

An aerial, high-angle photograph of a large, dense crowd of people walking on a city street. The street is paved with light-colored tiles and has several dark, diagonal lines crossing it, likely representing crosswalks or lane markings. The people are small, colorful specks from this perspective, moving in various directions. The overall scene conveys a sense of a busy, populated urban environment.

Harold Barclay

GENTE SIN GOBIERNO

Harold Barclay ofrece en este libro un relato académico de un número de sociedades que no aceptan la idea del poder como natural –de hecho, ni se les ocurre.

La anarquía no es de ninguna manera inusual, sino que es una forma de sistema de relaciones u organización política perfectamente común. No solo es común, sino que es probablemente el tipo de organización de la polis más antiguo y precisamente el que ha caracterizado la mayor parte de la historia humana.

Finalmente, este ensayo proporcionará una crítica de la teoría anarquista y contribuirá, por tanto, a una mejor comprensión de los problemas de la libertad en la sociedad.

Harold Barclay

**PEOPLE
WITHOUT
GOVERNMENT**

**An Anthropology
of Anarchy**

**Preface by
Alex Comfort**

Harold Barclay

GENTE SIN GOBIERNO

Una antropología de la anarquía

Prefacio de Alex Comfort

Esta edición completamente revisada fue publicada en 1990 por Kahn y Averill

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

Contenido

Prefacio de Alex Comfort

Introducción

I. De la naturaleza de la anarquía

II. Algunas observaciones sobre el procedimiento

III. Anarquía entre cazadores–recolectores

IV. Jardineros anarquistas

V. Pastores anarquistas

VI. Anarquía en las sociedades agrícolas

VII. Anarquía en el mundo moderno

VIII. ¿Tienen las organizaciones políticas anárquicas un mensaje?

Bibliografía

PREFACIO

El anarquismo es esa filosofía política que defiende la maximización de la responsabilidad individual y la reducción de la concentración de poder –regio, dictatorial, parlamentario, de aquellas instituciones que denominamos vagamente con el nombre de "gobierno"– hasta su total desvanecimiento. No tiene ninguna conexión con el lanzamiento de bombas radicales: ha sido, de hecho, un punto de vista que ha atraído a biólogos, como Kropotkin, el fundador de la ecología, y antropólogos. Para defenderlo uno debe practicar una considerable auto–abnegación, porque el tipo de comunidad que prevé no puede, por razones obvias, ser prescrito. No se puede decir con el coronel Blimp "Maldita sea, si los idiotas no quieren la democracia, debemos obligarles".

Son esos mismos idiotas los que tienen que elegir. En este libro, Harold Barclay ofrece un relato académico de un número de sociedades que no aceptan la idea de poder como natural – de hecho, ni se les ocurre. La documentación es fascinante, y tiene su utilidad como respuesta a las mitologías del "hombre primitivo", teorías que procedentes del siglo XVII, han apuntalado la política convencional. Sin embargo, la pregunta que debe preocupar a la mayoría de los lectores es de

relevancia, en vista de los excesos contemporáneos de la "sociobiología" y la circulación de teorías basadas en ratas blancas e isleños de Trobriand.

Los pigmeos y los esquimales no organizan ferrocarriles ni utilizan servicios sociales: emuladores modernos como Makhno y Durruti, o los tipos que organizan comunas libres, parecen quijotescos. El problema del hombre serio con el deseo anarquista de librarse del poder no es, creo, que discuta la idea que los gobiernos hoy representan poco además de la psicopatología, o que la política, tal como la practicamos, es el arte de impedir lo posible. Sus dudas surgen de la complejidad de la sociedad, que parece irreversible y la necesidad de una planificación anticipada: de hecho, la hoja de ruta de muchos gobiernos modernos se preocupa no por los abusos que cometen, sino con su culpable fracaso planificador.

En el pasado, los excesos de poder fueron compensados por la capacidad para facilitar la coordinación que soportaba por ejemplo la psicopatología del rey Enrique VIII porque un rey fuerte era manifiestamente preferible a múltiples señores de la guerra locales. Pero con el crecimiento de una tecnología sofisticada se ha vuelto cada vez más claro que hoy la planificación teleonómica, o intencionada, se ha casi divorciado del gobierno. Es realizada por expertos, mientras la autoridad se dedica a la terapia de juego.

Algunos científicos, que encuentran ajenos a la realidad, advertencias ignoradas y recursos desperdiciados en pirámides,

Líneas Maginot y planes quinquenales, hablan del día cuándo las computadoras harán la planificación. Desafortunadamente, si lo hicieran, el grupo de terapia de juego las programaría. Ante esto, el "hombre serio" se retira al antipoliticismo, o, en Estados Unidos, al populismo (que sustituye la libre empresa y el diablo se queda el último con las recetas anarquistas de ayuda mutua y acción directa). Él estaría muy dispuesto a aprender de los inuit y pigmeos si pudiéramos convencerlo de que sus formas de organización tienen alguna lección que se pudiera aplicar a una comunidad moderna y compleja.

Creo que la tienen. El desafío de "organizar un estado moderno como un pueblo de pigmeos y ver qué pasa" fracasa por la bastante inusual mentalidad que los anarquistas buscan impartir.

A diferencia del marxismo o del capitalismo democrático, que son teorías institucionalizadas, el rechazo del poder como herramienta social es una actitud, no un programa. Una vez adoptada, modela el tipo de soluciones que estamos dispuestos a aceptar.

A fin de ser un anarquista ¿hay que esperar hasta que la sociedad comparta la misma actitud? Los anarquistas no planean revoluciones, pero cuando se vuelven numerosos, y el tipo de pensamiento que subyace en la organización social de los pequeños grupos que Harold Barclay describe se vuelve común, ese pensamiento se vuelve activo y anudan el tejido general de la sociedad. Si son suficientemente numerosos

comienzan a afectar los tipos de elección que hacen las sociedades. La ayuda mutua comienza a constituir una seria alternativa a los servicios administrativos, la insatisfacción general comienza a convertirse en desobediencia civil. Si en consecuencia la "revolución" sucede, es en la forma de un asalto por parte de una autoridad alarmada, reacia a ver su fracaso, a consecuencia de un público cada vez más ingobernable, en otras palabras como contrarrevolución. La creciente conciencia está amenazada por inercia, por cooptación y por el hábito mental establecido de los no-pigmeos, debido a que han tenido nuestros músculos políticos atrofiados durante siglos.

Tampoco, para influir en el curso de la sociedad, los pensadores de mente anarquista tienen que tener un éxito total mayor que el que tuvieron los cartistas. Los cartistas no consiguieron ni una demanda de la Carta, pero reformaron el proceso parlamentario.

El gobierno superviviente de un Estado cuyos ciudadanos pensasen y actuasen de forma anárquica sería una democracia irlandesa –una donde la autoridad del jefe se mantiene bajo el agua mientras que está fuera de línea. Polonia, en el momento de redactar este informe, puede dirigirse en esa dirección. Y de hecho no sólo el pensamiento anarquista, sino incluso técnicas anarquistas, como el consenso en lugar del voto mayoritario, se están incorporando a lugares como sindicatos y movimientos de protesta que hace unos años habrían utilizado

procedimientos parlamentarios como una cuestión de rutina. Mi propia opinión es que el anarquismo es una actitud, no un programa: esa actitud tiene efectos enzimáticos en la sociedad en la que se generaliza que conduce muy posiblemente a una adhocracia, un ilógico compromiso entre el anarquismo puro de Simon y algunos de los viejos aparatos, sino como el sentimiento republicano se ha transmutado en un constitucionalismo que retiene ilógicamente a un monarca como una especie de pieza de bloqueo, para restringir los excesos de los representantes electos.

Probablemente haya casos en los que la toma de decisiones deba ser concentrada, siempre que la inspiración del público esté en el cuello del tomador de decisiones. Uno no estaría ahora de acuerdo con el protoanarquista Godwin en que es una traición a la libertad tocar en una orquesta si hay un director.

Donde las aportaciones de la antropología de Barclay son importantes no es en proporcionar modelos para sociedades complejas, sino como exposiciones de las actitudes de los humanos que no han encontrado la necesidad del poder. Frente a otros entornos, estas actitudes conducirán a nuevas estructuras sociales, ya que el hombre es un pensador adaptativo, pero como actitudes, no están determinadas por el tiempo o el lugar. Vemos probablemente en nuestro tiempo muchos ejercicios locales y de vecindario cuya forma es clásicamente anarquista, más una creciente marea de

protestas, algunas de principios, otros simplemente exasperadas, en las que los modos de acción y pensamiento anarquista pueden encarnarse. Una sociedad cuya protesta es plenamente eficaz no necesita una revolución establecida, y tal sociedad es un objetivo, ya sea para la estupidez marxista o el dogmatismo y la psicopatología militar mundial. Estudios como este tienen importancia más que académica.

Alex Comfort

INTRODUCCIÓN

La anarquía es con frecuencia equiparada con el caos o se ve como un loco plan propuesto sólo por maníacos de ojos desorbitados que lanzan bombas. Ciertamente es una idea que no ha sido tomada en serio por las mayorías. Aunque en los últimos años se ha producido un ligero aumento en la apreciación de la teoría anarquista, en la medida en que ahora muchos la consideran digna de mención en una discusión seria, permanece en gran parte ignorada. El hecho demostrado con frecuencia de que la anarquía antropológicamente es posible suele pasarse por alto. Durante las últimas generaciones, los antropólogos, a través de su investigación etnográfica, han documentado innumerables sociedades sin estado y sin gobierno en todo el mundo y en todo momento. E incluso los devotos de Marx señalan éstas como indicadores de alguna etapa anterior sin estado de la evolución cultural humana. Sin embargo, existe una considerable renuencia a definir estas sociedades como anarquías. Incluso entre los antropólogos, aquellos que están tan imbuidos de sus propias tradiciones culturales hacen todo lo posible para evitar reconocer estos sistemas por lo que son. Como creen que el orden social solo

puede existir donde existen el gobierno y la ley, amplían el significado de estos términos para cubrir lo que claramente no es gobierno en absoluto. En un libro de texto de antropología, Hammond ha escrito¹: "Incluso cuando la población es grande, relativamente densa y algo diversificada, la ausencia de gobierno no implica necesariamente la presencia de la anarquía" (239). Hoebel, que luego cambió de opinión, redefinió la ley y el estado para hacer de toda sociedad un estado con ley (1958, 467ss), con los que interpretó los datos de numerosas culturas. Y anteriormente Clark Wissler y George Murdock incluyeron al 'gobierno' como un "universal" de la cultura (Wissler, 1923; Murdock, 1945). Otros antropólogos reconocen fácilmente la existencia generalizada de las sociedades sin Estado; algunos incluso las llaman "anarquías funcionales". Entienden que la necesidad de demostrar la existencia de tales sociedades es una tarea cumplida hace mucho tiempo y creen que debemos pasar a problemas más importantes. Sin embargo, mi experiencia en más de 30 años de enseñanza de la antropología ha sido que, entre los estudiantes el mito más arraigado es el de que ninguna sociedad puede existir sin gobierno, y su corolario de que toda sociedad debe tener un centro director. Si los estudiantes de hoy en día han abandonado la religión de la iglesia, no se han alejado de la religión del nacionalismo y el estatismo. Es este último el que proporciona la fuente de la unidad: el elemento cementante en la sociedad contemporánea "pluralista". Así, el

¹ Ver Bibliografía para esta y referencias posteriores.

mito de la necesidad del Estado y del gobierno es decisiva para esa unidad, tan decisiva como lo fue la fe en Dios para la unidad de la sociedad medieval. En las universidades, los departamentos de "ciencias" políticas son los principales centros para la promulgación de este mito. Una tarea de este libro, entonces, es presentar ejemplos de anarquía. De ese modo demostraremos que hay sociedades humanas que encajan en los criterios de la anarquía y deben ser reconocidas por lo que son. También hay otras razones para este libro. Yo sugeriría que la anarquía no es de ninguna manera inusual; que es una forma de sistema de relaciones u organización política perfectamente común. No solo es común, sino que es probablemente el tipo de organización de la polis más antiguo y precisamente el que ha caracterizado la mayor parte de la historia humana. En el transcurso de esta presentación, se prestará atención a los contextos económicos, tecnológicos y ecológicos, que parecen conducir a sistemas sociales anárquicos. Debemos considerar la proposición hecha a menudo de que si existen sociedades sin gobierno, sin estado, es decir anarquías, sólo podrían hacerlo en las formas más simples de cultura humana y en el tipo más pequeño de agrupamiento. Un objetivo importante de este libro es dar una idea de lo que la anarquía es en la práctica. En esto debemos considerar las diversas formas en que se mantiene el orden dentro de la anarquía. Esto a su vez está relacionado con el problema más general de la interacción dinámica entre la libertad y la autoridad que caracteriza a la sociedad humana.

En conexión con esto, debemos observar cómo la anarquía puede y en ocasiones, parece degenerar en despotismo, un proceso que también implica una consideración de los orígenes del Estado. Luego, intentaremos abordar en general, la pregunta: ¿hay algo que aprender de estas políticas anárquicas? Quizás, finalmente, este ensayo proporcionará una crítica de la teoría anarquista y contribuirá, por tanto, a una mejor comprensión de los problemas de la libertad en la sociedad. Hay similitudes entre lo que se propone para esta investigación y algunas de las obras de Kropotkin, a saber: *El Estado: su papel histórico* y *La ayuda mutua*. Estas obras fueron un factor en mi decisión de entrar en el campo de la antropología y también estimularon mi escritura de este libro. Me gustaría pensar que este libro se suma a, y mejora, las pioneras investigaciones de Kropotkin en este tema.

I. SOBRE LA NATURALEZA DE LA ANARQUÍA

Sobre la anarquía y el anarquismo

Nuestra primera tarea debe ser aclarar el significado de la anarquía en relación a una variedad de términos diferentes. Empecemos por considerar la anarquía y el anarquismo. Estos deben distinguirse entre sí, tal como se distingue el "comunismo primitivo" del comunismo marxista. Este último es un elaborado sistema sociológico, una filosofía de la historia y una idea para una condición futura de la sociedad en el que la propiedad se mantendría en común. "Comunismo primitivo" se refiere a un tipo de economía, presumiblemente encontrada entre pueblos "arcaicos" o "primitivos", en los que la propiedad es común. Por propiedad deben entenderse los recursos y medios cruciales de producción de riqueza. De hecho, lo que se mantiene en común en las sociedades es invariablemente la tierra. Herramientas, ganado y muchos otros tipos de recursos (por ejemplo, sitios de pesca) son de propiedad individual. En todo caso, la teoría marxista no identifica el comunismo primitivo con el pretendido comunismo marxista. Se podría decir que implícitamente se sostiene que el proceso histórico implica un gran ciclo donde los seres humanos comienzan con el comunismo primitivo y finalmente vuelven al comunismo a

un nivel superior, que es algo que recuerda a la teoría cíclica progresiva de Giambattista Vico. Como nosotros distinguimos entre los dos comunismos, deberemos distinguir también entre anarquía y anarquismo. La anarquía es la condición de la sociedad en la que no hay gobernante; el gobierno está ausente. Esto suele asociarse claramente con esas sociedades que han sido llamadas "arcaicas" y "primitivas", entre otros adjetivos peyorativos. El anarquismo es la teoría político-social desarrollada en la Europa del siglo XIX, que incorpora la idea de la anarquía, pero lo hace como parte y como resultado de una teoría consciente de valores que busca la libertad humana sin gobierno y la individualidad primordial. Así, en la teoría anarquista, la primera premisa es algo que Josiah Warren llamó la soberanía del individuo y de esto se sigue que el gobierno y el estado oprimen la libertad individual y deberían ser abolidos. Pero, al mismo tiempo, el anarquista busca la abolición de otras instituciones igualmente interpretadas como opresivas: la Iglesia, la familia patriarcal y cualquier sistema que parezca consagrar la autoridad "irracional". La teoría anarquista es igualitaria y antijerárquica, además de descentralista. La discriminación sobre raza, color, credo o sexo son siempre anatema. Los anarquistas fueron probablemente los primeros defensores de la liberación de la mujer. En lugar del viejo sistema, la teoría anarquista defiende la regulación y cooperación voluntaria. Las relaciones sociales son llevadas mediante acuerdos contractuales libres de mutuo o igual beneficio para todas las partes involucradas. Para Proudhon el

"mutualismo" era una piedra angular básica de la anarquía. Su concepción mutualista tiene una interesante similitud y concordancia con la teoría antropológica contemporánea de Mauss y Lévi–Strauss, donde el mutualismo puede verse fácilmente como reciprocidad. Para Lévi–Strauss, la reciprocidad como intercambio mutuo es el principio estructural fundamental de la sociedad; es una especie de 'categoría de pensamiento', tan fundamental que está incrustada en la mente humana. Pierre Clastres, siguiendo la tradición de Lévi–Strauss, sostiene que el 'poder coercitivo', es decir, tanto el estado como el gobierno, no son recíprocos ya que un gobernante realiza más de un sometimiento, alterando así el equilibrio de la equidad. Por lo tanto, Estado y gobierno se oponen a los principios básicos de la vida social: la sociedad está en contra del estado. En el capítulo final voy a volver a la tesis de Clastres y al tema general de la reciprocidad y el surgimiento del poder coercitivo. Aquí solo deseo indicar que la teoría anarquista y la teoría antropológica inciden en una en la otra. Además del mutualismo, Proudhon y Bakunin, entre otros, también enfatizaron la idea de federalismo, diseñado para facilitar relaciones entre grupos cada vez más grandes y más extendidos de gente. Los bloques de construcción iniciales del plan federalista son los grupos locales, 'cara a cara', ya sea de vecinos o personas con intereses ocupacionales comunes que en cualquier caso, tienen un interés mutuo en trabajar juntos para uno o más fines. Estos grupos se forman y se preocupan por lograr sus metas especificadas. Para facilitar

estos fines se 'federan' con otros grupos similares para formar una federación regional y a su vez, las federaciones regionales se unen a otras para formar una confederación. En cada caso, el poder invertido en el grupo organizado disminuye a medida que se asciende por los diferentes niveles de integración. Como Bakunin y otros dijeron que el sistema estaba 'construido a funcionando de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo'. Cada miembro de la federación tiene derecho a retirarse si no está de acuerdo con la acción propuesta por la mayoría. Es interesante notar aquí la similitud entre el federalismo anarquista y el sistema de linaje segmentario característico de muchas organizaciones políticas anárquicas, especialmente en África. En ambos casos la suma se compone de segmentos y cada segmento de subsegmentos y así sucesivamente. En ambos casos, la autoridad más eficaz está en la unidad más pequeña, disminuyendo directamente a medida que se asciende a niveles más amplios de integración, de modo que en la 'cima', la federación última tiene poca influencia si tiene alguna. En ambos casos, además, tenemos una técnica para establecer una amplia red que aglomera a innumerables pequeños grupos en un gran conjunto integrado. Un gran contraste entre los dos sistemas, sin embargo, es que el federalismo se basa en la cooperación entre grupos: el principio de mutualismo o reciprocidad, mientras que para los linajes segmentarios el principio operativo es la oposición o conflicto entre grupos del mismo nivel. El federalismo anarquista no debe confundirse con el tipo de 'confederación'

defendida por hombres como John Calhoun y otros pensadores políticos estadounidenses de principios del siglo XIX. Los anarquistas podrían simpatizar con tal punto de vista sólo en el sentido que propone desnudar gobierno central de la mayor parte de su autoridad, permitiendo a los miembros retirarse del sistema si lo consideran oportuno. Sin embargo, desde un punto de vista anarquista, Calhoun y sus simpatizantes eran incongruentes, ya que se ocupaban principalmente de maximizar el poder de los diversos estados dentro de la Unión. Ellos deberían haber estado interesados así mismo en la libertad de los miembros individuales, también deberían haber reconocido el derecho legítimo de los condados a retirarse de los estados, de las ciudades retirarse de los condados y de los individuos a retirarse de las ciudades². El anarquismo es, en suma, una orientación teórica compleja. Eso, sin embargo, no debe ser visto en ningún sentido como una concepción monolítica, o un gran sistema teórico a ser comparado, digamos, con el marxismo. El anarquismo, por el contrario, conlleva varios puntos de vista relacionados, pero a menudo distintos. Y ningún teórico anarquista ha presentado alguna vez un sistema teórico integrado. Sin embargo, toda teoría anarquista comparte una preocupación común por el individuo y la libertad; oposición al Estado y el deseo de establecer un sistema de cooperación voluntaria. Es obvio que el tipo de

² Las ideas de los últimos días de Proudhon sobre federalismo se han planteado recientemente en la discusión de la naturaleza del federalismo canadiense y, por lo tanto, de la nación canadiense (cf. Proudhon, 1979).

sociedad imaginado por los anarquistas no existe y, a excepción de unos pocos intentos aislados y de corta duración, nunca ha existido. Sin embargo, tenemos numerosos ejemplos de anarquía: sociedades sin gobierno y sin el estado. Así como los comunistas marxistas podrían no estar completamente complacidos con un 'comunismo primitivo' en funcionamiento, no podemos esperar que los anarquistas aprueben las políticas anárquicas existentes. Además es obvio que muchos se horrorizarían por algunas de sus características. Mientras estas sociedades carecen de gobierno, como veremos, el patriarcado a menudo prevalece y una especie de gerontocracia o dominación de los viejos no es infrecuente; las sanciones religiosas son rampantes; los niños están invariablemente en una posición de "segunda clase"; en cualquier forma las mujeres rara vez son tratadas igual a los hombres. De hecho, invariablemente hay fuertes presiones para ajustarse a las tradiciones del grupo. Pero como son muy descentralizados, sin gobierno ni Estado, ejemplifican la anarquía. Y, por tanto, debemos considerar tales sistemas como ejemplos de la aplicación de la anarquía. Se puede argumentar que emplear el término 'anarquía' para un grupo de sociedades humanas es etnocéntrico y confunde ideología con clasificación social. La palabra toma una gran carga emocional, con una connotación ideológica muy clara, identificada con tradiciones culturales euroamericanas, al aplicarla transculturalmente cuando otras culturas claramente carecerían de la ideología y valores del anarquismo. Así, no solo se distorsiona la palabra, sino que

también lo es el significado de esas culturas. Pero si esto es cierto para la palabra 'anarquía', se aplica igualmente al uso de palabras como 'democrático', 'gobierno', 'ley', 'capitalista', 'comunista' y muchos otros empleados a diario por científicos sociales, pero derivadas del habla ordinaria. La ciencia social está llena de términos de uso común que se aplican a contextos sociales en otras culturas. Ciertamente existen peligros para tal procedimiento. Es fácil llevar un bagaje ideológico extraño junto con el término. Por otro lado, si no podemos hacer tal cruce de transferencias culturales, nos quedamos con una proliferación de neologismos que se vuelven pura jerga, produciendo ofuscación en lugar de aclararnos. Después de todo, existen tipos de fenómenos sociales que ocurren en todo el mundo. La comprensión científica no promueve una especie de fenomenología radical que hace un elemento cultural de cada percepción individual, única. Creo que muchos antropólogos, en su propia proyección de vida personal y valores culturales, se han negado obstinadamente a aplicar el término que verdaderamente designa a las numerosas sociedades que no tienen gobierno y que son, por tanto, anarquías.

Orden social y autoridad

Una de las características universales de la humanidad, o de cualquier especie para el caso, es que sobrevive y prospera en el contexto de algún tipo de orden. Es decir, los humanos

tienen tranquilidad mental donde el comportamiento y los eventos son en general predecibles. Somos animales de hábitos o animales de costumbres –tradicionalistas. Los comportamientos de los humanos en sociedad, por tanto, se estandarizan y las desviaciones son reprimidas. Una sociedad por definición tiene orden y estructura y opera con modos de comportamiento regularizados y relativamente fijos. El término 'sociedad' implica que los miembros componentes están operando de acuerdo con algunas 'reglas del juego'. Tales reglas pueden ser extremadamente vagas y abiertas a interpretaciones contradictorias, o pueden ser muy específicas y explícitas. En cualquier caso, existen pautas sin las cuales estaríamos perdidos en un mar de *anomia*. Parte del problema del mundo moderno es que muchas de estas líneas-guía se han vuelto tan ambiguas que aumenta el nivel de ansiedad generalizada de la población. Está claro que donde no hay estructura, no hay orden y no hay ninguna sociedad. Y, la primera lección de cualquier curso de antropología o sociología, apunta que los humanos sin sociedad no son humanos. Pero otra parte de esa primera lección es que hay una inmensa cantidad de variedad dentro de la sociedad humana, incluso en el tipo de estructura y orden. Habiendo dicho esto, permítanme agregar que la humanidad a menudo busca unas vacaciones de la rutina y la estructura. Max Gluckman señaló lo que llamó 'rituales de rebelión', que son períodos en que se espera que la población se comporte, dentro de los límites, de una manera contraria a la expectativa

normal. Existe el 'Mardi Gras', que es un tradicional relajamiento del comportamiento antes el comienzo de las observaciones rigurosas de la temporada de Cuaresma. Tenemos Hallowe'en como un tiempo tradicional donde a los niños se les permite una breve expresión de rebelión contra la comunidad adulta. Victor Turner ha sugerido que hay dos contracorrientes en una sociedad: una de estructura y otra de *communitas* o antiestructura. Esta última expresa lo espontáneo, lo no planificado y el éxtasis, como una especie de reacción a lo habitual, predecible y estructurado. Esto en cierto modo es paralelo a la opinión de Proudhon de que la autoridad y la libertad operan como antinomias dentro de cualquier sociedad, cada una actuando como para delimitar la otra. En términos de estas polaridades, el anarquismo como teoría social está aliada con la *communitas* y la libertad. Como Thoreau, los anarquistas son críticos con aquellos elementos dentro de una cultura que llegan a estar tan arraigados como para ser embrutecedores y superficiales o rituales vacíos. Miran con favor a lo nuevo y lo que no ha sido probado. Quizás el llamado de Nietzsche a vivir peligrosamente tiene aquí cierta relevancia.

En ocasiones, la simpatía anarquista por la *communitas* parecería ir a los extremos. Así, los hippies, en su rechazo de las estructuras modernas, a veces rechazan toda forma de estructura para consagrar la suciedad –el máximo desorden. Pero mientras, de todas las teorías sociales, el anarquismo

tiene más simpatía por la *communitas*, todavía no se opone a la estructura, al orden o a la sociedad. De hecho, Proudhon escribió una vez que la libertad es la madre del orden, no la hija. El problema para los anarquistas no es si debería haber estructura u orden, sino de qué tipo debería ser y cuáles deberían ser sus fuentes. El individuo o grupo que tiene suficiente libertad para ser la autorregulación tendrá el mayor grado de orden; la imposición de orden desde arriba y desde afuera induce resentimiento y rebelión donde no fomenta la dependencia y la impotencia infantiles, y así se convierte en una fuerza para el desorden. La relación de la anarquía con el poder, la autoridad, la política y la organización política es otra área incomprendida. En algunos grupos humanos maniobrar por el poder caracteriza la relación entre miembros individuales. La intensidad y el énfasis en el concurso varía de una cultura a otra y de un individuo a otro. Discutiremos los valores culturales de los pigmeos y también de pueblos indios como los zuni y los hopi, así como los intentos que juegan los individuos para estar a la vanguardia, aunque no se pueda decir que el deseo de influir en los demás esté ausente. Y dentro de cada cultura hay variación. Algunas personas se esfuerzan más que otras; algunas incluso optan por no participar. Sin embargo, el concurso del poder se manifiesta de alguna manera dentro de cada grupo humano. Poder significa la capacidad de conseguir que otros hagan lo que tú quieres hacer. Por lo tanto, alguien que convence a otros diez de seguir órdenes tiene más poder que alguien que es capaz de hacer

que solo uno obedezca. Pero esto depende de que todas las demás cosas sean iguales, ya que, por ejemplo, alguien que controla a la única persona que sabe cómo utilizar un dispositivo detonante nuclear puede tener más poder que alguien que controla el comportamiento de un millón de hombres y mujeres corrientes. Poder significa influencia: convencer a otros mediante argumentos lógicos, por el prestigio del estatus o el rango de uno, por dinero o soborno. O eso significa amenaza implícita o abierta de daño, ya sea físico o por medios psicológicos y la capacidad de llevarlo a cabo. La contienda por el poder es una fuerza dinámica importante en el grupo –un mecanismo principal por el cual el grupo sufre cambios en el tiempo. El 'tira y aloja' de los miembros no solo causa 'revoluciones palaciegas', es decir, cambios en el personal entre los menos poderosos y los más poderosos, pero también conduce a cambios en las reglas y valores. Ralf Dahrendorf, un sociólogo alemán que ciertamente no es anarquista, presenta una tesis sensible al pensamiento anarquista, particularmente como respuesta a Marx. Dahrendorf sugiere que el conflicto por el poder es central en una sociedad; Marx estuvo principalmente preocupado por una característica del complejo de poder, a saber, el poder económico. Este énfasis ha significado que aquellos que siguen a Marx devalúan las dimensiones no económicas del poder. En consecuencia, encontramos el mundo lleno de 'democracias populares' en que la opresión de la gente común no es menor de lo que fue antes de la 'revolución'. El marxismo en la

práctica ha tendido a transferir las fuerzas del poder desde el capitalista hasta el burócrata profesional y el oficial militar, principalmente porque no ve que el problema central es el problema del poder mismo. El anarquista insiste en abordar este problema mayor. Ni la anarquía ni la teoría anarquista niegan el poder. Por el contrario, en la teoría anarquista este es un tema central para todos los seres y sociedades humanas y la limitación del poder es una preocupación constante. Bakunin reconoció el gran impulso humano por el poder (Maximoff, 248ff). La anarquía es, después de todo, la condición en la que existe la máximo difusión del poder, de modo que idealmente se distribuya por igual –en contraste con otras teorías políticas, como el marxismo, en el que el poder se transfiere de un grupo social (clase) a otro. Por supuesto, es cierto que gran parte del pensamiento anarquista sobre el poder ha sido confundido por el sueño 'utópico' de la sociedad ideal donde nadie infringe a más a nadie. Godwin y Kropotkin, por ejemplo, creían que con el transcurso del tiempo la raza humana evolucionaría hacia una condición en la que todos fueran buenos con sus congéneres y no tratase de aprovecharse. Pero otros anarquistas no son tan optimistas sobre la naturaleza humana; si lo fueran, no se preocuparían tanto por los usos y abusos del poder.

Max Weber destacó la diferencia entre poder y autoridad. En cualquier sociedad, los miembros individuales reconocen a otros la posesión de autoridad dentro de determinados

campos. Así, en la sociedad moderna, los miembros aceptan como legítimo el derecho de ciertas personas a llevar y, cuando sea 'necesario', emplear armas de fuego, con el fin de aprehender presuntos infractores de la ley. Estos policías invariablemente visten de uniforme. Los miembros de esta sociedad no reconocen como legítimos los usos de la fuerza por parte de otros, como los gánsteres. En ambos casos se emplea la fuerza coercitiva. En el primero, el poder es autoridad, lo que es visto como legítimo y correcto; pero el segundo no es autoridad; es un uso ilegítimo del poder. Algo de este tipo de distinción puede identificarse en todas las sociedades. Sin embargo, una modificación significativa de la terminología de Weber está en el orden. La mayoría de los canadienses suscriben la noción de que el poder del gobierno de Ottawa es legítimo, pero algunos solo se someten a ese poder. Las varias generaciones de dominio colonial de los holandeses en Indonesia, por ejemplo, comenzó como un caso puro de imposición de fuerza bruta. Pero con el paso del tiempo adquirió una cierta 'legitimación', de modo que el poder se convirtió en autoridad en esas condiciones. Pero se convirtió en un poder legítimo porque los indonesios aprendieron a aceptar: se acostumbraron a la situación y lo aceptaron tácitamente. Raymond Firth ha señalado que el poder adquiere algún tipo de apoyo de los gobernados ya sea por "rutina o apatía, incapacidad para concebir una alternativa o aceptación de ciertos valores considerados incondicionales" (123). La mayoría de las autoridades comienzan como el poder

bruto del gánster y evoluciona hacia la autoridad "legítima" de la aquiescencia tácita. Esto es ciertamente la historia del Estado nacional. Fried observa que la legitimidad es el medio por el cuales la ideología se mezcla con el poder. La función de legitimidad es "explicar y justificar la existencia de concentrados de poder social ejercido por una parte de la comunidad y para ofrecer apoyo a órdenes sociales específicos, es decir, formas específicas de repartir y dirigir el flujo del poder social" (Fried, 26). Ningún filósofo o teórico social acepta la legitimidad del uso 'crudo' del poder y ninguno rechaza total y completamente cualquier tipo de autoridad. Incluso el anarquista reconoce que hay un lugar para la autoridad legítima. Una concepción anarquista de la autoridad legítima fue insinuada hace mucho tiempo por Proudhon: "...si el hombre nace siendo sociable, la autoridad de su padre cesa el día en que se forma su mente y su terminada educación terminada, se convierte en socio de su padre..." (n. d., 264). Más tarde, Bakunin escribió: "Reconocemos entonces, la autoridad absoluta de la ciencia... Fuera de esta única autoridad legítima, porque es racional y está en armonía con la libertad, declaramos a todas las demás autoridades falsas, arbitrarias y fatales "(Maximoff, 254). Paul Goodman en *Drawing the Line* escribe sobre la coerción natural en el que el bebé depende de su madre o el estudiante del maestro –casos en los que la enseñanza está involucrada en la intención de aumentar la independencia del uno hasta lograr el nivel del otro (1946). No sé si Fromm alguna vez leyó a Proudhon,

Bakunin o los primeros Goodman, pero ciertamente su punto de vista de la naturaleza de la autoridad se asemeja estrechamente y explica el de sus predecesores anarquistas. Fromm distingue, al igual que Bakunin, entre autoridad 'racional' e 'irracional'. La autoridad racional tiene su fuente en la competencia; requiere un escrutinio y crítica constante y siempre es temporal. Se basa en la igualdad de la autoridad y el sujeto "que difieren sólo con respecto al grado de conocimiento o habilidad en un campo particular". "La fuente de autoridad irracional, por otro lado, es siempre poder sobre personas", ya sea poder físico o mental (9).

Stanley Milgram ha dicho que la gente parece creer que aquellos en posiciones de autoridad, incluidos los políticos, son los más expertos. Pero tal vez esto sea solo una ilusión en un intento de justificar sus autoridades. La gente se engaña a sí misma pensando que a través del proceso electoral ponen en el cargo a los que son intelectualmente superiores. La sociedad moderna tiene muchos individuos que se han ganado racionalmente el derecho a la autoridad, pero tiene muchos cuyo derecho a la autoridad es irracional y suelen ser nuestros políticos, jueces y policías. A estos el anarquista los rechaza, aceptando solo la autoridad racional. Los anarquistas reconocen que hay especialistas, es decir, autoridades en varias materias, que son aceptados como tales debido a su experiencia. Todavía uno puede ver fácilmente el peligro potencial inherente incluso aquí, que aquellos que tienen una

forma de autoridad pueden buscar extender su poder de modo que la autoridad racional se transforme en autoridad irracional. Estrechamente relacionado con el concepto de autoridad está el de liderazgo. De nuevo, nadie puede negar que hay individuos que aparecen en cada grupo humano que se destacan como personas influyentes por una razón u otra. El movimiento anarquista ha aceptado durante mucho tiempo líderes dentro de sus propias filas, a pesar de que ha permanecido suspicaz en cuanto a la idea en general. Aunque el liderazgo de grupo es una organización social humana, es, al mismo tiempo, necesario enfatizar que se concibe de manera diferente entre diferentes pueblos. Los pigmeos y los hopi de Arizona expresan una desconfianza anarquista hacia los líderes, de tal forma que cada individuo busca evitar el papel de liderazgo, mezclándose con el grupo tanto como sea posible. Dado que las sociedades tienen orden y estructura y deben ocuparse del problema del poder, están involucradas en la política. Cuando usamos la palabra política, nos preocupa el poder y sus usos en un grupo humano. No solo todas las sociedades hacen política, sino que tienen organización política y sistemas políticos –esto es, formas estandarizadas de tratar con problemas de poder. Organización política no es sinónimo de gobierno, aunque el gobierno es una forma de organización política. La política puede manejarse en una variedad de maneras; el gobierno es solo una de esas formas. Por tanto, está claro que incluso el anarquismo como teoría no niega ni se

opone a la política u organización política. Por el contrario, es muy político.

En un sentido amplio, la política se puede aplicar a cualquier tipo de grupo. Es decir, incluso puede haber política dentro de la familia, donde claramente la distribución de poder entre padre, madre, hijo e hija es un problema importante. Un club local también tiene política a pequeña escala de una manera similar.

Normalmente, sin embargo, cuando uno habla de política o de organización política, no se piensa en los asuntos internos de la familia. La organización política se aplica más a los asuntos 'públicos', relaciones territoriales y transversales, y agrupaciones de parentesco. La política involucra un área geográfica sustancial –una comunidad, o al menos un vecindario extenso.

Sin embargo, aun este tipo de conceptualización conduce a la ambigüedad en cuanto a si se trata de asuntos políticos o familiares. Podemos tener una confrontación entre dos grupos relacionados por parentesco, pero más allá el nivel de la familia extensa (por ejemplo, dos líneas paternas), que se consideraría al menos como un asunto cuasi público.

Sin embargo, los términos de dirección empleados y el ambiente del intercambio serán inequívocamente los de parentesco.

Sanciones sociales

Ni la anarquía, ni la teoría anarquista en suma, se oponen a organización, autoridad, política u organización política. Se opone a algunas formas de estas cosas, especialmente a la ley arbitraria, el gobierno y el Estado, cuyos términos debemos distinguir ahora.

Radcliffe–Brown propuso que el término 'sanción' se aplicase a la manera en que un grupo social reacciona al comportamiento de cualquiera de sus miembros. Por tanto, una sanción positiva es alguna forma de expresión de aprobación general. Un soldado recibe una medalla; un becario un título honorífico, o un estudiante un premio; besos de madre el pequeño por su buen comportamiento, o papá le da un pedazo de dulce. Una sanción negativa es la reacción de la comunidad contra el comportamiento de un miembro o miembros que expresa desaprobación. Así, un soldado puede ser sometido a consejo de guerra; un erudito despedido o encarcelado; un estudiante suspendió el trabajo del curso o fue condenado al ostracismo por sus compañeros y el niño abofeteado por sus padres. Parece obvio que son las sanciones negativas las que se vuelven más importantes en cualquier sociedad. Las sanciones también pueden clasificarse como 'difusas', 'religiosas' o 'legales'. Aquí mi interpretación se desvía ligeramente de la de Radcliffe–Brown. Las sanciones difusas son aquellas que son espontáneamente aplicadas por,

cualquiera o más miembros de la comunidad. Para la concepción de sanciones difusas es crucial la noción de que su aplicación no está limitada al titular de un papel social específico. Pueden ser impuestas por cualquiera dentro de un determinado grado de edad, sexo u ocasionalmente, puede no haber límite sobre quién puede iniciarlas. Este es el significado de difuso: responsabilidad y el derecho a imponer la sanción se extiende a la comunidad. La sociedad en su conjunto tiene el poder. No hay una élite especial que incluso reclama el monopolio del uso de la violencia como dispositivo de sanción. Además, cuándo y si se aplican las sanciones puede variar, como es la intensidad misma de las sanciones impuestas.

Las sanciones difusas incluyen chismes, insultos, discusiones, peleas con los puños, matanzas y ostracismo. Duelo y lucha libre formal son formas menos extendidas. Los inuit han ritualizado las competiciones de canciones en las que dos oponentes intentan superarse entre sí en insultos ante una audiencia que actúa como juez. Las sanciones difusas pueden ser aplicadas por un individuo o un grupo y su efectividad aumenta a medida que toda la comunidad se une a participar en las sanciones. La acción del estilo vigilante y las peleas son formas comunes de sanción difusa que dependen del tipo de colectivos. En muchas sociedades, las multas y otros castigos son impuestas por una asamblea. Radcliffe-Brown las denomina sanciones "organizadas". Todavía no son 'legales' pero tienen el carácter de sanciones difusas, de un tipo más

formalizado, si la asamblea no tiene autoridad para utilizar la fuerza en la ejecución de sus decisiones. En tales casos, los miembros de la asamblea actúan como mediadores en lugar de jueces y tendrán éxito en la medida en que puedan convencer a las partes contendientes de que se avengan a algún compromiso. Las sanciones difusas son una forma universal de regulación social; si un grupo social no tiene nada más, tendrá varias técnicas que pueden clasificarse fácilmente como sanciones difusas. Las sanciones religiosas involucran lo sobrenatural, la 'magia negra' pueden utilizarse contra una persona; uno puede ser amenazado con el tormento eterno del infierno, o alentado con una sanción religiosa positiva que promete éxtasis eterno en el cielo. El jefe de la piel del leopardo puede hacer su voluntad amenazando con maldecir a otro. Los indios Ojibwa creían que las infracciones de las reglas conducían a la adquisición por medios sobrenaturales de tipos específicos de enfermedades. Así, las sanciones religiosas pueden tener un ejecutor humano, como en el caso de una maldición que puede invocarse o verse como automática, como con la creencia Ojibwa, o la idea de que romper los Diez mandamientos manda a uno a un infierno de fuego. En otro aspecto las sanciones religiosas están destinadas a traer castigo en esta vida, o son para una vida futura: castigo físico contra premio espiritual. Las sanciones legales incluyen todas las expresiones de desaprobación o aprobación del comportamiento de un individuo en el que tales expresiones se delegan específicamente a personas que tengan roles

definidos, uno de cuyos deberes es la ejecución de estas sanciones. Solo estos individuos tienen la 'autoridad' para amenazar con el uso de la violencia y usarla para realizar su trabajo y se definen las penas impuestas en relación con la infracción dentro de ciertos límites y en relación con el "crimen".

