctica del principio de reciprocidad se traduce en la búsqueda de la alianza, que permite el intercambio de mujeres. El intercambio concluye en la negación de la guerra. Esa descripción del hecho social primitivo sería completamente satisfactoria, con la única condición de que no exista la guerra: su existencia es cosa conocida, pero también lo es su universalidad. La realidad etnográfica sostiene, así, el discurso contrario: el estado de guerra entre los grupos vuelve necesario buscar la alianza, que provoca el intercambio de mujeres. De este modo, el análisis logrado de sistemas de parentesco o de sistemas mitológicos puede coexistir con un discurso fallido acerca de la sociedad.

El análisis de los hechos etnográficos demuestra la dimensión estrictamente política de la actividad bélica. Ésta no se relaciona con la especificidad zoológica de la humanidad ni con la competencia entre comunidades para sub-

sistir; tampoco, por último, con un movimiento constante del intercambio hacia la supresión de la violencia. La guerra se articula con la sociedad primitiva en cuanto tal (también en ello es universal); es uno de los modos de funcionamiento de dicha sociedad. El carácter de esta última determina la existencia y el sentido de la guerra, a cuyo respecto —como se mostró anteriormente— es presentada de antemano, como posibilidad, en el ser social primitivo, por causa del extremo particularismo exhibido por cada grupo. Para cualquier grupo social, todos los Otros son extraños: la figura del extraño confirma, para cualquier grupo dado, la convicción acerca de su identidad como Nosotros autónomo. Esto equivale a decir que el estado de guerra es permanente, pues con los extraños sólo se tiene una relación de hostilidad, llevada o no a la práctica en una guerra efectivamente realizada. Lo esencial no es la realidad puntual del conflicto armado, del combate, sino la permanencia de su posibilidad, el estado de guerra permanente en tanto conserva a todas las comunidades en su diferencia respectiva. Lo permanente, estructural, es el estado de guerra con los extraños, que a veces —a intervalos más o menos regulares, con menor o mayor frecuencia, según qué socie-

dad sea— culmina en la batalla efectiva, en el enfrentamiento directo: entonces, el extraño es el Enemigo, hecho que a su vez genera la figura del Aliado. El estado de guerra es permanente; pero eso no significa que los Salvajes pasen su tiempo haciendo la guerra.

Como política exterior de la sociedad primitiva, la guerra se relaciona con la política interior de aquélla, con eso que podría llamarse conservadurismo intransigente de dicha sociedad, expresado en la incesante referencia al sistema tradicional de normas, a la Ley ancestral que debe respetarse en todo momento, que no puede alterarse con cambio alguno. ¿Qué intenta conservar la sociedad primitiva, mediante su conservadurismo? Intenta conservar su propio ser; desea perseverar en su ser. ¿Pero qué ser es ése? Es un ser indiviso: el cuerpo social es homogéneo, la comunidad es un Nosotros. En consecuencia, el conservadurismo primitivo busca impedir la innovación en la sociedad, desea que el respeto por la Ley asegure la preservación del carácter indiviso, busca impedir que aparezca la división en la sociedad. Ésa es, tanto en el ámbito de lo económico (imposibilidad de acumular riquezas) como en el de la relación de poder (el jefe está presente para no ejercer el mando), la política interior de la so-

iedad primitiva: conservarse como Nosotros indiviso, como totalidad-una.

Pero por otra parte resulta muy evidente que la voluntad de perseverar en su ser indiviso anima igualmente a todos los Nosotros, a todas las comunidades: la posición del Si-mismo de cada una de ellas implica la oposición, la hostilidad contra las otras; el estado de guerra es tan durable como la capacidad de las comunidades primitivas de afirmar su autonomía unas respecto de las otras. Como una se muestre incapaz de ello, será destruida por las otras. La capacidad de poner en práctica la relación estructural de hostilidad (disuasión) y la capacidad de resistencia efectiva contra las iniciativas de las otras (rechazar un ataque), en suma, la capacidad propia de cada comunidad de llevar adelante la guerra es la condición de su autonomía. Dicho de otro modo: el estado de guerra permanente y la guerra plasmada periódicamente se presentan como el principal medio utilizado por la sociedad primitiva a los fines de impedir el cambio social. La permanencia de la sociedad primitiva pasa por la permanencia del estado de guerra, la aplicación de la política interior (mantener intacto el Nosotros indiviso y autónomo) pasa por la puesta en marcha de la política exterior (estrechar alianzas para hacer la guerra): la gue-

rra reside en el núcleo íntimo del ser social primitivo; ella, no otra, constituye el auténtico *motor* de la vida social. Para poder pensarse como un Nosotros, hace falta que la comunidad sea a un tiempo indivisa (una) e independiente (totalidad): la indivisión interna y la oposición externa se conjugan, cada cual como condición de la otra. Como llegara a cesar la guerra, el corazón de la sociedad primitiva dejaría de latir. La guerra es su fundamento, la vida misma de su ser, su finalidad: la sociedad primitiva es *sociedad para la guerra*, su esencia es ser guerrera...¹⁰