Policías, jueces, carceleros, verdugos y legisladores son ejemplos de quienes pueden hacer cumplir sanciones legales. En nuestra sociedad, colectivamente constituyen un gobierno. El Estado, a través del gobierno, declara que tiene el monopolio sobre el uso de la violencia contra otros dentro de la sociedad, lo que significa que solo ciertos agentes del estado, por ejemplo los policías, pueden arrestar una persona y ponerla en la cárcel. Solo ciertos colectivos, es decir, los tribunales, pueden determinar la culpabilidad y evaluar el castigo de acuerdo con lo que otros, los legisladores, han establecido como ley. Finalmente, el castigo relacionado con cada sanción es bastante estandarizado y preciso. Una persona declarada culpable de robar en una tienda recibirá, digamos, de un año a diez años de prisión. Las sanciones legales son leyes. Existen leyes donde uno tiene especificidades sociales, roles diseñados, o delegados, para hacer cumplir las regulaciones por la fuerza de la violencia, si es necesario y donde el castigo tiene ciertos límites definidos y no es caprichoso. La ley existe donde hay gobierno y estado; a la inversa, si tienes un gobierno, tienes leyes. Las sanciones

legales, y por lo tanto la ley y el gobierno, no son universales, pero son característicos de algunas sociedades humanas, generalmente de aquellas más complejas. También en estas sociedades, debería mantenerse una posición periférica tanto para las sanciones difusas como para las religiosas. Malinowski sugirió que se debería aplicar vagamente el término 'ley' para cubrir todas las reglas sociales que cuentan con el apoyo de la sociedad (Malinowski, 9–59). Sin embargo, tal uso oscurece la diferencia fundamental e importante de los medios por los cuales se aplican las diferentes reglas. La ley y el gobierno son invariablemente asociados con el gobierno de una clase o de una élite, mientras que las sociedades sin gobierno son invariablemente igualitarias y sin clases. Por lo tanto, Malinowski confunde la importante diferencia sobre quién o qué hace cumplir las regulaciones. Debe quedar claro que cualquier sociedad caracterizada por la prevalencia de las sanciones legales difícilmente puede llamarse anárquica. Debemos tener en cuenta que al considerar algunos de los estudios citados a continuación, hay ejemplos marginales donde no hay una línea clara entre anarquía y gobierno. La relación de la anarquía con sanciones difusas y religiosas, sin embargo, requiere una aclaración adicional. Para la teoría social del anarquismo la idea de la cooperación voluntaria es el lado positivo de la moneda donde la abolición del gobierno es lo negativo. Dado que la idea de cooperación voluntaria es tan crítica para el pensamiento anarquista, es importante considerarla en relación con la naturaleza de las políticas

anárquicas en funcionamiento, dando especial atención al empleo de sanciones difusas y religiosas. La cooperación voluntaria, como su antónimo, la coerción, es un término ambiguo. Desde cierto punto de vista, nada puede verse como puramente voluntario y todos los actos son de alguna manera coaccionados. Para una cosa, se podría decir que la conciencia, el ego, el ello, o 'el espíritu interior' son fuerzas tan coercitivas como el policía, o como el ostracismo público. Sin embargo, la coerción puede concebirse mejor como una relación de mando y obediencia, donde la fuerza del mando es humana o sobrenatural, pero siempre es externa a la persona individual. Idealmente, para que una verdadera cooperación voluntaria prevalezca, no debe haber tales formas de coerción externa. Sin embargo, de hecho, incluso los mismos anarquistas aceptan el uso de tales métodos coercitivos de forzar y limitar la cooperación voluntaria. En su actividad diaria, en sus escritos y en su propia creación de comunas y sociedades, los anarquistas utilizan una variedad de sanciones difusas. Algunos han defendido y aplicado lo que son claramente sanciones legales. A veces es difícil distinguir el tipo de sociedad imaginada por Bakunin o Proudhon de una democracia federal descentralizada. Hacia el final de su vida, Proudhon parece haberse alejado de su defensa de la asociación voluntaria, y acepta una especie de estado mínimo"... "(No) es probable", escribe en *Del principio federativo*, "por mucho que la raza humana pueda progresar en la civilización, la moralidad y la sabiduría, que desaparezcan todo rastro de gobierno y

autoridad"(20). Para él, la anarquía ha de convertirse en un modelo ideal, una abstracción, que como los ideales similares de democracia y monarquía, nunca existen en una forma pura, sino que son mezclas de sistemas políticos. "En una sociedad libre, el papel del Estado o del gobierno sería esencialmente el de legislar, instituir, crear, establecer; lo menos posible en caso de que se esté ejecutando... Una vez que se hubiera puesto en marcha (para algún proyecto) la maquinaria establecida, el estado se retiraría dejando la ejecución de la nueva tarea a las autoridades locales y los ciudadanos"(45). Proudhon se ha convertido en un defensor de un sistema federal o confederal, en el que el papel del centro se reduce "al de iniciación general, o brindar garantías y supervisar... (La) ejecución de sus órdenes (están) sujetas a la aprobación de los gobiernos federados y sus agentes responsables"(49). Cita a la confederación suiza con aprobación. "Si puedo expresarme así", Proudhon escribió en una carta de 1864, "la anarquía es una forma de gobierno o constitución en el que el principio de autoridad, instituciones policiales, restrictivas y medidas represivas, burocracia, tributación, etc., se reducen a sus términos más simples" (citado en Buber, 43). Podemos preguntarnos si el Proudhon de más edad, ahora no se sentiría más en casa con los primeros oponentes estadounidenses del gobierno centralizado como John Taylor de Caroline o John Randolph de Roanoke, incluso John Calhoun.

Bakunin, que absorbió la mayoría de las ideas federalistas de Proudhon, presenta un problema similar. Al describir su idea de un sistema de gobierno federal en la Organización de la Hermandad Internacional, Bakunin hace algunas declaraciones desconcertantes: "Las comunidades, sin embargo, conservarán el derecho a desviarse de la legislación sobre cuestiones secundarias pero nunca sobre cuestiones esenciales..." Mientras el parlamento provincial "nunca interferirá con la administración de las comunas, decidirá la cuota de la tributación provincial y nacional". Habrá juzgados y parlamento nacional. Este parlamento nacional "tendrá la tarea de establecer los principios fundamentales que deben constituir la Carta Constitucional y serán vinculantes para todas las provincias que deseen participar en el pacto nacional". El parlamento "negociará alianzas, hará la paz o la guerra, y tendrá el derecho exclusivo a ordenar (siempre por un período predeterminado) la formación de un ejército nacional" (Lehning, 72–73). La anarquía de Bakunin suena como una democracia federalista descentralizada. Sin embargo, un año después, de escribir este documento, parece decidirse por la anarquía en el ensayo sobre *Federalisme, Socialisme et Antitheologisme*: "Sólo porque una región haya formado parte de un Estado, incluso por adhesión voluntaria, de ninguna manera se deduce que esté en la obligación de permanecer vinculado a él para siempre". "El derecho de unión libre y secesión igualmente libre viene tiene preeminencia entre todos los derechos políticos" (Lehning, 96).

Kropotkin describió favorablemente la comuna de la ciudad medieval temprana como un sistema anarquista, cuando, como veremos a continuación, seguramente tenía una estructura gubernamental. Lo mismo puede decirse sobre los 'colectivos anarquistas' establecidos en Ucrania en 1917 y posteriormente en algunos de los de España. Incluso un anarquista individualista como Josiah Warren vio la necesidad de organizar milicias. Y la mayoría de los anarquistas han legitimado la fuerza militar para lograr sus fines, o la han considerado una desafortunada necesidad. En una palabra, los anarquistas a veces se han mostrado equívocos sobre la legalidad de las sanciones.

Al centrarse en los ámbitos de coerción altamente centralizados de las sociedades del mundo moderno como el Estado y la Iglesia, también han tendido a despreciar la fuerza a veces más opresiva de las difusas sanciones como el chisme y el ostracismo. Sin embargo, hay una importante diferencia entre la coerción del Estado y la coerción por sanciones difusas, que puede justificar en parte la admisión de las segundas mientras se rechaza la primera por arte de los anarquistas. En el Estado siempre hay una diferencia jerárquica y de estatus entre los que gobiernan y los que son gobernados. Incluso si se trata de una democracia, donde suponemos que quienes gobiernan hoy no gobernarán mañana, hay diferencias de estatus.

En un sistema democrático, sólo una pequeña minoría tendrá la oportunidad de gobernar y estos se obtienen invariablemente de una élite. El estatus diferencial no es inherente a las sanciones difusas. Dónde un grupo o individuo emplea el chisme o el ostracismo contra otra persona, esa persona puede utilizar libremente estas mismas técnicas. Allí dónde el estatus diferencial está asociado con sanciones difusas, como la posición de mando del padre sobre su hijo, tenemos una forma de coacción que comienza a acercarse a la de gobierno. Aun así el papel de padre tiene la cualidad de una autoridad racional y un hombre joven puede esperar eventualmente 'graduarse' a una posición de mayor igualdad con su padre, logrando finalmente él mismo la paternidad. En las sanciones difusas no se otorga el poder de emplear violencia en manos de un grupo restringido de comandantes. El anarquismo como teoría social, creo que en la actualidad no rechaza todas las formas de coacción. Si bien sus defensores pueden blandir el lema de la cooperación voluntaria, se reconoce que esta también puede tener límites. Para los anarquistas hay un reconocimiento tácito y, para muchos abierto del uso legítimo de algún tipo de fuerza en algunas circunstancias y esta fuerza es a lo que los antropólogos se refieren como sanción difusa. De hecho, como nos han informado los psicólogos y como Allen Ritter ha reiterado últimamente, estas sanciones son imperativas para el desarrollo de la personalidad. El crecimiento de la autoimagen se basa en saber lo que los demás piensan de nuestro

comportamiento. Al mismo tiempo, el funcionamiento de las sanciones inculca conciencia de los demás y, por lo tanto, construye una comunidad al desarrollar la empatía (Ritter, 1980): En cuanto a las sanciones religiosas, los teóricos anarquistas han considerado generalmente la religión como otro sistema opresivo dirigido a frenar la libre expresión del individuo. Miguel Bakunin, especialmente, vio a Dios y al Estado como dos grandes ogros tiránicos interrelacionados que deben ser destruidos. Todos los anarquistas relevantes, al menos, se opusieron a la iglesia y vieron la religión como una estructura social organizada y jerárquica. Incluso Tolstoi estaba de acuerdo en esto, aunque su anarquismo derivaba de su interpretación de un cristianismo que enfatizaba la aceptación literal de las enseñanzas del Sermón de la Montaña. El Movimiento de Trabajadores Católicos es un desarrollo bastante inusual dentro del anarquismo estadounidense. Dirigido por un converso del catolicismo, Dorothy Day, profesa tanto su adhesión a los principios del anarquismo pacifista y a la Iglesia Católica Romana –una especie de movimiento católico tolstoyano. Pocos fuera de este movimiento han entendido cómo el anarquismo, o cualquier doctrina moderadamente libertaria, podría reconciliarse con el catolicismo romano y su gestión por una monarquía absolutista – el papado– con una rígida estructura jerárquica³. La mayoría

³ El periódico *Catholic Worker* permitió el nombramiento de un sacerdote como censor religioso y la propia Dorothy Day dijo que detendría su publicación inmediatamente si así lo ordenase la Iglesia.

de los anarquistas ven cualquier religión como un sistema autoritario, pero ¿Son todas las sanciones religiosas necesariamente incompatibles con la anarquía? Yo pienso que no.

Debemos apreciar la distinción hecha arriba entre aquellas sanciones religiosas que requieren mediación humana y las que son "automáticas". Una sanción religiosa mínima es compatible con la anarquía y adquiere algo del carácter de una sanción legal; es aquella que sólo puede ser invocada por un individuo como parte de un oficio formal y donde hay consenso que tal persona tiene un monopolio legítimo sobre el poder —es decir, la autoridad— para imponer sanciones. El cura es el mejor ejemplo de esto.

Por otro lado, donde el poder de invocar las sanciones religiosas está disponible para muchos y no legítimamente monopolizado, tenemos una situación paralela a las sanciones difusas. Un castigo que se cree que proviene directamente de Dios o de alguna otra fuerza sobrenatural, no requiere la intervención humana y está más en el orden de subyugación por los sucesos naturales como tormentas y terremotos. De hecho, está bastante claro que el castigo por la propia conciencia es una sanción de este orden. Esas sanciones religiosas paralelas a las sanciones difusas, así como las que no requieren intermediario humano, no parecen incompatibles con la anarquía tal como la hemos concebido aquí.

Gobierno y Estado

Las concepciones de gobierno y Estado y la relación entre ellos a menudo se confunden. Los marxistas y algunos anarquistas, incluido Bakunin, declaran su oposición al Estado y su deseo de reemplazar lo que se llama gobierno 'político' con un gobierno sobre las "cosas". Pero esto parece jugar con palabras y lemas. 'Cualquier' cosa 'va a ser manipulada por personas y, por lo tanto, se considerará que se necesita gobernar porque la gente está involucrada. De modo que sigue siendo un gobierno sobre la gente. Además, no se puede abolir el Estado y tener todavía un gobierno, ya que este último es el aparato institucional mediante el cual se mantiene el Estado. Nadel (1942, 69–70) ha dado tres características específicas del Estado y al hacerlo también ha indicado el papel del gobierno en el Estado.

Primero, el Estado es una asociación territorial. Reclama 'soberanía' sobre un lugar dado en el espacio y todos los que residen dentro de esa área están sujetos y deben someterse a la institución de autoridad que gobierna o legisla en ese territorio, es decir, el Gobierno. Si bien el estado es una entidad territorial, a menudo es una entidad intertribal con estructura interracial. Los criterios de membresía están determinados por residencia y por nacimiento. La membresía se atribuye normalmente, aunque uno puede solicitar voluntariamente unirse si migra y se instala dentro del

territorio del estado. El estado tiene un aparato de gobierno y en algunos casos de grado centralizado. Las funciones del gobierno son ejecutar las leyes, legislar otras nuevas, mantener el 'orden' y arbitrar conflictos con exclusión de otros grupos o individuos. Comprende individuos específicos que ocupan cargos o roles sociales definidos. Crucial para la definición de tales roles es la pretensión de un monopolio del uso de la violencia dentro de ese territorio. El papel desempeñado por los diferentes titulares de roles en el uso de la violencia pueden variar de modo que puede haber un sistema altamente diferenciado o una división del trabajo (cf. discusión de las sanciones legales). Todos son en cualquier caso parte de una institución monopolística integrada y única. Tal situación difiere, por ejemplo, del papel del chamán inuit que amenaza a una víctima con violencia, ya que el chamán no puede reclamar un monopolio sobre su uso legítimo. El grupo gobernante en cualquier estado tiende a ser un grupo especializado y un cuerpo privilegiado separado por su formación, estatus y organización de la población en su conjunto. Este grupo monopoliza colectivamente las decisiones políticas. En algunas entidades políticas puede constituir una clase que se perpetúa a sí misma. En otros sistemas más abiertos como democracia, hay una mayor circulación o rotación regular de pertenencia al grupo gobernante, de modo que las dinastías u otros tipos de clases cerradas de gobernantes no ocurren por lo general. Esto, por supuesto, contribuye a la ilusión de igualdad de poder en una democracia y oscurece la división entre gobernantes y

governados. Fundamental tanto para el gobierno como para el Estado es el empleo de la violencia para hacer cumplir la ley. Esto puede ser considerado de diversas formas, bien sea la imposición de la voluntad del grupo gobernante, o como un dispositivo para mantener el orden, mantener la paz y arbitrar conflictos internos. De hecho, los estados y gobiernos cumplen todas estas funciones al hacer cumplir la ley. Son los teóricos de la izquierda y especialmente los anarquistas, sin embargo, quienes enfatizan que el fin supremo y último de toda aplicación de la ley es beneficiar a los intereses dominantes, incluso aunque pueda haber efectos secundarios positivos como mantener la paz. Además, enfatizarían que la existencia del Estado es propicia para la lucha y el conflicto, ya que como sistema del uso de la violencia la legitima e incita. Los estados se basan además en la suposición de que algunos deberían ser jefes dando órdenes, mientras que otros deberían ser subordinados –una situación que solo puede irritar a los subordinados y frustrarlos, y, así, convertirse en una provocación más de la violencia. Los sistemas democráticos pueden mejorar esta situación, pero no la curan. Por su naturaleza, el Estado y el gobierno desalientan, si no proscriben, la cooperación voluntaria natural entre las personas, un punto resaltado por Benjamin Tucker y, más recientemente, con algunos detalles por Taylor. Por tanto, la teoría anarquista se opone claramente a la tesis de Hobbes de que sin gobierno, la sociedad es desagradable y brutal. De hecho, los anarquistas rechazan a Hobbes y argumentan que el

mundo sería más pacífico y dispuesto a cooperar si el estado fuera destituido. Y, el registro antropológico, claramente, no apoya a Hobbes. Las sociedades sin Estado parecen menos violentas y brutales que aquellas con Estado.

El Estado y el gobierno son sobre todo organizaciones para la guerra. Ningún tipo de organización más eficiente ha sido desarrollada para la guerra. Es interesante y tal vez irónico que los derechistas y los anarquistas teóricos hayan convergido en el reconocimiento de la importancia de la violencia para la vida del Estado. La guía práctica de Maquiavelo para el funcionamiento del estado ha perturbado a muchos creyentes ingenuos en la democracia, ya que el político italiano reconoce la fuerza y el fraude como los obvios mecanismos centrales para el éxito de cualquier Estado. Von Treitschke, el historiador alemán cuyo mayor héroe fue Federico el Grande observó que "sin la guerra ningún Estado podría existir. Todos los que conocemos surgieron de la guerra y el pretexto de la protección de sus miembros por la fuerza armada sigue siendo su tarea principal y esencial. La guerra, por tanto, perdurará hasta el final de la Historia mientras exista esta multiplicidad de Estados... el adorador ciego de una paz eterna cae en el error de aislar al Estado, o sueña con uno que sea universal, lo que ya hemos visto que está en desacuerdo con razón "ya que un estado siempre significa uno entre muchos y por lo tanto opuesto a otros (38). "La sumisión es lo que el Estado principalmente requiere... su esencia misma es el

cumplimiento de su voluntad" (14). "El Estado no es una Academia de las Artes, todavía menos una Bolsa de Valores; es Poder..."(242). El pionero antropólogo británico, Edward B. Tylor, escribió en su *Antropología*, "Un gobierno constitucional se llame república o reino, es un arreglo por el cual la nación se gobierna por medio de la maquinaria de un despotismo militar"(156). Nietzsche, quien contrariamente a la opinión popular no era amigo del Estado, señaló su naturaleza depredadora: "El Estado (es) la inmoralidad organizada... la voluntad de guerra, conquista y venganza". Como depredador, el estado intenta hacerse cada vez más grande, expandiendo su esfera de influencia y subyugación a expensas de otros estados más débiles. Es cierto que en el curso del tiempo en esta lucha interestatal, la mayoría de los estados optan por evitar conflicto y se resignan a convertirse en satélites de estados mayores, dándose cuenta de que efectivamente no pueden competir. También es verdad que los estados gigantes pueden no siempre buscar engullir estados más débiles, porque resulta mejor para sus propios intereses mantener tales estados como entidades aparentemente independientes. Así, en el mundo moderno, tenemos superestados que están en medio de la lucha por su expansión, llevando a cabo el papel depredador tradicional del estado –Estados Unidos, Rusia, China, Francia y el Reino Unido (ahora marginalmente). Hay innumerables estados satélites de cada uno de los grandes depredadores. Hay, los conocidos generalmente como estados del "tercer mundo", que pueden intentar la depredación de pequeños

estados vecinos, pero en general mantienen su independencia y optan por salir del conflicto total porque son búferes entre, o peones de los grandes depredadores. Finalmente, hay algunos estados como Suiza y hasta hace poco Líbano, que son perpetuamente zonas neutrales; los grandes depredadores requieren tales zonas en las que operar, en particular con fines de recopilación de información.

Conclusión

La clasificación de sanciones discutida anteriormente puede ahora ser resumida en relación con los sistemas políticos mediante el siguiente diagrama presentado como un continuo con la Anarquía, donde no hay gobierno, en un extremo y la Arquía, donde el estado y el gobierno existen claramente, en el otro. Bajo la anarquía solo ciertas sanciones difusas y sobrenaturales son operativas, mientras que la Arquía está caracterizada por la prevalencia de sanciones legales. En el medio, entre los dos polos, hay un limbo que puede verse como una forma marginal de anarquía o una forma rudimentaria de gobierno o sistema árquico. Hay muchos casos anómalos de este tipo y consideraremos algunos de estos a continuación. Tales entidades pueden posiblemente ser consideradas como ejemplos de transición de la anarquía al estatismo. Como Lowie ha dicho, los estados no parecen completamente desposeídos de la condición sin estado; deben evolucionar o desarrollarse y esto lleva tiempo.



Maine en su *Leyes Antiguas* fue el primero en explicar una evolución de la tipología de la sociedad tribal o sin Estado por un lado y del modelo de sociedad con Estado por el otro. La primera estaba basada en los lazos de parentesco, en que cada miembro cree que está relacionado con todos los demás en el grupo. Los miembros obedecen a un jefe, no como gobernante de un Estado, sino como pariente mayor, como cabeza de familia, como padre. Las sociedades tempranas eran todas de este tipo y con el paso del tiempo algunas evolucionaron a sociedades con una base diferente de pertenencia: la del territorio. La 'contigüidad local' más que el parentesco se convirtió en la base para decidir la máxima autoridad. Una sociedad así implica un gobierno y un Estado. Gluckman ha notado que Maine pretendía enfatizar que la 'revolución' en el orden social se produce cuando el habitar en un cierto territorio era suficiente para otorgar la ciudadanía sin tener que crear algún lazo de parentesco, ya sea por matrimonio, adopción o por inventar una conexión genealógica. "La alteración llega cuando con un lenguaje común ya no se exige

un parentesco para expresar asociación política" (86). Mi continuo no debe interpretarse como un esquema de proceso evolutivo, en el que la historia de la cultura es una calle de un solo sentido donde las sociedades anárquicas sólo se convierten en sociedades de tipo estatal, mientras que no ocurre lo contrario. En cualquier momento, sociedades particulares pueden colocarse a lo largo del continuo. Además, cualquier sociedad dada puede tener distintas posiciones a lo largo de su historia. El mayor empuje de la historia parece ser la transformación de sociedades no estatales en sociedades estatalizadas, pero, como veremos a continuación, hay ejemplos contrarios, y de sociedades que parecen oscilar hacia atrás y adelante entre los dos polos opuestos. Además, no olvidar que incluso si la tendencia de la Historia y la evolución favorecen el cambio de la anarquía a la arquía, esto no significa que sea un proceso correcto y deseable.

II. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL PROCEDIMIENTO

Al seleccionar las diversas sociedades discutidas en los capítulos siguientes, he intentado obtener una amplia diversidad en términos de geografía y tipo cultural. Al mismo tiempo se ha realizado un esfuerzo para emplear una muestra que ofrezca distintas y diferentes soluciones al problema del orden en la anarquía. En otras palabras, se ha puesto énfasis en dibujar ejemplos de diferentes tipos de sanciones y estilos de liderazgo. Se incluyen algunos casos cuya naturaleza anárquica será claramente controvertida, pudiendo representar casos de anarquía marginal o "estatismo" marginal. Podemos distinguir de los varios ejemplos de políticas anárquicas entre las que son "no intencionales" y las que son "intencionales". Estas últimas son intentos deliberados y planificados por los individuos para iniciar un orden social de acuerdo con algún programa preconcebido. Para usar otro adjetivo descriptivo, son experimentos "utópicos" a lo largo de líneas anarquistas. La mayoría son 'no intencionales', el tipo de sociedades que, como casi todas aquellos en la aventura humana, han crecido "como Topsy", en ausencia de cualquier plan consciente general. Finalmente, con respecto a estas sociedades

involuntarias, debería ser tenido en cuenta que para la mayoría de ellas las condiciones descritas no han sido perdurables. Con la llegada del imperialismo europeo, estas políticas anárquicas, que son claramente las menos comprendidas por el colonialismo de todos los acuerdos políticos no europeos, fueron transformadas para encajar en el patrón de gobierno y orden tal como lo concebían los colonizadores. En las descripciones que siguen, sin embargo, el tiempo presente se utilizará para sugerir un 'presente etnográfico'. La discusión de las diversas organizaciones políticas anárquicas se sitúa dentro del contexto de una tipología de sociedades en boga desde hace mucho tiempo en los círculos antropológicos: es decir, según su modo primario de subsistencia. Así, algunas son cazadoras y recolectoras de animales y plantas silvestres; otras son principalmente jardineras simples u horticultoras principalmente dependientes del cultivo de plantas domesticadas con herramientas manuales y el poder humano del trabajo. Un tercer tipo son los pastores que se especializan en la cría de ganado y al mismo tiempo pueden prestar atención incidental al cultivo de plantas. Finalmente, podemos hablar de pueblos agrícolas que dependen de una mayor extensión en la forma de cultivo de plantas mediante tracción animal o, más recientemente, con la potencia del tractor. Aquí el principal símbolo tecnológico es el uso del arado. Tales sociedades dependen de una mezcla de cultivo de plantas y ganadería.

Algunos antropólogos han hecho mucho más de esta clasificación de sociedades de lo que de hecho puede justificarse. Entonces la importancia de esta clasificación es que se puede predecir la subsistencia y numerosas otras características estratégicas de tales sociedades. Por lo tanto, se sostiene que la clasificación confirma la orientación teórica de una concepción materialista de los seres humanos y su cultura. Esa es la opinión de que la base de subsistencia de una sociedad determina el tipo de sistema social. Este no es el lugar para entrar en un argumento detallado sobre esta tesis. Sin embargo, el uso de esta clasificación aquí, como en muchas otras obras antropológicas, no debería debe tomarse como apoyo a este punto de vista. La clasificación se emplea porque ofrece una forma conveniente de catalogar, y tratar con una variedad de situaciones humanas. Y como cualquier clasificación con su teoría implícita contiene elementos de verdad. Así, sabemos que prácticamente todas las personas cazadoras–recolectoras carecen de una compleja división del trabajo, clases sociales, Estado y gobierno, y en el otro extremo del espectro que prácticamente todas las sociedades tienen clases sociales, una compleja división del trabajo, Estado y gobierno. Está claro que la caza–recolección no puede proporcionar el material necesario para sustentar tales elementos como lo hace un sistema agrícola. Así, las sociedades de caza–recolección son, con pocas excepciones, sociedades 'igualitarias' en la clasificación de Fried, o sociedades de "tipo banda" en la de Service. Y la mayoría de los

ejemplos de organizaciones políticas anárquicas también se pueden extraer de pueblos cazadores–recolectores, mientras que las sociedades agrícolas son sistemas casi completamente estratificados (Fried) y de tipo estatal donde la anarquía es en el mejor de los casos, un suceso marginal. Como ocurre con las teorías deterministas de un solo factor, ésta, que se basa en la subsistencia material, suena a verdad si permanece al nivel de ciertas generalidades y probabilidades. Sin embargo, tales teorías se derrumban cuando intentamos emplearlas para explicar las amplias variaciones que se producen, por ejemplo, dentro de los sistemas de caza–recolección, o dinámicas más precisas pertenecientes a aspectos específicos del orden social. Como no son capaces de explicar variaciones en la ideología. Como el medio ambiente geográfico, se puede decir que el modo de subsistencia establece límites a lo que un pueblo por sí mismo puede hacer y puede desarrollar, pero dentro de estos límites existen, dado el genio inventivo de la mente del ser humano, todo tipo de variaciones que son posibles y no son puramente epifenómenos de las condiciones materiales de vida. Cualquier sociedad en un momento dado es producto de la interacción colectiva de sus diversas partes, no de un fenómeno único. La recolección de alimentos de un tipo específico es en parte un determinante del tamaño y la diversidad de la población, así como el grado en que se puede producir suficiente riqueza para permitir cierto desarrollo en la organización social. El tamaño y la densidad de la población tienen mucho que ver con los tipos de organización social que

pueden aparecer. Por ejemplo, una pequeña población puede sostener fácilmente una política basada únicamente en el parentesco. Al mismo tiempo la caza y la recolección, como cualquier otra forma de subsistencia, también depende en gran medida de los tipos de tecnología disponibles. Sin embargo, la tecnología y, por tanto, toda la base de la caza–recolección, depende del factor no material del conocimiento que está dentro de la cabeza de las personas. El conocimiento está enfocado u orientado por los tipos predominantes de valores culturales, –lo que se considera como los fines importantes de la vida– y a su vez por el tipo de tecnología existente. En una palabra el modelo más satisfactorio de orden social puede ser como un sistema multifactorial de interacción.

La secuencia de la caza–recolección a través de la horticultura, y el pastoreo a la agricultura no debe verse como un modelo fijo de etapas de la evolución cultural por las que debe pasar toda cultura, ni debe considerarse como una secuencia de complejidad cada vez mayor. Es cierto que todas las sociedades son o dependieron alguna vez de la caza–recolección y que la mayoría de las sociedades agrícolas actuales comenzaron como cazadoras–recolectoras y se convirtieron en horticultoras. Pero hay una variedad de otras formas o secuencias en las que las sociedades pueden desarrollarse además de a través de este proceso. El modelo de evolución cultural es multilineal, no unilineal. En cuanto a los grados de complejidad, algunas sociedades cazadoras–

recolectoras son más complejas que algunas hortícolas, algunas incluso más que unas pocas pastorales. Y algunas de las sociedades hortícolas son tan complejas como algunas de las agrícolas. En las descripciones que siguen se hará hincapié en determinar patrones y técnicas de liderazgo y mecanismos de control social como índices de la política anárquica. Las relaciones entre los sexos y los grupos de edad son dos áreas de interés para los anarquistas, y en cualquier teoría anarquista moderna hay una demanda por la plena igualdad sexual y al menos una oposición a cualquier autoridad irracional sobre los jóvenes. En lo que sigue no tendremos gran cosa que decir sobre este tema. La verdad es que pocas sociedades otorgan cualquier cosa que se acerque a la igualdad sexual y la igualdad femenina no es claramente una característica para la mayoría de las sociedades discutidas a continuación⁴. Análogamente, los jóvenes están invariablemente subordinados a sus mayores

4 Una hipótesis desarrollada en la última década del siglo XIX y, que ha recibido alguna publicidad del ala marxista del movimiento de liberación de la mujer, sostiene que en las sociedades más arcaicas hombres y mujeres eran iguales y que el desarrollo de la 'propiedad' y la agricultura llevaron a la dominación masculina. Verdaderamente es cierto que hay mayor igualdad entre los sexos en las sociedades de cazadores–recolectores que en la mayoría de las agrícolas. Pero esta 'mayor igualdad' todavía está dentro de los parámetros de preeminencia masculina. Otras dos nociones que aparecen frecuentemente en conjunción con la de una antigua igualdad sexual son las opiniones de que la sociedad humana más antigua era matrilineal y que originalmente se practicaba algo llamado matrimonio grupal. No hay fundamento para tales puntos de vista en los datos de la antropología. De hecho, principalmente la evidencia está en contra de ellos. Las sociedades humanas más antiguas probablemente no eran matrilineales o patrilineales, sino bilaterales (no lineales).

y la mayoría de las veces de manera arbitraria. Nos adherimos al sentido estricto de la anarquía como una política sin gobernantes, sin gobierno, pero de nuevo admitimos libremente que esto puede dejar mucho que desear para quienes son ideológicamente anarquistas y para otros preocupados también por la libertad. La anarquía no necesariamente significa libertad.

Finalmente, existe un problema con los nombres comúnmente aplicados a varios de los grupos discutidos en el sentido de que tienen un origen etnocéntrico. Al mismo tiempo, alternativas adecuadas son difíciles de encontrar. Así, mientras la palabra esquimal tiene su origen en un peyorativo, la alternativa, Inuit, que es el nombre que usan para sí mismos, tiene un sesgo etnocéntrico también. Significa personas o seres humanos que creen que los forasteros no son humanos. Bereber es sin duda el apelativo más peyorativo de todos – significa bárbaro—. Pero estas personas carecen de un término general para sí mismos. La mayoría, sin embargo, usan la forma *Imazighen* para decir "hombres libres", y supongo que ninguno de ellos se resentiría si es llamado así. En este texto he intentado emplear términos neutrales para los diversos grupos, pero no he podido producir ninguna lista exhaustiva de nombres etnocéntricos. Sigo usando pigmeo por falta de una alternativa y por lo que sé los nombres de muchos grupos pueden disfrazar insultos de un tipo u otro. Usaré inuit en lugar

de esquimal; San en lugar de Bushman; Samek en lugar de Lapp
e Imazighen en lugar de bereber.

III. ANARQUÍA ENTRE CAZADORES–RECOLECTORES

"Entre las lecciones que se pueden aprender de la vida de las tribus primitivas está cómo la sociedad puede funcionar sin el policía para mantener el orden"

(Tylor, II, 134).

El de la caza–recolección es obviamente el modelo de sociedad humana más antiguo, caracterizando el modo de vida y cultura humanas desde sus comienzos y durante aproximadamente el 99% del tiempo a partir de entonces. Comenzando hace unos 12.000 años, con la invención del cultivo de plantas y la cría de animales, la caza y la recolección comenzaron a declinar. Hoy, prácticamente no hay ningún grupo en la Tierra que se base completamente en esta forma de vida. Incluso los inuit y los indios árticos han abandonado la dependencia total de la caza y la recolección a favor de un sustento destinado en gran parte a la obtención de pieles y fabricación de items para un mercado de lujo internacional. En otra parte, los cazadores-recolectores como los que se encuentran en la India o en partes del este y África Central, suelen ser castas especializadas de cazadores profesionales

que dependen de la agricultura u horticultura de la sociedad adyacente. Los cazadores–recolectores constituyen sociedades simples y son primitivas en el sentido de que primitivo significa que son más similares a las formas más antiguas de la sociedad humana que otras existentes⁵. Pero es un error concebir estas sociedades como iguales a las sociedades arcaicas. Los cazadores–recolectores contemporáneos son gente actual que, como todo el mundo, tiene historia; no son restos petrificados de un pasado paleolítico. Han cambiado a un ritmo diferente al de la mayoría de las personas y de diferentes formas. Sus historias representan varios caminos de desarrollo evolutivo, no necesariamente una etapa fija dentro o en el fondo de una secuencia evolutiva. Aunque las de caza–recolección son un tipo o clase de sociedades, tales sociedades no son indiferenciadas, como los guisantes en una vaina. Contrariamente a algunas opiniones populares, existe una variación considerable entre ellas. Al delinearse los aspectos más destacados del tipo, deben indicarse algunas de las variaciones más significativas. Estas sociedades dependen de la adquisición de especies silvestres, alimentos no domesticados: caza silvestre, pescado y plantas, sin embargo, encontramos que hay cierta tendencia a especializarse en explotar determinados recursos. Así, hay quienes son en gran parte cazadores de mamíferos de mar; otros tienden más a pescar.

⁵ Algunas sociedades de caza y recolección evolucionaron a partir de las hortícolas, como ocurrió por ejemplo con varias sociedades indígenas de la selva amazónica y con algunas de los indígenas de las llanuras de América del Norte (por ejemplo, el Cheyenne).

Hay pueblos que pueden llamarse cazadores de caza mayor y aquellos que se especializan más en la recolección de semillas silvestres. También hay muchos que son mucho más omnívoros en sus hábitos.⁶

La dependencia de fuentes silvestres de alimentos impone mayores límites al potencial desarrollo cultural que cualquier otra forma de subsistencia. Hay límites más severos sobre lo que un pueblo puede hacer y puede inventar y utilizar cuando deben depender de las a menudo fuentes precarias e inseguras ofrecidas solo por la naturaleza. Hay menos garantía de dónde vendrá la próxima comida que en una sociedad agrícola. Pero no es una vida que exija trabajo incesante o una especie de existencia pendiente de la alimentación. Esta es una condición que describe más apropiadamente al campesinado o a la clase trabajadora de la fábrica del siglo XIX. Normalmente los cazadores-recolectores producen un suministro de alimentos suficiente para una ingesta calórica adecuada para cada miembro del grupo, más lo suficiente para los rituales y requisitos ceremoniales tradicionales de la sociedad. Algunos, principalmente los especializados en pesca, han podido acumular 'excedentes' y disfrutar un suministro de alimentos más seguro que muchos agricultores. En cualquier caso, los parámetros de la subsistencia de ninguna sociedad humana son tan rígidos como para excluir la libertad en la experimentación y la innovación.

⁶ Como ya se ha mencionado, la mayoría de estas sociedades ya no existen, pero por conveniencia, serán discutidos en tiempo presente.

Las sociedades de caza y recolección invariablemente tienen un tipo de organización. Esto significa que el grupo territorial estable básico es relativamente pequeño, por lo general menos de 100 personas. Contiene al menos un núcleo de individuos que son parientes y, en la mayoría de los casos, todos en la banda están relacionados entre sí. El grupo se identifica con algún territorio que él, así como otros, considera que le pertenecen. El nomadismo es normalmente una característica de tales sociedades. Esto todavía no significa vagar sin rumbo fijo. Más bien hay un movimiento periódico de acuerdo con algún plan racional referido a un campamento al desplazarse de un sitio a otro. El nomadismo, y especialmente el que se realiza a pie, inhibe la acumulación de bienes materiales. Los cazadores nómadas no son buenas ratas de manada, ya que difícilmente se puede llevar un lío de basura de un campamento a otro. Una minoría de personas cazadoras-recolectoras han sido sedentarias, habitando en pueblos. Las sociedades de caza y recolección comparten una tecnología basada en el uso de herramientas de piedra, madera, hueso y marfil. Ellos mismos no conocen el arte de la metalurgia. Tienen una mínima diferenciación social y especialización de tareas. Los roles sociales se limitan a los de parentesco y a roles basados en el sexo y la edad relativa. La sociedad está caracterizada por lo que Radcliffe-Brown denominó un alto grado de sustituibilidad. Es decir, es fácil sustituir una persona por otra. Un macho adulto puede ser reemplazado con bastante facilidad por otro. Entonces cada persona del mismo

sexo y edad aproximada se espera que pueda hacer lo que cualquier otro en la misma categoría puede hacer. Por lo tanto, el macho adulto es un experto en todos los oficios, o, más correctamente, no hay intercambios. Sin embargo, en tales sociedades hay individuos que tienden a especializarse, de modo que una persona puede volverse más hábil en la fabricación de puntas de flecha que cualquier otra del grupo y otra más conocedora en la realización de rituales o en hacer curas. De hecho, en algunos casos el chamán se convierte en al menos un especialista a tiempo parcial. Estas sociedades también son igualitarias en la medida en que "hay tantas posiciones de prestigio en cualquier grado dado de edad y sexo pues hay personas capaces de llenarlas...". Al mismo tiempo "una sociedad igualitaria no tiene ningún medio de fijar o limitar el número de personas capaces de ejecutar el poder" (Fried, 33). Igualitario no significa, sin embargo, que haya cualquier igualdad entre sexos y entre diferentes grupos de edad. En unas pocas sociedades de caza y recolección, como los inuit, hay una mayor igualdad entre los sexos. Sin embargo, los machos todavía se consideran superiores. También hay algunas sociedades de caza y recolección que deben ser consideradas como sociedades de rango "en las que posiciones de estatus valioso son de alguna manera limitadas de modo que no todos los que tienen talento suficiente para ocupar tales estados realmente los alcanzan. Tal sociedad puede o no ser estratificado. Es decir, una sociedad puede limitar drásticamente sus posiciones de prestigio sin afectar el acceso

de todos sus miembros a los recursos básicos de los que depende la vida" (Fried, 110). En una clasificación basada en diferentes criterios, Elman Service describe las 'jefaturas' como un tipo de sociedad con algunos paralelos cercanos a las sociedades de rango de Fried. "Las jefaturas son sociedades redistributivas con una agencia central permanente de coordinación". La agencia adquiere un papel económico, religioso y político (Service, 1962, 144). El 'redistribuidor' de la riqueza comunal es un 'jefe' o persona en una posición establecida de influencia, responsabilidad y riqueza. El papel político de este redistribuidor o 'jefe' varía importantemente. En el 'polo' anárquico tenemos los ejemplos de los Indios Yurok de la costa noroeste que se indican a continuación. En el otro extremo hay jefes polinesios y africanos que actúan en efecto como reyes mezquinos. Entre los cazadores–recolectores, estos estilos tipos de 'jefatura' o 'rango' se dan en las sociedades que tienden a ser las más ricas y económicamente más seguras.

La anarquía está a la orden del día entre los cazadores–recolectores. En efecto, los críticos preguntarán por qué un pequeño grupo cara a cara necesita un gobierno de todas formas. Y ciertamente cualquiera que pueda llamarse totalmente igualitario según la definición de Fried es anárquico.

Si esto es así, podemos ir más allá y decir que dado que la sociedades de caza y recolección son el tipo más antiguo de

sociedades humanas el igualitarismo prevaleció durante el período de tiempo más largo: más de miles de décadas, entonces la anarquía debe ser la más antigua y uno de los tipos más duraderos de política. Hace diez mil años todo el mundo era anarquista.

Los inuit

Los inuit, residentes indígenas del Ártico de América del Norte, son un pueblo conocido, tanto en términos de su adaptación a la dura vida del lejano norte y como participantes en un sistema social. Incluso Hoebel reconoce su "anarquía primitiva" (1954, 67). Los grupos sociales entre los inuit han sido denominados tribus por algunos observadores, pero el término designa un particular grupo geográfico que comparte una cultura común y un lenguaje. Tienen poca significancia política. Birket-Smith escribe:

"Por lo tanto, entre los inuit no hay ningún estado que haga uso de la fuerza, ningún gobierno que restrinja la libertad de acción. Si en algún lugar existe esa comunidad, construida sobre la base de el libre acuerdo de la gente libre, con el que soñó Kropotkin, se encuentra entre estas tribus pobres vecinas al Polo Norte" (144).

Tradicionalmente, los inuit formaban comunidades o grupos locales que en algunos casos consistían en unas pocas docenas de miembros y en otros ese número se multiplicaba por diez.

En cada banda hay al menos un individuo destacado y generalmente una persona a quien los demás reconocen como 'primero entre iguales' (Birket-Smith, 145). Birket-Smith informa que entre los esquimales del norte del Canadá Central continental esta persona se llama "isumataq, el que piensa, implicando, el que piensa en los demás" (145). Pero también se podría suponer que el título implica que la persona es considerada la más inteligente del grupo.

En cualquier caso, muestra una base importante para la capacidad de liderazgo en actividades necesarias para la supervivencia en este clima: caza, provisión de alimento y refugio, perspicacia y astucia. Spencer, describiendo a los inuit del norte de Alaska, dice que uno de los reconocidos líderes de la comunidad sería un hombre rico, es decir, un propietario de un barco grande (65). Sin embargo, este hombre también ha alcanzado su posición conociendo y utilizando su habilidad para explotar el medio ambiente local. Aparte de tal liderazgo secular, los chamanes son un importante elemento de la política y la religión inuit. Un chamán puede ser un cazador respetado, pero su poder se deriva de su especial relación con las fuerzas sobrenaturales. El chamán es un curandero, un adivino, prestidigitador, mago y líder en las ceremonias religiosas. Se cree que el chamán inuit tiene el poder de ascender al cielo y descender al subsuelo, para controlar el clima y otros fenómenos naturales. Puede invocar fuerzas sobrenaturales para beneficiar a una persona y también puede

invocarlas para causar daño. Entre los inuit Copper, los chamanes "ejercían la amenaza de la brujería sobre los otros y, en su mayor parte, no eran muy susceptibles a la venganza debido a sus presuntas inmunidades sobrenaturales "(Damas, 33).

En la sociedad inuit no hay nadie a quien se pueda llamar gobernante, una persona que puede ordenar a otras que le obedezcan, teniendo detrás de esta orden un derecho exclusivo a emplear la fuerza física para obligar a la obediencia. El liderazgo es informal y el rol del liderazgo está solo vagamente definido. Los mandatos de un líder se pueden ignorar con impunidad, pero esto podría ser peligroso, especialmente con un chamán malévolos. En la comunidad los problemas importantes son discutidos abiertamente en reuniones informales. El consenso puede resultar un curso de acción, generalmente una aprobación de sugerencias hechas por hombres influyentes. Sin embargo, si la unanimidad de opinión no llega, las partes en desacuerdo pueden simplemente actuar a su manera. El caso de los inuit apunta a las posibles dificultades de un sistema en el que no hay un liderazgo formal y donde impera la anarquía. Como nosotros hemos notado, un chamán puede ejercer un poder considerable al inducir miedo por sus poderes sobrenaturales, para poder mejorar su posición, aunque con ello no aumentaría su prestigio. Damas dice que eran más temidos que respetados (33).

Un problema relacionado que surge en la sociedad inuit es el hombre que elige rechazar la moralidad comunitaria y afirma su fuerza para adquirir lo que quiere. A menudo, tales hombres son capaces de pisotear a otros en una comunidad, pero inevitablemente finalmente suelen llegar a una muerte violenta. Podría ser por un asesinato por venganza. O al estilo justiciero, un número de hombres, a veces familiares del delincuente, planificarían la ejecución. Una solución menos permanente es impulsar al individuo fuera del grupo. En cualquier caso, alguna forma de sanción difusa es el único medio empleado para superar tales amenazas.

Todas las formas de liderazgo, incluida la del chamán, logran estatus en la sociedad inuit. A medida que uno gana estatus, también podría perderlo. La pérdida de posición podría venir con la aparición de lo que es reconocido como un mejor líder, cazador o chamán o como resultado del fracaso de los poderes chamánicos.

Los presuntos malhechores podrían ser condenados a ostracismo y, en algunos casos, expulsados del pueblo o, como ya hemos mencionado, en casos extremos se podrían matar. El chisme y la discusión son técnicas efectivas para delitos menores. Ocasionalmente un crimen severo puede quedar completamente impune. Normalmente el que el pariente de un hombre asesinado busque venganza y enemistades de tipo limitado no ha sido desconocido. Los inuit resuelven con frecuencia disputas mediante pruebas competitivas entre

oponentes, con la audiencia decidiendo quién sale victorioso y, por tanto, vencedor en la disputa. Por lo tanto, los contendientes pueden participar en un combate de lucha libre, o podrían competir entre sí en la composición de canciones que, entre otras cosas, intenten superarse en el insulto. Los chamanes compiten entre sí demostrando sus maravillosos poderes en grandes espectáculos que podrían ser el punto culminante de otro invierno triste y oscuro.

Una mujer inuit no puede ser considerada completamente igual a un hombre, sin embargo, tiene una libertad e influencia que excede la de las mujeres en la mayoría de otras sociedades. A veces se argumenta que la alta posición de las mujeres inuit resulta de su papel crucial en la economía. Un inuit macho adulto necesita ayuda para mantener un hogar; no puede sobrevivir sin una hembra adulta que cumpla su rol. Tan necesarias son las mujeres para el hogar que si un hombre es incapaz de encontrar una mujer soltera para tomar por esposa, incluso puede disfrutar de la poliandria y casarse con una mujer que ya tenga un marido. Es cierto que en una tierra difícil, como el Ártico, uno esperaría la interdependencia cooperativa de un grupo familiar para obtener mayor importancia de lo que podría en condiciones menos graves. De ahí la importancia económica del papel de la mujer que eleva su estatus en tal sociedad. Por otro lado, entre cazadores-recolectores en otros lugares, las mujeres son reconocidas por suministrar en torno a un 50% del alimento en sus actividades

de recolección, además de desempeñar otros roles económicos cruciales en la sociedad. Sin embargo, estas mujeres no tienen la libertad o la igualdad de sus contrapartes inuit. Los aborígenes australianos son un buen ejemplo. Los inuit suelen premiar a las mujeres con más igualdad y libertad, en parte por su importante papel económico, pero, de hecho, la posición de estas mujeres se deriva principalmente de un énfasis en la autosuficiencia que es inculcado en todos los inuit. Una persona autosuficiente debe recibir un mayor grado de libertad. Este énfasis también, creo, ayuda a explicar por qué en la sociedad inuit, los niños son tratados como personas distintas con derechos inalienables. En contraste, muchos otros pueblos ven a los niños en el mejor de los casos como meras extensiones de la persona de su padre. De nuevo, en el entorno de los inuit, la actividad cooperativa es crucial, pero la autosuficiencia, aprender a llevarse bien por su cuenta, es obligatorio si uno quiere sobrevivir.

Los san

En las zonas áridas del sur de África hay pueblos referidos colectivamente como bosquimanos o por sus parientes cercanos, los hotentotes, como san. La mayoría de ellos hace tiempo que abandonaron la forma de vida de la caza-recolección para ser empleados como sirvientes por los vecinos grupos negroides o por agricultores europeos. Un pequeño puñado, de unos cientos de individuos, han persistido al menos

hasta hace unos pocos años con sus antiguas tradiciones en el refugio de las zonas desérticas de Botswana y Namibia. Los san se organizan en bandas o campamentos que son grupos vagamente estructurados compuestos primariamente de individuos relacionados a menudo patrilinealmente (con un antepasado masculino común) y que viven en un territorio identificado con el grupo. Los san no tienen líderes formales, ni caciques ni jefes, pero las colectividades tienen líderes o personas de influencia. Estos son invariablemente "propietarios" de las tierras que rodean un pozo de agua y representan el territorio de la banda o el área que cubre sus necesidades generales. Los "propietarios" comprenden el núcleo de personas relacionadas, generalmente hermanos o primos, en la colectividad que han vivido alrededor de su pozo de agua durante más tiempo que nadie y, por tanto, se les reconoce como propietarios colectivos, como "anfitriones" del territorio a quien cualquier persona ajena al grupo, se espera que solicite permiso para visitar el área. Este tipo de propiedad pasa de una generación a la siguiente siempre que los descendientes permanecen dentro de ella. Quien no sea un "propietario" puede buscar alcanzar estatus de liderazgo al casarse con una mujer en otra colectividad que sea propietaria. Sin embargo, la propiedad por sí sola es insuficiente para colocar a uno en la vanguardia. Otros atributos del liderazgo incluyen ser mayor dentro de una familia numerosa con muchos hijos y nietos. Además se deben poseer varias cualidades personales. Por lo tanto, alguien que sea un orador

poderoso es respetado. Ayuda también a ser reconocido como mediador del estado de ánimo. Bajo ninguna circunstancia debe un líder ser "arrogante, autoritario, jactancioso o distante". (Lee, 345). Lee nota que estas características del líder también destacan entre los aborígenes australianos. Los líderes de los campamentos son preeminentes en la toma de decisiones, la mediación y distribución de comida. Sin embargo, un san ¡Kung en respuesta a una pregunta sobre si su grupo tenía jefes respondió: "¡Por supuesto que tenemos jefes! De hecho, todos somos cabecillas... cada uno de nosotros es jefe sobre sí mismo" (Lee, 348).

Otro tipo más reciente de líder ha surgido entre los "bosquimanos como consecuencia del contacto con los pueblos negros vecinos, que tienen un sistema social más jerárquico. Estos líderes son intermediarios o agentes de enlace con los pueblos externos no san y su posición se debe a su capacidad para tratar con extranjeros y tratar sobre asuntos empresariales. Estos individuos rara vez son líderes comunitarios o de campamento.

También hay curanderos cuya única función es la curación de enfermedades, sin que reciban ningún privilegio especial debido a esta posición. Los san carecen de hechiceros y brujas. En toda la sociedad los hombres son dominantes, un factor que Marshall atribuye en parte a su superior fuerza física, y también a su papel de prestigio como cazadores ya que dan la carne a la comunidad (a pesar de que las plantas recolectadas

por las mujeres suministran la mayor parte de los alimentos). Lee, sin embargo, ha notado que algunas mujeres se convierten en reconocidas líderes de campamento.

Los san temen pelear y procuran evitar toda hostilidad. Al mismo tiempo las luchas surgen y a veces conducen a la muerte. La mayoría de los conflictos tienen la naturaleza de abuso verbal y argumentos relacionados con la comida y distribución de regalos o acusaciones de pereza y tacañería. Cuando el combate físico real es inevitable, muy a menudo aquellos parientes cercanos o partidarios de uno de los protagonistas combatientes, buscan inmediatamente separar a los participantes y pacificarlos. Puede producirse una discusión extensa, pero los antagonistas permanecen en silencio. "El baile de trance que a veces sigue a una discusión puede servir como un mecanismo de paz cuando los intérpretes del trance proporcionan rituales curación a personas en ambos lados del argumento" (Lee, 377). Se considera especialmente importante intervenir en una pelea que involucre a hombres de entre 20 y 50 años ya que tienen el monopolio de las flechas envenenadas. Así llegarían a perder todo el autocontrol y el combate físico entre estas personas se compara con un estado de locura temporal, en el que seguramente alguien moriría. Aunque los san no participan en asesinatos o sacrificios rituales, a veces llevan a cabo asesinatos por venganza. Sin embargo, incluso estos pueden ser evitados, por miedo a una escalada de violencia. En algunas ocasiones los asesinos han

sido "ejecutados" por mutuo acuerdo de un grupo de hombres. Según Lee, un buen número de los que mueren en las peleas son no combatientes, por lo general personas que tratan de intervenir para detener un conflicto u ocasionalmente un transeúnte. Algunas veces el conflicto se resuelve cuando el grupo se divide. Según Lee, un campamento persiste mientras se comparta la comida entre los miembros, pero una vez que esto se suspende, el grupo deja de existir. Existen reglas específicas sobre la distribución. La mayor parte de cualquier muerte debe ser distribuida inicialmente por su 'propietario', el hombre que poseía la flecha que entró por primera vez en el animal. Entonces un cazador que dispare una flecha que le ha prestado otro está simplemente disparando para esa persona. La carne se distribuye primero entre un pequeño grupo, incluidos los cazadores y el dueño de la flecha. Este grupo a su vez distribuye porciones a un círculo más amplio de individuos y ellos a un grupo aún más grande. En consecuencia, el grupo de los miembros que comparten, está involucrado en un sistema de reciprocidad que obliga a los que reciben a devolver regalos de carne en futuras distribuciones. Dado que los grupos son pequeños, casi todas las relaciones sociales son en realidad guiadas en términos de conceptos de parentesco. No hay organización o integración de san más allá del nivel de la comunidad. Uno retiene la pertenencia a la banda a lo largo de la vida, junto con los derechos asociados a sus recursos. También, los miembros que dejan sus comunidades de origen y se unen a otras, todavía pueden regresar en una fecha futura.

Los niños son tratados con permisividad por los padres. Marshall afirma que estos aprecian especialmente a los niños más pequeños y son amables en su trato. "¡Los niños ¡Kung nunca son castigados con dureza! Un padre dijo que si tenía un niño que fuera pendenciero o que desobedeciera las reglas – por ejemplo, la regla absoluta de los ¡Kung de no robar comida o posesiones– lo que haría al respecto sería mantener al chico con él hasta que hubiese aprendido. Los niños por su parte no suelen hacer cosas que procuren el castigo. Suelen encajar en la vida de grupo y hacer lo que se espera de ellos sin aparente incertidumbre, frustración o miedo; y expresiones de resistencia u hostilidad hacia sus padres, al grupo o entre sí son la excepción" (Marshall, 264).

Los pigmeos

Los tradicionales cazadores pigmeos habitan en las selvas tropicales del interior de Zaire viviendo en pequeñas bandas nómadas. No hay ni liderazgo formalizado ni consejos de grupo formales, aunque en cada colectivo se reconoce a hombres y mujeres destacados. Ninguno, sin embargo, desea asumir la responsabilidad de emitir juicios o imponer castigos a los demás. Más bien, el mantenimiento del orden es un asunto cooperativo, o algo que se deja en manos de fuerzas sobrenaturales."... A los pigmeos no les gusta la autoridad

personal y la evitan", dice Turnbull, "aunque de ninguna manera están desprovistos de sentido de responsabilidad. Es más bien que piensan en la responsabilidad como algo común" (1962, 125). Los pigmeos le dijeron a Turnbull que no tenían líderes, legisladores o gobierno "porque somos la gente del bosque"; el bosque "es el jefe, el legislador, el líder, el árbitro final" (1962, 126). Cuando hay un robo, hay una discusión detallada del caso por una asamblea de todo el campamento. Cuando se llega al consenso, todos aquellos que se sientan inclinados administrarán colectivamente un sonoro castigo al infractor. Se cree que las ofensas más atroces son tan terribles que precisan un castigo sobrenatural. Las disputas menores y los supuestos delitos a menudo se dejan en manos de los litigantes, que resuelven entre ellos por medio de una discusión o una pelea suave. Tales sucesos pueden, sin embargo, escalar y pronto toda la comunidad puede estar envuelto en argumentar el caso. Turnbull escribe que si se pierde la paciencia con la esposa o es regañona, llamas a tus amigos para que te ayuden a intentar ponerla a ella en su lugar. Tu esposa hará lo mismo, para que todo el campamento se involucre en el argumento. "En este punto, alguien, muy a menudo una persona mayor con demasiados familiares y amigos para ser acusada de ser partidista interviene con el comentario familiar de que todo se está haciendo con demasiado ruido, o bien desvía el problema a un hecho diferente para que la gente olvide el origen de la discusión y lo deje" (1962, 124). Otras técnicas de sanciones difusas

empleadas comúnmente por los pigmeos incluyen el uso del ostracismo y el ridículo. En la mayoría de las comunidades hay un joven soltero con cierta reputación como cazador. Él asume el papel del payaso y satiriza a los contendientes del conflicto.

El proceso de toma de decisiones en los asuntos comunitarios cotidianos es similar a la técnica para tratar disputas. Los asuntos se tratan de una manera casual e informal y sin la apariencia de liderazgo individual. Al decidirse una cacería, cada hombre adulto participa en la discusión hasta que se llega a un acuerdo.

Las mujeres también participan ofreciendo su opinión. La sociedad pigmea es fuertemente comunitaria en su orientación y el énfasis en la acción cooperativa es tal que, en comparación con los inuit, esos habitantes del Ártico, parecen en verdad muy individualistas.

Los pigmeos probablemente se acercan al ideal anarquista más que la mayoría de los otros grupos. Mientras que otros tienen la forma de la anarquía, los pigmeos también parecen haber capturado parte del espíritu.

Hay un intento consciente de evitar el liderazgo de uno o unos pocos, para tomar las decisiones mediante la participación y el consenso comunales plenos. Los pigmeos, como los inuit, minimizan la discriminación basada en el sexo y en las diferencias de edad.

Cazadores y recolectores australianos

La sociedad australiana, como la de otros cazadores, está organizada en una base grupal. Varias familias cazan y acampan tradicionalmente juntas y reclaman un territorio para su explotación económica y como centro ritual y totémico. Estas familias están emparentadas en su mayor parte a través de la línea masculina, generalmente a un abuelo o bisabuelo común paterno. Los australianos a menudo han sido descritos como las personas más primitivas del mundo, o que tienen la cultura más simple. Pero tales descripciones contribuyen más a la confusión y los malentendidos sobre las culturas australianas que lo que hacen con la aclaración. Es verdad que pocas personas conocidas en la sociedad moderna han poseído una tecnología tan rudimentaria y limitada. Un australiano podría fácilmente llevar todas sus posesiones terrenales bajo el brazo. Lanzas y palos de lanzamientos eran su forma más elaborada de proyectil; y o conocían el uso o fabricación del arco y la flecha. En tecnología los australianos no dieron más detalles sobre una amplia gama de tipos diferentes de herramientas, más bien se concentraron en el desarrollo de muchos estilos dentro de unos pocos tipos de herramientas. Así, uno encuentra una amplia variedad de palos arrojados o de lanzas.

De manera similar, los australianos no experimentaron con muchas estructuras sociales; su organización se basaba en el

principio del parentesco. Sin embargo, lograron inventar una gran variedad de estructuras de relación. De hecho, jugaron con un solo tema: el de la división dual, de tal manera que crearon varios patrones complejos de parentesco. La forma más elemental de división dual es dividir una sociedad en dos grupos (mitades) que participan en un intercambio, incluido el intercambio de mujeres, así que las esposas son derivadas del grupo opuesto. Los australianos elaboraron este principio dual para crear sistemas de cuatro y ocho 'secciones' que determinaban las reglas del incesto y las personas con las que uno podría casarse. Para el forastero, como estudia la antropología introductoria, estos sistemas se vuelven enigmas extremadamente complejos. La mitología y las ceremonias australianas y sus formas de arte asociadas son similares, lo que no significa que sean simples o toscas. Al contrario, deben ser reconocidas como ricas y altamente desarrolladas. En suma, los australianos parecen haber tomado un número mínimo de principios simples y los entretejieron en una compleja red de variantes. Además, parecen haber estado muy preocupados por los reinos de parentesco, mitología y ceremonial y desinteresados en tecnología. Por el contrario, la sociedad occidental se ha interesado principalmente en esta última, mientras que la innovación, en el parentesco y lo ceremonial raya en lo tabú. Surge así la noción engañosa de que los australianos son 'primitivos' (en un sentido peyorativo), toscos y sencillos.

La organización política australiana no requiere complejidad y no tiene ninguna. Su sistema político ha sido llamado una 'gerontocracia' –con lo que se entiende un gobierno de ancianos. Más correctamente, para Australia significa que los hombres mayores son los más influyentes y sus opiniones son aceptadas por el prestigio que conlleva su mayor edad. Además, los mayores son los abuelos, por lo que existe la fuerza moral del parentesco detrás de sus palabras. Se acepta la decisión de los hombres mayores también por miedo a la opinión pública, creyendo que todos los demás en la comunidad desaprobarían cualquier disidencia. Además, los hombres mayores se considera que tienen una cierta santidad, ya que son ellos quienes son los depositarios de toda la sabiduría sagrada del grupo. Entre los murngin, por ejemplo, cada clan tiene líderes ceremoniales que conocen todos los rituales de ese clan. El puesto se hereda de padre a hijo. Mediante el control del sistema ceremonial, estos líderes controlar también quién puede ser iniciado en qué ceremonias y en qué momento. Esto es extremadamente crucial para el varón Murngin, que, para ser un miembro de pleno derecho de la sociedad, debe en el curso de su vida superar a ciertos ritos de paso de un grupo de edad a otro. Estos ritos se basan en el conocimiento que es necesario para la supervivencia del grupo. La vida es un proceso de iniciación en diversas ceremonias y, por tanto, secretos de la vida, y su clímax es la iniciación final en "el misterio final de la vida por el más esotérico de los tótems" (Warner, 132). La principal fuerza disponible para los

ancianos, entonces, parece ser una sanción sobrenatural: la amenaza de negar su admisión a cierto conocimiento considerado esencial para el éxito en la vida. Además, los ancianos pueden volver la opinión pública contra una persona.

Dentro de una comunidad, los ancianos son los que se preocupan por tratar con extraños y los responsables de organizar enemistades de sangre o instigar a otros a imponer un castigo a los malhechores. Los ancianos, sin embargo, no tienen poder como fuerza policial para hacer cumplir la ley. Solo pueden alentar a los hombres físicamente más fuertes de la comunidad para intentar imponer un castigo a un presunto culpable.

Las sanciones sobrenaturales forman una parte importante de las técnicas para mantener el orden. El punteo óseo es bien conocido y uno no tiene que ser un especialista en particular para utilizarlo. En esta técnica un hueso mágico apunta en la dirección del enemigo, quien, por supuesto, es informado de que esto se ha hecho. Por consiguiente se supone que la víctima se enferma y muere. Como Cannon hace mucho tiempo señaló, "esta técnica sí logra resultados. Las víctimas parecen morir porque simplemente se resignan a la muerte".

Como los inuit, los australianos tienen especialistas religiosos a tiempo parcial o chamanes. Estos se someten a iniciaciones especiales, a menudo bajo la dirección de un grupo de chamanes que constituyen una especie de gremio rudimentario de artesanos especialistas. Los chamanes tienen

el poder para contrarrestar la magia de un enemigo. También pueden destruir a otro hombre. Además son una fuerza importante para movilizar e influir la opinión pública y, según Warner, son igualmente efectivos a este respecto como líderes ceremoniales (242). La sociedad australiana representa un sistema político con algo más de estructura y formalidad de la que caracterizaban a los inuit y los pigmeos. De hecho, las características gerontocráticas son más comunes en los horticultores africanos. Los australianos, sin embargo, funcionan de acuerdo con sanciones difusas y religiosas. El control de los hombres mayores del acceso a aquellas iniciaciones ceremoniales consideradas esenciales para lograr pleno estatus masculino, se acerca a un gobierno rudimentario. Sin embargo, los grupos australianos son comunidades de parientes y estos ancianos son familiares, distinguidos y tratados como tales, su posición es más claramente el del abuelo que el del gobernador o el policía. Además, los ancianos de ninguna manera tienen el monopolio de los usos de la violencia para imponer sus decisiones y esto, por supuesto, es la piedra angular de una estructura de ley y de gobierno.

Otros cazadores–recolectores

Se podría continuar con un catálogo de la mayor parte de las sociedades de caza–recolección como sociedades sin gobierno.

En la mayor parte siguen el patrón característico de los pueblos anteriores: el liderazgo es informal y ampliamente caracterizado; puede ser aportado por técnicos como el buen cazador entre los inuit o los indios athabaskan del Norte, o el chamán, o, como en Australia, adscrito a los hombres mayores de la comunidad; las reglas se hacen cumplir mediante sanciones difusas y religiosas y el igualitarismo, al menos prevalece dentro de un determinado grupo de edad y sexo. Algunos cazadores-recolectores tienen los rudimentos de formas de gobierno, como las sociedades guerreras entre los indios de las llanuras. Otros son sociedades 'categorizadas', que sin embargo tienen las características de anarquías funcionales. Los indios del centro y norte de California tenían un sistema de clasificación muy simple, mientras que los de la costa noroeste tenían uno más complejo.

Los yurok

Consideremos brevemente los yurok californianos. Ellos son pescadores y recolectores de semillas (bellotas) así como cazadores. Los yurok constituyen pequeñas comunidades bastante permanentes compuestas de familias emparentadas patrilinealmente centradas en un hombre mayor –'el hombre rico'–. El cargo de 'hombre rico' es esencialmente el rango superior en la comunidad. Su titular es el supervisor de la

riqueza del grupo. Dirige actividades en caladeros de salmón y terrenos de bellotas y podría aprovechar la riqueza de la comunidad para pagar a la novia riqueza o dinero de sangre. Mantiene su posición a través de su 'influencia' y muestra características consideradas apropiadas para un hombre yurok de prestigio, particularmente a través de demostraciones de su gran generosidad y, por tanto, riqueza. Cualquier decisión que pudiera tomar podría imponerse sólo reteniendo su generosidad o amenazando hacerlo. Obviamente, puede hacer mayores favores a aquellos a quienes ve como más obedientes y leales.

Los yurok poseen un elaborado conjunto de regulaciones sobre delitos, pero la técnica empleada para hacer cumplir estas reglas no es la de la aplicación de la norma, sino de mediación. Los contendientes eligen sobre los 'cruces' una especie de caso entre ofertas y contraofertas que se cruzan de ida y vuelta entre las partes en conflicto y que prosiguen hasta que se llegue a un acuerdo. Los intermediarios se espera que sean completamente imparciales y que den lugar a un acuerdo que sea justo para ambas partes. Reúnen la evidencia y emiten un juicio sobre daños sobre la base de una escala que forma parte de las regulaciones tradicionales de los yurok. Se espera de los individuos infractores juzgados por los intermediarios que paguen multas de acuerdo con estas regulaciones. Así, la vida de un hombre se valora como igual a la riqueza de la novia pagada por su madre.

Hoebel considera que estas circunstancias constituyen un tribunal de derecho (1961, 25). Sin embargo, Kroeber indica claramente que las partes contrarias involucradas tienen que estar de acuerdo con la decisión de los 'cruces' (1953). Por lo tanto, no son jueces con el poder de obligar a la obediencia por la fuerza. Son negociadores con el fondo moral de la sociedad. Se trata de una especie de sistema no gubernamental de solución de controversias que se encuentra ampliamente disperso a lo largo del mundo y uno que volveremos a encontrar en las descripciones que siguen. Que sea tan común y extendido puede indicar que ha demostrado ser un mecanismo de gran éxito para mantener la paz. Cabe señalar que el objetivo principal de esta forma de justicia no es evaluar la culpa y regodearse con lo correcto y lo incorrecto, sino que más bien es restablecer la paz comunitaria y la armonía del grupo. El yurok depende de otros dispositivos importantes como los chismes y a veces 'jóvenes temerarios' intentan formar una especie de comité justiciero para resolver disputas, transformando así un problema menor en un gran conflicto y posiblemente una enemistad de sangre.

Indios de la costa noroeste

En la costa noroeste de Norteamérica, los indios desarrollaron una de las culturas más elaboradas conocidas por

un pueblo cazador–recolector. Vivían principalmente de la pesca y la caza de ballenas. Estas personas eran los grandes donadores de regalos potlatch. Desarrollaron un complejo sistema ceremonial de obsequios y fiestas mediante los cuales los individuos buscaban superar y, por tanto, avergonzar o "aplastar" a los demás con su generosidad. Mediante el 'potlatch' uno podría ganar varios rangos y privilegios. Así, la sociedad se dividió en tres grupos: los que tenían uno más rangos; hombres libres que no tenían rango pero que eran parientes de aquellos que los tenían y se esperaba que ayudaran a acumular riqueza mediante compromisos de fiesta potlach; y, finalmente, en la parte inferior estaban los esclavos. Eran personas capturadas en la guerra u otras personas condenadas a pagar daños y perjuicios por un delito. Este sistema de clasificación no debe ser confundido con un sistema de clases. El rango implica estatus diferencial entre individuos; la clase implica el estatus diferencial entre grupos. Así entre los indios de la costa noroeste, un hombre podía adquirir cualquier título y ser del rango más alto. Sin embargo, es posible que otros miembros de su familia no tuvieran este estado en absoluto. Un hijo mayor heredaría la 'nobleza' de su padre, mientras que el hijo menor era poco más que un plebeyo. Hay diferencias en la riqueza y fuertes competencias por prestigio y por el número limitado de puestos clasificados. Sin embargo, la competencia involucrada a veces se ha malinterpretado como alguna forma flagrante, individualista que sería querida por el corazón capitalista del *laissez faire*. En realidad, lo que existía

entre los poseedores de rango que competían por puestos aún más elevados dependían de la riqueza proporcionada por la actividad del grupo cooperativo de los parientes del poseedor del rango. Si existiera competencia a todos los niveles el sistema hubiera sido totalmente inviable. Esto es algo que solo unos pocos de los que adoran en el altar de la competencia ven, a saber, que la cooperación es fundamental para toda actividad humana, incluso para poder competir. El hombre con el rango más alto en una aldea a menudo se conoce como 'el jefe'. Sin embargo, como en otros casos de este tipo, este uso es engañoso. Un 'noble' de alto rango era llamado jefe porque tenía privilegios que no se compartían con otros. Así, entre los nootka, el jefe o 'noble' mayor de varios asentamientos locales tenía ciertos derechos previos sobre los arroyos del salmón y las aguas oceánicas de peces y mamíferos marinos; él era dueño de importantes parcelas de raíces y bayas y los materiales de caza que atravesasen su territorio. Se esperaba que el jefe demostrara liberalidad, generosidad y liderazgo. Sin embargo, tenía poca o ninguna autoridad para imponer su voluntad por la fuerza. No era un jefe en el sentido de oficial ejecutivo con poderes policiales. Entre los portadores del interior de la Columbia Británica, cuando las familias se pelearon, el 'jefe llamó a toda la gente a su casa donde cubrió "su cabeza con los honrados símbolos de la paz temporal, y bailó ante ellos al canto de su canción personal y el sonido de su sonajero". Después del baile entregó una oración sobre la riqueza que él y la fraternidad de su clan había gastado para

conseguir títulos. Exhortó a los contendientes a resolver su disputa y advirtió de los problemas que vendrían si continuaban (Jenness, 518). Este era el límite de su contribución para resolver la disputa. El jefe de fraternidad entre los portadores ordenó que los asesinos ayunaran durante veinticinco días y presidió una ceremonia en la que el asesino y la gente de su clan entregaron sobre un precio de sangre.

Escribiendo sobre los indios de la costa oeste en general, Drucker informa que "en los raros casos en que se derramaba sangre" dentro de un grupo de parientes "por lo general no se hacía nada" ya que el grupo no podía tomar venganza de sí mismo o pagar dinero ensangrentado (1965, 74). La venganza ocurría cuando una persona de un grupo familiar asesinaba a una de otro. Entre la mayor parte de la población costera (excepto los kwakiutl y nootka) la alternativa a un ataque de venganza en el caso de asesinato intergrupar era para una persona del grupo delincuente al que se le pedía que "saliera voluntariamente para ser asesinado". Los brujos acusados de practicar magia negra a menudo eran asesinados y estos asesinatos quedaban sin venganza. Las sociedades de la costa noroeste parecen representar casos de anarquía, donde los 'jefes' o 'nobles', como hombres de claro rango y privilegio, tenían más autoridad "legítima" que otros. Sin embargo, la situación era todavía lo suficientemente ambigua como para que tales jefes tuvieran algún monopolio de la fuerza; y la

mayoría de los mecanismos de control social eran claramente de carácter difuso o religioso.

Nota bibliográfica

Los datos inuit se derivan de Birket–Smith, Damas y Spencer (ver Bibliografía). Los materiales san son de Lee, Marshall y Thomas. Turnbull es la fuente de los pigmeos mientras que Elkin, Sharp, Spencer y Gillin y Warner son las principales fuentes de australianos. La descripción de la costa noroeste es de Drucker y Jenness, mientras que la de los californianos es de Kroeber. Para otros Grupos de indios americanos ver Hallowell para los ojibwa y Honigmann para los atabascos del norte.

IV. JARDINEROS ANARQUISTAS

Las sociedades hortícolas dependen principalmente de la actividad de la jardinería para su suministro de alimentos. La agricultura difiere de ésta en que implica cultivo extensivo y emplea fuerza de tracción animal o mecánica en el cultivo de grandes campos. En la horticultura, solo el trabajo humano es utilizado y el bastón de excavación o la azada es el principal implemento en lugar del arado. Los pueblos hortícolas practican la tala y quema, o agricultura migratoria, en la que un área se quema y se limpia de matorrales y bosques. Luego, el campo se planta año tras año hasta que el suelo infértil ya no da buenas cosechas, momento en el que se abandona el lugar y los jardineros se trasladan a otro. Esto significa que aunque los horticultores son normalmente sedentarios la gente, especialmente comparada con la mayoría de los cazadores-recolectores, son ocasionalmente obligados a trasladar sus viviendas y pueblos para estar cerca de sus jardines.

Los horticultores suelen especializarse en un número limitado de cultivos. En América del Norte cultivaban un complejo de maíz, frijoles y calabazas. Los habitantes de Nueva

Guinea dependían de una variedad considerable de tipos diferentes de ñame. Los alimentos de la huerta a menudo se complementan recurriendo a actividades de caza y recolección, que en algunos casos proporcionan como mucho, como los propios jardines. Otra fuente de alimento son animales domesticados. Los habitantes de Nueva Guinea, en particular, gastan grandes energías y tiempo en la cría de cerdos; el cerdo asado es fundamental para cualquier fiesta o ceremonia. En África subsahariana, los horticultores a menudo crían ganado vacuno, ovino y caprino. Entre los indios americanos, sin embargo, la cría de animales nunca tuvo importancia y prácticamente toda su proteína animal se deriva de la caza silvestre. Este tipo de subsistencia proporciona una plataforma para lanzar una variedad de innovaciones culturales que no se encuentran entre los cazadores–recolectores. Algunos horticultores africanos pudieron desarrollar sociedades de clase estratificadas, con artesanos especializados y especialistas religiosos a tiempo completo, todo sobre la base de jardines altamente productivos cultivados mediante el uso de la azada de hierro. En América, los aztecas, mayas e incas hicieron lo mismo sin herramientas de metal. En ambas áreas había una densidad de población relativamente alta y en África occidental esto implicó el desarrollo de ciudades. Surgieron estados imperiales duraderos y agresivos y la guerra era común.

Sin embargo, en su mayor parte, las sociedades hortícolas siguen una simple división del trabajo según la edad y el sexo. A pesar de que en algunos, como en Polinesia, evolucionaron rangos formales y jefes o gobernantes, la mayoría son "igualitarios". Una gran mayoría de las sociedades hortícolas caerían en el tipo "tribal" de servicios. La tribu es "un cuerpo de personas de procedencia y costumbres comunes, en posesión y control de un extenso territorio propio. Pero aunque en cierto grado articulada socialmente, una tribu es específicamente diferente a una nación moderna en que sus varias comunidades no están unidas bajo una autoridad gobernante soberana, ni los límites del conjunto claramente y políticamente determinados. La tribu se construye desde dentro; los segmentos comunitarios más pequeños se unen en grupos de orden superior, pero justo donde se vuelve mayor la estructura se vuelve más débil: la tribu como tal es el más tenue de los arreglos, sin siquiera una semblanza de organización colectiva. La tribu tampoco se ve afectada de otra manera. Su economía, su política, su religión no están dirigidas por diferentes instituciones diseñadas específicamente para el propósito, sino casualmente por el mismo parentesco y grupo local: los segmentos de linaje y clan de la tribu, los hogares y las aldeas, que por tanto aparecen como organizaciones polivalentes a cargo de toda la vida social". Esto es una sociedad descentralizada, generalizada funcionalmente y segmentaria (Sahlins, 1968, viii). La mayoría de las sociedades hortícolas que tienen características anárquicas son sociedades

tribales e igualitarias. Algunas todavía son sociedades jerarquizadas, como las llamaría Fried, o 'jefaturas' en su propio lenguaje. Ejemplos de horticultores anárquicos pueden extraerse fácilmente de África, Sudeste de Asia y América del Sur. El África Sub-sahariana proporciona numerosos casos de políticas anárquicas organizadas a lo largo de líneas de tribus como se define arriba. La mayoría de las sociedades de Nueva Guinea también son casos de anarquía funcional, pero aquí la organización social, aunque básicamente del tipo de cacicato, tiene ciertas características 'tribales' también.

África Sub-sahariana

Dispersos por todo el continente al sur del Sahara hay decenas de sociedades no jerárquicas, algunas de las cuales son las más pobladas de todas las comunidades anárquicas. Para los horticultores la principal concentración es el área del río Volta en África occidental, la meseta del centro de Nigeria y una banda en el centro de África, justo al norte del ecuador. Algunas se encuentran en el sur de África, mientras que hay una importante concentración entre los pueblos pastores de África Oriental (ver Capítulo V).

Las sociedades hortícolas anárquicas de África están principalmente limitadas a la zona más ecuatorial del continente –el área de mayor forestación y lluvias. Las praderas

de la sabana del norte ha demostrado ser más favorable al establecimiento y expansión de los estados imperiales. Aquí en campo abierto, libre de la infestación de la mosca tse-tsé, es más fácil mantener la caballería y desplegarla como dispositivo de dominación. Más cerca del ecuador, la sabana da camino al bosque denso y eventualmente al bosque lluvioso tropical, ninguno de los cuales son aptos para la cría de caballos y en ambos es más fácil de llevar a cabo una guerra defensiva con arcos y flechas: el arma de guerra 'democrática' ya que cualquiera puede tener una. Así, los sistemas anárquicos han podido sobrevivir hasta hace poco tiempo adyacentes a los estados depredadores (Goody, 1971).

Los sistemas políticos anárquicos africanos se caracterizan invariablemente por la presencia de esclavos y muchas veces de castas parias degradados. Ninguno tiene gran población, ni son de mucha importancia en el sistema social total. Los esclavos son en su mayoría peones cautivos de guerra y hay poca trata de esclavos. Sin embargo, estas instituciones junto con la posición inferior normal de las mujeres y la prevalencia de la autoridad patriarcal difícilmente hace de tales políticas oasis de libertad, aunque no tengan gobierno o Estado. África ofrece, en su miríada de sociedades anárquicas y cuasi anárquicas, innumerables casos de transición entre la anarquía y la arquía. Especialmente importante para el auge del Estado y el declive de la anarquía en muchas de estas sociedades es el papel de las sociedades secretas y de clasificación por edades.

En África occidental, las sociedades secretas son importantes. Pueden ser organizaciones voluntarias o diseñadas para iniciar a la población masculina adulta. Una parte importante de su función es hacer cumplir las reglas de la comunidad y castigar a los que se cree que están equivocados. Esto entonces representa, dependiendo del punto de vista, una especie de comité de vigilancia institucionalizado, o una rudimentaria fuerza policial. En el caso de los ibo que se comentan a continuación, los grados de edad asumen una función gubernamental de otra manera política anárquica. Parte de la responsabilidad de los iniciados en el grado más joven es actuar como policía y hacer cumplir las sentencias de los tribunales de aldea que son presididos por miembros del grado de mediana edad.

Los lugbara

Más de un tercio de un millón de lugbara habitan en el sur de Uganda y norte de Zaire. Como horticultores, cultivan principalmente eleusina y sorgo, pero también crían ganado. El lugbara vive en llanuras abiertas onduladas en un área de tierras altas de 4–5.000 pies de elevación. Ellos, como sus vecinos, están políticamente descentralizados, no tiene jefes y la forma fundamental de organización social es el linaje

segmentario⁷. La agrupación social básica es la familia, ya sea algún tipo de familia conjunta o un grupo nuclear. Familias emparentadas a través de varones y la vivienda en un vecindario comprenden un 'grupo familiar' o linaje mínimo de tres a cuatro generaciones de profundidad. El racimo también puede incluir a personas que no son miembros del grupo del linaje, como el hijo de una hermana o el marido de una hija. También podría tener "clientes" que residen en él. Estas son

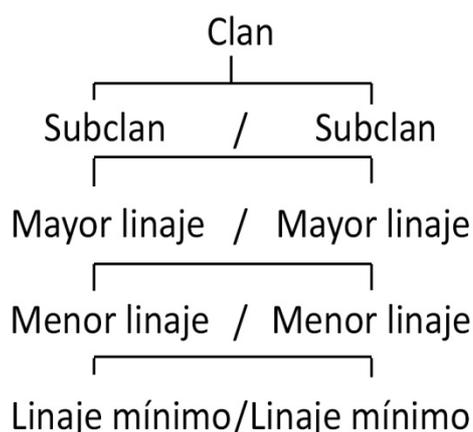
7 La concepción clásica del sistema de generación segmentario como fue esbozada por E E Evans-Pritchard en *The Nuer*, y como se refleja en la descripción de Middleton del lugbara ha sido sometido a considerables críticas durante los últimos años. La crítica enfatiza los siguientes puntos: (1) La "teoría" segmentaria alega que en un sistema de linaje segmentario cualquiera, las relaciones sociales y políticas se explican en términos de afiliación de linaje. Escisiones, alianzas, peleas, la ayuda mutua son todos determinados por la afiliación de linaje. Este énfasis pasa por alto otros tipos de relaciones sociales que pueden ser igualmente importantes y, a menudo, anulan las obligaciones de linaje de un individuo o grupo. Estas relaciones incluyen la pertenencia a la comunidad, amistad, vecindad y lazos de afinidad, relaciones con los familiares de la madre y relaciones laborales y empresa económica. Los linajes, entonces, no son los únicos y estrechos cuerpos reivindicados por la teoría. (2) En la "teoría" segmentaria se sostiene que la oposición surge entre segmentos del mismo nivel, es decir, un linaje mayor se opone a otro linaje mayor pero nunca un linaje menor o mínimo. La teoría también sostiene que la complementariedad de los segmentos son aproximadamente iguales en fuerza. Pero hay demasiadas excepciones a estos puntos, especialmente a este último, para que sean aceptados como invariables características del linaje segmentario. (3) Presumiblemente, la pertenencia a un linaje dentro del sistema segmentario se basa exclusivamente en los lazos de parentesco a través de los varones y con un antepasado masculino común. De hecho, a menudo hay manipulación y maniobras con las genealogías para que algunas personas que no están tan emparentados sean absorbidos por el linaje. Aparte de este tipo de ficciones, el supuesto antepasado masculino común a veces también es solo una invención. En resumen, podemos decir que la "teoría" segmentaria presenta la ideología de un pueblo acerca de su sistema social, una ideología que sólo se refleja imperfectamente en su vida cotidiana y que, por lo tanto, cuenta claramente sólo una historia parcial.

personas que escaparon de sus propios hogares en tiempos de guerra o hambruna, o que habían sido expulsados por algún delito. Excepto por aquellos clientes no casados en el grupo, los residentes están sujetos al mayor del grupo, que es su miembro genealógicamente mayor. Su autoridad es principalmente ritual en el sentido de que puede invocar a los espíritus ancestrales, que tienen influencia solo en sus descendientes. El linaje posee el territorio dentro del cual residen sus miembros y el anciano asigna derechos de uso dentro de él, así como los derechos a los recursos, incluidas las hijas del linaje. Además, él controla el uso del ganado. Dentro del linaje mínimo el anciano es responsable de resolver disputas. También puede iniciar relaciones hostiles con otros grupos. Los linajes mínimos relacionados forman otro segmento de linaje (linaje menor), que a su vez se consolida en segmentos más grandes (linajes principales) y estos a su vez constituyen subclanes que consolidar para formar clanes. Sin embargo, el número de niveles de la segmentación entre los lugbara varía. El siguiente diagrama de los niveles de segmentación dentro de una tribu lugbara se muestra en el lado derecho los diversos segmentos como unidades territoriales, comenzando en el nivel más bajo del grupo familiar y culminando en la subtribu. En el lado izquierdo del diagrama está el sistema segmentario en términos de grupos de descendencia, comenzando con el segmento más pequeño, el linaje mínimo, cuyo personal es aproximadamente equivalente a la unidad territorial, el grupo familiar. (Se

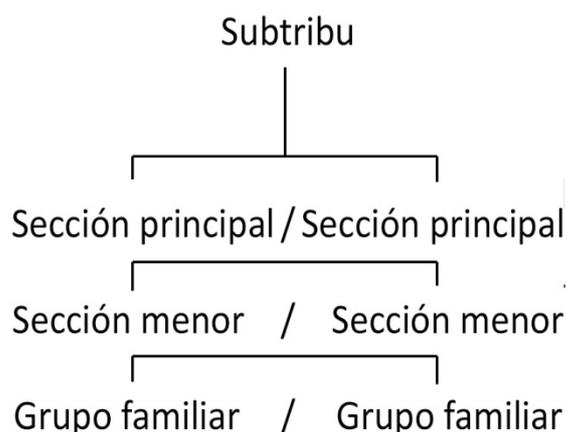
recordará que algunos residentes del grupo familiar no son parientes agnáticos). En consecuencia, cada nivel superior de segmentación del descenso grupal tiene una correspondencia aproximada a niveles equivalentes de grupos territoriales. De nuevo, la correspondencia aproximada resulta por el hecho de que mientras los territorios se identifican con un determinado grupo de ascendencia, pueden incluir residentes que no pertenecen a ese grupo de descendencia.

LOS SEGMENTOS DE UNA TRIBU LUGBARA

Como grupos descendentes



Como grupos territoriales



(de Middleton, 1965, 37–8)

El linaje principal comprende el segmento más estratégico de la sociedad lugbara ya que es al interior de este grupo donde el matrimonio y el fratricidio están prohibidos y los términos de

parentesco se utilizan como formas de dirección. El linaje principal es la unidad de enemistad: el cuerpo que presumiblemente se une para participar en hostilidades contra otros segmentos equivalentes dentro de los cuales no se supone que se produzcan peleas, aunque lo hace ocasionalmente. Dentro del linaje menor, solo está permitido pelear con palos y puños: no se pueden utilizar arcos, flechas o lanzas, ya que no hay ninguna técnica, ritual o de otro tipo, mediante la cual el grupo pueda lidiar con el fratricidio que pudiera resultar. Nos hemos encontrado con esta noción anterior: el fratricidio, es decir, el asesinato realizado dentro de un grupo estrechamente relacionado, es tan horrendo que la comunidad no tiene medios establecidos para lidiar con él. Sin embargo, un asesino lugbara se casaría con las viudas de su víctima y donaría un toro al hermano de la madre de la víctima, pero aún así esto no repara la herida efectuada. Una matanza entre segmentos menores del mismo linaje también es un hecho atroz, pero la compensación en forma de ganado se considera pagadera para restablecer la armonía del grupo. Un homicidio que involucre a los linajes principales no implica compensación, sino que se puede recurrir a represalias. Tales peleas pueden extenderse a otros grupos. Finalmente, cuando todos se cansan de las hostilidades, los ancianos de ambos lados, además de los ancianos de los linajes relacionados pero no involucrados, se reúnen y negocian la paz. ¿Deben continuar la fiesta? No respetar a los ancianos puede invocar una maldición colectiva sobre ellos. En la maldición esos

espíritus ancestrales comunes a las partes en conflicto pueden traer enfermedades a todos los que desobedezcan. Los asesinatos dentro de una tribu y entre sus subclanes se compensan, pero más allá de este nivel no hay compensación y la lucha que ocurre entre tribus continúa hasta que terceras partes son capaces de intervenir con éxito, o hasta que se olvide el asunto. Como es habitual en otros sistemas de este tipo, los sentimientos más intensos de identificación, y el funcionamiento en términos de interrelación mutua, está en el nivel mínimo. Esto disminuye gradualmente a medida que uno asciende para abarcar grupos y números cada vez más grandes de personas, hasta que se pueda decir que el nivel tribal tiene poco o ningún significado. Sin embargo, todos los lugbara tienen la creencia de que son todos parientes. Expresan sus propias relaciones sociales hablando de grupos que son *juru*, con los que tienen relaciones potencialmente hostiles, y los que son *o'dipi*, que incluyen a todos los que están dentro del grupo de relaciones sociales directas que no son juru. Normalmente *o'dipi* se refiere a los descendientes agnáticos de un antepasado común, a menudo el principal hombre del linaje. Así, entre *o'dipi* se supone que no hay matrimonios mixtos y cualquier chica se llama 'hermana'. En cualquier momento un grupo puede ser considerado como *juru* y más tarde puede convertirse en *o'dipi*.