Entonces la dispersión de los grupos locales, el rasgo más inmediatamente perceptible de la sociedad primitiva, no es la causa de la guerra, sino su efecto, su fin específico. ¿Cuál es la función de la guerra primitiva? Garantizar la persistencia de la dispersión, del fraccionamiento, de la atomización de los grupos. La guerra primitiva es *obra de una lógica propia de lo centrí-*

¹⁰ No recordemos aquí el discurso de los occidentales acerca del hombre primitivo como guerrero sino acaso aquel más inesperado pero proveniente de esa misma lógica: el de los incas. De las tribus que se agitaban en los confines del imperio, los incas decían que eran salvajes *en constante estado de guerra*. Ello legitimaba todas las tentativas de integrarlos a la *pax incaica* por medio de conquista.

fugo, de una lógica de la separación, que se expresa de tiempo en tiempo en el conflicto armado.¹¹ La guerra sirve para mantener a cada comunidad en su independencia política. Habrá tanta autonomía como guerra haya: por eso no puede, no debe cesar; por eso es permanente. La guerra es el modo de existencia privilegiado de la sociedad primitiva por cuanto se reparte en unidades sociopolíticas iguales, libres e independientes: si los enemigos no existiesen, habría que inventarlos.

La lógica de la sociedad primitiva es, entonces, una lógica de lo centrífugo, una lógica de lo múltiple. Los salvajes desean la multiplicación de lo múltiple. ¿Y cuál es ahora el efecto de mayor magnitud ejercido por el desarrollo de la fuerza centrífuga? Ésta opone una barrera infranqueable, el obstáculo sociológico más poderoso contra la fuerza inversa, contra la fuerza centrípeta, contra la lógica de la unificación, contra la lógica de lo Uno. La sociedad primitiva no puede ser sociedad de lo Uno porque

¹¹ Dicha lógica involucra no sólo las relaciones intracomunitarias, sino también el funcionamiento de la comunidad en sí. En América del Sur, cuando las dimensiones demográficas de un grupo rebasan el umbral que se considera óptimo para la sociedad, una porción de sus miembros parte hacia una zona lejana para fundar otra aldea.

es sociedad de lo múltiple: a mayor dispersión, menor unificación. De allí en adelante, se ve que tanto la política interior como la exterior de la sociedad primitiva están determinadas por esa misma lógica rigurosa. Por una parte, la comunidad quiere perseverar en su ser indiviso y a causa de ello impide que una instancia unificadora se separe del cuerpo social —la figura del jefe con ejercicio efectivo de mando— e introduzca la división social entre señor y subordinados. Por otra parte, la comunidad quiere perseverar en su ser autónomo, es decir, permanecer *bajo la divisa de su propia Ley*: rechaza, en consecuencia, cualquier lógica que pudiera llevarla a someterse a una ley externa; se opone a la exterioridad de la Ley unificadora. Ahora bien, ¿cuál es ese poderío legal que engloba todas las diferencias con la intención de suprimirlas, que sólo se sostiene si, precisamente, logra abolir la lógica de lo múltiple para sustituirla con la lógica contraria, la propia de la unificación; cuál es el otro nombre de ese Uno que de por sí la sociedad primitiva rechaza? Es el Estado.

Retomemos el tema. ¿Qué es el Estado? Es el signo consumado de la división en la sociedad, en tanto es el órgano separado del poder político: a partir de ese momento, la sociedad

se divide entre quienes ejercen el poder y quienes lo padecen. La sociedad ya no es un Nosotros indiviso, una totalidad-una, sino un cuerpo fragmentado, un ser social heterogéneo. La división social, el surgimiento del Estado son la muerte de la sociedad primitiva. Para que la comunidad pueda afirmar su diferencia, hace falta que sea indivisa; su voluntad de ser una totalidad que excluya a las demás se apoya sobre el rechazo de la división social; para pensarse como Nosotros exclusivo frente a los Otros, se hace necesario que el Nosotros sea cuerpo social homogéneo. La fragmentación externa, la indivisión interna son las dos caras de una sola realidad, los dos aspectos de un mismo funcionamiento sociológico, de la misma lógica social. Para que la comunidad pueda enfrentar eficazmente el mundo de los enemigos, se requiere que se halle unida, homogénea, sin divisiones. De manera recíproca, para existir en la indivisión necesita de la figura del Enemigo, en la cual puede leer la imagen unitaria de su ser social. La autonomía sociopolítica y la indivisión sociológica son la una condición de la otra, y la lógica centrífuga de la desintegración es una negativa a la lógica unificadora de lo Uno. Concretamente, eso significa que las comunidades primitivas nunca pueden alcan-

zar grandes dimensiones sociodemográficas, pues la tendencia fundamental de la sociedad primitiva es a dispersarse, no a concentrarse; a atomizarse, no a reunirse. Si uno observa, en una sociedad primitiva, la acción de la fuerza centrípeta, la tendencia a reagruparse perceptible en la constitución de macrocomunidades sociales, ello evidencia que esa sociedad va en camino de perder la lógica primitiva de lo centrífugo, que pierde las propiedades de totalidad y unidad, que está en vías de ya no ser primitiva.¹²