La principal forma de sanción en la sociedad lugbara es religiosa. Los espíritus ancestrales pueden imponer

directamente su venganza a través de la enfermedad. De lo contrario, el anciano puede invocar el poder de los espíritus contra los individuos, incluidos sus propios dependientes dentro del grupo familiar. El poder de la invocación a los espíritus por un anciano se extiende hasta donde hay espíritus comunes. Los parientes no agnáticos pueden maldecirse unos a otros por romper los lazos de parentesco. Las acusaciones de brujería se dirigen contra vecinos. Dentro de la comunidad de parientes y vecinos, el orden se mantiene a través de estas sanciones sobrenaturales, todas las cuales forman un solo sistema místico.

El hacedor de lluvia es una figura poderosa en la sociedad lugbara, como lo es en muchos grupos vecinos. Entre el norte lugbara, donde él es el miembro senior de la línea senior del mayor linaje senior de un subclan, es capaz de poner fin a las hostilidades y convocar a la gente para prohibir pelear so pena de maldecir los que no obedecen. En algunas áreas, los malhechores pueden encontrar un santuario en su persona.

Otros hombres importantes en la sociedad lugbara son los 'hombres cuyos nombres son conocidos'. Estos son hombres invariablemente ricos, pero también tienen carácter admirable y así atraen seguidores. Su influencia puede extenderse por varias tribus y su estado no está adjunto al sistema de linaje ni es hereditario. Llevan duelas blancas como símbolos de su posición. Como los hacedores de lluvia, pueden maldecir a los combatientes en una disputa y pueden actuar como santuario

para un refugiado y como mediador en las disputas. Por un corto período, primero en 1895 y nuevamente en 1910 aparecieron 'profetas' entre los lugbara y tuvieron alguna influencia.

Los lugbara tienen características anárquicas inconfundibles. Todavía existen ciertos tipos específicos de personas: hacedores de lluvia y 'hombres cuyos nombres son conocidos' —que tienen un poder superior que los convierte en privilegiados. Aquí tenemos el comienzo de una estructura proto—gubernamental.

Los konkomba

Los konkomba cuentan con unas 50.000 personas y residen en el norte de Togo, donde son principalmente agricultores de cereales que cultivan sorgo, mijo y ñame. Tienen un sistema de linaje segmentario típicamente africano, basado en la descendencia patrilineal (como el caso lugbara). El territorio de los konkomba se divide en varias tribus cada una de las cuales a su vez se segmenta en varios clanes. Cada clan rara vez tiene más de 250 miembros y es la unidad básica que ocupa, y se identifica con un territorio que le es propio. Los clanes se dividen en dos o más linajes.

El hombre más viejo de un linaje es el jefe, mientras que el jefe de clan es el mayor de los varios jefes de linaje. Dentro del clan se practica la asistencia mutua en el trabajo y más comúnmente entre los miembros del segmento de linaje del clan. El clan también es una iglesia o una parroquia de la religión de la fertilidad predominante; con miembros que son responsables de los principales rituales asociados con la siembra y ofrendas a la tierra sagrada. No solo el clan está definido por funciones económicas, religiosas y de parentesco, sino que es el principal mecanismo de control social. Dentro del clan, las disputas deben ser resueltas por mediación y no se tolera la violencia. Disputas con personas fuera del clan no requieren arbitraje obligatorio y se puede recurrir a la fuerza o la amenaza de represalias. Dentro del clan el anciano exige la observancia de las reglas, pero no tiene poder para hacer cumplir sus decisiones. El poder que tiene es ritual y de naturaleza moral más que judicial. Como jefe y pariente mayor, sus compañeros del clan le deben una obligación moral que se ve reforzada por el hecho de que, como mayor, es el más cercano al sagrado antepasado. Además es el guardián de la tierra. Dentro del clan las infracciones se tratan con el ostracismo del culpable o mediante una evaluación de multas. Para esto último no hay forma de obligar al pago, aparte de la expresión de desaprobación de los compañeros del clan y el sentimiento de una obligación moral-ritual de conformarse. Debemos apreciar, sin embargo, que en una pequeña comunidad unida, en el que todo el mundo 'cree' y donde no

haya cínicos ni ateos, tales sanciones son extremadamente poderosas. Como se señaló con los pigmeos no se castigan los crímenes más horribles por los hombres en absoluto, así que entre los konkomba, si un hombre mata a un compañero miembro del clan, él mismo moriría. "Dios", dicen los konkomba, "no permitirá vivir a uno que ha matado a su hermano y no hay protección ritual o medicinal para el fratricidio" (Tait, 1950, 275). Tait, sin embargo, cree que el asesinato de otros miembros del clan realmente no ocurren.

Aparte de los ancianos dentro de un clan, otro hombre de influencia es el adivino, que puede construirse una reputación que se extienda sobre un área amplia.

Normalmente, la relación entre los clanes es de relativa hostilidad, pero los que son vecinos y otros que pueden cooperar en asuntos rituales tienen relaciones armoniosas. Tales grupos no se pelean, especialmente aquellos con estrechos lazos rituales. Entre clanes que tienen, o afirman tener, una relación de parentesco cercano tampoco se supone que deben permitirse peleas. Sin embargo, Tait informa de dos clanes estrechamente relacionados cuyas peleas entre sí eran tan notorias que eran ampliamente recordadas entre los konkomba 30 años después.

Los clanes dentro de la misma tribu que participan en una disputa pueden formalmente poner fin a las hostilidades mediante la negociación y el entierro ritual de las flechas de la guerra. Pero las disputas entre clanes de diferentes tribus son

'interminables' y parece no haber un medio formal para traer la paz. Aparentemente, esos involucrados podrían eventualmente cansarse de pelear.

La tribu de los konkomba es una entidad amorfa. Tiene un nombre y se asocia con un territorio en que las tierras son "propiedad" de los diversos componentes de su clan. Las marcas faciales indican por lo general la tribu de una persona. Pero las tribus no tienen ancianos, líderes rituales o jefes. En las luchas intertribales, los clanes de la misma tribu llegan a la ayuda de sus hermanos.

Los konkomba, en resumen, ejemplifican una política altamente descentralizada, organizados a lo largo de las típicas líneas segmentarias. Representan sobre un caso tan claro de anarquía como uno puede encontrar entre los horticultores africanos.

Los tiv

Los tiv son algo similares a los konkomba, pero más estructurados en su orden social. Más de un millón viven en el centro de Nigeria en una llanura ondulada que se extiende hasta las orillas del río Benue. La densidad de población supera las cien personas por milla cuadrada. Al igual que los konkomba, los tiv también son agricultores de subsistencia

dedicados al cultivo de cereales y ñame. Tienen poco ganado por el problema de las moscas tse-tsé. Sus asentamientos bastante dispersos están cada uno formado por un anillo de chozas y conectado a otros por caminos. El sistema patrilineal segmentario es el principio fundamental de la organización social.

Cada tiv se identifica con un *tar*, un término como 'país', que se refiere a un lugar dado asociado con un patrilineaje. La mayoría de los hombres residen en su propio hogar tar, pero la mayoría de los tar tienen individuos de otros habitando en ellos. "En tiempo de guerra, dicen los tiv, un hombre debe volver a su tar para ayudar a su *ityo* (patrilineaje)"(Bohannan, L, 41).

El *ityo* se divide en más segmentos. La última unidad es la compuesta de una familia, generalmente una familia extensa. Dentro de ella el hombre mayor, que normalmente también es un hombre anciano, es responsable de los miembros y sus acciones. Aquel que sea visto como un continuo alborotador puede ser expulsado del recinto por el anciano. El anciano se dedica a los problemas diarios de mantener la paz y resolver disputas. Debe poseer los conocimientos necesarios para el mantenimiento de la paz y, por tanto, debe conocer las costumbres jurídicas, la genealogía e historia de sus parientes, la magia de la salud y la fertilidad, y estar en posesión de la sustancia de la brujería, el *tsav*. El poder legítimo depende de

la posesión de una cualidad mística que asegura la paz y la fertilidad.

Bohannan enumera cuatro relaciones en las que hay "autoridad definida" entre los tiv. Tres de estos son roles de parentesco: el cargo del miembro superior del compuesto mencionado arriba, la relación padre-hijo y la de marido y mujer. Una cuarta relación involucra el papel de la policía y los jueces en la plaza del mercado se analiza a continuación.

Además, también hay hombres de prestigio o influencia entre los Tiv. Suelen ser ancianos, pero también pueden ser otros. Poseen riquezas y demuestran generosidad y astucia. Una vez pudieron comprar esclavos y formar bandas que fueron utilizados para vender salvoconductos a extraños y para robar a otros. Tales individuos eran difíciles de controlar. La brujería y la magia en las manos de los ancianos eran el único medio eficaz de contenerlos. Sin embargo, ciertos hombres de prestigio también controlaban estos poderes sobrenaturales de los ancianos, por lo que anularon tales intentos de frenarlos. Por tanto, los viajeros parecen haber estado continuamente enfrentados con un escándalo de protección.

Los ancianos dentro de un linaje podrían reunirse en asamblea para hacer frente a varios problemas, como los que ocurren en relación con la brujería⁸, la magia y las maldiciones.

⁸ La brujería se diferencia de la hechicería. En esta última, un individuo lleva a cabo deliberadamente rituales específicos destinados a herir a otra parte. En la brujería solo se cree que una persona, supuestamente una bruja, realiza un ritual y no hechos malévolos.

Estas incluyen muertes, enfermedades, sueños, esterilidad y "mala suerte". La reunión discute el asunto pero no tiene los medios para hacer cumplir los acuerdos. Buenos 'jueces' son los que consiguen que los litigantes coincidan en una solución que de acuerdo con la costumbre de los tiv. Un anciano solo puede sugerir un acuerdo y debe trabajar para llevar a todas las partes a una resolución aceptable. Es un mediador, no un juez. La acusación de brujería es muy común entre los tiv y es visto como una causa de innumerables diferentes tipos de eventos. Los ancianos son invariablemente reacios a convocar un debate para discutir acusaciones contra un hombre de prestigio. En tales casos, los miembros de la edad de la víctima, y luego miembros de su propio linaje, se acercan a los ancianos y solicitan una encuesta.

Para otros problemas no hay discusión ni investigación. Más bien, las personas involucradas buscan a un anciano y le piden que actúe como mediador. Si un ladrón ha sido atrapado, las víctimas pueden ir directamente a los jefes y demandar una compensación. En casos de negligencia la víctima puede acudir directamente al culpable.

El linaje no es la única fuente de protección para el individuo. Los tiv se dividen en grupos de edad. Todo joven es iniciado en un conjunto dado y a lo largo de su vida pasa o es graduado junto con sus compañeros a través de varios grados, cada uno

Por supuesto, esa persona también, de hecho, ocupa un puesto que es temido o resentido por el creyente en la brujería.

de los cuales está asociado con ciertas responsabilidades comunales. El grupo de edad actúa como una asociación de ayuda mutua de grupo de pares, que atraviesa líneas de linaje y consolidación de individuos de diferentes linajes, pero de edad similar. Así, un hombre utiliza su grupo de edad para protegerse contra las brujas y acusaciones de brujería. Puede buscar ayuda para limpieza de tierras y otros trabajos agrícolas o en asuntos financieros. Si un linaje por cualquier razón retira su protección sobrenatural, un hombre tiene su grupo de edad como protector. Los conjuntos de edades pueden reunirse para investigar la salud de uno de sus miembros.

Entre los tiv, el sistema de establecimiento de edades no es tan elaborado o desarrollado como entre muchos otros pueblos africanos; de hecho con los tiv es una forma de organización bastante amorfa. Parece ser más importante para los hombres adultos jóvenes como un dispositivo para la ayuda y protección mutuas. Los hombres jóvenes tienen motivos para ser cautelosos del poder sobrenatural y especialmente de los poderes malévolos de brujería que supuestamente descansan en manos de los hombres mayores. Así su solidaridad en esta etapa se vuelve crucial. Alrededor de los 40 años, los hombres pasan a roles de ancianos, la función del conjunto de edades cambia a una de proteger los intereses creados de los ancianos contra los celosos y resentidos. Después de los 50 años, los miembros del grupo constituyen una asociación sentimental: ya no son competidores.

Entre los segmentos de linaje a menudo hay peleas y la lucha entre los segmentos más grandes puede volverse feroz. Pero los tiv también tienen mecanismos de tratados y pactos. Los segmentos de linaje pueden usar poder para llevar a cabo un comercio pacífico o hacer tratados con otros segmentos destinados al salvoconducto, donde de otro modo como extraños serían capturados o asesinados. Estos tratados "prohíben derramamiento de sangre de las partes contratantes y cualquier acto que pueda conducir a ello" (Bohannon, L, 62).

Los pactos de mercado aseguran el orden en el principal centro comercial local. Este es un mercado asociado con el tiv que posee la tierra y controla el mercado. El segmento de linaje controla la magia del mercado que es importante para asegurar la paz en él, pero también proporciona policía de mercado y jueces, para mantener el orden. Así, tenemos dentro de esta política anárquica un área restringida de política de estilo gubernamental. De todos modos, cabe destacar que este poder policial está restringido al tiempo de mercado y no se generaliza fuera de las fronteras. Sugiere que los tiv encontraron las técnicas tradicionales de control social inadecuadas para manejar las rupturas de la paz en el mercado y por ello introdujeron la policía. Los konkomba también tienen mercados, cada uno de los cuales está bajo el control del clan en cuya tierra se ubica el mercado. Sin embargo, no utilizan policía. Más bien, el anciano del mercado tiene un control ritual sobre el mercado-santuario y puede invocar su poder

sobrenatural. Los konkomba creen que un ladrón inconfeso sería picado hasta la muerte por abejas que habitan los árboles alrededor del santuario. Al confesar su culpa, un ladrón proporciona al anciano del mercado una gallina de Guinea que se sacrifica en el santuario. Los tiv representan una de las mayores y más densamente pobladas sociedades acéfalas. Al igual que con los konkomba, el sistema segmentario es de fundamental importancia para el orden político. Esto sugiere que la mayor parte de ese orden se concibe en términos de parentesco. Sin embargo, los tiv dependen de varios sistemas auxiliares para mantener la paz. Los estamentos de edades son dispositivos importantes para proteger los intereses de los grupos de pares. Hay tratados y pactos y una estructura gubernamental rudimentaria en relación con los mercados. Detrás de todo el sistema está el poder de las sanciones religiosas, que es un poder difundido especialmente entre los miembros mayores de la comunidad. La sociedad tiv tiene tensiones intergeneracionales: de ancianos que imponen su autoridad y los hombres más jóvenes resentidos por ello. Pero cuando los más jóvenes son graduados a anciano ellos también están preocupados por mantener y ampliar sus posiciones de dominio. Como con cualquier sistema de calificación de edad, el individuo puede encontrarse en un nivel inferior posición, pero también tiene la satisfacción de saber que eventualmente, con el paso del tiempo, él también finalmente se graduará a la cima de la pirámide.

Los tonga

Los tonga son un pueblo matrilineal que vive en el sur de Zambia. Suman más de 150.000 con una densidad de población de más de 60 personas por milla cuadrada. Los tonga mantienen considerables rebaños de ganado y también son agricultores itinerantes, cultivan maíz, mijo y sorgo. La población habita en aldeas diminutas, de cuatro a ocho que comprende un grupo de vecinos. Debido a la pobreza del suelo y la agricultura migratoria, la ubicación de una aldea cambia a menudo y también existe un movimiento considerable de individuos de un lugar a otro con el fin de establecer una nueva residencia. Además de los lazos residenciales, cada tonga está afiliado a un clan matrilineal, cuyos miembros se encuentran dispersos por la tierra. Estos clanes tienen un carácter muy amorfo: no son grupos corporativos; los miembros vivos nunca se reúnen como grupo y no tienen líderes. Sin embargo, desde el punto de vista de los tonga, se mantienen unidos por un vínculo místico con los espíritus ancestrales. Su función parece limitarse a regular el matrimonio. Uno no puede casarse dentro del clan –o establecer relaciones de broma con los miembros de varios otros clanes. Es de esta manera como el clan sirve de mecanismo de control social, ya que tal relación prescribe que un individuo no vuelva loco a su pariente de broma. Se involucra en una vida relajada y asociación alegre y presumiblemente evita el conflicto y la expresión abierta de

hostilidad. La relación de broma, como la de evitación, es diseñada como una técnica para promover la paz en una relación que ordinariamente podría verse como propensa al conflicto. El tonga también pertenece a un grupo matrilineal dentro del clan. Esta es también una población dispersa, pero más localizada que la pertenencia al clan. Por tanto, una aldea determinada tenderá a tener una alta proporción de miembros de un grupo de parentesco. El sistema de los tonga no debe ser visto como una contraparte matrilineal del sistema patrilineal segmentario que encontramos entre los otros pueblos africanos. Los tonga no están muy interesados en la genealogía. No hay segmentación ni diferenciación interna entre los hijos de una mujer dentro del grupo y los de otro. Tampoco es nada difícil absorberse en un grupo matrilineal, aunque, teóricamente, la pertenencia está basada en un descenso verificable a través de la línea femenina. El grupo también tiene características corporativas. Es decir, los miembros son conjuntamente responsables de proporcionar riqueza a las novias de sus miembros y de defender a los suyos en disputas. Al mismo tiempo comparten la riqueza de la novia recibida por las hijas casadas y son responsables de tomar venganza colectiva cuando uno de ellos ha sido asesinado, robado o herido. La herencia también se rige por la ascendencia matrilineal de la membresía y hay obligaciones rituales mutuas asociadas. Cada tonga está involucrado en un patrón complejo de relaciones y obligaciones con los de otros grupos de parentesco además del suyo. Así, uno se convierte

en miembro honorario de la línea matrilineal del clan del padre. Cada hogar es una cuestión de desvelo no sólo para el grupo matrilineal del marido, sino también para los grupos matrilineales de su esposa, su padre y el de la esposa del padre. También hemos dicho que cada clan es exógamo, pero hay otras regulaciones matrimoniales que tienen el efecto de requerir que los matrimonios se contraigan con una amplia variedad de grupos diferentes, cimentando así alianzas con el máximo número.

La vecindad en el que se vive sitúa a uno aún más lejos en obligaciones con otras personas no relacionadas. La vecindad controla el uso de la tierra y la explotación de la caza, la pesca y otros recursos. Obligan a los residentes a un sistema de ayuda mutua en una amplia variedad de actividades. Cada barrio tiene su propio santuario y constituye una 'iglesia' local. En conexión con esta iglesia todo el vecindario se convierte en una congregación de luto por la muerte de los vecinos; reza por lluvia y buenas cosechas, purifica la tierra después de los homicidios y celebra las cosechas. Aparte de los lazos residenciales y familiares, los tonga tienen un sistema amorfo de agrupación por edades que sirve para fortalecer lazos intrageneracionales dentro de un vecindario. Un hombre también puede prestar algo de su ganado a otros. Esto establece nuevos lazos sociales; también ayuda a minimizar la cantidad de ganado que podría perderse por una epidemia o redada.

Finalmente, existen pactos de hermandad que garantizan el movimiento pacífico, especialmente para la actividad comercial entre diferentes barrios (vecindades) contratantes. Tanto los pueblos como los barrios tienen jefes y el jefe de barrio es también sacerdote del santuario local. De menos importancia son los líderes de los grupos matrilineales. Finalmente, hay varios especialistas religiosos, incluidos los adivinos por quien hablan los espíritus de la lluvia. Un hombre puede aumentar su importancia adquiriendo varios de estos puestos. Sin embargo, los líderes tonga siempre son de importancia local; no hay líderes o jefes de todos los tonga. Los puestos de prestigio e influencia se adquieren probando la reputación de un hombre digno.

Los puestos de liderazgo se preocupan en el sentido de que los líderes pueden ser fácilmente abandonados por sus seguidores. Los jefes actúan como asesores, mediadores y coordinadores. Pueden intervenir en una disputa, pero, como otros mediadores que hemos encontrado, no tienen autoridad para hacer cumplir sus opiniones. En el mejor de los casos, podrían recurrir a invocaciones sobrenaturales. Las peleas se llevan a cabo entre clanes y entre diferentes cultos de barrios. Se pueden acabar con un acuerdo de pago de daños y perjuicios. Los tonga nunca actúan juntos como un grupo de solteros consolidado. No existen medios para tal movilización. Aparentemente no están ansiosos por provocar hostilidades. Ellos, como otros pueblos anárquicos, "enfatan la importancia

de la moderación personal con el fin de evitar cualquier posibilidad de provocar molestias". Colson afirma que los tonga "intentan eludir los problemas, se muestran reacios a permitir que sus compañeros los arrastren a una disputa y tratan de desaparecer de la escena si los que se encuentran en su vecindad parecen decididos a iniciar una pelea". O los simpatizantes cercanos, que inevitablemente se identificarán con la comunidad intentarán contenerlos, quitando de sus manos cualquier armas o herramientas que se pueden utilizar para lesionar, aplicando presión suave, y murmurando palabras tranquilizadoras sobre la conveniencia de evitar el combate por el momento. No quieren tomar partido "o atraer la ira de una persona vengativa" (1974, 39). El mecanismo central de control social en la sociedad tonga es el hecho de que cualquier individuo dado es miembro de una serie de diferentes grupos, que a su vez son parte de una red mayor de obligaciones para que cualquier acción negativa contra un individuo o grupo resultante de un conjunto de relaciones tenga su contraefecto de restricción, resultante de la afiliación con otros grupos e individuos. Recordemos que todos tienen estrechos vínculos con su propio grupo matrilineal, el de su padre, el padre de su madre y el padre de su padre. Esto establece una conexión con cuatro clanes. Estas relaciones de clan se amplían a través de relaciones de broma y alianzas matrimoniales. Además, uno pertenece a un vecindario que atrae a otros que no son de otra manera parte de la red social de uno. Además, se establecen vínculos a través de préstamos de ganado y pactos de

hermandad. Por una conexión u otra una persona normalmente encontraría una restricción efectiva que elabora medidas para cubrir todas las relaciones sociales importantes que uno podría tener. La fina malla de obligaciones compensatorias sirve para integrar y dar orden a la sociedad tonga que, en la superficie aparece al menos como una sociedad sin forma. A través de tales medios los tonga se convierten en 'jefes', así como en autoridades centralizadas de integración de forma redundante.

Es un error común pensar que las sociedades matrilineales hacen a las mujeres iguales a hombres. Pero matrilinealidad no es matriarcado. El cálculo de la descendencia a través de las hembras no está regido por las mujeres. De esto último no hay registro y para las sociedades matrilineales, como los tonga, encontrar todavía que los hombres son dominantes y tienen derechos y privilegios discrimina a las mujeres. Por supuesto, es cierto que en las sociedades matrilineales las mujeres suelen tener más influencia que en otras, ya que la propiedad y el estatus se hereda a través de la afiliación con mujeres. La matrilinealidad, a veces se observa que proporciona un tipo mucho más inestable de organización social que la patrilineal, porque hay un conflicto inherente a la primera entre el establecimiento de la herencia a través de las mujeres, por un lado, y el control del orden social por parte de los hombres, por otro. Este conflicto a menudo conduce a fuertes presiones hacia la patrilinealidad, como lo atestiguan los ejemplos

africanos, incluido el de los tonga. Los Tonga se han desviado del tipo matrilineal 'prístino' al practicar la residencia virilocal⁹ y atribuir no poca influencia al grupo familiar del padre.

Dos casos marginales: anuak e ibo

Los anuak

Si tiv y lugbara otorgan ciertos poderes a un hombre sin hacerlo rey, los anuak del sur de Sudán han instituido el estatus de rey con sus atavíos simbólicos pero despojado de sus poderes. Estos horticultores viven en aldeas en la que cada una tiene un jefe que tiene una 'corte' y mantiene emblemas sagrados del pueblo como tambores y abalorios. Es tratado por otros con signos de respeto como reverencias y el uso de un vocabulario especial. Aunque su casa no es mejor que la de los demás, los postes de la cerca están decorados con cráneos de animales asesinados para proveer las fiestas que ofrece a su pueblo. Mientras mantiene los adornos de la realeza, el cacique tiene de hecho poco poder y está en gran parte a merced de los aldeanos. Mientras pueda proporcionar banquetes y tenga buena reputación, sus aldeanos se encargarán de que todos muestren el debido respeto al jefe en su 'Corte'. Él es, con la ayuda de terceros, capaz de juzgar el

⁹ La residencia virilocal ocurre cuando una pareja recién vagabunda vive en el hogar de el esposo.

asesinato de un aldeano para proporcionar una compensación a los parientes de la víctima para que sea aceptado.

Los anuak, sin embargo, no creen que un hombre deba ocupar la jefatura por mucho tiempo y, definitivamente, alguien que ya no puede festejar adecuadamente a sus seguidores no merece apoyo. Entonces encontrará a sus seguidores abandonándolo. Una facción importante que se oponga al jefe y no lo respete, se levantará e instalará un rival que debe ser el hijo de algún jefe anterior. Tal evento lleva a peleas en el que el viejo cacique puede ser depuesto. A pesar de las peleas e intrigas que rodean la oficina del jefe, éste opera como fuerza unificadora en los asuntos de la aldea, que tiene por otra parte una forma de organización de linaje segmentario similar a las ya discutidas. Aunque pueden aparecer diferentes facciones en una aldea, no son revolucionarias: nadie busca abolir la posición de jefe. En el sudeste los jefes anuak, sólo proceden de un clan 'noble', que aparentemente proviene de fuera del país anuak. Collares, lanzas, cascabeles y tambores son emblemas de la corte y hay mucha competencia, intriga y lucha para obtener su posesión. El jefe tiene, como en otras partes del territorio de los anuak, poca autoridad en su propia aldea, pero si puede movilizar una fuerza armada podría a veces extender su influencia e incluso obtener un tenue control sobre los pueblos vecinos. Así, entre los anuak, vemos el inicio de una centralización de autoridad, basada inicialmente en un papel ceremonial y simbólico y

expandiéndose por el sureste como una forma depredadora reconocible de organización.

Los ibo

Otro ejemplo de estructura gubernamental rudimentaria es la de los ibo, el segundo grupo étnico más grande del sur de Nigeria. Actualmente suman unos siete millones y tradicionalmente han sido horticultores que viven en aldeas. Algunos ibos, sin embargo, han sido habitantes de las ciudades. El marketing y el comercio son actividades importantes de estas personas, que se destacan por sus agresivas actividades comerciales y su individualismo. En todo el territorio ibo, hay al menos dos tipos diferentes de política. Por lo tanto, algunas ciudades ibo tienen 'reyes' y una estructura gubernamental que es intrusiva y no típicamente ibo.

La mayor parte de su territorio tradicional es altamente descentralizado y ha prevalecido un sistema político acéfalo. Gran parte de la vida social de los ibo depende de la participación dentro de una estructura de linaje segmentario, cuya unidad fundamental está bajo la supervisión de su hombre de mayor edad. Componentes relacionados son los segmentos de linaje de vecindad y comprenden la aldea o poblado que normalmente es la unidad máxima de integración y control social. Dentro de la aldea las quejas y procedimientos legales son realizadas por conjuntos de cabecillas, o por grupos

de mediadores, cada uno de los cuales puede ser llamado para resolver una disputa. Pero tales mediadores no tienen poder para imponer sus decisiones. Por tanto, si uno no está satisfecho con este procedimiento, apela a otras instituciones. Los ancianos dentro de cada aldea, que forman un grado de edad específico, comprenden un órgano deliberativo, legislativo, judicial y ejecutivo al que puede apelar la parte perjudicada. Los ancianos no actúan salvo que sean solicitados para hacerlo. Funcionan como un tribunal, decidiendo la culpabilidad o inocencia y evaluando multas y castigos. Los castigos los impone la asociación de miembros de edad joven. Es decir, como los tiv, los ibo tienen grupos de edad con responsabilidades asociadas con cada grado. Los miembros del grado más joven son, entre otras cosas, responsables de llevar testigos y culpables al tribunal de la aldea y de ejecutar las penas decididas por el tribunal. Alguien declarado culpable de robo, por ejemplo, puede estar atado durante días sin comida, o, si lo pillan con las manos en la masa, lo llevan por el pueblo junto con lo que ha robado y los habitantes en las calles lo maldicen, lo escupen y lo ridiculizan. No existe el castigo de la pena capital, pero se espera que un asesino sea ahorcado si es atrapado.

Aparte de esta técnica gubernamental, la sociedad ibo tiene otros métodos de imposición de sanciones. Hay asociaciones de hombres titulados que ejercen una influencia considerable. Estas organizaciones ofrecen varios títulos que un hombre

puede comprar y así adquirir prestigio. Las sanciones religiosas son impuestas por asociaciones *dibia* que son para especialistas religiosos. Existen asociaciones de herbolarios, para adivinos o curanderos; cada uno requiere una considerable tarifa de iniciación y conduce a la ordenación de un miembro como 'sacerdote' dentro de la asociación. Los más importantes entre estos individuos son los oráculos por quien hablan los dioses, haciendo predicciones, respondiendo preguntas y, por lo tanto, operando como una fuerza principal en la dirección del comportamiento.

La sociedad ibo para usar un término de Bohannan, tiene un sistema de poder multicéntrico: hay varios lugares distintos de poder. Claramente tiene un gobierno, pero este gobierno es soberano sólo sobre una pequeña área de población e incluso dentro de ella hay un arreglo de poder difuso y descentralizado. Además, la sociedad ibo es una sociedad estratificada. En la parte inferior hay esclavos, individuos que fueron capturados en la guerra y un estatus ligeramente superior de esclavos dedicados al culto que son personas que se dedican a una deidad. Por encima de los esclavos están los 'empeñados', generalmente chicas jóvenes, que están obligadas a pagar deudas. La vasta mayoría de ibo son hombres libres, pero se dividen entre plebeyos y miembros de grupos de élite. Entre los últimos están los hombres mayores de los linajes menores que están autorizados para llevar objetos de madera en forma de garrote que son símbolos de autoridad. En

escalones superiores están los miembros de las sociedades de títulos y las varias sociedades *dibia*. Por tanto, estos niveles superiores del mundo ibo comprenden tanto a aquellos que han alcanzado un estatus de élite por su riqueza (sociedades de títulos) o su aprendizaje (sociedades *dibia*) y aquellos a quienes se les ha atribuido un alto estatus como varones de linaje superior.

Nueva Guinea

Nueva Guinea tradicional es una torre de Babel de cientos de diferentes grupos lingüísticos y de miles de culturas distintas, pueblos autónomos encaramados en las laderas de las montañas tropicales o escondidos en valles apartados. La gente cultiva una variedad de tubérculos y raíces y cría cerdos. Se dedica mucha energía a ceremonias y festines, a llevar adelante enemistades de sangre e intentar resolverlas. La aldea es una unidad social básica. Está compuesta por varios cientos de habitantes, la mayoría de los cuales afirman descender a través de la línea masculina de un ancestro común y, por lo tanto, constituyen un grupo de linaje.

(Hay algunos grupos matrilineales entre los habitantes de Nueva Guinea también.) Los miembros de tales grupos de linaje se casan con individuos de otros linajes en los pueblos vecinos y así consolidan alianzas con ellos. Dentro de cualquier

aldea hay hombres importantes de prestigio a los que se hace referencia en la literatura como 'Grandes hombres'. Adquieren seguidores dependientes: individuos que están de alguna manera en deuda con el Gran hombre. El Gran hombre es, en su propio lenguaje, un "redistribuidor principal" de la riqueza, el "jefe" que controla un centro de redistribución. El sistema de linaje es un mecanismo importante de control social en Nueva Guinea como en África subsahariana. Sin embargo, dentro de esta isla, probablemente haya más variedad en el sistema que en todos los de África. Estas variedades de Nueva Guinea no deben equipararse con el sistema de linaje segmentario típico africano y diverge de él en las siguientes formas:

- a) En gran parte de Nueva Guinea, la organización política es una red de relaciones entre aldeas, cuyo foco es una aldea. Aldeas de un grupo étnico, situado en los márgenes del territorio de ese grupo, tendrá el mismo tipo de relación con los de otros grupos de etnias como lo hace con los propios;
- b) Los linajes y clanes de Nueva Guinea a veces no tienen un ancestro común o a niveles más altos (máximos) puede que ni siquiera reclamen descendencia unilineal;
- c) En Nueva Guinea, los grupos más grandes que pueden considerarse políticos son grupos dentro de los cuales no tiene lugar ninguna guerra. Pero tal unidad a menudo no se corresponde con otros tipos de importantes unidades sociales máximas organizadas para eventos como

intercambios de cerdos e iniciaciones. Además, a veces es difícil determinar lo que puede significar unirse para la guerra. Así, entre los sianes, no hay guerra dentro de una fratria. Si un clan elige ir a la guerra fuera de la fratria, en el mejor de los casos, solo puede estar seguro de que los clanes permanezcan neutrales. No puede confiar en que otros clanes lo apoyen activamente. Clan y linaje en Nueva Guinea se conciben mejor como "parámetros dentro de los cuales se impulsan actividades y se fijan puntos de referencia para identificar individuos y subgrupos" (Langness, 1973, 142 y sigs.). No hay alineación automática del clan, subclan o incluso del linaje detrás de un hombre que ha sido agraviado;

- d) El individuo no es visto como el representante jurídico del linaje o clan. Por tanto, los grupos de parentesco no son claramente grupos corporativos. En estas formas en que los sistemas de Nueva Guinea se desvían de los segmentos de linajes más definidos en estructura y función poseen un carácter más claramente corporativo. Los grupos de linaje son aspectos importantes del sistema político de Nueva Guinea, ya que mantienen enemistades de sangre y las resuelven entre ellos.

También hay grupos que, a través de sus miembros masculinos adultos, mantienen el orden interno y la paz. Políticamente, las personas más importantes de las

comunidades de Nueva Guinea son los Grandes hombres. Esto también ofrece otro contraste con la situación africana habitual que instituye el poder en el rol del anciano masculino y en los roles generalmente adquiridos de especialistas religiosos. El liderazgo del Gran hombre se deriva de su riqueza, su carisma personal, y a veces de su poder físico y tamaño. Un ejemplo de esto último proviene de los tairora de las Tierras Altas Orientales. Cuentan una historia sobre Matota que no solo fue un déspota sino también un temible asesino. Sin embargo, tenía algo de reputación como pacificador ya que tenía varios socios comerciales y muchas esposas así como numerosos afines. Tenía un círculo amplio de contactos, conocidos y presuntamente amigos. Al ver una mujer deseable Matota era conocido simplemente por hacer un gesto al marido de la mujer y procedía a llevarla a los arbustos. Daba órdenes a los aldeanos con impunidad y se consideraba que todo en el pueblo le pertenecía. Era un símbolo de iniciativa individual, audacia y machismo masculino, –todos ellos valores respetados y deseables entre los tairora. Finalmente recibió muerte en una emboscada, la única forma en que un hombre así podría ser controlado en esta sociedad. Incluso en su mejor momento, Matota nunca fue déspota sobre más de 2500 personas. Su influencia y control no podía extenderse mucho, ya que no sólo se basó en una escasa tecnología de comunicación y transporte, sino que dependía también de lazos puramente personales y destreza física. Tampoco podría sentar las bases para crear una dinastía hereditaria, ya que

tenía que ajustarse al papel de Gran hombre. No tuvo herederos. También es una cuestión de si el mismo Matota era concebido como 'legítimo', o simplemente como un Gran hombre musculoso. Watson no está seguro de si el caso tairora sugiere una sociedad que tiene una moral política sin líderes interrumpida ocasionalmente por un despotismo. ¿O tienen un ideal político del líder fuerte, pero considerable ambivalencia acerca de él una vez que surge? (Watson, Tairora, 224 ss.) El caso parece sugerir que un sistema social que valora la iniciativa individual, la asertividad y la agresividad masculina, también carece de control para frenar tal comportamiento, ya que el despotismo debe aparecer ocasionalmente. Bajo tal circunstancia parece que no hay otra forma de deshacerse del déspota que matarlo.

De los *gakuku-gama*, nombre de varias tribus en el Valle Central Asaro de las Tierras Altas, Read dice que la autoridad ordinariamente se consigue y en lugar de cualquier institución política formal "El orden se mantiene en gran medida mediante la autorregulación". Existen hombres fuertes que tienen capacidades como guerreros y oradores y que tienen capacidad demostrada en los negocios, ya que poseen muchos cerdos y contribuyen con cantidades considerables a las fiestas comunales que acompañan matrimonios, defunciones y otros eventos. Los hombres son admirados por su fuerza y el hombre fuerte es una jactanciosa persona agresiva que demuestra su superioridad sobre los demás. Pero ser un hombre fuerte

también significa éxito económico: uno no puede tener deudas y debe haber correspondido todos los regalos hechos a uno por matrimonio. Después de esto, uno debe adquirir suficiente riqueza para ser capaz de prestarla a otros para conseguir un amplio cotejo de deudores. Estas personas no solo deben la devolución del capital inicial, sino también un interés considerable.

Entre los maring, el Gran hombre es un atractivo macho adulto físicamente fuerte y con temperamento de luchador e ingenio empresarial. Pero los Grandes hombres varían según su capacidad para comunicarse con los antepasados. Una de las más importantes posiciones en la sociedad maring es la de 'Hombre de medicina del combate' que tiene el control de la magia de la 'lucha' en tiempo de guerra. Así el 'poder' religioso también se asocia con los Grandes hombres. Similarmente entre los wogeo, que habitan una isla frente a la costa noreste de Nueva Guinea, la influencia del líder se deriva en gran parte de su control sobrenatural del clima. Los wogeo creen que puede traer lluvia o sol y por lo tanto provocar abundancia o hambruna. Como otros Grandes hombres, él también ofrece fiestas y entretenimientos y así otros le deben pleitesía. A través de su grupo religioso y poderes económicos adquiere el derecho a mediar en disputas, aunque no podía hacer más que avergonzar a las personas del asentamiento (Hogbin, 1979).

Sahlins resume las características del Gran hombre como poder personal, estatus, la capacidad de atraer seguidores

leales y conseguir lo que quiere arengando a sus seguidores; él no es tanto un líder como un héroe y es hábil en la guerra, la magia, la oratoria y la horticultura. También se podría añadir que normalmente es un mediador. El objetivo de sus manipulaciones económicas y políticas es amasar bienes y distribuirlos en ceremonias y fiestas para conseguir prestigio como hombre generoso (1963). Quizás el Gran hombre no está muy lejos del ideal de Max Stirner, o el héroe en una novela de Ayn de Rand. Este sistema de Nueva Guinea tiene estrechos paralelos con un *laissez faire* capitalista, pero uno practicado con recursos limitados. Como Sahlins dice, es un sistema muy inestable: el Gran Hombre alcanza un cierta etapa de su carrera en la que busca cada vez más renombre y, por lo tanto, se ve obligado a presionar a sus deudores y otros seguidores para una alcanzar mayor producción; él a su vez retrasa las reciprocidades debidas a sus seguidores, de modo que eventualmente encara una 'rebelión igualitaria' que puede tratar de contener el mayor tiempo posible mediante el uso de sus habilidades carismáticas y oratorias (1963).

Los ifugao

Varios pueblos de las Islas Filipinas tienen sistemas políticos anárquicos. Los ifugao son probablemente el mejor ejemplo. Viven en la isla de Luzón, cultivando huertos de montaña y criando pollos y cerdos. Sus extensas terrazas para la producción de arroz de regadío son bien conocidas.

Probablemente menos conocido es el hecho de que este complejo sistema de cultivo va acompañado de un orden social en el que no hay gobierno, ni tribunales, ni jueces ni constitución ni ley estatutaria.

La organización social de los ifugao es sumamente sencilla. Como con nosotros mismos, las relaciones de parentesco se contabilizan bilateralmente, de modo que, aparte del hogar familiar una persona se identifica con un grupo cognático de parientes, mientras que la unidad básica y estable es una familia centrada alrededor de su miembro más importante, uno también está obligado a acudir en defensa de cualquiera que se considere dentro del círculo de parentesco. Las aldeas apenas existen; más bien las casas están esparcidas, a veces con un grupo de una docena más o menos en un solo lugar.

Otro aspecto importante de la organización social de los ifugao es la división en estratos sociales. En la cima hay un pequeño grupo de hombres ricos entre los que podría al menos señalarse a alguno de ellos, llamado *kadangyang*, como antepasado. Se logra la admisión al estrato adquiriendo suficiente riqueza para patrocinar fiestas y convertirse en un hombre notable y de influencia. La gran mayoría de los ifugao están en un estrato medio en que una familia posee suficientes campos de arroz para sostenerse a sí misma, o en una clase más baja de pobres que no tienen campos de arroz.

Los *kadangyang* son los líderes de los ifugao. Pueden actuar como intermediarios, es decir, terceros mediadores, en

disputas. Aportan a cualquier negociación tanto su propia reputación como el poder de su propio grupo de parentesco. Favorecidos particularmente son aquellos con reputación como cazatalentos. Se emplea el intermediario en una variedad de circunstancias: en operaciones de compra-venta, para pedir dinero prestado, propuestas de matrimonio, el cobro de deudas, demandas por daños, recompra de cabezas perdidas en la guerra, rescate de los secuestrados y hacer la paz. Él es responsable ante ambas partes en una disputa y debe ser imparcial, llevando de un grupo al otro las ofertas y pagos adecuados y correctos. "Seduca, engatusa, adula, amenaza, impulsa, regaña, insinúa" para tratar de llevar a las partes a un acuerdo para que él pueda recibir una tarifa o comisión. "No tiene autoridad. Todo lo que puede hacer es actuar como haciendo intermediario. Su único poder está en su arte de persuasión, su tacto y su hábil juego con las emociones y motivos humanos" (Barton, 87). Sin embargo, un intermediario puede obligar a un acusado a participar en las negociaciones. Si un hombre intenta huir de una acusación o muestra desafío, el intermediario lo busca y con su cuchillo de guerra lo obliga a participar. En este aspecto tenemos entonces verdadera sanción legal y autoridad policial. También podemos entender así por qué se prefiera para el puesto a un eminente cazador.

Además de cobrar una tarifa por sus servicios, el intermediario también construye su reputación y prestigio con cada realización exitosa, ya que será solicitado con más

frecuencia, y podrá adquirir más honorarios para construir su riqueza. La mayoría de los casos se resuelven mediante la imposición de multas. Estas son determinadas en parte por la naturaleza del mal, pero también hay una escala diferencial basada en la clase social de una persona. El intermediario asimismo, considera la reputación y posición de las personas y grupos involucrados. Cuando las multas deben pagarse a dos partes, primero debe acordar el monto del pago. Normalmente el partido del demandado reconoce la obligación de pagar alguna indemnización y tratan principalmente de reducir las exorbitantes demandas del demandante. Pero, si una de las partes se niega a pagar las multas impuestas, la parte agraviada puede entonces proceder a intentar apoderarse de su propiedad como gongs, jarras de vino de arroz, carabaos, cuentas de oro, hijos, esposas o campos de arroz del culpable.

La pena de muerte se aplica a casos extremos como el asesinato, la brujería y la negativa a pagar una multa por adulterio. Esto ordinariamente es llevado a cabo por la parte agraviada. Pero cualquier 'ejecución' puede tener repercusión adversa, ya que también puede ser vengada.

Cuando un acusado niega su culpabilidad, se le puede pedir que se someta a la prueba del agua hirviendo. Por supuesto, si se niega se le considera culpable. El intermediario que actúa como árbitro, observa si el acusado mete la mano en una olla de agua hirviendo y saca una piedra que se ha colocado en ella. Cuando dos se acusan mutuamente sus manos se colocan una

al lado de la otra y se coloca un machete al rojo sobre ellas por el intermediario, y se supone que sólo quemará al culpable. También se recurre a combates de lucha libre y duelos. Los duelos pueden comenzar con dos oponentes lanzando huevos, lo que lleva a arrojarse lanzas y, a veces, otros se unen a la refriega.

La enemistad es endémica, surge del deseo de vengar supuestamente agravios a los parientes. Tomar la cabeza de un enemigo es un trofeo importante de las incursiones entre grupos. Este premio da a su poseedor poder sobrenatural incluyendo el del hombre asesinado. Las disputas a veces se resuelven mediante matrimonios mixtos y el matrimonio es, en general, un medio por el cual se puede extender la red de relaciones amistosas. Además se hacen pactos entre particulares que garantizan la propia seguridad mientras se está en el distrito de origen de un compañero de pacto. Los hombres y las mujeres ifugao tienen relaciones bastante iguales. Estas urgen en gran parte de la práctica del parentesco bilateral. Ambos, el hombre y la mujer aportan a su matrimonio una cantidad igual de bienes y también trabajan codo con codo en el campo.

Las tierras dayaks

También se podría hacer una breve mención de otra gente del sudeste asiático: Las tierras dayaks de Sarawak en Borneo.

Ellos alcanzan unos 50.000 y son, como los ifugao, productores de arroz que también crían cerdos y gallinas. "Los dayaks son anarquistas para en la medida en que ninguno de ellos es lo suficientemente fuerte como para forzar a otros a hacer cualquier cosa que no deseen hacer. En esta sociedad sin clases no hay verdaderos jefes. Cada pueblo tiene un guía, hoy confirmado en el cargo por el Gobierno, pero lidera sólo cuando la gente acepta ser guiada. La forma en que obtiene su oficio y la forma en que lo gestiona aseguran que no se convierta en un dictador" (Geddes, 21). Un pariente de alguien que alguna vez fue líder suele ser favorecido para ocupar el puesto. Se confirma a un jefe en su cargo por consenso general. Debería ser un hombre rico, pero las riquezas por sí solas no bastan para hacer de uno un gran hombre. Un cacique al menos, también debe ser gentil y sabio y no buscará gobernar arbitrariamente, forzando su propia voluntad sobre los demás. Una vez más tenemos al hombre de influencia que, si tiene tacto, puede animar a otros a seguir sus deseos.

Cualquier decisión importante de la aldea se decide en una reunión general convocada por el cacique. Aquí todos son libres de hablar y los distintos puntos de vista se enuncian con gran vigor. Un jefe observado por Geddes "eligió sus palabras cuidadosamente, despejó la discusión, las dijo en el momento adecuado, y dijo poco. Así, se destacaron sus comentarios, claros como balizas en el debate general" (Geddes, 22). Dado que ninguna decisión es definitiva a menos que haya un

consenso, ocasionalmente un solo individuo terco puede obstruir la acción que todos los demás defienden. "En semejante caso la unanimidad que cierra la reunión es un acuerdo de no hacer nada" (Geddes, 22). Por lo general, se llega a un acuerdo en parte porque la opinión pública es una fuerza poderosa que sólo los de piel más gruesa pueden ignorar. En la mayoría de las aldeas hay uno o dos hombres mayores que conocen una cantidad suficiente sobre las genealogías de sus vecinos para resolver cualquiera de las raras disputas que surjan en relación con la tierra. Los dayaks también tienen líderes religiosos cuasi-especialistas. Algunas de sus ceremonias principales están conectadas con la veneración de los antepasados y otros son chamanes que tienden a concentrarse en el diagnóstico y curación de enfermedades, la mayoría de las cuales se cree que son causadas por demonios. Como con los otros grupos discutidos en este ensayo, no hay integración política general en la sociedad dayak. Cada pueblo es una entidad autónoma e independiente que puede tener relaciones amistosas u hostiles con sus vecinos.

Los indios sudamericanos

Las regiones tropicales y subtropicales de América del Sur fueron el hogar de una multitud de diferentes grupos

culturales. La mayoría de ellos eran pequeños en población sin integración política más allá del nivel local. Algunos eran claramente anárquicos; otros no.

Dole señala varios ejemplos de indios de los bosques sudamericanos en los que una jefatura hereditaria era extremadamente poderosa. Un jefe de los sherente fue obedecido cuando ordenó a varios otros individuos matar a un hombre que había abandonado repetidamente a su esposa. Los caciques apinaye ordenaron la ejecución de supuestos hechiceros. Un jefe shavante detuvo a cinco hombres por ser peligrosos para el bienestar comunitario y los hizo ejecutar. El cacique de los cashinahua visitaba a cada familia en su aldea y daba órdenes sobre las ocupaciones del día. También se requería su permiso antes de que un matrimonio pudiera ser contratado. Dole sugiere que tal vez muchas de las tribus anárquicas conocidas en Sudamérica alguna vez lo fueron mucho menos y considera en algunos casos detallar a los kirikuru, un pequeño grupo de unas 145 personas que viven en el centro de Brasil. Tienen 'jefes' que no tienen autoridad ni poder, aunque una vez tuvieron más antes de los recientes datos demográficos y disturbios sociales. La enfermedad ha reducido la población de muchos grupos hasta el punto en que ya no pueden funcionar como entidades autosuficientes y separadas. En consecuencia, varios grupos remanentes se consolidan. Así, entre los kirikuru hay gente de al menos cuatro "tribus" diferentes. La jefatura era normalmente una especie

de empleo hereditario a través de la línea masculina, pero un hombre a menudo muere antes de que madure su hijo mayor por lo que uno de otra familia es, por tanto, designado. Este hombre mismo puede ser de una familia que había proporcionado jefes en otra tribu. Por tanto, el liderazgo es distribuido entre varias familias que producen reclamos de sucesión en varias patrilineas de modo que la posición se debilita. Dole sostiene que la fuerza de la dirección está ligada a la linealidad porque proporciona un canal estandarizado y exclusivo para el ejercicio y transmisión de autoridad. Donde, como con los kirikuru, esta desaparece, la autoridad del jefe se ve socavada.

En lugar de cualquier poder principal, el kirikuru confía en una serie de sanciones difusas. Hay chismes, quejas y ostracismo. Se mata a supuestos hechiceros y brujas; la culpa en conexión con un crimen o mal está determinada por la adivinación. Cualquier mujer que mire en las flautas secretas de la tribu se castiga con la violación en grupo.

Lowie presenta ejemplos del rol de jefatura entre otras tribus americanas del Sur. El jefe de los caraja depende totalmente de la buena voluntad de los aldeanos. Si no están satisfechos con él, pueden abandonarlo. El jefe de los tapuya era muy respetado cuando lideraba a sus guerreros, pero en casa no se sentía tan honrado. El nuevo jefe de los taulipang "tiene muy poco que decir hasta que las hostilidades se rompen con otro grupo" (Lowie, 1949, 341). Los jíbaros igualmente enfatizan la

jefatura sólo en tiempo de guerra. De hecho, no tienen término para jefe en su vocabulario y sus líderes de guerra son sólo de tipo temporal. En realidad, a largo plazo, un chamán puede ser el hombre más influyente en una comunidad jíbara. Es un curandero, hacedor de pociones de amor, adivino de la actividad enemiga e intérprete de presagios de derrota o victoria en la guerra. Al mismo tiempo también puede ser el líder de la guerra.

Los más anárquicos de los sistemas políticos sudamericanos se hacen de grupos de parientes para que las relaciones sociales sean relaciones de parentesco. El rol de la jefatura, como lo ve Lowie, implica actuar como pacificador, representar al grupo en las relaciones exteriores, dar la bienvenida a los visitantes, dirigir las actividades económicas y realizar arengas (Lowie, 1949, 343).

Pierre Clastres se ha centrado en las tribus más anárquicas de Sudamérica. Pregunta por qué el jefe no debería tener poder. Observa la importancia del jefe como pacificador y mediador, pero sostiene que estas funciones no deben confundirse con la naturaleza de la jefatura. Para explicar esta naturaleza debemos recurrir a la relación del papel principal con la reciprocidad. El jefe está involucrado en un intercambio de mujeres, palabras y riqueza. La mayoría de estos indios practican la poligamia. El jefe es siempre el hombre con más esposas; a menudo el único polígamo en el grupo. Al mismo tiempo, se espera que el jefe cautive al grupo con su oratoria –

sin discurso, no hay jefe. Debe patrocinar fiestas, apoyar a la comunidad en tiempos difíciles y demostrar siempre su magnanimidad y generosidad. A través de estos mecanismos, el jefe se esfuerza continuamente por validar y revalidar su cargo. Pero tales demostraciones no son, como podría pensarse, correspondidas adecuadamente por la comunidad por el exceso de esposas o el cargo propio de jefe. Las mujeres tienen un valor tal que todas las palabras y todos los obsequios proporcionados por el jefe son insuficientes para calificar la situación como un intercambio recíproco, es decir, igual. Como tal, el jefe en su posición desafía la reciprocidad, esa ley básica de las relaciones sociales. Esta relatividad asimétrica se identifica con el poder y a su vez con la naturaleza. En oposición a ella se encuentra la reciprocidad¹⁰, sociedad y cultura. La gente de las sociedades arcaicas, dándose cuenta de este conflicto y la contradicción de la ley social fundamental, ven al poder gozando de una posición privilegiada. Por tanto, como peligroso y necesitado de restricción; de hecho, el "poder" debería volverse "impotente". La síntesis final en esta dialéctica es paradójica. La adquisición no recíproca de varias esposas por el jefe lo pone en una condición de perpetua deuda con su pueblo, por lo que debe convertirse en su sirviente. El argumento de Clastres es plausible y lógico. Sin embargo, la razón y la lógica por sí sola es claramente un

10 Tal énfasis en la reciprocidad quizás implícitamente sobreenfatiza el altruismo involucrado, dejando de lado el hecho de que muchas personas atienden el 'espíritu' de reciprocidad tanto por miedo como por represalias si no lo hacen (Colson, 1974, 48).

fundamento insuficiente para aceptar una teoría. Para los más empíricos, la explicación de Clastres, como otras explicaciones estructuralistas, parece extrañamente separado de la solidez de la tierra. Faltan evidencias sólida para demostrar la teoría. Nosotros no damos la idea de lo que los individuos involucrados puede pensar. Pero luego los estructuralistas argumentan que estas cosas son apariencias superficiales, no el mundo en realidad, lo profundo, la estructura subyacente. El estructuralismo, como el freudianismo, el jungianismo y, en menor medida, el marxismo, adolecen de un problema de comprobabilidad. Una hipótesis o teoría científica debería ser construido de forma que fuera falsable. Debería estar sujeta a pruebas empíricas de modo que diferentes investigadores puedan analizar el mismo fenómeno y validar las hipótesis independientemente llegando a las mismas conclusiones. Por extraño que parezca, tanto Levi-Strauss y Clastres han investigado el rol de la jefatura en Sudamérica de acuerdo con los principios estructuralistas, pero aparentemente han llegado a diferentes conclusiones al respecto. A diferencia de Clastres, Levi-Strauss ofrece la explicación conservadora habitual de que se trata de una relación recíproca. (Lévi–Strauss, 309). Clastres expresa correctamente su preocupación por el etnocentrismo inherente a mucha antropología política y a la doctrina evolutiva cultural. También llama nuestra atención sobre la oposición y tensión entre reciprocidad y liderazgo.

Nota bibliográfica

Las siguientes son las principales fuentes utilizadas para los pueblos africanos: Lugbara, Middleton; Konkomba, Tait; Tiv, Laura y Paul Bohannan; Tonga, Colson; Anuak, Evans–Pritchard; Ibo, Green y Uchendu. Los materiales de Nueva Guinea son de Berndt y Lawrence, Hogbin, Langness, Pospisil, Read, Sahlins y Watson. Los Ifuago se basan en Barton y los Dayak en Geddes. Los indios sudamericanos son de Clastres, Dole, Lowie y Steward y Faron.

V. PASTORES ANARQUISTAS

Nuestro tercer tipo de sociedad concierne a aquellas personas que se especializan en la cría de ganado. Esto no incluye a aquellos que, como en nuestra sociedad, se especializan en la producción de ganado para la venta en un mercado, sino solo aquellos que dependen de los animales domesticados como su modo principal de subsistencia. De hecho, la comercialización de estos animales es vista por algunos pueblos pastores como casi sacrílego.

El pastoreo posiblemente se origina como una especialidad en la vida de los pueblo agrícolas. Los primeros agricultores, hace cinco o seis mil años en el Cercano Oriente, pueden haber enviado inicialmente cada día su ganado fuera de la aldea, o por períodos más largos, para pastar bajo la dirección de pastores. Con el transcurso del tiempo, esto último se separó de la aldea para que comenzaran a tener sus propios animales, y utilizasen como pastos las tierras marginales que no eran buenas para la agricultura. Finalmente, la especialidad pastoral se extendió a Asia central y gran parte de África fuera de la zona de selva tropical. Donde quiera que se desarrolló, se

adaptó fácilmente a las condiciones locales, de modo que varios tipos de pastoreo sobreviven hasta el día de hoy.

Los pueblos pastoriles dependen de algunas variedades de ganado. En todos los casos sus animales son herbívoros que recortan hierbas y arbustos. Estos animales incluyen: équidos (burro y caballo), camélidos (camellos y llamas), bóvidos (ganadoyaks y búfalos), óvidos (ovejas y cabras) y cérvidos (renos). Por tanto, los pastores pueden estar clasificados como:

- 1) Pastores de llamas en las regiones montañosas del oeste de América del Sur
- 2) Pastores de renos de Eurasia ártica y subártica.
- 3) Pastores de origen mixto de Asia Central, incluidos de ovejas, cabras, caballos, ganado y, a veces, camellos y yaks. Para Asia central, las ovejas y cabras asiáticas son la piedra angular de la economía, excepto en el Tíbet, donde los yaks son de suma importancia.
- 4) Pastores de ovejas, cabras y camellos de Oriente Medio, con caballos y burros en un papel menor. Para algunos, los camellos son primordiales; otros, como en el este de Turquía e Irán, tienen camellos, pero las ovejas y las cabras son más importantes.
- 5) Los pastores de las praderas de la sabana africana dependen del ganado, pero también crían ovejas y cabras y en algunos casos también se crían burros y caballos.

Excepto entre los pastores de renos y llamas, el ganado es principalmente el proveedor de leche y otros productos lácteos. De hecho, aparte del burro y la llama, todos los animales utilizados por los pastores son ordeñados en al menos un lugar u otro. Los rebaños contribuyen a la economía también de otras formas. Los animales más grandes son importantes como medio de transporte –para el movimiento tanto de equipaje como de personas; proporcionan la carne que se consume en todos los festivales y ocasiones ceremoniales. Su pelo, lana y pieles se utilizan para hacer ropa, refugios, contenedores, arneses y muchas otras cosas. Incluso su orina y estiércol son importantes entre algunos pastores.

La mayoría de los pastores se dedican a actividades distintas de la cría de ganado para su sustento. Casi todos se entregan a un cultivo indiferenciado, que les proporciona grano principalmente. Algunos son pescadores ocasionales, mientras la caza y la recolección son de menor importancia. Uno de los rasgos distintivos de los pastores, especialmente en el Medio Este y en menor medida en Asia Central y Eurasia ártica, es el vínculo simbiótico con una población de cultura sedentaria y habitante de la ciudad. La estrecha interacción con estos pueblos a menudo permite una oportunidad de adquirir riqueza mediante incursiones, guerras y extorsiones. En este último caso existe una especie de raqueta de protección, en la que los aldeanos sedentarios y los ciudadanos rinden homenaje a la tribu pastoril para evitar ser asaltados. Además,

la mayoría de los pastores dependen de los ciudadanos para gran parte de sus productos manufacturados y otros suministros y de los campesinos para los productos agrícolas. Muchos sistemas pastoriles son entonces, como los llamó Kroeber, 'culturas parciales', no entidades completamente autosuficientes, ya sea en términos de productividad material, o en términos de los aspectos ideológicos y espirituales de la vida. Casi todos los pueblos pastores son, al menos en parte, nómadas. Son aquellos que viven toda su vida en viviendas que son fácilmente transportables y se mueven en una ronda estacional sobre un territorio tribal siguiendo a sus rebaños de pastoreo. Otros pueden gastar parte del año en campamentos nómadas y parte en casas de aldea fijas, mientras que algunos como los nuer, que se considerarán a continuación, envían sus manadas con todos los jóvenes como pastores durante la extensa estación seca mientras los ancianos permanecen en casa en el pueblo. La forma tribal de organización social descrita en el capítulo anterior prevalece entre los pastores. La principal excepción se encuentra entre algunos de los criadores de renos del norte de Eurasia, especialmente los samek que tienen esencialmente una organización tipo bandada como el de los cazadores–recolectores. La estructura tribal implica una segmentación tipo de organización patrilineal. Pero en muchos casos esto ha evolucionado en una especie de estructura estatal incipiente con distintas clases sociales y una organización militar que emprende verdaderas guerras. El pastoreo por lo general apoya relativamente grandes y densas

poblaciones y en algunos casos, por ejemplo, en el caso de los mongoles de Genghis Khan, ha permitido la creación de extensos, aunque efímeros estados imperiales. En parte debido a la naturaleza marginal de su empresa y porque están motivados para aumentar el tamaño de la manada y así ampliar las áreas de pastoreo, los pastores, especialmente en el suroeste de Asia y África, han adquirido reputación como guerreros y depredadores.

Los nuer

Hay algunos pastores que han perpetuado una segmentación sistema patrilineal 'tribal' sin gobierno y como tal ejemplifica la práctica de la anarquía. Claramente, el ejemplo más famoso es el de los nuer, un pueblo del Nilo que en la actualidad cuenta probablemente con 400.000 personas, que residen en la zona pantanosa del sur del Nilo Blanco y sus alrededores en la parte sur de la República de Sudán.

Hemos encontrado el sistema de linaje segmentario varias veces antes y el sistema nuer básicamente no es diferente del de los lugbara o los konkomba. Hay pueblos locales que son identificados con segmentos de linaje y habitados principalmente por miembros de ese segmento, pero también hay forasteros en una aldea. Además miembros del linaje asociado con una aldea determinada serán encontrados

habitando en otros pueblos. Los miembros de los segmentos del clan están igualmente dispersos. Territorios de aldeas identificados con linajes determinados se combinan para formar unidades territoriales más grandes asociadas con otros segmentos (subclanes y clanes), hasta que uno abarca un dominio principal que está habitado por miembros de la tribu.

Una tribu puede tener entre 5 y 45.000 personas. Cada una es económicamente autosuficiente, con sus propios pastos, abastecimiento de agua y lugares de pesca. Dentro de la tribu, las disputas entre miembros deben ser resueltas por mediación y los miembros deben unirse contra otras tribus y extranjeros. Si un nuer abandona su propio dominio tribal y se instala en otro, cambia su afiliación tribal y se convierte en miembro de la tribu en cuyo territorio vive ahora. Esto se debe a que las hostilidades entre tribus son endémicas y no hay obligación de mediar. Por otro lado, uno puede pasar de un territorio de linaje dentro del mismo dominio tribal a otro sin cambiar la adscripción de linaje.

Además de la estructura del linaje, los nuer tienen grados de edad que cortan las afiliaciones de linaje y la membresía tribal, uniendo a personas del mismo sexo y edad aproximada. Es una estructura mucho más débil que la que se puede encontrar entre muchos otros africanos, incluyendo los tiv, y es en gran parte un dispositivo para anotar los ritos de paso entre infancia, juventud y edad adulta. Las mujeres también tienen una organización paralela a la de los hombres. Los grados de

edad no tienen función política y actualmente ni siquiera actúan como asociaciones de ayuda mutua.

La disputa entre segmentos del mismo nivel complementario es el mecanismo político principal entre los nuer. Así, si un hombre mata a un miembro de un subclan diferente, una situación de disputa se crea entre los subclanes del agresor y su víctima. Sin embargo, de hecho, la disputa involucrará sólo a parientes cercanos de ambos lados. Cuanto más inclusivos se vuelven los segmentos, –es decir, cuanto más alto se sube entre grupos en los niveles de segmentación– más difícil es resolver una disputa, de modo que los conflictos entre miembros de las secciones tribales primarias o secundarias a menudo conducen a luchas entre tribus (ver diagrama en la discusión de los lugbara más arriba). Las peleas, incluidas las disputas, están reguladas y, en última instancia, resueltas a través de la mediación de un hombre conocido como el jefe de la piel de leopardo. Como ha señalado Evans–Pritchard, el título de 'jefe' es engañoso ya que no tiene verdaderos poderes de jefe, sino que es un especialista en rituales que pertenece a uno de un número limitado de linajes. El jefe de piel de leopardo se parece mucho al hacedor de lluvia de los lugbara. Alguien que comete un asesinato primero va al jefe cuya residencia es un santuario. El jefe corta el brazo del asesino como una marca de Caín. A continuación, puede actuar como mediador entre los familiares del o los muertos y del asesino. Asegura que estos últimos están dispuestos a pagar dinero

sangre para evitar peleas y luego persuade al otro grupo de aceptar la compensación. El jefe de piel de leopardo recoge el dinero sangre en forma de ganado, de 40 a 50 animales, y los lleva a la casa del muerto. El jefe no actúa como juez, aunque puede ser muy insistente e incluso amenazar con maldecir a los parientes del muerto si no aceptan compensación. Pero las amenazas se hacen invariablemente, porque ese grupo debe preservar su honor y así aparecer reacio a aceptar. Lo que es de suma importancia es la "obligación moral de resolver el asunto mediante la aceptación de un pago y el deseo, por ambas partes, de evitar por el momento en cualquier caso, más hostilidades" (Evans–Pritchard, 1961, 292). "El jefe de piel de leopardo no gobierna ni juzga, pero [es un] mediador a través del cual las comunidades deseosas de terminar hostilidades abiertas pueden concluir un estado activo de disputa" (Evans–Pritchard, 1961, 293). También puede mediar en disputas relativas a la propiedad de ganado. En cualquier caso, todo lo que el jefe de piel de leopardo puede hacer es preguntar a las partes para discutir un conflicto y solo si ambas partes están de acuerdo el asunto puede resolverse por mediación.

El poder supremo del jefe de piel de leopardo, como con el del hacedor de lluvia de los lugbara, es maldecir a los que no estén de acuerdo con un arreglo sugerido. Esto es de hecho, lo más cerca que se acercan los nuer a cualquier estructura gubernamental y para alguien que cree firmemente en el poder de la maldición posee, por tanto, una autoridad y fuerza

similares a las de un policía en nuestra sociedad ordenando a alguien que vaya a la cárcel a punta de pistola. Por otro lado, la maldición, a diferencia de la pistola del policía, no es un arma legítimamente concedida solo al jefe de piel de leopardo, otros también tienen el poder de invocar lo sobrenatural, aunque puede que no tengan una fuerza tan potente. Además, el poder del jefe es aparentemente sólo legítima dentro de los estrechos límites de aceptar los resultados de la mediación. Su autoridad no se extiende a otras áreas de control social.

El jefe de piel de leopardo decide incidentalmente compensaciones de acuerdo con las costumbres nuer bien establecidas, pero como deja claro Evans–Pritchard, esto no constituye un sistema legal "porque no hay autoridad constituida e imparcial que decida sobre los aciertos y errores de una disputa y no hay poder externo para hacer cumplir tal decisión si se diera" (1961, 293). Aparte de los jefes de piel de leopardo, entre los hombres más importantes de los nuer se encuentran los jefes locales de familias extensas. Estos son hombres mayores, pero sobre todo son hombres ricos en su cantidad de ganado y hombres que tienen un tipo de personalidad respetada por todos los nuer. También pertenecen a lo que Evans–Pritchard llama clanes aristocráticos. Tales grupos son los que predominan dentro de una tribu determinada. El término 'aristocrático' parece inapropiado ya que tal clan tiene prestigio, pero ningún privilegio especial y ni siquiera tiene prestigio fuera de su

propia tribu. Estos influyentes individuos carecen de cualquier estatus inequívoco. "Todo nuer... se considera tan bueno como su vecino; y familias y conjuntos de familias, coordinan las actividades de sus aldeanos y regulan sus asuntos como les place. Incluso en las redadas hay muy poca organización y el liderazgo está restringido a la esfera de la lucha y no está institucionalizado ni es permanente" (Evans-Pritchard, 1961, 294). Los nuer tienen varios tipos diferentes de especialistas en rituales: hombre de ganado, especialistas totémicos, hacedores de lluvia, dueños de fetiches, magos, adivinos... Sin embargo, ninguno tiene ningún estatus o función política, excepto que algunos se vuelven prominentes y pueden asustar a otros por sus supuestos poderes sobrenaturales. Al igual que con los lugbara, los 'profetas' aparecieron como una fuerza política entre los nuer a finales del siglo XIX, probablemente provocados por el fenómeno mahdista en el Sudán. Los antiguos profetas parecen haber sido especialistas en rituales: sanadores y chamanes –y más tarde parecen haber adquirido papeles como mediadores de disputas dentro de sus propios distritos. Algunos profetas pudieron imbuir un sentido de unidad tribal, consigo mismos como símbolos de esa unidad, al incitar a las diversas facciones de su tribu a la acción unida en guerra contra algún enemigo. Fueron los profetas quienes organizaron las tribus a las que pertenecían para luchar tanto contra las incursiones árabes como europeas. Pero nunca integraron un grupo más grande que su propia tribu e incluso estos esfuerzos fueron de corta duración.

Igualitarismo y pastoreo de ganado

Harold K Schneider sostiene la tesis de que existe una relación entre el igualitarismo y la dependencia del pastoreo de ganado. Centrándose en África Oriental, encuentra que esas sociedades que tienen una alta proporción de ganado a humanos (más de uno por persona) son igualitarias y apátridas, con sistemas sociales que están organizados principalmente en torno al concepto de linaje segmentario o alrededor de la clasificación por edad. La jerarquía y el Estado tienden a aparecer con mayor frecuencia entre personas con menos ganado. Cree que la dependencia de la producción de ganado inhibe por su naturaleza el crecimiento de la organización jerárquica. Los rebaños de ganado proporcionan una fuente de riqueza altamente móvil que puede crecer rápidamente y puede que también sea aniquilada con la misma rapidez. Donde la cría de ganado es el principal enfoque de la economía e implica la participación de todos es difícil de monopolizar esa principal fuente de riqueza o ponerla bajo el control de unos pocos. "Es difícil... centralizar vacas" (Schneider, 219).

Además, Schneider enfatiza la importancia generalizada de las asociaciones ganaderas en las que el ganado se presta a otros hombres. En consecuencia, todo hombre se involucra en una red de relaciones en las que cada uno es prestamista y prestatario de ganado. Esto tiene la función manifiesta de minimizar las pérdidas por incursiones y enfermedades. Genera

buena voluntad con los demás, reduce las presiones sobre tierras de pastoreo y reparte la carga del trabajo. Al mismo tiempo ayuda a disfrazar la propia riqueza. Pero lo más importante, estas asociaciones refuerzan la inhibición jerárquica característica de la cría de ganado, involucrando a cada hombre en una multiplicidad de lazos mutuos de igualdad con los demás. Los sistemas igualitarios son tales porque brindan "múltiples oportunidades para adquirir nueva riqueza, de modo que los hombres importantes, Grandes hombres o jefes, rara vez fueron capaces de traducir la riqueza en poder, ya que aquellos a quienes buscaban dominar tenían recursos, derivados de múltiples oportunidades y amplios sistemas de crédito asociativo en una atmósfera de rápida formación de capital, lo que les permitió escapar de la sumisión" (Schneider, 210). El igualitarismo siempre "descansa sobre una base económica tal que por su naturaleza (y a veces tal vez por arreglo legal) no puede ser monopolizado" (Schneider, 219).

Es interesante que Schneider ponga un énfasis considerable sobre las asociaciones de valores (y posiblemente correctamente), pero los nuer que hemos discutido anteriormente son invariablemente tomados como el ejemplo de la típica sociedad de pastores de ganado, igualitaria y no parecen depender en alguna medida de este mecanismo. Tienen una institución llamada *math* o 'mejor amigo' en la que dos hombres formalmente establecen un vínculo de amistad intercambiando o prestando ganado (Howell, 198). No he

encontrado la *math* descrita en ninguna publicación fuente en detalle. O no es de mucha importancia para los nuer o, como muy bien puede ser el caso, Evans–Pritchard y otros que han estudiado a los nuer nunca reconocieron su importancia.

En su libro, Schneider no aborda la cuestión de por qué los pueblos pastores fuera de África Oriental tienden con más frecuencia a tener sistemas jerárquicos y proto–estados, si no estados completos. Los ganaderos de Asia Central desde Turquestán hasta Mongolia no solo dependía de grandes rebaños de ovejas, sino también de rebaños de ganado y caballos. También organizaron algunos estados muy importantes y sistemas jerárquicos. Los beduinos árabes y los pastores iraníes también parecen mucho más orientados a sistemas mucho menos igualitarios que los de pastores orientales africanos. Sin embargo, una diferencia importante entre pastores asiáticos africanos es que los primeros siempre han vivido en proximidad a grandes estados (China, Irán y los estados de la India). Quizás, entonces, la evolución de las estructuras jerárquicas entre los pueblos asiáticos es una respuesta a esta circunstancia. Los notables entre los pastores actuaron como intermediarios con los estados gigantes y fueron figuras centrales en la importantísima actividad comercial entre China y Occidente. Entonces, a través de tales canales, los pastores notables pudieron mejorar su poder y crear estados.

Schneider tampoco considera a los cultivadores africanos, muchos de los cuales tienen poco ganado de cualquier tipo, que tengan órdenes sociales anárquicos e igualitarios (por ejemplo, los konkomba, tiv, etc.). Uno se pregunta, por tanto, si la base de los sistemas igualitaristas y acéfalos no depende tanto de una forma móvil reproductiva de la riqueza (ganado) sino que depende de unos patrones culturales que inducen una máxima dispersión para contrarrestar los lazos sociales y crear una atmósfera en la que el monopolio es imposible. Se pueden crear monopolios con ganado y los monopolios pueden volverse imposibles con otras formas de riqueza. Uno podría comparar a los pastores mongoles por un lado con los cultivadores konkomba por el otro.

Los samek o lapones

El criador de renos en el subártico europeo contrasta fuertemente con el larguirucho nuer pastando su ganado en el tórrido sur del Sudán. Sin embargo, estos pueblos comparten no solo la vida pastoral, sino una cosmovisión y también una estructura social anárquica. Mientras que los samek generalmente han mostrado una notable tenacidad en mantener su cultura única durante siglos de contacto íntimo con los europeos, sin embargo, han modificado sus sistemas políticos y religiosos como consecuencia de este contacto.

Durante 300 años o más se puede decir que los samek han estado sujetos a las reglas de los estados escandinavos o rusos y también han estado sujetos a iglesias luteranas o cristianas ortodoxas. Por tanto, es algo difícil reconstruir el orden social samek más "prístino", anterior al contacto.

Por un lado, es obvio que los samek nunca tuvieron ninguna integración política. Eran un pueblo dividido entre muchas pequeñas bandas de pastoreo, cada una de las cuales era independiente y una entidad autónoma. La banda sigue siendo importante entre los samek. A pesar de que los samek son un pueblo pastoril, esa unidad social, la banda, es similar a la que caracteriza a la mayoría de la gente cazadora–recolectora. Así, la banda de samek consta de unas pocas docenas de personas, la mayoría de las cuales están relacionadas entre sí. Esta relación es bilateral; puede ser a través del padre o la madre. De hecho, el parentesco samek, como el de los inuit y el de los europeos, es bastante no lineal. Los miembros de la banda tienen derecho al uso de un determinado territorio; así, se podría decir que el territorio es propiedad colectiva del grupo. Los miembros de la banda tienen derecho exclusivo de caza y pesca en la zona y de primordial importancia es el derecho a pastar de sus renos.

La pertenencia a una banda tiene un carácter bastante fluido, ya que es perfectamente posible que uno se retire de un grupo y busque pertenencia a otro. Parece que en un momento la banda era un grupo exogámico y, por lo tanto, se dedicaba a la

consolidación de alianzas con otros grupos similares a través del intercambio de mujeres como esposas.

Los asuntos internos son gestionados por lo que algunos escritores han llamado un Consejo. Dado que este organismo incluye entre sus miembros a los jefes de cada familia, el término 'consejo' es de hecho algo engañoso en su connotación de organización formal y de delegación de poder. Las decisiones de grupo son en realidad responsabilidad colectiva de la población masculina adulta en su conjunto, una característica común a otras organizaciones políticas anárquicas que hemos encontrado.

Además, hay un líder de banda. Esta es una posición de por vida y a menudo es hereditaria, pasando al hijo mayor. Pero a veces el líder puede ser seleccionado por el grupo. Incluso es posible que un hombre se case en una situación en la que eventualmente pueda llegar a ser líder porque el actual es su suegro y no tiene hijos que lo sucedan. Por lo general, un líder debe ser más rico que cualquiera de sus colegas. Los líderes de banda son esencialmente pastores principales del grupo en que su autoridad sobre otros individuos abarca su relación con las manadas de renos. El líder de la banda es entonces coordinador de las principales áreas económicas de la actividad del grupo. "Es él quien determina qué grupos de parentesco dentro de la banda proporcionarán personal para una expedición de pastoreo. Es él quien establece las fechas de migración, acepta o rechaza a un solicitante de membresía de

la banda y dirige los movimientos de la manada. Es él quien da cierta continuidad y estabilidad a la banda lapona débilmente organizada, ya que su sucesor suele ser elegido entre sus hijos o yernos". Fuera de la esfera de la gestión del rebaño, el papel del líder "es ambiguo y con frecuencia es anulado por las decisiones del grupo" (Pehrson, 1077).

'Jefe de la banda' es la traducción literal del título samek y 'Jefa de la banda' es el término equivalente para la esposa o madre del líder de la banda. Ella tiene un considerable cantidad de influencia dentro del grupo. De hecho, la sociedad samek como la de los inuit, ifugao o dayak premia mucho más la posición de igualdad de las mujeres en general. Las mujeres heredan igual que los hombres; pueden transmitir la propiedad al igual que los hombres; ellas participar plenamente en las actividades económicas del grupo y el liderazgo masculino de la propia banda podría transmitirse a través de una mujer. Otra fuente de poder en la comunidad samek en la época cristiana fue el chamán. Los detalles del chamanismo samek no son muy conocidos, pero parece seguro decir que tal individuo, siendo el más hábil en comunicarse con lo sobrenatural, en curar enfermedades y adivinar eventos futuros, era el que debía ser escuchado y respetado. Cuesta creer que a veces no usasen sus poderes para mejorar sus propias posiciones personales dentro de un vecindario. Los tiempos modernos han ido acompañados de la expansión de la propiedad individual (ampliación de rebaños, adquisición de tecnología moderna como motos de

nieve, etc.) y esto ha tendido a aumentar el individualismo dentro de la sociedad samek. Al mismo tiempo los gobiernos de Suecia, Noruega, Finlandia y la Unión Soviética han instituido técnicas formalizadas para fomentar más control sobre los asuntos sociales de los samek.

Nota bibliográfica:

La fuente principal de los nuer es Evans–Pritchard. Otro pastores africanos con sistemas políticos acéfalos, algunos de los cuales se acercan a la anarquía de los nuer son los barabaig (ver Klima); dinka (ver Lienhardt); jie (Gulliver); karamojong (Dyson Hudson); turkana (Gulliver). Para los samek, ver Pehrson y Vorren y Manker.

VI. ANARQUÍA EN LAS SOCIEDADES AGRÍCOLAS

Casi por definición, uno no esperaría ejemplos de políticas anárquicas entre los pueblos agrícolas. Entre las razones para esto está el hecho de que la agricultura implica el cultivo permanente de grandes extensiones de tierra, por lo que existe un incentivo para acumular este importante recurso como propiedad. Además, la agricultura desde sus inicios fue, y todavía hoy está muy asociada con el riego. Debido a problemas complejos de distribución del agua, el riego puede prestarse a la burocratización o al menos lo ha hecho a menudo. En consecuencia, es fácil que un sistema estratificado y una sociedad políticamente centralizada surja en el contexto de la agricultura. Los pueblos agrícolas incluyen a aquellos que comparten una forma de vida campesina, que es seguida hoy probablemente por una buena minoría de la humanidad.

Además, las sociedades industriales modernas también entran en esta categoría, de modo que en total más del 90% de la población mundial está actualmente englobada en este tipo. Aunque no parece haber ejemplos prístinos de anarquía practicada por cualquier pueblo agrícola tradicionalmente, hay

casos interesantes de confederaciones altamente descentralizadas que bordean la anarquía y cuyas instituciones gubernamentales son del tipo más ambiguo.

Considere la antigua Islandia. Esta desolada isla fue colonizada en 864 por nórdicos, ninguno de los cuales se movió porque estaban fuera de la ley en Noruega o no estaban satisfechos con las condiciones allí. Hay que recordar que casi todo el asentamiento de Islandia ocurrió antes de que Noruega desarrollara cualquier sistema de Estado centralizado y monarquía. Los colonos trajeron consigo la concepción germánica–nórdica de la 'ley', con un ingrediente importante que era la noción de la asamblea de hombres adultos libres para legislar y dictar sentencia sobre los criminales, todo mediante un sistema de consenso. Los nuevos colonos en Islandia introdujeron el sistema de estratificación social de Escandinavia. Hubo hombres libres que reclamaron granjas en la nueva tierra y hubo mano de obra contratada o siervos (esclavos).

De los hombres libres se extrajeron 36 jefes (godhis) quienes, con sus familias, constituían la aristocracia. Cada jefe era el hombre principal en su área, que en el período inicial habría incluido apenas 1.000 habitantes. Él protegía a los habitantes de su territorio y ayudaba a los hombres libres en la garantía de sus derechos. Fue el principal tomador de decisiones a quien las personas diferían; también intentó mediar disputas y castigar culpables. Se podría decir que su espada fue temida no

necesariamente porque fuera blandida por el luchador más capaz, sino porque no se le atribuyó un aura de autoridad legítima. Pero mientras esta era entonces una vaga sanción legal asociada con el godhi, él era básicamente un hombre de influencia que tuvo éxito en imponer su voluntad en la medida en que pudo convencer a sus seguidores de que le aceptaran como el primero entre iguales. Cuando la comunidad le retiraba su buena voluntad el jefe era impotente. No tenía fuerza policial para apoyarlo, sólo la opinión pública a la que intentó unir en su apoyo. Así, un buen jefe era respetado y admirado por sus seguidores que lo apoyaban. Un mal jefe encontraba su voluntad frustrada, sus seguidores disminuían y, en última instancia, llegaba su propia desaparición sangrienta.

Los hombres libres individuales a quienes no les gustaba su jefe renunciaban a su lealtad a él y aceptaban a otro. Este cacicazgo dado no se caracterizaba por una verdadera noción de soberanía territorial, ya que un territorio dado identificado con un jefe podría estar salpicado de granjas cuyos propietarios se adhirieran a otro. Desde tiempos muy remotos, en Islandia todas las tierras habitables de la isla fueron ocupadas y reclamadas como granjas y los propietarios estaban asociados con un jefe u otro. La Islandia interior, una tierra dominada por campos de hielo y volcanes vivos, fue un refugio para quienes rechazaban el sistema o quienes eran proscritos por el resto de la sociedad.

La unidad política local era entonces una jefatura que carecía de un territorio soberano de corte limpio. No existía un poder ejecutivo real y las sanciones difusas eran el principal medio de control social. Un cacicato no era un estado soberano, sino más bien una relación contractual entre jefe y hombre libre que podría ser rota a voluntad por el hombre libre.

Más allá de esta jefatura local, la única forma de integración política en la antigua Islandia se centró en las "Things" (Cosas). Éstas eran asambleas judiciales voluntarias de hombres libres dirigidas por los jefes. "donde los problemas mutuos se discutían de acuerdo con procedimientos tradicionales "(Thompson, 165). Había *things* regionales y un *parlamento* (althing) para toda la isla. Este último se reunió anualmente y aquí se recordaba a los participantes el "derecho" consuetudinario; También legisló nuevas regulaciones y actuó como un tribunal. Pero ninguna de las *things* eran instituciones verdaderamente gubernamentales, ya que estaban sin poder para alistar una fuerza militar, ni tenían ningún medio, aparte de instar sanciones difusas, para hacer cumplir lo decidido. Los castigos más comunes implicaban la ilegalidad (destierro de la sociedad civilizada durante un número determinado de años) y la confiscación de una propiedad. La aplicación de la ilegalidad dependía enteramente de la voluntad de los pobladores de hacer que el hombre fuera desterrado. Y como nos dicen las sagas, un hombre desterrado siempre encontraba partidarios que lo ayudarían, de modo que el destierro no fue de ninguna

manera el severo castigo que uno podría imaginar en un lugar como Islandia. Además parece por las Sagas que se dejó la implementación del destierro a los que pertenecían a la parte agraviada; otros individuos eran en el mejor de los casos indiferentes con respecto a la aplicación (cf. Saga de Gisli, Saga de Grettir el Fuerte).

En la otra forma de castigo, –la confiscación de bienes– era necesario que varios hombres del *thing* tomaran sobre ellos mismos como un todo colectivo la decisión de visitar la granja de los condenados y declarar confiscados sus bienes. Los hombres que asumieron esta responsabilidad parecen haber sido también los individuos agraviados y sus amigos. Si tal grupo no asumía esta tarea la sentencia del *thing* no se cumplía. Fue el intento de confiscar propiedades lo que con frecuencia llevó a peleas y actos de venganza. Un jefe que fuera declarado culpable de un delito por el *thing* podría desafiar la sentencia y esto también generalmente resultaba en enemistad de sangre.

El *thing* no tenía oficial ejecutivo. El *Althing*, por ejemplo, nombró a un hombre por un período de tres años como 'abogado' cuya responsabilidad era recitar un tercio de la ley cada año y también actuar como moderador en la reunión del *Althing*, un puesto similar a la de un moderador de una reunión de la ciudad de Nueva Inglaterra –como un 'no partidario' que simplemente llamaba a varios individuos que deseaban hablar.

El orden social en la antigua Islandia se basaba en la voluntad de acuerdo contractual con un godhi y sobre los juicios de una asamblea de todos los hombres libres adultos de la que dependía la aplicación sobre sanciones voluntarias colectivas o difusas. Pero uno también podría recurrir a la contienda de sangre y la hechicería para obtener justicia y orden. Incluso si el *Althing* juzgaba a un hombre por asesinato, el honor de los parientes del asesinado requería venganza y, por lo tanto, las enemistades parecen haber sido muy comunes y solo se detenían cuando más jefes buscaban intervenir y comenzaban un proceso que traería la cuestión a un *thing* para su liquidación. A veces este asentamiento fue causa de un renovado derramamiento de sangre.

Un hombre también podía defender su honor y orgullo en duelo, a consecuencia del cual también surgían enemistades. Ambos, hombres y mujeres podían obtener reputación como magos poderosos para que su manipulación de fuerzas sobrenaturales fuera muy temida.

Si bien hubo hombres que obtuvieron reputación como mediadores de controversias en Islandia (como Njall en *El Njall quemado*) la institucionalización de la mediación estaba principalmente en el *thing*.

Laura Thompson describió la antigua commonwealth islandesa como "...en realidad no era un Estado sino una confederación de asociaciones independientes, políticamente iguales" (Thompson,163). Por supuesto hay que recordar que

una de las razones para esta situación era que los varios jefes estaban celosos de sus propios reinos de poder e influencia y, por lo tanto, trataron de restringir la centralización de la autoridad. Sin embargo, la lucha entre jefes incluso eventualmente condujo a la supremacía de cada vez menos de ellos. Finalmente, un jefe se hizo dominante e hizo de Islandia una dependiente de Noruega.

Por tanto, Islandia se despojó rápidamente de sus antiguas características descentralistas, acéfalas y anárquicas que, para los europeos contemporáneos, eran barbarismos bastante increíbles.

Imazighen o bereberes

En todo el Oriente Medio hay varios grupos étnicos a los que se ha hecho referencia como 'habitantes de tierras de insolencia' porque viven desafiando la autoridad de un gobierno centralizado. Están organizados 'tribalmente', con linajes patrilineales y sistemas políticos altamente descentralizados y acéfalos. Los imazighen que habitan en el norte de Argelia y en las tierras altas de Marruecos probablemente sean los más anárquicos de estos pueblos. Un ejemplo son agricultores imazighen del norte de Argelia llamados 'kabyle' (cábilas) –un grupo observado con el favor de Kropotkin. La unidad social fundamental en la sociedad *kabyle*

es el núcleo familiar. Varios hogares adyacentes componen un vecindario dentro de una aldea y esto es equivalente a un patrilineaje común, aunque puede incluir personas que no son verdaderos parientes. El patrilineaje, a su vez, es un componente de un clan. Normalmente hay dos clanes en una aldea, cada uno identificado como un *sof* o mitad, es decir, una mitad particular del pueblo. Los pueblos son entidades independientes. De diez a veinte componen una tribu, pero esta no tiene una función efectiva, siendo en el mejor de los casos una asociación o alianza voluntaria creada en raras ocasiones para la defensa mutua. Aproximadamente una docena de tribus pueden encontrarse en una cabilia.