Negativa a la unificación, rechazo a lo Uno separado, sociedad contra el Estado. Cada comunidad primitiva quiere permanecer bajo la divisa de su propia Ley (autonomía, independencia política), la cual excluye el cambio social (la sociedad seguirá siendo lo que es: ser indiviso). Rechazar el Estado es rechazar la exonomía, la Ley externa; equivale —sin más— al rechazo de la sumisión, inscrito como tal en la misma estructura de la sociedad primitiva. Tan sólo los necios pueden creer que para ne-

¹² Tal es el caso, absolutamente ejemplar, de los tupi-guaraníes de América del Sur, cuya sociedad sentía —en el momento del descubrimiento del Nuevo Mundo— la acción de fuerzas centrípetas, de una lógica de la unificación.

garse a la alienación hace falta haberla experimentado antes: el rechazo a la alienación (económica o política) pertenece al propio ser de dicha sociedad, expresa su conservadurismo, su *deliberada* voluntad de permanecer como Nosotros indiviso. Deliberada en efecto, y no sólo efecto del funcionamiento de una maquinaria social: los Salvajes sabían bien que una alteración de su vida social (cualquier innovación social) para ellos no podía traducirse más que en la pérdida de la libertad.

¿Qué es la sociedad primitiva? Es una multiplicidad de comunidades indivisas que obedecen —sin excepción— a una misma lógica de lo centrífugo. ¿Qué institución expresa y asegura la permanencia de esa lógica? La guerra, como verdad de las relaciones entre las comunidades, como principal medio sociológico para promover la fuerza centrífuga de dispersión contra la fuerza centrípeta de unificación. Por su parte, la máquina de guerra es el motor de la máquina social; el ser social primitivo reposa en toda su extensión sobre la guerra; la sociedad primitiva no puede subsistir sin la guerra. A mayor guerra, menor unificación; y el mejor enemigo del Estado es la guerra. La sociedad primitiva es sociedad contra el Estado, por cuanto es sociedad-para-la-guerra.

Una vez más, nos vemos conducidos hacia el pensamiento de Hobbes. Con una lucidez desaparecida después de él, el pensador inglés supo develar el vínculo profundo, la relación de estrecha cercanía que entablan guerra y Estado entre sí. Supo percibir que guerra y Estado son términos contradictorios, que no pueden coexistir, que cada uno de ellos implica la negación del otro: la guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra. El error —enorme, pero casi inexorable en un hombre de esa época— es haber creído que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es justamente una sociedad: que el mundo de los Salvajes no es un mundo social; luego, que la institución de la sociedad pasa por la finalización de la guerra, por la aparición del Estado, la más representativa de las máquinas antibélicas. Incapaz de pensar el mundo primitivo como un mundo no natural, Hobbes fue, como contrapartida, el primero en ver que la guerra no puede pensarse sin el Estado, que uno debe pensarlos en una relación de recíproca exclusión. Para él, el lazo social se instaura entre los hombres gracias a ese “poder común que tiene a todos a su merced”: *el Estado está en contra de la guerra*. ¿Qué es lo que aporta como con-

trapunto la sociedad primitiva, en tanto espacio sociológico de la guerra permanente? Repitè, invirtiéndolo, el discurso de Hobbes, proclama que la máquina de dispersión funciona contra la máquina de unificación, nos dice que *la guerra es contra el Estado*.¹³

¹³ Al término de esta tentativa de arqueología de la violencia se plantean distintos problemas etnológicos, en especial éste: ¿cuál será el destino de las sociedades primitivas que dejan que se ponga en marcha la máquina de guerra? Al permitir la autonomía —respecto de la comunidad— del grupo de los guerreros, ¿la dinámica de la guerra no llevaría en sí el riesgo de división social? ¿Cómo reaccionan las sociedades primitivas cuando eso se produce? Son interrogantes fundamentales, pues detrás de ellos se perfila la pregunta trascendental: ¿bajo qué condiciones puede aparecer la división social en la sociedad indivisa?

Se intentará dar respuesta a esas preguntas, y a otras, con una serie de estudios que este texto inaugura.