Cada linaje en una aldea tiene un portavoz principal que participa en un consejo de aldea que delibera sobre todos los asuntos de importancia comunitaria: legislar, mediar y juzgar. Se espera que el consejo defienda el honor de la comunidad y se asegure de que sus decisiones se lleven a cabo. Aquí, como en otros casos encontrados en este estudio, podemos notar la debilidad de verdaderas características gubernamentales ya que no hay una policía específica. El consejo generalmente busca mediar entre los litigantes tratando de encontrar alguna base para el compromiso y exhortándolos a alcanzar un acuerdo. Una vez más el objetivo parece no ser tanto para determinar la culpabilidad sino restablecer la armonía del grupo. El Concejo es, de hecho, la voz de la opinión pública y las sanciones comunales, ya que está compuesto por

representantes de cada grupo de parentesco, y también porque actúa solo cuando el acuerdo es unánime, es decir, por consenso. Las dos formas primarias de castigo que pueden ser impuestas por este cuerpo son el destierro del pueblo y el ostracismo. El Concejo, como se ha dicho, es esencialmente la voz de la opinión pública del pueblo y si elige excluir a un aldeano, todos los demás tienden a alinearse para hacer cumplir el castigo que se ve como una simbólica condena a muerte. Sanciones difusas y colectivas similares operan en el destierro de un miembro.

Se recurre al juramento colectivo como último recurso, cuando cualquier otro método de juzgar ha fallado. Esto implica conjuntamente a los miembros de un grupo que jura la verdad de sus afirmaciones bajo pena de la ira de Dios si se comete perjurio. Por lo tanto, una negativa a jurar es una admisión de culpabilidad.

Aparte del Concejo de toda la aldea, los varones de un linaje en ocasiones pueden reunirse como un cuerpo; pero lo más importante es el Concejo del clan que controla el tiempo de comienzo de las diversas actividades estacionales como el inicio del arado, cosecha y otras labores comunales, así como los festivales. En todo momento, los Concejos siempre operan sobre la base de una colección bien conocida de normas consuetudinarias propias de la aldea. Estas delimitan los 'delitos' reconocidos y sus castigos apropiados. Además, los Concejos están guiados por el código de honor de la cábila.

Bourdieu llama al sistema *Kabyle* una 'democracia gentilicia' ya que es un grupo de parientes que administran su vida a través de una samblea de todos los 'padres' de la aldea. Sin embargo, parecen faltar algunos atributos esenciales de la democracia. Primero, la mayoría no hace las reglas: el consenso es la base para la toma de decisiones. En segundo lugar, idealmente al menos, el poder está tan descentralizado que cada grupo de parentesco en la comunidad está representado. La delegación de autoridad, una característica de la democracia, difícilmente se puede decir que exista. En tercer lugar, la aplicación de las decisiones no es a través de policías y el Concejo no es un órgano judicial tanto como un cuerpo mediador. El poder supremo descansa en la expresión de las sanciones difusas de la comunidad. Finalmente, las relaciones sociales tienen más la naturaleza de una relación entre parientes que un asunto político. En estos aspectos, tenemos una institución que parece más anárquica que democrática.

Entre los imazighen de Marruecos, un sistema de linaje patrilineal junto a los respectivos Concejos es también característico. Sin embargo, la estructura en los niveles más altos de integración es más diferenciada y poderosa, y los Concejos tribales tienen claramente la evidencia de órganos de gobierno. El Concejo tribal consiste en los patriarcas de cada uno de los varios clanes que componen la tribu. Estos patriarcas, que son similares a Grandes hombres, a menudo

constituyen la nobleza superior de donde los jefes son extraídos y estos se encargan de los asuntos de toda la tribu. Si el Concejo no puede ponerse de acuerdo sobre un jefe, se selecciona uno por sorteo.

En algunas partes de Marruecos, un dispositivo político importante es la alianza en la que un patriarca y sus seguidores, que incluyen miembros de su extensa familia, así como aquellos que pueden no estar relacionados con él, se asocian con otros formando un *liff* (farallón). Las peleas dentro de la tribu se pueden controlar, ya que si un clan ataca a otro, esta sería la llamada para los miembros de la alianza para acudir en ayuda de sus hermanos. Y por supuesto miembros de la misma alianza no pelean entre sí. Siempre y cuando las alianzas sigan siendo fuertes, el poder de los jefes tribales está restringido y el botín adquirido en la lucha debe ser compartido por todos los miembros de una alianza.

Ocasionalmente, un jefe tribal puede asegurarse un seguimiento adecuado si tiene suficiente poder de fuego para poder imponer su voluntad a su tribu y extenderla sobre otras. Esto invariablemente implica hacerse con el control de las alianzas y asesinar a los jefes rivales y provoca un conflicto local que podría manipular a su favor. Después de ganar el dominio sobre un área, entonces podría buscar reforzar su posición siendo nombrado *qaid* (agente) por el sultán marroquí. Si es capaz o no de ascender en la escala del éxito político, su gobierno autocrático suele ser efímero. Establecer

una dinastía es casi imposible debido al hecho de que el jefe se enfrenta a constantes revueltas que en última instancia tienen éxito y devuelven el sistema a la antigua descentralización y al orden anárquico. En cualquier caso, el sistema crea los rudimentos de gobierno y una estructura estatal autocrática tenue. Proporciona un proceso histórico de oscilación cíclica entre la arquía y la anarquía. Algunos imazighen marroquíes tienen una mediación técnica interesante. Mientras que las disputas menores se dejan a los jefes locales y consejos, las principales disputas que involucran a miembros de diferentes tribus son sometidas a 'hombres santos' o *igurramen*. Estos Santos hereditarios son idealmente descendientes del Profeta y por lo tanto poseen *baraka* o santidad. Tienen poderes mágicos y se sabe que son hombres buenos y piadosos. No pelean ni entablan enemistades o litigios; son no combatientes y permanentemente pacifistas neutrales que tienen sus propios patrilinajes separados. Son los mediadores entre grupos potencialmente hostiles. Aparte de esta tarea que supervisa la elección de jefes entre las diversas tribus en su vecindad, proporcionan refugio y protección a los extraños y actúan como centros de información.

Una parte importante de su función judicial de mediadores es ser testigos de juramentos colectivos. Como se mencionó para el colectivo *Kabyle*, el juramento se considera efectivo porque uno jura bajo pena de cometer perjurio contra Dios. Pero Gellner sugiere que esta no es en última instancia la razón

de la eficacia de este método de arbitraje, ya que los individuos cometen perjurio. Para Gellner, la eficacia del juramento colectivo es que si un grupo desea respaldar a uno de los suyos, podrá hacerlo jurando colectivamente la inocencia del presunto culpable. Pero puede también usarse el mecanismo para castigar a uno de los suyos que es demasiado alborotador, si algunos o todos sus parientes se niegan a realizar el juramento, en cuyo caso el demandante gana. Los Santos son mediadores de disputas, no jueces, ya que no pueden hacer cumplir sus decisiones, sino que dependen de la aceptación del veredicto por los implicados. Aquellos que se niegan a cumplir un veredicto enfrentan un peligro considerable debido a la autoridad moral de los Santos. La opinión pública y especialmente la de los Santos y sus acólitos se volverían contra esas personas. Además del hecho de que la sociedad imazighen puede ser caracterizada por una estructura jerárquica que distingue a prestigiosos miembros menores del Concejo tribal, hay segmentación en clases e incluso una división similar a una casta. Así los imazighen tienen una pequeña población de esclavos. Además, pequeñas comunidades de judíos han residido en el terreno y estos también han sido una casta subordinada y 'paria'. Entre algunos imazighen, como los de los oasis del desierto, ha existido una casta *haratin* de cultivadores siervos, que generalmente tienen distintas características físicas negroides.

En resumen, las sociedades de estilo imazighen son jerárquicas, aunque todavía en muchos aspectos igualitarias. Exhiben características anárquicas y también dan a luz a regímenes autocráticos. Son sugeridoras también de interesantes técnicas no gubernamentales para el control social. En décadas recientes, en parte debido a la mejora de la tecnología militar, se ha puesto a todos los imazighen mucho más bajo el control directo de gobiernos centrales.

Los santals

Varios millones de personas en la India han sido clasificadas tradicionalmente como 'tribales'. Esto significa que pertenecen a comunidades de minorías étnicas que no observan el sistema de castas ni aceptan la ideología o el ritual del hinduismo. Son igualitarios y normalmente están organizados en clanes patrilineales exogámicos. Las personas 'tribales' se encuentran esparcidas por toda la India viviendo como agricultores rurales. Su ideología igualitaria y su sistema social descentralizado en algunos casos sugiere un orden anárquico.

Los santal, al menos, tienen sólo la más mínima indicación de sistema gubernamental. Son más de 3.000.000 los que viven el este de la India, principalmente en el estado de Bihar. En el poblado santal la vida está ordenada por el propio grupo de parentesco (familia y clan) y por el cabildo y el cacique del

pueblo. La jefatura es una posición hereditaria, que normalmente pasa de padre a hijo, pero que sin embargo requiere la aprobación de los jefes de familia de la aldea. Es un empleo de por vida. Un cacique es visto como el principal protector y depósito de la tradición, que es muy apreciada por los santal. Puede ser referido como el 'Gran hombre', en otras palabras, un hombre de influencia considerable. También es visto como un hombre de sabiduría y aprendizaje. Sin embargo, en el mejor de los casos es el primero entre iguales. "En público es poco más que la voz del consenso, aunque en privado su influencia es la de un hombre especialmente respetado y poderoso" (Orans, 21). El cacique recibe ciertos tributos y privilegios por su papel, incluidas las tierras libres de alquiler, una parte de cada animal en una caza comunitaria y un lugar central en todas las bodas.

Hay otros seis cargos en una aldea y estos son designados y de por vida. Estos incluyen los sacerdotes de la aldea y un asistente responsable de la moral pública.

El Concejo comprende a todos los jefes de hogar de la aldea. Éstos se reúnen periódicamente y bajo la presidencia del jefe de la aldea. Aunque él normalmente convoca las reuniones, cualquiera en la aldea puede hacer la solicitud de que se celebre una. Aparentemente, en la tradición santal hay un fuerte énfasis en las reuniones abiertas y libres que garantizan que todo miembro tiene derecho a expresar plenamente sus opiniones. El objetivo de cualquier reunión debe ser para lograr

consenso, pero si esa unanimidad no llega, el apoyo de la abrumadora mayoría es aceptada. Por lo general, las decisiones finales siguen las recomendaciones de jefe de la aldea. Según Somers, la vida del pueblo santal está tan estructurada que evita concentraciones de poder. Por lo tanto, los siete titulares de cargos de la aldea nunca pueden constituir una camarilla de poder especial porque las reuniones del consejo se llevan a cabo con frecuencia siendo abiertas y libres. Los santal tampoco son amables con el secreto que es necesario para que opere una camarilla. El pueblo tiene diferentes focos de poder de tal forma que se contrarresta el poder del jefe. Si bien cada segmento social institucionalizado tiene autoridad entre sus miembros, existe sin embargo una tolerancia considerable para la autonomía individual. Parece que los santal tienen una sana desconfianza en el poder y, por lo tanto, no solo han desarrollado técnicas para minimizar su concentración, sino que han sido diligentes en preservar y hacerlas cumplir. Los asuntos locales de la aldea son responsabilidad del Concejo y del jefe. Los conflictos entre personas de dos pueblos diferentes necesitan conciliarse a través de los cargos de los ancianos de la aldea involucrados. Un grupo de entre diez y veinte aldeas constituye una confederación territorial y esta es la unidad más grande de integración política en la sociedad santal. Esta confederación también tiene un Concejo compuesto por ancianos y jefes de las aldeas miembros. Aquí no hay una técnica formalizada para la selección de miembros. Uno de los miembros, generalmente el jefe de una aldea, es

elegido presidente permanente del grupo. Esta asamblea es un 'tribunal de última instancia' y se ocupa de los asuntos entre aldeas. Aquí tampoco se toman decisiones a menos que se haya logrado el consenso de una abrumadora mayoría. En sus deliberaciones, los Concejos de aldea parecen primordialmente evaluar multas y ordenar purificación ritual en sus juicios. El objetivo es restaurar la paz en lugar de castigar. Las multas se utilizan a menudo para proporcionar un banquete y bebida para el Concejo de tal forma que tanto querellante como acusado contribuyen a tal fiesta, aunque el acusado da más. Aparentemente, para ciertos delitos, se podría administrar castigo físico (cf. Culshaw). Esto sugiere sanciones claramente. Sin embargo, el castigo físico y las multas son solo impuestas por la junta colectiva de jefes y a ellas se llega principalmente por consenso, de modo que tales sanciones son de hecho más de la naturaleza de sanciones difusas. No son las elaboradas por la fuerza de una élite selecta. El castigo más terrible que se puede imponer a un individuo o grupo es el ostracismo, que es, por supuesto, una forma de sanción difusa. Este parece ser en gran parte impuesto por el Concejo de la confederación y en relación con infracciones de las regulaciones matrimoniales. Una persona o un grupo declarado ostracizado es primero satirizado por toda la comunidad. Entonces el culpable será rechazado y tratado como si no existiera. La sentencia del ostracismo puede ser permanente o temporal. En este último, la vuelta a la normalidad puede depender de la voluntad de la persona para cambiar sus hábitos, la demostración de su

arrepentimiento y el pago de los costos de ceremonias de purificación.

Los miembros de la sociedad santal están preocupados por las concentraciones de poder y la necesidad de preservar una sociedad igualitaria que de rienda suelta a la expresión individual. Hay al mismo tiempo una fuerte dedicación a la tradición; las sanciones religiosas son a la vez poderosas e importantes. Con el énfasis en el consenso total de la comunidad, las sanciones difusas en lugar de las sanciones legales parecen prevalecer y, por lo tanto, al menos, la sociedad santal ejemplifica una condición marginal de anarquía. Sin embargo, con la imposición del dominio colonial británico y, más definitivamente, con la creación de la república india, la sociedad santal se ha modificado radicalmente e integrado más claramente bajo el yugo del Estado. Por ejemplo, los Concejos confederales aparentemente no han actuado entre los santal desde 1947 y los jefes locales ahora son responsables ante las autoridades del gobierno central.

La ciudad libre medieval

Otro medio social y cultural que Kropotkin miró con considerable favor fue la comuna de la ciudad libre medieval. Él nos lleva a creer que en su forma temprana era una sociedad

sin Estado y una comunidad de hombres libres. Pero, ¿Cómo de libre era? Funcionó en realidad si gobierno? Kropotkin sostiene que la ciudad libre medieval tuvo su origen en la comunidad del pueblo y en la noción de fraternidad del gremio. "Fue una federación de estos dos organismos, desarrollada bajo la protección del recinto amurallado y los torreones de la ciudad". En algunos lugares esto fue un 'crecimiento natural', en otros, especialmente en Europa, fue el resultado de una revolución. "(Los) habitantes de un municipio... mutuamente prestaron juramento de dejar de lado todas las cuestiones pendientes sobre las disputas surgidas por insultos, agresiones o heridas, y juraron que de ahora en adelante en las disputas que pudieran surgir entre ellos nunca más se recurriría a la venganza personal o a un juez sino a los síndicos nominados por ellos mismos en el gremio y la ciudad" (Kropotkin, 1943, 19).

La *Encyclopaedia Britannica* dice: "Sería muy amplio sin embargo, dar a entender que las comunas eran democracias. La vida de todos los pueblos se caracterizó por una lucha por el control, como resultado de lo cual los ciudadanos más ricos y poderosos (patricios) solían tener más o menos éxito en monopolizar poder. Dentro de las comunas, la oligarquía era la norma".

Las características liberales de estas comunas variaron considerablemente, sin embargo, no sólo de un lugar a otro, sino que también la misma ciudad podría experimentar un

período de relativa liberalidad y, luego, en última instancia, caer en la tiranía. De hecho, este último parece ser el proceso histórico de la mayoría de ellas.

Los residentes de la comuna medieval, como señala Kropotkin, hicieron un juramento colectivo de seguir las decisiones de los jueces electos de la ciudad. Sin embargo, este juramento colectivo no siempre se hizo libremente; los residentes a menudo se vieron obligados a hacerlo. Además, pronto se convirtió sólo en un acto superficial. Los jueces y otros administradores de la ciudad eran elegidos, a menudo en una asamblea popular, entre los ricos y familias influyentes que eran precisamente las más interesadas en tener una ciudad libre; libre de la interferencia de los duques y reyes vecinos para poder perseguir mejor sus intereses comerciales. No sólo entonces esta situación creó un cuerpo gobernante de oligarcas, sino que aumentó la diferenciación de clases ya presente.

Kropotkin pasa por alto la naturaleza explotadora y orientada a la clase del sistema de gremios europeos. Aparentemente se podría decir que el miembro de un gremio progresaba gradualmente de un estado a otro más alto y más responsable y que el objetivo final de la membresía del gremio era la graduación al rango de maestro. Entonces esto no es diferente del ideal de cualquier sistema educativo racional en el que el estudiante tiene la potencialidad de llegar a ser igual en conocimiento a su profesor. Sea como fuere, en el sistema de

gremios, los maestros gobernantes y de hecho dictadores, trataban a los aprendices apenas mejor que a los esclavos comunes. Ellos tenían que ser especialmente sumisos y obedientes si querían avanzar a un rango más alto, ya que eso dependía de la opinión de los maestros. Todo el poder en el gremio estaba en manos de los maestros y la mayoría de los miembros solo podían actuar como "hombres de sí" con ellos. También las ciudades libres adquirieron una población creciente de trabajadores proletarios asalariados que no tenían ningún papel decisorio en los gremios, o en cualquier parte de la economía o la política. Desde el punto de vista del siervo de la propiedad feudal, la comuna libre del período medieval podría haber parecido un refugio de libertad. E incluso desde el punto de vista del siglo XIX europeo, la comuna libre debe haber destacado como un loable oasis en un desierto de autoritarismo. Pero hay poca justificación porque Kropotkin lo trata como si fuera un digno ejemplo de anarquía temprana.

Corporativismo fascista, sindicalismo y comuna medieval

Es interesante notar la estrecha relación ocasional entre puntos de vista que normalmente son diametralmente opuestos. A veces de hecho, los puntos de vista opuestos son tan opuestos entre sí que convergen en similitud. Obviamente, el fascismo y el anarquismo han sido ideales diametralmente

opuestos, en particular sobre la moralidad del estado y el papel del individuo. Como se sugirió al principio de este ensayo, la descripción anarquista de la naturaleza del Estado siempre es divergente de la fascista. La diferencia, que es crucial y fundamental, es que mientras el anarquismo ve el Estado como moralmente incorrecto, el fascismo lo ve como correcto y bueno. El fascismo y el anarcosindicalismo también comparten un vínculo con el sistema corporativo supuestamente asociado con la comuna medieval.

Más bien irónicamente, el mito de la socialización de la organización de la comuna medieval parece haber sido utilizada como modelo tanto para teoría corporativa fascista como para la idea anarcosindicalista de federalismo. Presumiblemente, la administración de las ciudades medievales fue realizada por una asamblea de representantes de las distintas corporaciones o gremios que constituían la ciudad. En la teoría anarcosindicalista, el mito de la comuna libre se convierte transformado en una administración por niveles de organismos presumiblemente confederados voluntariamente que representan a las distintas profesiones e industrias. El nivel superior es una federación nacional o mundial. En la teoría fascista, que se basa no sólo en el modelo mítico medieval, sino también en el anarcosindicalismo, el Estado nacional se concibe como una corporación, al igual que la ciudad medieval era vista como una corporación. Del mismo modo, sería gobernado por una asamblea de representantes

de las varias corporaciones dentro del estado. En el fascismo esto significa un segmento que representa la fuerza de trabajo a través de sus sindicatos y otro segmento que representa a la administración. El Estado se ve, al estilo hobbesiano, como el gran árbitro, mediando sobre estas fuerzas en interés público. (Por supuesto, en la situación real los intereses perseguidos son los de la camarilla que controla el Estado y, en segundo lugar, los intereses empresariales). El sistema soviético podría verse como una modificación de los modelos sindicalista y fascista. Ciertamente está más cerca del último, ya que en efecto el sistema soviético absorbe las corporaciones de los trabajadores y los capitalistas en la burocracia estatal. En los Estados Unidos, el movimiento Trabajador Católico lleva años efectuando una campaña por una nueva sociedad que combina catolicismo romano con comunalismo, anarquismo y pacifismo. Sin embargo, está claro para cualquiera que haya leído el *Catholic Worker* y otros materiales publicados por sus seguidores que el movimiento busca un retorno al medievalismo, según una crítica hecha del movimiento hace casi 40 años por el comunista *Daily Worker*. El anarquismo del *Catholic Worker* es una noción nostálgica idealizada de una comuna libre medieval. Su modelo equivale a una variación de un corporativismo autoritario: la iglesia se convierte en el Estado.

Anabaptistas y anarquía

Kropotkin, en su ensayo sobre el origen del Estado, menciona al movimiento anabaptista como ejemplo de anarquismo, aunque los miembros actuales de sectas anabaptistas y los ateos orientados por el anarquismo indudablemente estarían un poco perturbados por tal asociación. Los legatarios modernos del anabaptismo son los menonitas, y las sectas amish y hutterita. Básico para su enseñanza es la teología de los 'dos reinos', que tiene sus raíces en última instancia en *La Ciudad de Dios* de Agustín. Para Agustín hay dos ciudades: la ciudad terrena del amor propio y desprecio por Dios y la ciudad celestial del amor a Dios y desprecio por uno mismo. Esta última, o ciudad de Dios, se manifiesta en la tierra en la iglesia. Dado que la iglesia tiene elementos tanto de ciudades celestiales como terrenales, no debe identificarse como la ciudad del Dios. El estado corresponde a la ciudad terrena. Un verdadero Estado cristiano trabaja en estrecha relación con la iglesia, promueve la iglesia y asegura la paz. Iglesia y estado cristiano están inextricablemente unidos en mutua dependencia y obligación.

Este esquema, que se convirtió en el modelo de la concepción de las relaciones entre la iglesia y el Estado fue modificada por los anabaptistas. Así, la ciudad o reino terrenal representado por el gobierno y el Estado es visto como "mundano" y no cristiano. No puede haber tal cosa como un

estado o gobierno cristiano ya que se fundamenta en el principio del uso legítimo de la violencia para obligar a obedecer la ley. Dado que la violencia no puede ser utilizada por los cristianos, por lo tanto, no pueden participar en el gobierno o en la administración del Estado. Además, los cristianos son individuos de mente recta y miembros de la iglesia, y por lo tanto del Reino de Dios y no tienen necesidad de gobiernos. Los gobiernos como instituciones del reino de este mundo son para gente mundana y malvada. Mientras existan estos últimos, los gobiernos son necesarios. Los cristianos deben mantenerse al margen de ellos para evitar la participación en sus operaciones. Al mismo tiempo deben ser obedientes a ellos hasta donde su conciencia se lo permita. Deberían dar a César. Sin embargo, tal interpretación no incluye ser miembro de una organización militar o una fuerza policial. Tampoco significa ocupar cargos políticos o votar para ellos o servir en jurados, que pueden enviar hombres a la cárcel o a su muerte. El verdadero cristiano es miembro del Reino de Dios a través de la organización terrenal del reino, que es la iglesia. Esta a su vez, es la comunidad de creyentes y de quienes practican las enseñanzas de Cristo en la vida diaria. En lugar de un gobierno secular, los creyentes están bajo la dirección de congregaciones de las que son miembros plenos, iguales y voluntarios. La iglesia es una asociación voluntaria contractual; al que uno no tiene por qué pertenecer. El miembro se espera que viva de acuerdo con la doctrina y las reglas de la Iglesia. Dicha doctrina y regulaciones no están

determinadas por un cuerpo de élite de jerarcas, pero representan el producto colectivo de la comunidad religiosa total.

Sin embargo, hay clérigos que son elegidos entre los miembros de la congregación y dirigen los rituales de la iglesia y desempeñan un papel importante en la interpretación de la doctrina y en el trato con presuntos infractores. Los ministros y obispos son los hombres de influencia en la comunidad que son al menos fácilmente capaces de influir en la forma de pensar de una gran parte de la congregación, si no toda. Ellos no tienen el poder de tomar decisiones arbitrariamente por sí mismos, sin embargo, cuando un miembro de una congregación es acusado de hacer mal, su caso es escuchado por todos los miembros que deciden sobre ello. El castigo máximo es la 'expulsión' en la que el miembro errado es expulsado de la membresía, que en el orden altamente integrado de la congregación anabaptista siempre significó un serio castigo. Antes de que una persona reciba una sentencia, sin embargo, se le anima a hacer una confesión pública ante la congregación reunida y pedir perdón. Invariablemente se concede la solicitud y se da por terminado el asunto. El rechazo a hacerlo se considera un desafío a toda la iglesia y un desafío a la comunidad en última instancia, lo que entonces, se convierte en una ofensa seria. La expulsión significa no solo que uno es expulsado de la membresía, sino también que uno es totalmente rechazado por todos la iglesia y no puede participar

en los servicios religiosos. Es de esta manera en general como operan hoy las colonias hutteritas y las congregaciones amish.

No tienen policía ni jueces pero resuelven sus disputas dentro de sus propias comunidades en un sistema sin gobierno ni Estado, pero fundado, por supuesto, en la máxima sanción de la desaprobación de Dios. Tal sistema, tanto como otros que hemos discutido, requiere una firme creencia en el poder de las sanciones sobrenaturales. Exige tal dependencia sobre la comunidad de creyentes que el rechazo y la expulsión se perciben como un castigo insoportable y, por lo tanto, son disuasorios efectivos del comportamiento desviado. Algunos castigados encontrarían que no es fácil continuar desafiando a la congregación y al mismo tiempo seguir residiendo entre sus miembros.

A diferencia de las otras comunidades descritas hasta ahora, estos grupos anabaptistas existen dentro de los estados, de modo que siempre han estado en última instancia sujetos a la ley y fuerza de un gobierno dado, aunque en lo que a ellos respecta, esto no haría de ninguna manera diferente su sistema de control social si ellos no fueran súbditos de los estados nacionales. Algunos de estos grupos, por ejemplo, los hutteritas, tienen las características de las comunidades intencionales que se analizan a continuación.

Nota bibliográfica

Sobre la antigua Islandia, ver Durrenberger, Gjerset y Thompson. Sobre los imazighen ven a Bourdieu. Para Kabyle, Gellner, Hart y Vinogardov para otros. Véase también Munson. Respecto al Santai, ver Mukherjea, Orans y Somers. Materiales sobre las ciudades medievales libres fueron extraídos de Clarke, Hughes, Lodge, Martines, Pirenne, Previte–Orton y Rorig. Para los anabaptistas, véanse Friedmann y Hostetler.

P

VII. ANARQUÍA EN EL MUNDO MODERNO

En el mundo moderno ha habido algunos intentos aislados de crear comunidades anarquistas. Un tipo de experimento es la institución de la anarquía dentro de una región importante o de un país entero. Otro es el experimento comunal a pequeña escala: la comunidad intencional 'utópica' establecida dentro de una sociedad mayor. En ambos casos nos enfrentamos a un conjunto de circunstancias diferentes de lo que se ha encontrado hasta ahora. Porque ahora se trata de los esfuerzos autoconscientes para establecer la anarquía por parte de individuos comprometidos con la ideología anarquista en la Europa y América de los siglos XIX y XX. Esto implica no solo un rechazo del gobierno y el Estado, sino también de la iglesia y el patriarcado, el dominio masculino y el dominio de los ancianos. También implica planificar deliberadamente un orden social basado en la cooperación voluntaria. Hay dos casos de intentos de instituir la anarquía a nivel regional o nacional. Uno es el de Ucrania durante la revolución rusa y el otro el de España durante la Revolución o Guerra Civil de 1936–39. Desafortunadamente, las circunstancias en ambos son confusas debido a las condiciones de guerra prevalecientes y

por lo tanto no pueden proporcionar una idea adecuada de una sociedad anarquista y en tiempos 'normales'. El caso de Ucrania no solo ocurrió durante el gran levantamiento revolucionario después de 1917, sino que también fue un acontecimiento de corta vida. Nestor Makhno, líder de las fuerzas revolucionarias anarquistas en Ucrania, inicialmente dirigió sus energías contra el ejército zarista. Pero durante un breve período entre finales de 1918 y junio de 1919, ganó control suficiente en las ciudades de Ekaterinoslav y Aleksandrovsk, junto con el campo circundante, para realizar alguna implementación de las ideas comunales anarquistas. En las zonas rurales, los seguidores de Makhno expropiaron tierras agrícolas, ganado e implementos de las haciendas, así como de pequeños propietarios adinerados, dejando a sus propietarios, según Makhno "dos parejas de caballos, una o dos vacas (según el tamaño de la familia), un arado, una sembradora, una segadora y una horquilla..." Con esta propiedad expropiada los campesinos organizaron comunas. Éste alegó que las comunas fueron "creadas libremente, por un impulso espontáneo de los propios campesinos, y con la ayuda de unos pocos buenos organizadores, con el fin de satisfacer las necesidades de vida de los trabajadores". Se esperaba que todos trabajaran mientras la administración y coordinación de los asuntos se puso en manos de aquellos que se consideraban más capaces. Tales administradores regresaban a su lugar de trabajo habitual con los otros campesinos cuando estos deberes se habían cumplido. Así que parece haber habido un intento de

minimizar las diferencias entre los trabajadores y los coordinadores para evitar el desarrollo de una burocracia (Voline, 105 ss). Según Voline, los soldados partisanos makhnovistas nunca ejercieron ninguna presión sobre el campesinado.

El propio Makhno declaró que en las comunidades los miembros "se aplicaron de buena gana a la tarea". Hubo cocinas y comedores comunales, aunque un miembro podía comer con su familia en sus propias habitaciones sin objeciones. Aparentemente cada uno esperaba que el miembro adoptara una actitud responsable hacia la comida e informase a la comuna cuánta necesitaba antes de retirarla. Los domingos eran días de descanso, pero si los miembros informaban a sus compañeros de trabajo con anticipación podrían dejar la comuna también en otros momentos. La gestión general de la comuna era realizada por la reunión de todos los miembros.

Makhno informa que había cuatro de estas comunas dentro de tres o cuatro millas de Gulyai Polya y muchas más en el distrito circundante. Una comuna aparentemente tendría de 100 a 300 miembros, a cada una se le asignaba suficiente tierra por "los comités de distrito del congreso de tierras". Sin embargo, la mayoría de la población de la región no estuvo involucrada en el movimiento comunal anarquista e incluso dentro de las comunas sólo una minoría eran anarquistas. La gran mayoría de los aldeanos no se unieron a las comunas",

citando como razones el avance de los ejércitos alemán y austriaco, su propia falta de organización, y su incapacidad para defenderse de las nuevas autoridades 'revolucionarias' y contrarrevolucionarias" (Avrich, 132). En las zonas urbanas parece haber habido poca organización a lo largo de las líneas anarquistas. Solo una minoría de los trabajadores eran partidarios de Makhno y, a diferencia de los campesinos, tenían poca experiencia en "la gestión de sus propios asuntos" y "estaban perdidos sin la guía de supervisores y especialistas técnicos" (Avrich, 25). Los campesinos también podían intercambiar productos mientras que los trabajadores dependían totalmente de los salarios.

Durante este corto período se realizaron varios congresos regionales por los campesinos, trabajadores y partisanos de la región. Mientras presuntamente se establecieron para coordinar una economía regional y un programa social, dedicaron la mayor parte de su tiempo a proseguir la guerra, inicialmente contra los zaristas pero finalmente también contra los bolcheviques. Un congreso organizó Consejo Militar revolucionario que se suponía que llevaría a cabo todas las decisiones de los congresos, pero no tenía poder para legislar. Makhno afirma que "una vez que las resoluciones de este Segundo Congreso fueron dadas a conocer a los campesinos de la comarca, cada nueva ciudad y pueblo comenzó a enviar a Gulai-Polya, en masa, nuevos voluntarios deseando ir al frente contra Denikin" (general del ejército Blanco) (Voline, 109).

Estas descripciones bastante ambiguas de Makhno y Voline de la práctica real plantean más preguntas de las que responden. Uno se pregunta cuántos de estos voluntarios del ejército eran realmente voluntarios. Cabe preguntarse hasta qué punto el individualismo en la comuna fue tolerado. Uno puede cuestionar la técnica de 'expropiar' la propiedad, especialmente de los pequeños propietarios. También, las proclamas del propio Makhno suenan demasiado familiares: "Cualquier condenado por actos contrarrevolucionarios o de bandidaje será fusilado en el momento". Las personas que se nieguen a aceptar la Unión Soviética, Ucrania o cualquier tipo de dinero "estarán sujetas a un castigo revolucionario". "Todas las personas que intenten obstaculizar la distribución de esta declaración serán considerados como contrarrevolucionarios" (de *Proclamas del Movimiento Makhnovista*, 1920 en Avrich, 134)¹¹.

Las concepciones makhnovistas de justicia y libertad parecen haber estado más cerca de los bolcheviques que del anarquismo. Mejor parecería que Makhno y sus cohortes buscaban iniciar una especie de democracia militar descentralizada que fue pronto cortada de raíz. Aunque hubo intentos de prevenir el desarrollo de una diferenciación entre

11 En una reunión que disculpaba a Makhno, este escritor preguntó cómo se podía ser anarquista y al mismo tiempo ordenar el fusilamiento de personas por desobedecer las órdenes del jefe. La respuesta fue: "Pero Makhno organizó a los trabajadores y colectivos de campesinos, así como proporcionó equipamientos educativos y culturales". Y para esto la réplica obvia es que Mussolini también hizo que los ferrocarriles funcionaran a tiempo.

el burócrata y el trabajador, podríamos esperar que incluso si la sociedad makhnovista hubiera sobrevivido, esa diferencia pronto habría desaparecido y se habría establecido una burocracia roja, como en la Unión Soviética en su conjunto (cf. Luciano Pellicani). Pero el experimento de Makhno tuvo tan poco tiempo y fue continuamente hostigado por zaristas y bolcheviques por igual que probablemente no debería juzgarse con demasiada dureza.

La revolución española

El segundo ejemplo de intento de establecer una sociedad anarquista en el siglo XX ocurrió en España a partir de 1936. Una vez más tenemos una situación equívoca: ¿es esto un intento de establecer una democracia colectivista descentralizada o una anarquía per se? Al escribir sobre la situación, Sam Dolgoff, Vernon Richards y otros anarquistas han considerado al movimiento y la sociedad 'anarquista'. Gaston Leval, quien observó a muchos de los colectivos directamente, prefiere llamar al movimiento 'comunismo libertario' o 'libertarismo revolucionario' incluso 'democracia libertaria'. La Guerra Civil Española, que finalmente acabó con la República y estableció el régimen fascista de Francisco Franco, también es designado por miembros de la izquierda y, especialmente por los libertarios de izquierda, como revolución

española. Se consideró una revolución porque durante el período comprendido entre julio de 1936 y marzo de 1939, se introdujeron cambios fundamentales generalizados en el entorno social y la vida económica de gran parte de España. Lo más importante para nuestro interés es el establecimiento de nuevas instituciones sociales por parte de los anarquistas. España en 1936 tenía el mayor movimiento anarquista del mundo. De hecho, posiblemente más de la mitad de todos los anarquistas del mundo eran españoles. Este fue el precipitado de una tradición bien establecida que creó un movimiento anarquista popular desde 1872. El movimiento español fue esencialmente bakuninista en el sentido de que favoreció una organización de la sociedad en colectivos localizados que se integró en federaciones locales y, a su vez, formó federaciones más amplias. Una característica importante del anarquismo español fue su apoyo masivo tanto en zonas rurales como urbanas. De hecho, escritores anarquistas como Rocker y Murray Bookchin han argumentado que la comunidad campesina española tradicional perpetuaba una tradición parecida al colectivismo anarquista. Bookchin incluso afirma que el anarquismo estuvo 'incrustado' en la vida de los españoles. A lo que parece referirse esta afirmación es a las prácticas precapitalistas colectivas y de ayuda mutua en el pueblo, además de a los valores individualistas sostenidos por los campesinos españoles. Esta combinación de mutualismo e individualismo no es exclusivo de los españoles. Parece ser una característica común de muchos pueblos campesinos.

Ciertamente los vecinos de los españoles, los imazighen y los campesinos árabes, también podrían caracterizarse así. Puede que el anarquismo no esté tan arraigado en la vida de los españoles, sino que esté incrustada una cierta predisposición en el campesinado y esto debido al carácter general de la situación campesina. Aun así, una observación como la de Bookchin tiene en cuenta adecuadamente el lado autoritario de la vida española, como la influencia de la iglesia y el hecho de que el fascismo tuvo cierto atractivo entre los españoles. Sin embargo, es evidente que el apoyo al federalismo bakuninista entre el campesinado español, sugiere especialmente que ese medio cuando se enfrentó con la radical transformación socio-tecnológica de los últimos 100 años, era un terreno fértil para el anarquismo. No es mi propósito aquí entrar en detalles de la organización y funcionamiento de los colectivos anarquistas españoles, aparte de plantear algunas preguntas sobre el papel de la autoridad dentro de ellos. El ideal de todas las comunas era instituir un colectivo libre caracterizado por la propiedad comunal de los medios de producción, afiliación voluntaria y derecho de desistimiento sin castigo, participación plena e igualitaria en el proceso de la toma de decisiones, libre elección de ocupación, igualdad de remuneración, educación gratuita, atención médica y farmacéutica, y la reposición de dinero por racionamiento o tarjetas de crédito y un sistema de trueque intercomunitario. Los colectivos en España, como los de la Ucrania de Majno, operaron sólo durante un período de intensas hostilidades y guerra abierta. Esto tuvo los obvios

efectos adversos de crear escasez de todo tipo, y de perturbar las comunicaciones, redes sociales eficaces, relaciones sexuales y comercio. Pero también tuvo el efecto positivo de motivar continuamente a todos los miembros como una fuerza unida contra un enemigo común: era una lucha por la supervivencia tal que muchos problemas normales, que pueden haber causado un conflicto en otro tiempo, fueron apartados y pasados por alto. No solo las circunstancias adversas de la guerra afectaron el sistema, sino que en el corto plazo de menos de tres años se puede cuestionar si hubo tiempo suficiente para el desarrollo de modos de oligarquía y arreglos burocráticos que Michels o Machajski, por ejemplo, podrían haber predicho como parte de la dinámica de tal situación. Finalmente, también conviene tener en cuenta que en casi todas las colectividades, los anarquistas dedicados eran invariablemente una minoría. En la mayoría de ellos, socialistas y otros no particularmente comprometidos con los principios del descentralismo, la igualdad y la libertad, eran una mayoría. Reseñas como las de Leval o Dolgoff muestran que los colectivos implementaron el principio de propiedad comunal. En las colectividades agrícolas la tierra, el ganado y las herramientas fueron propiedad de la comuna. El negocio parece haber sido realizado con la máxima participación de los miembros. Había reuniones frecuentes y debates abiertos. Hubo un honesto intento de introducir alguna equiparación en los salarios de todos, educación gratis, la medicina y los productos farmacéuticos eran universales y algunas

colectividades fueron más allá proporcionando vivienda, electricidad y pan. Sin embargo, para un presunto experimento anarquista, surgen algunas preguntas importantes, de nuevo similares a las que vienen a la mente con respecto al experimento de Makhno. Primero, parece que en sus reuniones pocas comunas operaban según el principio de consenso, sino que se basaban en el voto de la mayoría. Ahora ésta puede ser una técnica anarquista apropiada si no se utiliza como mecanismo para oprimir un punto de vista minoritario. Esto significa en efecto, que las cuestiones de principios fundamentales no se pueden resolver fácilmente. Además, sea cual sea el caso, la minoría siempre debe tener el derecho a no seguir la voluntad de la mayoría o a retirarse. El derecho a retirarse parece haber sido reconocido por los colectivos españoles, pero alguien que se marchase, tenía una buena oportunidad de perder así cualquier contribución que hubiese hecho al unirse al colectivo. Más importante que lo que pasaba con las personas que se desgajaban era el caso de aquellos que no deseaban unirse a ningún colectivo. Presumiblemente uno tenía la opción de pertenecer a un colectivo, o ser un trabajador independiente. En agricultura esto significaba que uno se limitaba a una explotación que no requería mano de obra asalariada contratada para operar, ya que eso estaba prohibido. Leval nos dice, con la terminología ambigua de la izquierda, que "a través del intermedio del colectivo, sus actividades estaban coordinadas con el plan de trabajo"¹². Lo

¹² Las personas que no pertenecían a la colectividad.

que producían era vendido a las colectividades. Uno llega a preguntarse de qué manera se prohíbe el trabajo asalariado y cómo las actividades de los agricultores no colectivistas estaban "coordinadas". ¿Existió una 'fuerza policial anarquista'? O, en una tradición más cercana al anarquismo ¿se practicaron sanciones difusas como el ostracismo o el boicot?

Otra área gris cuestionable es sugerida por la mención de comités de colectividades que fueron elegidos para gestionar los asuntos del grupo. Los colectivos, con bastante frecuencia, eligieron tres miembros para actuar como un comité ejecutivo o de gestión o 'comisión administrativa', en la que parecía estar delegada no poca autoridad. Decidieron horas de trabajo y pago a realizar; decidieron si expulsar o no a un miembro. Sobre el 'comunismo libertario' en el pueblo de Alcora escuchamos que "(e)l Comité es el *pater familias*. Lo posee todo, lo dirige todo, se ocupa de todo. Cada deseo especial debe ser sometido a él. Es, en última instancia, el único juez. Se puede objetar que los miembros del Comité corrían el riesgo de convertirse en burócratas o incluso dictadores. Los campesinos pensaban eso también. Por eso decidieron que el Comité debería cambiarse a intervalos frecuentes para que todos los miembros de la aldea pudieran ser miembros durante un período determinado" (citado en Dolgoff, 144). Sin embargo, ¿una delegación tan total de autoridad es anarquía?

Podría ser mejor describir un arreglo democrático en el que los mandatos sean cortos y limitados por persona.

Estas preguntas y críticas no deben interpretarse como un intento de menospreciar el esfuerzo español. Estos libertarios colectivistas eran, a pesar de sus defectos, valientes, novedosos y audaces experimentadores en la vida. Debido a su sesgo antiautoritario probablemente hicieron los únicos esfuerzos verdaderamente radicales a gran escala para cambiar la realidad hasta la fecha.

La comunidad anarquista intencional

Las comunidades intencionales no son en ningún sentido entidades soberanas, sino todo lo contrario, son comunidades dentro y sobre los estados soberanos de la Tierra. Son intentos de iniciar comunidades anárquicas "dentro del caparazón de lo viejo". Así, por ejemplo, varias comunas anarquistas establecidas en Estados Unidos han tenido que ajustarse de alguna manera a la ley de los Estados Unidos y en muchos casos se han visto obligadas a cerrar en gran parte porque no han conseguido adaptarse. Cualquier anarquía en tales comunidades se vuelve altamente circunscrita y es aplicable a los asuntos del propio grupo, donde incluso aquí el largo brazo de la ley puede llegar a veces. Cualquier comuna de este tipo

parte del sistema político y económico del Estado si quiere existir.

Además, los propios miembros han sido educados en las tradiciones culturales y los valores de ese Estado y tienen la mayor dificultad para despojarse de sus perjudiciales efectos. En las comunas que sobreviven más de unos pocos años, los niños no tienen los mismos deseos, motivaciones y problemas emocionales de sus padres. Los niños criados en comunas no tienen devoción por ellas ni los mismos ideales que sus padres. Al carisma de la primera generación le sucede la rutina de la segunda. Tampoco la comuna puede proteger fácilmente a los jóvenes o cualquier otro de las formidables "atracciones" del exterior. Cómo retenerlos en la comuna es otro problema importante. En resumen, desde el principio, cualquier proyecto como una comunidad anarquista intencional tiene una abrumadora posibilidad de fracaso debido a las probabilidades en su contra que emanan del mundo exterior.

Los experimentos comunales anárquicos siempre han comprendido pequeñas poblaciones. De hecho, la gran mayoría casi nunca alcanzó 100 miembros permanentes y han sido asuntos de familia. Además, invariablemente no son autosuficientes económicamente. Algunos, o la mayoría de los miembros, obtienen empleo fuera depara sostener a la comunidad. Mientras los anarquistas experimentan, a menudo se han basado en la propiedad comunal de la tierra; el comunismo pleno, en el sentido de una puesta en común de

riqueza y trabajo, ha sido menos común que entre otros tipos de experimentos. La mayoría de las comunidades anarquistas intencionales se han localizado en Estados Unidos y Gran Bretaña. Probablemente la primera que podría caracterizarse como anárquica fue fundada por Josiah Warren, quien no fue solo uno de los grandes pensadores creativos dentro del movimiento anarquista, sino también un inventor de artilugios y un experimentador social. Durante la mayor parte de su vida estuvo interesado en el movimiento comunitario intencional y de hecho vivió durante su apogeo en América –los primeros tres cuartos del siglo XIX. Warren participó en la comunidad Harmony de Owen y la dejó en 1826 creyendo que sus principales problemas eran una falta de individualidad y falta de fomento de la autosuficiencia. Warren era un anarquista individualista que no deseaba introducir el comunismo, pero defendía un sistema de contrato libre en el que cada uno recibiría según el tiempo que dedicaba a sus labores. En su tienda de equidad trató de poner en práctica sus ideas por un sistema de buenas prácticas basado en vales de trabajo, cada uno equivaliendo al tiempo de trabajo dedicado a producir un objeto o prestar algunos servicios.

En 1831, Warren, junto con otros, organizó una comunidad cooperativa industrial en Ohio llamada *Equity*. Aquí se esperaba que se instituirían las ideas de Warren sobre educación y servicios sociales. Básicamente se adoptó el principio de anarquía: que uno pudiera hacer lo que quisiera

pero siempre por cuenta propia. Sin embargo, el experimento pronto fracasó, no por problemas internos de la comunidad, sino porque la región estaba infestada de bacterias de la malaria, que hicieron imposible su continuación después de 1835.

Warren no se esforzó por fundar otra comunidad hasta varios años después, cuando estableció Utopía, nuevamente en Ohio. Aquí cada familia compró su propia casa y estaba comprometida en el intercambio equitativo de trabajo a través de billetes que se utilizaron en todas las transacciones internas de la comunidad. La economía fue principalmente industrial, y sus miembros se dedicaban a moler maíz y fabricar productos de madera y hierro. En un momento hubo casi 100 residentes. Para Warren, al menos, Utopía se diseñó principalmente para demostrar la practicidad de una comunidad libre; la supervivencia permanente fue secundaria. Y la colonia prosperó y operó exitosamente de acuerdo con los principios anarquistas. Eventualmente sufrió de la Guerra Civil y de la atracción de miembros potenciales por la tierra barata en el oeste. Al final parece haber desaparecido al fusionarse con la escena local como cualquier otra comunidad americana. Mientras que aparentemente todavía permanecían algunos de los miembros originales alrededor de 1875, la mayoría de ellos se habían trasladó a Minnesota a tierras más baratas unos 25 años antes.

Finalmente, Warren jugó un papel decisivo en el establecimiento de una tercera comunidad, Modern Times (Tiempos modernos) en Long Island, no lejos de la ciudad de Nueva York. A partir de 1851, se vendieron hasta tres acres de tierra a cada individuo y sobre esta el colono construyó una casa. La actividad económica era la horticultura. Sus miembros estaban comprometidos en gran medida en el cultivo de frutas y verduras para el mercado de la ciudad de Nueva York. Aquí también se hizo hincapié en la cooperación voluntaria, el intercambio de notas laborales, y un sistema de educación que enfatizaba la autosuficiencia, la libertad y la adquisición de artes manuales. En 1854, residían 37 familias en Tiempos Modernos que estaba demostrando ser un experimento exitoso, tanto económica como políticamente. Porque de la publicidad y el fácil acceso a la ciudad de Nueva York, la colonia recibió un gran número de visitantes curiosos, muchos de los cuales decidieron quedarse. La comunidad se negó a adoptar reglas que pudieran evitar que las personas se instalasen en ella. En consecuencia, cierta variedad de excéntricos llegó a vivir en Tiempos Modernos. Aunque ellos nunca constituyeron un número muy significativo, le dieron a la colonia alguna publicidad adversa. Esta notoriedad, sin embargo, no fue suficientemente negativa para inhibir el éxito creciente del lugar, en contraste a algunas otras comunas que fueron destruidas prácticamente por la mala publicidad. La guerra civil con sus dificultades económicas en última instancia, supuso el

fin de Tiempos Modernos como experimento de cooperación voluntaria y mutualismo.

Lo más notable de estas tres comunidades es el hecho que ninguna de ellas fracasó por su anarquismo; todas dejaron de existir debido a factores externos, condiciones que habrían aplastado a cualquier comunidad.

Otro experimento comunal anarquista se estableció en Home, Washington, a unas 20 millas al oeste de Tacoma. La Mutual Home Association se formó en 1898 y adquirió el uso de derechos de tierras, que vendió a los miembros en forma de parcelas de uno a dos acres. La membresía estaba abierta a aquellos que buscaban "libertad personal para seguir su propia línea de acción sin importar cuánto pudiera diferir de la costumbre del pasado o del presente, sin censura u ostracismo de sus vecinos" y "el asentamiento de cada individuo por sus propios méritos, haciéndose independientes" (citado en *Le Warne*, 171). Los aspectos comunitarios de Home eran extremadamente limitados. Una cooperativa de suministros de alimentos, una escuela, una biblioteca y una variedad de clubes y cursos de arte, esperanto, filosofía oriental, música y cultura física estaban disponibles. Además, hubo ayuda mutua entre vecinos. La propiedad comunitaria incluyó una sala de reuniones, malecón, aceras y cementerio. Como en las comunidades warrenitas, la mayor parte de la actividad se dejaba al dinamismo individual. La membresía aumentó de 54 en 1899 a 213 en 1910 –su tamaño más grande. Un año

después, la cooperativa Home Grocery Association, colapsó en medio de una amarga demanda judicial y disputas de facciones. Y en 1917, como resultado de un caso judicial, la misma asociación Home fue disuelta y puesta en suspensión de pagos. Una facción afirmó que la otra había usurpado la organización al hacer cambios cruciales en la constitución de la organización sin la aprobación de la otra parte.

En Gran Bretaña, durante la última década del siglo XIX, se organizaron al menos ocho comunas anarquistas. Dos de estas fueron influenciadas principalmente por las opiniones de Kropotkin, mientras que seis fueron tolstoyanas. Todas eran operaciones extremadamente pequeñas, y rara vez tuvieron más de una docena de miembros. También tenían solo pequeñas superficies con la horticultura como principal empeño económico. La colonia Purleigh se convirtió en un centro para la publicación de obras de Tolstoy que fueron traducidas por Aylmer Maude, miembro de la colonia. Fue una de las colonias más grandes, llegando a tener en un momento al menos 65 miembros. Un año o dos después de su organización en 1896, la colonia estuvo involucrado en un conflicto interno sobre cómo seleccionar candidatos para la pertenencia y cómo comercializar las traducciones de Tolstoi sin estar abrumada por el comercialismo y la búsqueda de ganancias. Aparentemente, Purleigh finalmente se disolvió cuando los miembros se fueron, muchos para unirse a las comunidades Dukhobor en Canadá. Una pequeña colonia, la

Hermandad Workshop originalmente se estableció en Leeds y en el transcurso del tiempo se trasladó a varios lugares diferentes, y ha logrado sobrevivir hasta el presente.

La colonia Ferrer fue fundada cerca de New Brunswick, Nueva Jersey en 1915 lleva el nombre del anarquista–educador español Francisco Ferrer. Fue organizada por anarquistas de Nueva York que se desplazaban para trasladarse al trabajo en la ciudad desde sus casas comunales. Al mismo tiempo criaban verduras y aves, pero la más importante empresa comunal fue su escuela moderna, a la que asistían principalmente hijos de familias de la colonia, pero también internos. La escuela, como la comunidad, presumiblemente fue gestionada de acuerdo con principios anárquicos de libertad e individualidad y llegó a sobrevivir hasta la Segunda Guerra Mundial. Y mientras que la colonia tuvo distintos problemas, disensiones internas y conflictos, el factor que causó su desaparición fue externo. El ejército de los Estados Unidos construyó el campamento Kilmer justo al lado y esto creó muchos problemas críticos a los que los colonos encontraron eventualmente imposible hacer frente. El robo y la seguridad personal parecen haber sido los principales problemas y la situación animó a los miembros a marcharse fuera. Sin embargo, Veysey afirma que la intervención militar probablemente sólo aceleró un proceso de desintegración lenta de todos modos ya existente.

Joseph Cohen, que había sido miembro de la colonia Ferrer, fue fundamental en el intento de fundar una comuna anarco–

comunista en Sunrise, Michigan en 1934. Esta duró hasta 1937 y, como sugiere su descripción, fue un experimento que estuvo acosado por el conflicto interno desde el principio. De hecho, el fracaso de la colonia puede verse en parte como una justificación de la teoría anarquista ya que sus principales problemas fueron organizativos. Hubo una delegación de autoridad excesiva; comités administrativos formaron camarillas y procedieron a actuar arbitrariamente y en privado. Además, se trataba de una comunidad agrícola en la que pocos de los miembros sabían algo sobre agricultura. En Sunrise toda la propiedad se mantuvo en común. Esto crea un conjunto de relaciones sociales más intenso y vinculante que los relajados vínculos característicos de algunos de los experimentos ya discutidos por lo que crea una situación más vulnerable al conflicto.

La década de 1960 estuvo acompañada por un renacimiento del movimiento comunitario intencional. Este reciente desarrollo es probablemente de proporciones mayores que las realizadas en la ola anterior de experimentación comunitaria entre 1820 y 1860. Además, los tipos de comunidad que enfatizan la individualidad y la libertad son más notables en la ola reciente, que en la anterior. Literalmente, han surgido y desaparecido cientos de comunas anárquicas y algunas sobrevivieron durante varios años. Como se mencionó anteriormente, cualquier comunidad intencional enfrenta grandes probabilidades desde el principio en términos de una

variedad de factores externos que amenazan el éxito del grupo. Sin embargo, el hecho de que algunas comunas hayan tenido éxito frente a estas probabilidades, indican que hay características internas de la comunidad que son de importancia estratégica con respecto al éxito o al fracaso. Algunas de estas podría ser las siguientes:

- 1) Minimización de publicidad adversa e interferencia externa: Las comunidades que han practicado relaciones sexuales y hábitos excéntricos, o se complacieron en el uso de drogas y al mismo tiempo han anunciado abiertamente su comportamiento, obviamente han invitado al fracaso por las sanciones de la comunidad externa y la injerencia policial. La comunidad que es menos inusual tiene más posibilidades de sobrevivir entre el mundo exterior. Mientras ha sido difícil que cualquier comunidad desaparezca de la vista del Estado, hoy esto es casi un logro imposible.
- 2) Selección de miembros: Gran parte del éxito comunitario depende de la construcción de un grupo amigable de miembros y esto se mejora en la medida en que las personas que soliciten la membresía estén adecuadamente probadas. Esto, por supuesto, establece una distinción de 'clase' entre aquellos que tienen el poder de probar y admitir o rechazar y aquellos que son los solicitantes, una condición que no

siempre ha sido atractiva a los libertarios. Sin embargo, un estudio de las comunas experimentales indica la frecuencia con la que una causa principal de fallo ha sido el control sobre la admisión a la membresía. Por otro lado, el movimiento comunal más exitoso de todos, los hutteritas, tiene los requisitos de admisión más estrictos y prácticamente nunca admite miembros desconocidos.

- 3) Responsabilidad individual: Muchas comunidades han fracasado debido a la falta de un número suficiente de miembros maduros y responsables y un exceso de lo que algunos llamarían pequeños niños egoístas. Vale la pena repetir que la anarquía depende del grado en que cada miembro asume una responsabilidad personal y consciente y un sentido de autosuficiencia. Riesman se refiere a individuos que están 'autoconvencidos' y sospecho que la comuna anarquista exitosa está compuesta principalmente por este tipo de personas. Muchos de los experimentos anarquistas más perdurables ha sido aquellos cuyo medio cultural era el siglo XIX, inglés y protestante: un modelo dirigido hacia adentro. Muchos anarquistas españoles lo fueron también. Al menos a menudo abrazaron un "puritanismo" ateo que se oponía al alcohol, las corridas de toros y la promiscuidad sexual (ver Hobsbawm, 82 y Brenan, 157). Brenan también vio paralelismos entre las reuniones anarquistas españolas

y las asambleas revivalistas. Existe una relación entre el "puritanismo" y la dirección interior ya que la autodisciplina entre otras cosas es básica para cualquier "puritanismo". Sin embargo, esto no quiere decir que uno deba ser puritano para ser autodisciplinado. Sería interesante determinar la medida en que ocurre una asociación entre la autodisciplina y la política anárquica fuera del medio europeo, en los experimentos que se han discutido en las páginas anteriores.

- 4) Capacidad técnica: El ideal más común para una comunidad ha sido una colonia rural de agricultura de subsistencia. En algunas regiones de valor económico marginal, estas comunidades han sido un calificado éxito e incluso han contribuido a una modesta reactivación económica del área. Sin embargo, con mayor frecuencia, han sido desastres porque los miembros no están familiarizados con el trabajo de la granja o la vida rural. El fracaso es más seguro cuando los miembros no solo son ignorantes de tal vida, sino que persisten en ingenuas nociones románticas sobre ella.
- 5) Comunidad: La vida comunitaria –propiedad comunal, comedor comunal, vivienda comunal, etc.,– tiende también a intensificar ciertos problemas de conflicto. Tomar personas de diferentes orígenes y unirlos entre sí, engendra problemas. Los hutteritas han tenido un éxito razonable en su empresa comunal en buena parte

porque han intentado asegurar la máxima homogeneidad cultural de todos sus miembros. Tienen estrictamente controlado el adoctrinamiento desde la cuna hasta la tumba. Al mismo tiempo tienen una tradición que es casi de medio milenio de edad. Las comunidades anarquistas de los siglos XIX y XX que tuvieron algún grado de éxito estuvieron 'vagamente' estructuradas con un mínimo de propiedad comunal, comedor comunal, viviendas comunales, etc.; eran grupos de individuos de ideas afines que no estaban muy íntimamente involucrados uno al otro. Había un amplio margen para la autonomía y la acción individual, pero al mismo tiempo la ayuda mutua siempre estuvo disponible y, por supuesto, las diferencias económicas estaban ausentes.

Nota bibliográfica

Sobre Majno y el movimiento ucraniano, véase Avrich y Voline. El material sobre la Revolución española se deriva de Brenan, Dolgoff, Leval y Richards. Sobre las comunidades anarquistas intencionales ver Martin para los experimentos de Warren, LeWarne para la Mutual Home Association, Hardy para las comunas inglesas, Veysey para la colonia Ferrer y Joseph Cohen para Sunrise.

VIII. ¿TIENEN LAS POLÍTICAS ANARQUISTAS UN MENSAJE?

Algunas características generales de los sistemas políticos anárquicos

Casi todas las sociedades de caza y recolección de las que tenemos registros son igualitarias y anárquicas, no tienen gobierno ni Estado. Una pequeña minoría, típicamente los de la costa noroeste de América y del norte de California –son sociedades de rango (cacicazgos), que sin embargo, frecuentemente carecen de cualquier sistema gubernamental. Entre los horticultores el alcance de las políticas igualitarias y anárquicas todavía está muy extendido, pero menos que entre los cazadores–recolectores. Por otro lado, probablemente una minoría de sociedades pastoriles y casi ninguna de las agrícolas, entran en esta categoría. Estas últimas sociedades se caracterizan por la jerarquización y el Estado. La cualidad igualitaria de cualquier sistema político, incluida la anarquía, demos recordar que debe ser vista dentro del contexto general de cada grupo del mismo sexo y edad o generación. La verdadera igualdad sexual es una rareza y sociedades que se acercan a ella son, como los ifugao o los dayaks, más a menudo los que tienen un sistema de parentesco bilateral. Con eso hay una falta de diferenciación o preferencia con respecto a los

familiares a través de cualquiera de los padres; hay una igualdad o una aproximación a la igualdad en términos de herencia a través de cualquiera de los padres y por miembros de cualquier sexo. El esposo y la esposa tenderán a llevar al nuevo hogar cantidades iguales de propiedad. Esta situación bilateral por lo general, prepara el escenario para una participación relativamente igual en la esfera económica (ejemplos: ifugao, inuit, samek). La matrilinealidad a veces parece inferior a la bilateralidad en su capacidad para proporcionar la mayor base para una relativa igualdad sexual. Esto es porque en ella, los hombres a menudo se sienten motivados para neutralizar el principio de herencia a través de las mujeres al afirmar su propio dominio. La anarquía se correlaciona con las características "folk" o *gemeinschaftlich*. Es más fácil donde la población de la máxima eficacia social, el grupo, es pequeño, probablemente hasta 200 personas. En él prevalecen las relaciones 'cara a cara' y, por lo tanto, las típicas sanciones difusas del chisme, el ostracismo y similares pueden operar con mayor eficacia. La anarquía es más fácil donde la población es homogénea e indiferenciada. Entre otras cosas, esto significa que solo hay una división mínima de trabajo y especialización de las tareas. Una situación en la que las personas son muy similares, reduce o minimiza las oportunidades de diferencias de opinión, divisiones agudas y conflictos, y maximiza lo que la gente tiene en común para que incluso si hay desacuerdo todavía haya una inmensa presión para conformarse y mantener la marcha del sistema.

Numerosos lazos de concordancia unen al disidente al agrupar y prevenir la alienación total. Algunos pueden interpretar estas condiciones como una restricción rígida de la libertad. La libertad, se puede decir, se mide por el número de opciones abiertas a un individuo. Y obviamente hay menos opciones abiertas a los miembros de estas sociedades de pequeña escala. Pero quizás deberíamos preguntarnos cuánta menos libertad existe en tales sociedades si todos los integrantes desconocen el mayor número de alternativas y si las mismas pocas alternativas no están disponibles para todos. Cómo, de hecho, ¿Se compararían tales sociedades con las más 'modernas' en las que presumiblemente hay muchas más opciones, pero de hecho no están disponibles gratuitamente para todos? Si bien se puede decir que la anarquía ocurre con mayor frecuencia en situaciones de grupo pequeño y probablemente sea más fácil de perpetuar en esta condición, esto no quiere decir que sea imposible en un moderno contexto más complejo. Más bien es más correcto decir que no es muy probable. Sin embargo, tenemos ejemplos de políticas anárquicas entre pueblos como los tiv, lugbara, nuer y tonga, que cuentan con cientos de miles de personas y con densidades poblacionales bastante altas, a menudo más de 100 personas por milla cuadrada. Tales órdenes sociales pueden ser logrados a través de un sistema de linaje segmentario que, como hemos visto ya tiene ciertos paralelismos con la noción anarquista de federalismo. O, como entre los tonga y algunas sociedades pastoriles de África Oriental, grandes

poblaciones pueden estar integradas por un sistema de arreglo más complejo que alinea al individuo con una serie de cruces grupales que extienden sus lazos sociales por un área amplia. En otras palabras, los individuos y los grupos constituyen una multitud de puntos interconectados, que producen la integración de una entidad social grande, pero sin ninguna coordinación centralizada real. Incluso dentro de la civilización occidental tenemos casos de grandes organizaciones acéfalas. Estudios de movimientos sociales recientes en los Estados Unidos han llevado a los estudiosos de tales fenómenos a hablar de redes basadas en líneas policéfalas segmentadas (SPINs). "Un organigrama de SP (I) N se vería como una mala red de pesca con una multitud de nodos o celdas de diferentes tamaños, cada uno vinculado a todos los demás, ya sea directa o indirectamente" (Hine, 19). En los SPINs no hay un líder único, pero cada segmento tiene sus líderes aunque ninguno tiene ninguna autoridad. El liderazgo se basa solo en la capacidad y la persuasión. Lo que mantiene unidos a los distintos segmentos autónomos y previene la desintegración son una amplia gama de 'vínculos horizontales' y lo más importante de todo, un vínculo ideológico. Es decir, hay mucha superposición de membresía de modo que una persona pertenece a varios grupos dentro de todo el movimiento. Hay una interacción considerable entre los líderes de los grupos o células participantes y los líderes mismos pueden liderar en un grupo y ser miembros ordinarios en otro. También hay mucha actividad ritual en la forma de manifestaciones, mítines y

similares que unen a todos. El verdadero pegamento del movimiento es ideológico: un profundo compromiso con unos pocos principios básicos y claves que todos comparten. Hine sugiere que el análogo biológico de un SPIN es la lombriz de tierra. Pero otro puede ser el cerebro dentro del cual hay coordinación de una miríada de células sin ningún "gobernante".

Los SPIN son puramente instrumentales y pragmáticos, cuando la idea que engendra uno pierde su influencia, ya sea porque ha sido conseguido el objetivo, o ha quedado obsoleto, el SPIN cambia o desaparece. Probablemente sea significativo para los anarquistas y otros propagandistas que los SPIN no surgen como resultado de una planificación racional, sino que "emergen por necesidad funcional" (Hine, 20). El paralelismo del SPIN con los tonga y otras formas similares de organización social son obvias. Una sociedad libre modelada a lo largo de tales líneas puede resultar ser la más resistente al crecimiento de la oligarquía y la jerarquía. Los anarquistas también se han referido con frecuencia a otros ejemplos de sistemas que funcionan sin cabeza. Por ejemplo, tenemos el Sistema ferroviario europeo, compuesto por varias líneas de ferrocarriles nacionales, que coordinan sus actividades para permitir el paso eficiente de mercancías y pasajeros entre varios países diferentes. Es un sistema sin cabeza. Los ferrocarriles de los Estados Unidos son propiedad y están dirigidos por varias empresas independientes, empresas que

coordinan sus operaciones con el fin de facilitar los desplazamientos por el país. El sistema postal internacional es de la misma naturaleza acéfala.

Es un tanto irónico que ciertos defensores de un poderoso estado nacional sean al mismo tiempo defensores de una economía que no sólo carece de un control centralizado a nivel internacional, pero que tampoco tenga ninguno a nivel nacional. La vieja noción capitalista liberal de que una economía es, o debería ser, un sistema autorregulado controlado sólo por las demandas de un mercado libre, es en esencia una noción anarquista. Sin embargo, ya no sigue siéndolo cuando se convierte en un disfraz para explotar y oprimir a otros. En cualquier caso, estos varios ejemplos son a lo que Bohannan se ha referido como sistemas 'multicéntricos' de poder.

Está claro que los grandes y relativamente complejos sistemas sociales o relacionales pueden funcionar eficientemente de manera anárquica. Sin embargo, es notable que ninguno de los casos etnográficos disponibles sugieran la realización de la anarquía donde hay importantes aglomeraciones urbanas. Salvo en el caso de los breves experimentos español y ucraniano, dondequiera que se ha producido la anarquía ha sido en un contexto rural. Más aún, si la anarquía puede funcionar en una zona rural densamente poblada, existe la posibilidad de que pudiera operar también en grandes ciudades.

El hecho de que haya pocas políticas anárquicas entre las estructuras complejas puede significar que el Estado centralizado ha parecido ser un mecanismo más practicable por el cual mantener relaciones sociales en tal medio. También puede significar que ciertos individuos con poder son capaces de anestesiar a la población para que crea que su autoridad es indispensable y que la vida es más fácil abdicando de la responsabilidad en ellos. A los gobernados se les inculca la noción de que el gobierno es más sabio y que es el vehículo más eficiente para brindar servicios a la comunidad, mientras que la gente común no está cualificada ni es capaz. Como cualquier institución exitosa, el gobierno también prospera inculcando su necesidad en la población. Una vez que el poder ha sido acumulado en unas pocas manos es más difícil deshacerse de él. Tiene un apetito salvaje y el hábito de un cáncer, siempre en expansión y agrandándose. Como hemos sugerido en otra parte de este ensayo, ha sido, a lo largo de las décadas, una erosión gradual de la autoayuda y las instituciones cooperativas voluntarias en nuestra sociedad, una erosión que ha favorecido una creciente intromisión del gobierno en las vidas de todos. Esto no solo debe ser criticado como una amenaza a la libertad, sino que es igualmente una amenaza para la práctica diaria de la cooperación, de la autosuficiencia y la ayuda mutua entre grupos 'naturales' de la sociedad. Incluso si dejamos de lado la posibilidad real de que las masas hayan sido drogadas por aquellos que alcanzan el poder, podríamos considerar que la ponderación de los valores

humanos por parte de las personas ha sido elegir seguridad sobre libertad, orden sobre libertad y la eficiencia sobre la individualidad. El hecho es que la anarquía requiere trabajo, responsabilidad y una gran apuesta. Especialmente hoy, la mayoría de las personas se contentan con abdicar de su responsabilidad ante el gobierno, tal vez porque son demasiado perezosos y porque han sido felizmente hipnotizados por aquellos que están en el poder; tal vez, también, porque su confianza en sí mismos ha sido minada por los poderosos.

Florecimiento cultural y anarquía

En *Nacionalismo y cultura*, Rudolf Rocker exploró la hipótesis que dondequiera que haya un Estado, hay una inhibición del desarrollo cultural y, correlativamente, dondequiera que la integración es débil y limitada a pequeños grupos culturales se produce el "progreso". Por cultura Rocker se refiere a las diversas artes: arquitectura, pintura, música, literatura, filosofía. Desafortunadamente no realiza ningún análisis sistemático de los contenidos culturales ni desvincula el tema del nivel más subjetivo. El hace sólo juicios personales sobre el valor de la literatura romana o de la escultura griega, por ejemplo. Obviamente, esta es un área en la que la objetividad difícilmente podría lograrse. Un problema igualmente grave es

que Rocker parece ver con aprobación la antigua ciudad-estado griega, la primera comuna española y los pequeños principados de Europa de los siglos XVII y XVIII. No está claro entonces si es crítico con el Estado o crítico sólo con los grandes estados. Cualquiera podría ser el caso, el argumento de que el florecimiento cultural es sofocado por el Estado es una cuestión fascinante, pero repleta de demasiadas trampas para ser respondidas de manera convincente.

Para seguir correctamente la pregunta de Rocker, necesitaríamos una mayor conceptualización precisa del Estado y sobre todo necesitaríamos una técnica objetiva mediante la cual la evaluación de las formas de arte se podrían hacer en diferentes culturas. Esta es una formidable tarea que no tengo intención de perseguir. A L Kroeber en *Configuraciones de crecimiento cultural* (Configurations of Culture Growth), intentó algo de este tipo. No hizo valoraciones de formas de arte, pero usó los nombres de personas notables como índices para trazar el auge y declive de las diversas artes y ciencias en las principales civilizaciones del mundo.

Su objetivo era determinar las regularidades en el crecimiento de la intelectualidad y esfuerzos estéticos en el transcurso del tiempo y de una importante civilización a otra. Su técnica no va más allá del reproche. Y en sus conclusiones, a diferencia de otros como Spengler o Toynbee, Kroeber no encuentra grandes patrones, ni ninguna pauta histórica universal. No encuentra interrelaciones significativas entre los

clímax de configuraciones particulares, ya sea en ciencias naturales, filosofía o artes. Ni hay conexiones entre la culminación en un arte determinado y un clímax cultural total. La cresta de una ola científica puede venir antes, con o después de la de una ola literaria y así sucesivamente. Las culturas suelen tener grandes clímax en algunas artes y ciencias y ninguna en otras. Más directamente como respuesta a Rucker, Kroeber encuentra configuraciones y sus culminaciones no se relacionan particularmente con factores tales como la falta o grado de integración política. Tanto Kroeber como Rucker están solo preocupados por las civilizaciones alfabetizadas. Uno se pregunta cómo Rucker, por ejemplo, habría mirado el desarrollo cultural entre los sistemas políticos anárquicos discutidos en este ensayo, en comparación con otros que tienen estados.

Por un lado, hemos notado que en tales sociedades existen, sin embargo, numerosas características opresivas que parecerían inhibir la libre expresión creativa. Lo que es más, la atmósfera de libertad en sí misma es insuficiente para el florecimiento cultural. Los libres no crean en el vacío. A veces se señala que el cazador aborigen australiano tiene mucho tiempo para pensar y crear, pero el producto final no es tan impresionante. Aparte de la libertad, uno requiere la estimulación apropiada. La acumulación de conocimiento es un cierto acicate para esa estimulación. A medida que uno recopila más datos, la comprensión finalmente mejora. Se ven

nuevas conexiones y relaciones; se logra una mayor comprensión y nuevas corazonadas o las intuiciones destellan en la mente.

La especialización de la tarea es uno de los factores principales en la producción de una atmósfera creativa, porque existe la opción u oportunidad para una serie de personas interesadas en el mismo problema para intercambiar ideas, trabajar juntos e inspirarse mutuamente. Tal inspiración se acelera a medida que uno tiene una comunicación fácil y libre en todo el mundo con otras personas de intereses similares. Ahora históricamente, la especialización de tareas en la división del trabajo –la construcción de una comunidad de académicos o artistas– está invariablemente asociado con algo de desarrollo urbano y la creación de una clase ociosa. Esto sugiere, entonces, una sociedad estratificada que tiene poco lugar para la anarquía.

Nadie puede negar que cierto grado de libertad personal e individualidad es esencial para la innovación y el florecimiento cultural. Pero al contrario de Rucker, parece que el análisis intercultural y la historia nos dicen que los humanos pueden ser creativos bajo condiciones y circunstancias muy diferentes. La cantidad de libertad que puede ser esencial es altamente variable. Ciertamente, nadie puede argumentar que las diversas políticas anárquicas tendrán mayores desarrollos en las artes simplemente porque no haya Estado.

Técnicas para mantener el orden

La libertad y la individualidad enunciadas en el movimiento anarquista son valores europeos, si no burgueses, que surgieron de la Reforma protestante y tienen raíces más antiguas en la tradición cultural griega. La mayoría de las personas con las que hemos tratado mantienen un sistema anárquico y muestran ciertos rasgos individualistas, pero no explican comúnmente pensamientos filosóficos sobre la libertad. De hecho, bien podemos estar valorando a estos pueblos por razones importantes para nosotros, pero no para ellos (cf. Colson, 1974, 623)¹³.

Una sociedad puede estar libre de gobernadores, policías, cárceles y leyes, –todo el aparato de gobierno– pero esto de ninguna manera garantiza que será una sociedad libre e igualitaria. La dependencia de sistemas políticos anárquicos de las sanciones difusas y religiosas puede llevar a la tiranía. Las burlas, los chismes, el ostracismo y la violencia física que forma parte de tales sanciones a menudo parece inflexible,

13 En su impulso por construir estados–nación modernos y simular a los europeos, las élites políticas africanas están ansiosas por enterrar los elementos anárquicos arcaicos, o por convertirlos al idioma del estatismo democrático. El viejo descentralismo anárquico africano se convierte en sus manos en un ejemplo de alguna antigua tradición africana de gobierno democrático y comunalismo.

implacable y cruel. Y como sabemos por nuestra vida en la pequeña ciudad hay poco lugar para refugiarse de tales sanciones, lo que podría llevar a plantearse el permanecer dentro de la comunidad. Las sanciones difusas son a menudo difíciles de controlar y fácilmente pueden salirse de control, como con los comités de vigilantes del Viejo Oeste. Es más, pueden ser una fuerza del conservadurismo, la estupidez y la intolerancia. Sin embargo, nosotros que habitamos en sociedades dominadas por el Estado no sólo debemos someternos a las sanciones difusas, sino también al poder abrumador del estado. Y en nuestra era de tecnología sofisticada, particularmente en el ámbito de la comunicación, el transporte y la vigilancia electrónica, el Estado tiene acceso a un poder increíblemente asombroso. Las tiranías reales en el mundo actual, han sido y son tiranías estatales.

Las técnicas anárquicas para mantener el orden enfatizan la autoayuda y la autorregulación, que desde el punto de vista de un estadounidense o europeo pueden parecer un recurso perpetuo a la violencia en forma de enemistad. Lee ha abordado la cuestión de las tasas relativas de homicidio entre los san en comparación con los Estados Unidos y otras áreas. Calculó la tasa de los san en 20,3 por cada 100.000 personas/año. En Estados Unidos hay 9,2 homicidios por cada 100.000 habitantes, mientras que un estudio de 23 pueblos de Uganda mostró un rango de entre 1,1 y 11,6 por 100.000, con una *moda* (media) de cuatro a seis. (¿Las cifras de los Estados

Unidos serían mucho más altas si sus instalaciones fueran tan rudimentarias como las de los San. Además, se observa que muchos accidentes móviles y de otro tipo en los Estados Unidos son intencionalmente homicidios pero no se contabilizan como tales. Mucho más importante es el número de asesinados en la guerra y ninguno se cuenta como homicidio. En consecuencia, Lee al revisar las cifras y hacer estimaciones calcula que la tasa adecuada para los Estados Unidos es de aproximadamente 100 por 100.000. Él también calcula que los números británicos, franceses y alemanes serían igualmente así de grandes. Sin embargo, sospecho que sus estimaciones son demasiado altas. Sin embargo, sus conclusiones son válidas, a saber, que las tasas de homicidio de los san son probablemente bastante inferiores a las de los Estados Unidos y que si bien el estado puede ser eficaz para reducir ciertos tipos de violencia como las peleas individuales, crea nuevas formas como la guerra (Lee, 398–399).

Nuestro estudio de los sistemas políticos anárquicos muestra cuán extendida está la presunta dependencia de la disputa, que puede ser un desperdicio de la vida con su aparente asesinato sin sentido y caos. Lo que es más, la disputa provoca un estado prolongado de ansiedad y confusión psicológica. Sin embargo, conviene tener en cuenta que la destrucción por la disputa en una política anárquica es poco probable que se acerque a la de la guerra llevada a cabo entre estados. Si bien no hay cifras comparativas disponibles, hay al menos una

diferencia básica entre la disputa y la naturaleza de la guerra que ayuda a fundamentar esta conclusión. Es decir, las disputas apuntan a oscurecer la valoración. La tesis operante es ojo por ojo. No se apunta a la aniquilación de un enemigo o rendición incondicional del oponente. A menudo, una vez que alguien ha resultado herido en una disputa, la pelea se detiene. Al menos se iniciarán negociaciones de paz activas debido a la prioridad del mantenimiento de la armonía grupal. Es fundamental en cualquier conflicto restaurar esa armonía lo antes posible. Los litigios de cualquier tipo no tienen como objetivo encontrar la culpa por el hecho de culpar, sino en satisfacer a los disputantes y traer la paz. Esto implica un papel central para mediadores terceros de partido o intermediarios. Estos hombres respetados consultan con los bandos opuestos hasta que se pueda llegar a un compromiso. El éxito de tales empresas depende de la capacidad del mediador y del sentido de obligación moral de jugar el juego por parte de las partes involucradas.

Elizabeth Colson cree, sin embargo, que no es tanto la disputa real, sino el miedo a provocar una disputa, lo que es un importante mecanismo de control social en las sociedades acéfalas. Ella se refiere a revisiones recientes realizadas independientemente por E. Adamson Hoebel y Sally Falk Moore, que concluyen que no hay una gran cantidad de evidencia de disputa como tal, sino una gran cantidad de evidencia de miedo a la disputa. En los sistemas políticos

anárquicos, todos se vuelven muy conscientes de las posibles consecuencias de un comportamiento precipitado. Cada persona aprende la necesidad de autocontrol. "...(Algunas) personas viven en lo que parece ser un paraíso rousseauiano porque adoptan una visión hobbesiana de la situación¹⁴: caminan suavemente porque creen necesario no ofender a otros a los que consideran peligrosos" (Colson, 1974, 37). "No es 'paz en la pelea', como Gluckman ha dicho, pero es una paz basada en la prevención del primer acto y no en la fuerza que conduce a su asentamiento final" (Colson, 1974, 43). Se ha sugerido que las personas en los sistemas políticos anárquicos tienen menos que pelear porque hay menos propiedad y mucha homogeneidad e igualdad. Pero quizás nuevamente la moderación es importante debido al miedo a las consecuencias, de modo que parece haber menos disputas (Colson, 1974, 43).

La obligación de jugar el juego es fundamental para el funcionamiento de cualquier política anárquica. Y, por supuesto, ésta resulta reforzada por miedo a las sanciones difusas y religiosas. Sin embargo, aquellos que están acostumbrados a vivir en una sociedad gobernada por policías y sanciones legales a menudo no aprecian la importancia del sentido de obligación de jugar el juego como fuerza motivadora del orden social incluso dentro de su propia

14 Rousseau es el filósofo del hombre bueno (el hombre es bueno por naturaleza). Hobbes es el pensador del hombre malo (*Homo lupus homini*, el hombre es un lobo para el hombre). N. e. d.

sociedad. No debemos olvidar que en todas las sociedades humanas la mayoría de los miembros eligen seguir las reglas porque quieren y porque creen en ellas. Resistirían cualquier intento de guiarlos en contra de su conformidad. En cualquier sociedad, las sanciones de cualquier tipo son para las minorías. Si se removieran todos los refuerzos del orden, mañana probablemente habría una explosión inicial de crímenes, pero después de que la novedad desapareciera, se disiparía. Al mismo tiempo, la gran mayoría no se vería involucrada, aunque seguiría a sus negocios como siempre. Sostener, como aparentemente hacen algunos, que si los refuerzos de la ley fueran eliminados, ocurriría una explosión trascendental de comportamiento brutal y asesino entre toda la población es, en primer lugar sobreestimar groseramente el poder actual de la policía. Más importante aún, es subestimar enormemente los años de condicionamiento sobre el bien y el mal al que todos hemos estado expuestos y el poder del censor interiorizado o la conciencia.

En aquellos casos donde las técnicas tradicionales de control social han sido removidas o muy relajadas repentinamente, dos consecuencias son dignas de mención. Una es el grado en que la ayuda mutua voluntaria aparece y se propaga espontáneamente: las personas comienzan a ayudar a los otros. La otra consecuencia es la respuesta opuesta: la única que los partidarios de la "ley y el orden" predecirían. Es decir, habría disturbios, saqueos y caos. Pero la razón de esta

reacción no es porque no habría policía para mantener el orden. La razón es sugerida por el tipo de personas que se involucran en tal comportamiento. Estas personas definitivamente no son los miembros de la sociedad que prosperaron en ella, ni son los que están en posiciones de prestigio, poder e influencia: al contrario, siempre son de las filas de los desfavorecidos y frustrados. Y la revuelta –que es lo que es–, es un intento de catarsis, para aliviar la agresión y la hostilidad generadas por un sistema percibido como opresivo (si es 'de hecho' opresivo no viene al caso; se ve que es tal y eso es lo que cuenta).

Es un error pensar en los humanos como "naturalmente" buenos, y es igualmente erróneo condenarlos como monstruos. Y los radicales entre todas las personas, saben apreciar el grado en que las personas son conformistas.

Algunos critican la anarquía porque su único cemento es algo de la obligación moral del orden o la cooperación voluntaria. Pero la democracia también funciona en última instancia en parte debido al mismo cemento. Y funciona mejor donde el cemento es más fuerte. Es decir, la democracia en última instancia no opera solo por la presencia de una fuerza policial. Las elecciones libres y sistemas bipartidistas nunca podrían sobrevivir si dependieran del ejército y la policía para hacerlos cumplir. Sobreviven porque los participantes creen en el sistema y sienten la obligación de actuar de acuerdo a las reglas. Hcart ha dicho que el gobierno depende de "la buena

voluntad espontánea e incesante... Sin ella el gobierno colapsaría"(129).

De la Boetie, Machiavelli y Spooner entre otros, agregarían sin embargo, que cualquier sistema de sometimiento gubernamental se induce por miedo y fraude. En La política de la obediencia: el *Discurso de la servidumbre voluntaria* Etienne de la Boetie se dedica íntegramente a la cuestión de por qué la gente se somete a los gobernantes. Establece los siguientes puntos:

- 1) Las personas se someten porque nacen siervas y se crían como tales.
- 2) Las personas son engañadas para ser esclavizadas por la provisión de fiestas y circos por sus maestros y porque están mistificados por las prácticas rituales y dogmas religiosos que pretenden ocultar la vileza de los gobernantes e imbuir reverencia y adoración así como servilismo.
- 3) El 'resorte principal' de la dominación no es tanto la fuerza física como un efecto en cadena: el gobernante tiene cinco o seis que son sus confidentes y bajo su control, ellos a su vez controlan 600 y estos a su vez controlan a 6.000. "La consecuencia de todo esto es realmente fatal. Y quien quiera desenrollar la madeja observará que no los seis mil, sino cien mil, e incluso millones, se aferran al tirano por este cordón con el que están atados. Según Horner, Júpiter se jactaba de poder

atraer hacia sí a todos los dioses cuando tira de una cadena" (78).

También sugerente de por qué la gente obedece es la Clasificación de Lysander Spooner de los "partidarios ostensibles de una constitución": bribones, engañados y aquellos que ven la maldad del gobierno pero no saben cómo deshacerse de él o no desean jugarse sus intereses personales al intentar hacerlo.

En la anarquía no hay tal engaño porque no hay una prioridad colocada sobre la libertad individual como sucede en democracia. La democracia concede su preocupación por la libertad y el individualismo, sin embargo, como cualquier otro sistema de gobierno, pone la superioridad en la preservación del Estado. Cuando en una democracia un grupo amenaza con retirarse –con separarse– siempre existe el recurso final a un acto de 'medidas de guerra' para obligar al cumplimiento y suprimir la 'rebelión'.

Para resumir, el orden en la política anárquica, se basa en sanciones difusas. Se mantiene mediante la autoayuda, la autorregulación y el autocontrol y estos dispositivos se canalizan tanto por el miedo como por la motivación para hacer que el sistema funcione y para realizar el juego con un mínimo de fricción.

Toma de decisiones grupal

Parte del mito democrático es la santidad del voto de la mayoría. Cada tantos años cada votante va a las urnas y se elige un líder por mayoría. El voto secreto es el ritual más sagrado de los demócratas. Los anarquistas han argumentado que esta no es una verdadera indicación de libertad. Más bien, como de la Boetie podría haber observado, la elección de gobernantes por mayoría de votos es un subterfugio que ayuda a los individuos a creer que controlan la situación. El votante, de hecho, elige de un grupo preseleccionado e invariablemente no hay elección entre ideologías contrastantes. La diferencia entre los partidos principales –aquellos que tienen posibilidades de victoria– en cualquier país occidental hoy no es mayor que la diferencia entre facciones dentro de los partidos de los países de capitalismo de Estado. Nadie puede argumentar seriamente que exista algún contraste filosófico tradicional o ideológico fundamental entre los principales partidos del Estados Unidos o Canadá. Además, se podría recordar a los electores que están seleccionando personas para hacer una tarea por ellos y que no tienen garantía de que se llevará a cabo como ellos desean. Por encima de todo, este trabajo es realizado con el fin de forzar la obediencia. Elegir hombres para un cargo público es como efectuar una elección limitada de los opresores.

Muy a menudo ni siquiera se produce una elección por mayoría. Un candidato para un cargo es elegido porque tiene más votos que cualquier otro candidato y en realidad recibe

mucho menos votos que la mayoría de los emitidos. Además, la cantidad de personas que no votan –la mayoría silenciosa–, nunca se tiene en cuenta. Presumiblemente una buena proporción de los no votantes no está particularmente enamorada de cualquier candidato. En 1976 en un estado estadounidense, Nevada, los votantes se les dio la alternativa en la elección presidencial de marcar una X junto a 'Ninguno de los anteriores': la cosa más parecida a un voto anarquista. Algo menos del tres por ciento de los que votaron hicieron esta elección. Además, el 40–50% nunca se molestó en votar. Con frecuencia escuchamos el estribillo: Si no vota, no tiene derecho a quejarse. Tal argumento hace la suposición falsa que una elección ofrece opciones reales. Y, por supuesto, asume falsamente la legitimidad del propio proceso: que el voto es necesario para delegar autoridad en unos pocos elegidos arbitrariamente, o que se requiere que un individuo elija a sus propios carceleros.

Sobre todo, está la cuestión moral fundamental sobre la santidad de la mayoría. La democracia, en su defensa de la regla de la mayoría, intenta proporcionar una alternativa a la regla de uno o de unos pocos, pero a menudo reemplaza ese tipo de dictadura por otra de las mayorías o, más comúnmente, de la pluralidad. Asume que bien o mal, esa moralidad, está determinada por la mayoría de los que se molestaron en votar. *Un enemigo del pueblo* de Ibsen es una dramatización vívida de algunas de las consecuencias de apoyarse en las mayorías. Sin

embargo, aparte del hecho de que las minorías pueden tener razón o tener derecho de su lado, queda la verdad de que la mayoría obliga a la minoría a conformarse. Los sistemas políticos anárquicos que hemos considerado, así como los teóricos anarquistas, han subrayado una alternativa al dispositivo de toma de decisiones: el del consenso. Un problema se discute hasta que todos están de acuerdo o consienten en una solución dada, o, en lugar de tal acuerdo, el asunto se deja de lado, generalmente para ser retomado en otro momento. La Sociedad de Amigos (Cuáqueros) en nuestra propia tradición cultural ha practicado durante mucho tiempo esta técnica como medio para realizar negocios. Las decisiones dependen de alcanzar un sentido del encuentro: un punto donde no haya más oposición expresada a un plan de acción.

Hay muchos argumentos en contra de este enfoque. Invariablemente implica una cantidad considerable de conversación. De hecho, un miembro de una comunidad anarquista intencional dijo una vez que la principal utilidad de su grupo fue hablar. Pero no hay nada más humano que hablar y mientras las personas se involucren en ello, no participarán en actos de violencia. La política consensuada es criticada comúnmente por motivos de que cualquier negocio podría verse paralizado por una minoría obstinada. Este es a veces el caso, pero esto también puede ocurrir en una legislatura, que puede ser tan ineficiente y consumir tanto tiempo. Si uno quiere un sistema eficiente, probablemente lo mejor sería

nombrar un selecto comité de tecnócratas para planificar y acelerar la legislación, pero esta no sería una sociedad libre; sería el mundo de Orwell en *1984*.

Una crítica más creíble de la política consensual se deriva de la manera en que tiende a funcionar en la actualidad. Primero, consensuar la política es eficaz con grupos pequeños, ya que depende de la plena discusión abierta, cara a cara, de temas en una especie de relación. En segundo lugar, en la práctica no existe una participación igualitaria de todos. Más bien, las personas influyentes en la comunidad imprimen sus opiniones sobre los demás para que los individuos se alineen y al menos lleguen a un acuerdo tácito. De hecho, la gente de influencia en una comunidad a menudo puede consultar con anticipación y aceptar un puesto para influir en el público. Cualquiera 'sosteniendo' y previniendo el consenso es ordinariamente 'influido' por individuos importantes para ver el 'error' de su caminos. Todos estos tipos de maniobras políticas son igualmente comunes en democracia y otras políticas. La ventaja de un sistema consensual es que idealmente es moralmente superior a otros en la protección de los derechos de las minorías. Claramente puede convertirse en un instrumento coercitivo y difícil de manejar. Los anarquistas mismos, en su implementación de comunas y colectivos, a menudo han tenido que recurrir al sistema democrático del voto mayoritario.

Una alternativa al consenso es la decisión por sorteo. La elección de ministros y otros oficiales de la iglesia entre las diversas sectas anabaptistas se ha efectuado a menudo por este proceso, en la creencia de que uno debe evitar las posibilidades de conflicto, que podrían provenir de la política partidista de las elecciones por mayoría de votos, y dejar la decisión en manos de Dios que presumiblemente se expresa de esa forma. La elección por sorteo asume, sin embargo, un alto grado de homogeneidad de grupo, o al menos algún tipo de control sobre quiénes serán los candidatos potenciales. Uno puede imaginar lo que ocurriría si, en los Estados Unidos, uno de los candidatos fuera comunista y de hecho fuera seleccionado.

La búsqueda de un proceso de toma de decisiones que sea a la vez moral y eficiente debe continuar. Al menos en los grupos más pequeños y homogéneos, o en otros comprometidos con la prioridad de la armonía del grupo, la técnica del consenso parece más ventajosa.

Tipos de líderes en políticas anárquicas

De una revisión de las políticas anárquicas, surgen diferentes tipos de liderazgo y actitudes hacia el liderazgo. En la mayoría de los casos, el liderazgo se mira positivamente y convertirse en un 'jefe' es una aspiración de muchos. Sin embargo, hay una

minoría de sociedades en las que se considera descortés o poco ético luchar de cualquier forma por la supremacía. Se resta importancia a los roles de liderazgo y no se aprueban. Sin embargo, cualquiera que sea la actitud, los patrones de liderazgo emergen en cualquier grupo y podemos notar al menos cuatro tipos diferentes entre organizaciones políticas anárquicas:

1. El Gran hombre,
2. El Técnico,
3. El Hombre Santo,
4. El Anciano.

El Gran Hombre es quien adquiere un puesto central de influencia en la comunidad y seguimiento de los clientes como resultado de su riqueza, su capacidad para persuadir y hablar y, ocasionalmente, debido a su destreza física. Aquí está el Yurok o "Jefe" indio de la costa Noroeste. Aquí también está el Gran Hombre de Nueva Guinea.

El técnico logra la supremacía especialmente en sociedades de cazadores-recolectores. Así, quien es un buen cazador se reúne de unos seguidores que están dispuestos a realizar sus órdenes y ser alimentados, como entre las bandas de indios atabascos del subártico canadiense o entre los inuit. Modificaciones de este rol se encuentran entre los san y los

pigmeos. Y el jefe samek es un experto técnico para un pueblo pastoril.

El Hombre Santo, a través de la ideología religiosa, es aceptado como una persona prestigiosa a quien todos aceptan voluntariamente, particularmente como mediador de disputas. Aquí tenemos al jefe de piel de leopardo nuer o las familias y linajes imazighen. También de un orden ligeramente diferente es el chamán inuit que no actúa tanto como mediador, sino como manipulador de personas, a menudo para sus propios fines (un papel que mezcla los conceptos de Hombre Santo y Gran Hombre).

El Anciano es el miembro principal de la comunidad simplemente por ser el miembro masculino mayor del grupo de parentesco. Mientras el Hombre Grande y el Técnico son estatus frecuentemente conquistados y el de Hombre Santo puede ser alcanzado o atribuido, el de Anciano es atribuido, aunque incluso aquí puede haber un ligero elemento de logro. Así, algunos los ancianos pueden ser más preeminentes debido a su habilidad en el habla, tener más esposas, más riqueza, más hijos o conocimientos ceremoniales y doctrina esotérica. El síndrome del anciano es característico de los australianos y particularmente de las sociedades africanas hortícolas. (Tiv, lugbara, konkomba, tallensi, etc.). Algunos sistemas patrilineales segmentarios combinan al Anciano y al Hombre Santo, como en el bedawin árabe. Anteriormente se señaló que la autoridad podría considerarse racional o irracional. En

relación con los cuatro tipos de liderazgo anteriores parecería que sólo el Técnico representa una forma racional. Los otros también tienen claros elementos de racionalidad, pero tienen al mismo tiempo cualidades irracionales o arbitrarias. Esto es más cierto del papel del Anciano. En la clasificación de Max Weber de tipos de autoridad, tanto los Grandes hombres como los Hombres santos caen en el tipo 'carismático', mientras que los ancianos combinan los atributos gerontocráticos y patriarcales de autoridad 'tradicional'. Weber realmente no hace ninguna provisión para el Técnico (Weber, 324 y sigs.). La teoría conservadora sostiene que el tributo ofrecido al gobernante es correspondido totalmente por los servicios del gobernante al pueblo. Este argumento ha sido cuestionado por personas de un amplio espectro de ideologías, desde los demócratas hasta los anarquistas. En efecto, parece el colmo del autoengaño sostener que todas las formas de gobierno son recíprocas. ¿Cómo podría la relación entre un campesino egipcio antiguo y un faraón concebirse como recíproca? ¿Dónde está la reciprocidad entre la enorme riqueza que se entrega anualmente a la familia real británica y los servicios positivos que presumiblemente ofrece? No todos los gobernantes adquieren privilegio especial y una relación esencialmente no recíproca con clientes o sujetos. De hecho, podemos decir, con Pierre Clastres, que otra forma de definir la regla es como una relación no recíproca. Los gobernantes son el ejemplo supremo de ese estado.

Henry Orenstein analiza dos tipos de reciprocidad asimétrica: el centrípeto y el centrífugo. El primero es el líder como servidor y es mejor ejemplificada en el análisis de los Jefes indios de América del Sur de Pierre Clastres. Aquí se recordará que la ventaja del jefe se ve como una ruptura de la ley fundamental de las relaciones sociales –reciprocidad– resultando en una sospecha de poder y un deseo de contenerlo. Paradójicamente, el jefe está definido por su propia reciprocidad asimétrica: su exceso de esposas lo coloca en perpetua deuda con la comunidad, por lo que debe ser siempre un servidor del pueblo y nunca podrá afirmar el poder coercitivo como un verdadero gobernante. Esta concepción del 'jefe' centrípeto va en contra del gobierno y las organizaciones estatales. Orenstein confunde completamente el tema cuando sugiere que los líderes y gobernantes centrípetos incluyen personas tan variadas como un jefe indio sudamericano, un emperador romano y el oficial elegido en una democracia. Si esto fuera cierto de hecho, haría el concepto de centripetalidad inútil y sin sentido. El líder centrípeto es un líder correcto dentro de la más prístina de las políticas anárquicas: es un sirviente cuya clientela puede, si así lo desea, ignorarlo con impunidad. ¿Qué funcionario democrático electo o emperador romano podría alguna vez ser ignorado? Incluso el mandato justicia o de paz debe ser obedecido so pena de castigo.

En la centrífugalidad, el gobernante o líder mantiene un tipo de relación que puede exigir obediencia y servicios. Lo que nosotros hemos llamado Gran Hombre y Hombre Santo son ordinariamente relaciones centrífugas. Es fuera de este tipo de contexto que tenemos la realización del déspota y del gobierno. Pero antes de explorar este tema, me gustaría sugerir que tal vez algunos tipos de líderes de los sistemas políticos anárquicos no son ni centrípetos ni centrífugos. Quizás los líderes de ciertas organizaciones políticas solo se involucren en relaciones ordinarias recíprocas con la gente común. Consideremos el liderazgo entre los pigmeos. Este parece ser sólo de tipo temporal, muy amorfo y 'multicéntrico', siempre rodeado de una reluctancia a liderar o ser agresivo. No parece haber ninguna ventaja especial en derivar el liderazgo y el líder no está en deuda con las personas. El líder pigmeo parece encarnar el mejor ideal anárquico, porque minimiza las características del liderazgo y retiene relaciones recíprocas normales con los demás.

Sobre los orígenes del Estado

Como hemos visto en nuestro estudio de las políticas anárquicas, las semillas de la tiranía y el gobierno son fácilmente observables en el desempeño de muchos líderes. Los tiv, lugbara y otras organizaciones políticas africanas, así

como las australianas ejemplifican la potencial tiranía de los Ancianos. El sistema patriarcal, se podría argumentar, tiene una cierta racionalidad, en el sentido de que son los mayores los que han vivido más y probablemente han adquirido la mayor experiencia en la vida, y han tenido mayores oportunidades de aprender la sabiduría de los antepasados. Pero es irracional porque asume que todos aquellos en el estado de "anciano" son automáticamente siempre superiores. Por su naturaleza, el estado de anciano por sí solo no puede perpetuar un grupo de poder de élite como una dinastía. Un hombre asume el poder como una persona mayor y lo retiene durante unos pocos años, momento en el que debe ceder a nuevas personas que eran sus subordinados. De hecho, en una sociedad clasificada por edades como los tiv, un hombre asume el liderazgo por un corto período de una década, cuando debe retirarse a la inactividad y ahora se encuentra en un entorno social donde los que eran sus subordinados ahora son líderes. Otra razón por la que el patriarcado en este entorno anárquico puede no conducir al gobierno per se es que todo el sistema está íntimamente apegado al parentesco. Los patriarcas o ancianos son siempre abuelos de algún tipo. Uno no está obligado a obedecer a aquellos a los que no se dirige con término de parentesco de tipo paterno. El germen del desarrollo estatal podría encontrar un lugar más fértil en el papel del Gran Hombre. En Nueva Guinea este líder adquiere un cuerpo de clientes que en algunos casos es capaz de controlar. Mair ha sostenido que la fundación de un estado

podría estar en el desarrollo por parte de un líder de un cuerpo dependiente y leal de simpatizantes. Ligeramente diferente es el individuo que entre los inuit es capaz de dominar una comunidad por su propia fuerza física o el uso de temidos poderes sobrenaturales. Con los Grandes Hombres, la anarquía puede degenerar en tiranía. A veces lo que ocurre puede verse como un intento fallido de introducir un sistema gubernamental–estatal. Es invariablemente un fracaso porque hay una ambivalencia definida dentro de la comunidad hacia la autoridad, de modo que, si se establece, inspira regularmente rebelión y el Gran Hombre que trata de ser el matón es con frecuencia asesinado. Así, la situación vuelve a una condición acéfala o más anárquica. Además, no hay precedentes de establecer un patrón de sucesión para perpetuar una dinastía.

También está claro que en los sistemas de Nueva Guinea y otros no se desarrollan estados permanentes fuera de su patrón de liderazgo de Grandes Hombres porque no existe una adecuada economía, tecnología u organización base. El Gran Hombre de Nueva Guinea está limitado por la capacidad productiva de sus dependientes que a su vez están inhibidos por la falta de una tecnología más compleja. Tampoco se puede esperar controlar extensos territorios con los simples métodos disponibles de comunicación y transporte. Al mismo tiempo, el poder del Gran Hombre se mantiene y se extiende solo a través de una red de contactos personales. No hay organización de burócratas leales para sostener el reino. La

diferencia entre rey y Gran Hombre es fundamental: los reyes reciben tributo y sumisión; los Grandes hombres deben confiar en el apoyo (Schneider, 207). "En lugar de ser un escenario en evolución de gobierno, estado, o más bien de monarquía, no es más que un punto en un extremo de un espectro cuyo otro extremo son las sociedades sin Estado, conteniendo sólo Grandes Hombres "(Schneider, 207). Los líderes entre los ifugao representan otro tipo de Gran Hombre. En su papel de intermediarios, tienen el derecho legítimo a ordenar a las partes contendientes que medien, bajo amenaza de violencia. En este caso, se ha instituido el gobierno, en un sentido muy limitado.

Clastres cree que el Estado no puede surgir del rol de jefatura, pero ese punto de vista requiere alguna modificación. Primero, es menos probable que surja en aquellos casos que se ajustan claramente a la calificación de liderazgo centripeto. Aquí no surge porque la comunidad está vigilante en refrenar al jefe. Sin embargo, el jefe de la aldea anuak ejemplifica un líder de este tipo que, en determinadas circunstancias aparentemente puede expandir su autoridad. En segundo lugar, el tipo de liderazgo anárquico caracterizado por los pigmeos es incluso menos propicio para el desarrollo estatal. No solo la comunidad desapruueba cualquier ejercicio vigoroso de autoridad, sino que los individuos han sido condicionados para evitar la afirmación agresiva del liderazgo. En tercer lugar, el Estado como institución permanente tiene dificultades para

aparecer en esos sistemas centrífugos como en Nueva Guinea por las razones que acabamos de enumerar. Por otra parte, es más probable que una institución gubernamental aparezca en conexión con ciertos tipos de roles de mediador como entre los ifugao. Pero, también significativos a este respecto son los roles de los Hombres Santos. Sin duda, Clastres los ve como diferentes de su enfoque de estilo centrípeto de jefes y reconoce el posible surgimiento del gobierno en el papel de profeta entre los indios guaraníes de América del Sur.

Hocart ha argumentado que las primeras funciones similares al gobierno fueron asumidos por especialistas en rituales, algunos de los cuales, en el curso del tiempo, se convierten en gobernantes de estados de pleno derecho como parte del proceso de especialización creciente en la división del trabajo. El poder en la teoría marxista deriva principalmente, si no exclusivamente, del control de los medios de producción y distribución de la riqueza, es decir, de factores económicos. Sin embargo, es evidente que el poder derivado del conocimiento, y generalmente del conocimiento de estilo 'religioso', a menudo es altamente significativo, al menos en la dinámica social de las sociedades pequeñas. El líder australiano deriva su poder de su control del conocimiento del ceremonial esotérico; el chamán inuit por su control de las técnicas de curar y la manipulación de las artes oscuras. El jefe de piel de leopardo nuer tiene el poder de la maldición al igual que los ancianos y los hacedores de lluvia entre los lugbara. La fundación y

legitimidad del rol del jefe anuak está en su significado ritual y sobrenatural. Los factores económicos no son las únicas fuentes de poder. De hecho, vemos esto en la sociedad moderna, donde el propietario capitalista no maneja el poder total. Los técnicos y otros especialistas lo manejan también, no por su riqueza económica, sino por su conocimiento. Para las organizaciones políticas anárquicas que hemos analizado, está claro que los funcionarios con conocimientos a menudo tienen derecho a invocar sanciones que al menos rozan lo legal. Como se acaba de señalar en el caso ifugao, así como en los casos de los nuer y los lugbara, se sugiere que los gérmenes del gobierno a menudo aparecen por primera vez cuando el papel de mediador es transformado en judicial, que también tiene potestades auxiliares policiales. Una fuerza policial separada y diferenciada presumiblemente sería un desarrollo posterior.

Innumerables autores coinciden en que el Estado surge con la diferenciación y creciente complejidad social. Tales opiniones a menudo argumentan implícitamente que el Estado se convierte en un dispositivo integrador necesario. Esta es aparentemente la tesis de Wittfogel, quien en su teoría hidráulica del origen del Estado correlaciona el surgimiento del Estado con el desarrollo de extensos sistemas de riego. Estos últimos necesitan coordinación y el Estado es el gran coordinador. Se han reunido muchos datos para demostrar esos complejos arreglos, ya sean con las obras de riego (por ejemplo, los ifugao) o con el sistema postal internacional, que

están coordinados al margen del Estado. Además, por supuesto, el hecho de que el Estado aparezca constantemente en conexión con arreglos sociales muy complejos eso no significa que deba ocurrir, o que deba aparecer.

Oppenheimer, entre otros, argumentó que el Estado se origina con la conquista. La expansión de un grupo para conquistar a otro da lugar a un aparato destinado a mantener la dominación. El principal inconveniente de una teoría del origen estatal por la conquista es que cuando un grupo se embarca en el camino de la guerra ya se ha convertido en un Estado. Los ejemplos que presenta Oppenheimer son de entidades sociales que ya eran estados cuando comenzaron la expansión.

Las organizaciones políticas anárquicas se involucran en disputas que es mejor no confundir con la guerra, sino que deberían llamarse enemistad. Esto es porque, entre otras cosas, la verdadera guerra implica la organización de ejércitos con una cadena de mando y con la intención de subyugar a un enemigo y ocupar su territorio. Para las sociedades que hemos investigado anteriormente, es evidente que algunas tienen los gérmenes de las organizaciones gubernamentales, pero no participan en ninguna guerra ni en conquistas. En otras palabras, algún tipo de estructura de gobierno es tal vez un prerrequisito esencial para participar en la verdadera guerra necesaria para la conquista. Uno requiere al menos los rudimentos de un sistema administrativo para ordenar nuevos

temas. Al mismo tiempo, la verdad de la teoría de Oppenheimer es que la búsqueda de la guerra y la conquista vigorizan un Estado incipiente y ayudan a elaborar la jerarquía administrativa. Estado y conquista son vistos mejor como fenómenos mutuamente interdependientes que se 'retroalimentan' el uno al otro.

El conflicto intrasocial ofrece otra explicación del desarrollo del Estado. La teoría marxista del conflicto de clases es la más notable de tales teorías. Argumenta que donde hay una clase económicamente dominante hay un Estado y donde no hay estado no hay sistema de clases. La teoría marxista identifica la acumulación de propiedad con la evolución del Estado. Y tal correlación también ha sido establecida por los anarquistas. Kropotkin y Bakunin creían ambos que la abolición del capitalismo –la propiedad privada– era un requisito previo para la construcción de una sociedad anarquista. Proudhon, sin embargo, vio que la propiedad privada, que se utiliza para intimidar, explotar y someter a otros era en verdad un 'robo' e incompatible con la anarquía, pero la propiedad individual no empleada para ello, no lo era. Nuestro estudio de las organizaciones políticas anárquicas parece corroborar la teoría de Proudhon. Las sociedades con las que nos hemos encontrado reconocen al individuo la propiedad de recursos importantes y donde, como en Nueva Guinea, esos recursos se utilizan con frecuencia como dispositivos para crear un cuerpo de dependientes tenemos 'Grandes Hombres' que asumen una

forma más tiránica que los líderes de otros sistemas políticos anárquicos que no buscan adquirir control económico sobre otros¹⁵.

Los marxistas Barry Hindiss y Paul Hirst han afirmado que con "los modos de producción comunistas primitivos y avanzados" no hay Estado porque no hay clases sociales. Tal visión ignora a la élite burocrático–gerencial como clase, revelando así una de las debilidades de la teoría marxista. Es decir, los burócratas ya que no los propietarios, no son vistos como una clase social y por lo tanto no son considerados dignos de mayor importancia. Sin embargo, son una potente fuerza social que perpetúa la división de la sociedad entre los poderosos y los impotentes.

Tales observaciones no pretenden ser una demostración de la falsedad de una teoría de clase del origen del Estado. Más bien tienen la intención de cuestionar el carácter absoluto y dogmático con el que a veces se enuncia esta teoría. Ningún gobierno ni clase social pueden desarrollarse en cualquier grado sin que el otro también aparezca. El caso de la antigua Islandia demuestra que las clases sociales pueden existir sin el Estado, pero no por mucho tiempo. Las funciones gubernamentales restringidas a un jefe local en una especie de proto–estado no requieren clases ni gestores, como el Estado completo y su gobierno. La dominación aplicada a áreas

15 Los anarquistas modernos se enfrentan a un dilema si proponen la abolición y la prohibición de la propiedad privada, en el sentido de que, para hacerlo, parece que deberían requerir una institución sospechosamente parecida a un estado para asegurar su abolición y para asegurar que quedó abolida.

extensas y grandes poblaciones sí los necesitan. Y aquellos que controlan y poseen la riqueza de la sociedad sin duda serán parte de la clase dominante.

A menudo, los líderes de las sociedades sin Estado se han transformado en funcionarios gubernamentales como consecuencia del contacto con estados-nación. Se señaló anteriormente que las personas que bordean la frontera norte de China sin duda crearon estados como consecuencia del papel de sus notables como intermediarios, especialmente en la actividad comercial. Entre las tribus afganas, los hombres de influencia asumen el papel de agentes principales de enlace entre su propia gente y un Estado vecino. Cada vez más, llegan a acumular las trampas de la autoridad del gobierno ellos mismos y así ayudan a crear estados. Del mismo modo, las potencias europeas coloniales en el proceso de su expansión territorial en contacto con personas en sociedades sin Estado reconocieron a ciertos individuos como "jefes" de la "tribu" y aseguraron para ellos el poder de posiciones formalizadas. Por lo tanto, las sociedades sin Estado se transforman en estados ellas mismas o son absorbidas por los estados existentes.

Todo el material relevante presentado aquí se refiere a sociedades que en su mayor parte exhiben sólo formas rudimentarias de gobierno y clases sociales. Sugieren, entonces, que podrían verse como las primeras fases del desarrollo del Estado y por tanto son caminos alternos de cambio social. Ronald Cohen ha escrito: "...No hay un conjunto

claro o simple de declaraciones causales que expliquen el fenómeno de la formación del Estado... La formación de estados es una progresión de interacciones en forma de embudo en la que una variedad de sistemas pre-estatales que responden a diferentes determinantes de cambio se ven obligados por conflictos de otro modo irresolubles a elegir niveles adicionales y más complejos de jerarquía política", lo que logra producir una convergencia de formas hacia los primeros estados (142). Sin embargo, claramente involucrado en los inicios de la formación del Estado, está el desarrollo interdependiente del gobierno y la clase social vinculada a una economía que sea capaz de proporcionar los medios para sostener cierta clase de élite. Jerarquía, sumisión y tributo son características de cualquier Estado completamente desarrollado y estas no pueden florecer adecuadamente hasta que la sociedad no tenga los medios adecuados, económicos y de otro tipo par "entregar las mercancías".

Ingrediente aún más fundamental para la formación del Estado es la voluntad individual de poder y la creación de una división entre el líder y los gobernados. A partir de estos elementos básicos hemos notado varias trayectorias diferentes para una mayor elaboración en la dirección del Estado. Así, los líderes, en su calidad de mediadores pueden adquirir autoridad para plantear sanciones legales, primero posiblemente en un sentido restringido y eventualmente ampliando el ámbito del control. Otros tipos de líderes pueden construir un cuerpo leal

de subordinados que a su vez legitimen el uso de la fuerza por el líder. En estos casos la riqueza y el conocimiento son bases importantes para establecer el crédito de uno como gobernante. Asociaciones de hombres pueden asumir funciones gubernamentales y si éstas están en manos de grupos de escalas de edad, podríamos esperar que el sistema fuera más democrático. En algunos casos que hemos encontrado, como Nueva Guinea, la semilla del estatismo se ha plantado, pero nunca ha germinado realmente. En otros, como los tiv o los ibo, hay un crecimiento más marcado con una condición anómala con los rudimentos más básicos del Estado. El desarrollo del Estado puede ser un proceso sutil e insidioso porque la distinción entre líder y liderado se transforma fácilmente en otra entre gobernante y gobernado. Al mirar los sistemas políticos anárquicos, uno solo puede discernir en el mejor de los casos los comienzos de ese desarrollo –el preludio de las primeras líneas del primer acto en el drama.

Yo sospecho que uno de los escenarios más comunes para el desarrollo del Estado (y las clases) comienza en la política anárquica con la existencia de una especie de 'Gran hombre' que sea al mismo tiempo de un reconocido mediador de disputas, un impresionante manipulador de fuerzas sobrenaturales y sobre todo una figura central en un sistema de redistribución en el que celebró impresionantes fiestas y concedió préstamos a un número considerable de personas que en consecuencia se convirtieron en sus dependientes y

servientes. Como el Gran Hombre aumentó así su riqueza y poder, el comercio aumenta, la especialización del trabajo se generaliza y las poblaciones aumentan, particularmente como consecuencia de la mejora de la productividad. El orden social se vuelve entonces más heterogéneo, compuesto de grupos con intereses y perspectivas cada vez más divergentes, de modo que el conflicto intergrupalo se vuelve más común y más importante. Por lo tanto, los roles de mediador y mistagogo del "gran hombre" aumentan. Puede convertir a algunos de sus dependientes y criados en guardias armados y ejecutores abandonando su papel de mediador por el de árbitro-gobernante. Así, las sociedades humanas que alguna vez fueron todas entidades igualitarias, acéfalas y anárquicas se transforman en estados jerárquicos y autoritarios. Al mismo tiempo, algunos de los secuaces más favorecidos del 'Gran hombre', a través de sus propias maquinaciones y especialmente mediante la posibilidad de establecerse ellos mismos como centros de sistemas de redistribución menores son capaces de aumentar su propia riqueza y poder de modo que están cada vez más diferenciados del resto de la sociedad. Una clase de controladores de élite de riqueza y poder con el 'Gran hombre' en la cima se crea sobre una clase subordinada de productores de riqueza. Finalmente, Pierre Clastres ha hecho una interesante observación sobre el fenómeno de la formación del Estado, aunque podría exagerar el caso. Sostiene que el cambio de la caza-recolección a la agricultura neolítica no es un cambio decisivo revolucionario ya que los viejos

patrones de organización social no fueron alterados radicalmente. Además, los estados de Centroamérica sobre un sistema agrícola dependían del mismo nivel técnico que los "salvajes" anárquicos del bosque. La verdadera revolución es el surgimiento del Estado y de "la autoridad jerárquica", no la transformación económica"... (P), o quizás uno debe reconocer que la infraestructura es política, y la superestructura es económica"(171). Marx vuelto del revés.

¿La anarquía tiene futuro o la historia es una calle de un solo sentido?

Si la anarquía tiene futuro requiere que primero consideremos cómo prescindir del Estado que ahora prevalece en todas partes. En segundo lugar, podemos investigar el patrón general de la historia y las tendencias culturales con respecto al desarrollo del Estado y las perspectivas de una era libertaria desde ese punto de vista. Tres técnicas generales para abolir el Estado y el gobierno han sido propuestas con mayor frecuencia por los anarquistas. Una aboga el socavamiento del estado mediante la creación de una multitud de asociaciones voluntarias cuyo funcionamiento hará superfluo al Estado. Otra favorece el derrocamiento revolucionario violento. Una tercera enfoca la acción directa no violenta, que incluye una técnica sindicalista como la huelga laboral. Por qué los anarquistas evitan las elecciones parlamentarias debería ser obvia por lo que ya se ha dicho

sobre el anarquismo. Pero, en resumen, los anarquistas no tienen fe en tal técnica porque no creen que se pueda derrotar a un enemigo uniéndose a él.

El intento de hacer superfluo al Estado fue popular entre los anarquistas de principios del siglo XIX. Proudhon esperaba iniciar al menos el declive del Estado francés por una proliferación de asociaciones mutuas que prestarían dinero sin intereses. Varios estadounidenses, incluido Josiah Warren particularmente, tenían ideas similares, que implican la reforma monetaria y el mutualismo, que fueron vistos como caminos a la sociedad libre. Mucho más tarde, Gustav Landauer escribió: "El Estado no es algo que pueda ser destruido por una revolución, pero es una condición, una cierta relación entre los seres humanos, un modo de comportamiento. Lo destruimos contrayendo otras relaciones, al comportarnos de manera diferente".

Otro enfoque en esta misma línea es la comunidad intencional. De hecho, Josiah Warren vio a sus comunidades como experimentos que demostrasen que la gente podría observar, dejarse impresionar y copiar. La comunidad anárquica intencional es siempre un intento de 'contraer otras relaciones', de 'comportarse de manera diferente' y buscar alternativas al Estado. Pero muchos que buscan 'construir lo nuevo dentro del caparazón de lo viejo' son esencialmente indiferentes al destino final del Estado. Para muchos que han participado en comunidades intencionales la motivación es

personal: de encontrar inmediatamente una vida diferente, y presumiblemente mejor, para ellos y sus familias. Son indiferentes sobre sus posibles consecuencias sobre el Estado, o al menos eso es de importancia muy secundaria. Sin embargo, algunos que están interesados en crear asociaciones mutuas en parte como dispositivos que socaven el Estado, pronuncian simultáneamente la obvia verdad anarquista de que el Estado es una institución que no renunciará voluntariamente a su poder.

Aquellos en el poder nunca llegarían a verse a sí mismos como superfluos y, como lo han hecho en innumerables ocasiones anteriores, actuarán para suprimir cualquier amenaza percibida a sus posiciones. El Estado en una sociedad capitalista moderna, como en Canadá o en Estados Unidos, puede fácilmente tolerar, incluso alentar, las cooperativas de ahorro y crédito o cualquier otro número de asociaciones de mutualistas voluntarios. Este apoyo pronto se convertiría en supresión si tales movimientos se convirtieran en una amenaza para los intereses bancarios y corporativos del país. Además, estas organizaciones tienden fácilmente a orientarse hacia el "establishment". En lugar de tener un efecto de modificación sobre su entorno, es el entorno el que las modifica a ellas en una dirección más conservadora. Las cooperativas, por ejemplo, son notorias por volverse tan grandes, tan burocráticos y casi tan capitalistas como las organizaciones más tradicionales. No entienda mal. Estoy totalmente a favor de las

asociaciones mutuas y de la llamada de Landauer a contraer otras relaciones. Sin embargo, tales técnicas son extremadamente limitadas y es difícil ver cómo, por sí mismos, pueden producir una transformación a una sociedad apátrida porque, de un modo u otro, ningún Estado permitirá que suceda. Otro curso de acción sugerido por los anarquistas es el derrocamiento violento del Estado. Hemos visto el uso de la violencia como sanción difusa entre varias organizaciones políticas anárquicas. Sin embargo, esto parece inconsistente con un compromiso ideológico con las doctrinas del anarquismo. La violencia es la técnica del Estado y la última forma de coacción. Quienes lo adoptan como medio no pueden evitar estar manchados por su uso.

Un motivo principal del rechazo anarquista de participación en el proceso gubernamental es que tendrá un efecto corruptor sobre los individuos, convirtiéndolos en políticos buscando poder y gloria personal. No menos puede ser el caso de los que toman la violencia con el intento de hacer justicia. Todavía el argumento más fuerte contra el recurso anarquista a la violencia es que cualquier violencia efectiva requiere una estructura militar que debe ser claramente, la forma de organización más antianarquista imaginable. ¿Puede uno imaginarse un ejército organizado sobre principios anarquistas de cooperación voluntaria y consenso? Las implicaciones y las consecuencias lógicas del pacifismo parecerían ser el anarquismo. El punto de vista de algunos cuáqueros de que

puede haber un Estado o gobierno no violento es autocontradictorio, ya que el Estado se basa por definición en la violencia. De lo contrario, no sería un Estado y debería basarse en unas sanciones políticas que no fuesen legales. A la inversa, los anarquistas que deberían ser los primeros en reconocer esta naturaleza inherente del estado, a menudo han justificado la guerra y en este sentido han intentado utilizar métodos estatistas para abolirlo. Bakunin esperaba que el celo revolucionario de las masas fuera estimulado por un grupo de devotos desinteresados que no se preocupasen de ellos mismos o de su propia gloria. Iban a ser un cuerpo fuerte, de personalidades educadas que no buscarían liderar, dominar o dirigir las masas. En cambio, aprenderían lo que la gente deseaba, la articularían y, con su conocimiento y comprensión más amplios, podrían ayudar mejor a impulsar la revolución hacia los objetivos establecidos por las masas. Esta vanguardia sería anónima y un cuerpo invisible mezclado con el fondo. Por lo tanto, en parte es la justificación del romance de Bakunin con los grupos de conspiración secreta. La vanguardia revolucionaria que Bakunin vio estaría formada por la gran cantidad de "intelectuales desclasados" y estudiantes de clase media, "hijos de campesinos de clase media baja, los hijos de funcionarios sin importancia y de la nobleza en bancarrota" —o por cualquiera que no tuviera posibilidades de conseguir una carrera o un puesto (Lehning, 189). Lenin fue influenciado por esta idea bakuninista, pero siendo un 'realista' su vanguardia había perdido todo el altruismo noble que Bakunin, con su

manera romántica e ingenua, considerada imperativa. A diferencia de los fascistas, cuya élite es una vanguardia de héroes, la de Bakunin es una vanguardia de santos. En general, cualquier propuesta para construir barricadas es hoy una mera noción romántica estratégicamente estúpida. La tecnología militar se ha vuelto tan sofisticada y costosa que solo los gobiernos pueden invertir en ella y apoyarla. Un ejército guerrillero debería enfrentarse a abrumadoras probabilidades en su contra, y su única esperanza sería incitar a los militares a unirse a la revolución –un evento de lo más improbable.

La tercera técnica, la de la acción directa no violenta, es la alternativa a la revolución violenta. Requiere mucha autodisciplina y paciencia, y exige que uno se satisfaga con éxitos minúsculos y transformación lenta. Ciertamente esto, junto con el movimiento para construir asociaciones voluntarias y mutualistas, es el único enfoque que tiene alguna viabilidad. Sin embargo, no puede haber perspectivas prometedoras, particularmente cuando uno mira la tendencia general de la historia. Los sistemas políticos anárquicos que hemos discutido en este ensayo son en gran parte fenómenos del pasado. Las anarquías se han transformado en entidades sujetas por los estados colonialistas y luego engullidas por naciones del tercer mundo. Su antigua estructura social ha sido modificada como para adaptarse al buen funcionamiento del Estado moderno. El anciano del linaje es ahora un 'jefe, que puede llamar a la policía local; el mediador se convierte en el

juez que ahora manda. Las anarquías 'indígenas' son una raza en extinción, una especie en peligro. Este proceso parece apoyar el argumento de que el principal impulso de la historia es la creación de estados y formas autoritarias. Es un movimiento de la descentralización a la centralización, de lo pequeño a lo grande. Si bien podemos citar caso tras caso del crecimiento de estados a partir de una anarquía anterior y hemos anotado los diversos gérmenes del estatismo en nuestros ejemplos, la evidencia de la anarquía que evoluciona fuera del Estado es casi inexistente. En efecto, no sólo es la tendencia hacia la organización estatal sino también hacia unos pocos estados más grandes que dominen el mundo.

Recientemente, Robert Carniero mostró cómo el número de entidades políticas (de todo tipo) en el mundo, desde al menos 1000 a. C., decrecen continuamente. "Y no solo ha habido una disminución en el número de unidades políticas autónomas en el mundo, sino que la tendencia tiende a acelerarse. Está bastante claro que la tasa de disminución del número de unidades políticas independientes entre 500 d. C. y 1976 d. C. fue mucho mayor de lo que era entre el 1000 a. C. y el 500 a. C." (Carniero, 214). En general, durante el período de 3000 años desde el 1000 a. C. hasta el presente, estima que la disminución ha sido de varios cientos de miles de organizaciones políticas a 157 en 1976. Podemos lamentar que la última cifra es demasiado pequeña ya que incluye solo los estados-nación del mundo y no tiene en cuenta el hecho de

que en muchas partes del mundo existen grupos culturales que persisten como entidades políticas autónomas a pesar del reclamo de alguna nación sobre el territorio. Aún así el declive es dramático y, lo que es más, sería aún mayor para las políticas anárquicas, ya que debemos asumir que una alta proporción de sociedades en 1000 a. C. eran de este tipo, mientras que pocas lo son hoy.

Carniero intenta proyectar el tiempo aproximado en que podríamos anticipar la creación de un solo estado mundial. Él llega, no a 1984, sino a alrededor de 2300. Tales proyecciones pueden descartarse como más bien imaginativas, pero lo que no puede pasarse por alto es la clara tendencia principal hacia menos estados y más grandes. El argumento habitual contra la anarquía es algo como esto: la gente no es perfecta; requiere restricciones; los malos necesitan estar confinados en cárceles. El momento en que se instituye una sociedad libre sobre la base de la cooperación voluntaria, surgirán personas que busquen aprovecharse la situación y acumular poder en sí mismos. Además, a medida que las sociedades se hacen más grandes y densas en población y más heterogéneas, los problemas de orden y la toma de decisiones se vuelven demasiado complejos para dejarlos en manos de técnicas de consenso y sanciones difusas. Así que desde este punto de vista, hay presiones para centralizar, institucionalizar y formalizar patrones de autoridad. Los teóricos anarquistas han advertido durante mucho tiempo de los peligros que conlleva

la asunción del poder incluso por los más idealistas. Bakunin atacó particularmente al marxismo en esta línea. Estaba algo más que receloso de la 'dictadura del proletariado' y predijo correctamente que no podría ser "nada más que un despótico gobierno sobre las masas trabajadoras por una nueva, y numéricamente pequeña aristocracia de científicos genuinos o falsos" (Maximoff, 287). Más tarde W Machajski, un participante polaco en la revolución bolchevique, llegó a conclusiones similares sobre la Unión Soviética, ya que, a su juicio, la revolución proletaria se había transformado en una dictadura de los jefes del partido. Los argumentos en este sentido se ampliaron aún más por Max Nomad. En 1911 Roberto Michels publicó sus *Partidos políticos* en que expuso la "ley de hierro de la oligarquía". Esta ley establece que todas las organizaciones se desarrollan en la dirección de incrementar el autoritarismo, y el gobierno burocrático y oligárquico. Quien dice organización dice oligarquía. Para demostrar su tesis Michels analizó la historia de varios partidos políticos europeos. Luego Seymour Lipset y otros buscaron refinar la interpretación de Michels estudiando un sindicato, la Unión Internacional de Tipógrafos, que no parecía seguir el patrón del movimiento inevitable hacia el dominio oligárquico. De esta investigación Lipset y sus cohortes sugirieron algunas condiciones que podrían excluir un desarrollo burocrático y autoritario. Suficientemente interesantes, implicaban poco que un teórico anarquista no le hubiera dicho: pequeñas unidades, una variedad de asociaciones voluntarias locales autónomas,

varios grupos de interés ninguno de los cuales puede controlar o monopolizar el poder, que no haya grandes diferencias en el estatus socioeconómico, un estado general de seguridad económica para todos, una población educada y que muestre un alto grado de participación en los asuntos comunales, una alto sentido de solidaridad grupal, y líderes a los que no se les proporcione mucha diferencia de estatus o de salario. En otras palabras, los 'jefes' deben ser sirvientes–coordinadores impotentes en una relación centrípeta. Quisiera también sospechar que una voluntad consciente de los miembros de preservar una sociedad libre no es un factor pequeño en este proceso.

Quizás los trabajadores industriales del mundo son otro ejemplo que se desvía de la ley de Michels y por razones similares a las encontradas por Lipset para los tipógrafos. Sin embargo, aunque podamos explorar buscando excepciones, las direcciones predominantes parecen estar de acuerdo con la "ley de hierro de la oligarquía". Así, entre los sindicatos, para uno o dos que han evitado esta dirección hay 100 que no lo hicieron.

Aparte de la tendencia general de las organizaciones complejas a desarrollar cambios internos que produzcan oligarquía, todavía hay otro tipo de tendencia observable que comienza con asociación voluntaria y termina también en una estructura autoritaria. Este patrón fue señalado por Bert Buzan en un artículo sobre 'Cooperación voluntaria y

socialdemocracia: el caso del neopopulismo del siglo XX' presentado en el Simposio Internacional sobre Anarquismo (1980). Buzan repasa la historia del movimiento granjero-populista en los Estados Unidos entre 1880 y 1920 y señala que se originó con varias asociaciones de ayudas mutuas voluntarias apolíticas. Las más importantes de ellas fueron las cooperativas dirigidas a la comercialización de productos de granja. Estas, sin embargo, se encontraron con la oposición concertada de intereses económicos creados. Así los ferrocarriles se negaron a transportar sus mercancías; terrenos y edificios no estaban disponibles en venta o alquiler para elevadores de granos y almacenes. Debido a este sabotaje de empresas capitalistas los miembros se volvieron cada vez más principalmente a la política electoral que engendra el Partido de las gentes, el Partido Laborista de los granjeros y la Liga No Partidista. En su devoción a buscar reformas a través del gobierno, se alejaron voluntariamente de la cooperación y pasaron a depender más de la legislación formal. Al mismo tiempo, por supuesto, las propias organizaciones cooperativas se convirtieron en grandes grupos de presión burocráticos y políticos (en línea con las predicciones de Michels). Así, además de una dinámica interna que empuja a la organización hacia la oligarquía, existe el proceso externo que impulsa a los individuos a abandonar aquellas asociaciones de voluntariado a favor de las burocráticas y gubernamentales.

Ahora surge la pregunta, de si tal vez el movimiento hacia la oligarquía centralizada es solo parte de un proceso histórico a largo plazo de oscilación entre descentralización y centralización. Pero todavía es difícil encontrar ejemplos de tendencias hacia la descentralización –al menos de naturaleza libertaria. Períodos denominados de decadencia cultural u organizacional en la historia pueden sugerir este tipo de tendencia. Pero lo que sí ocurre en estas situaciones es la creación de una serie de despotismos más pequeños de otro que había existido antes. La descentralización no va acompañada de libertad. Las revoluciones y revueltas de la historia y la decadencia de los sistemas sociales han implicado invariablemente el reemplazo de un tipo de despotismo por otro. O lo que es un proceso de decadencia de una política es la base para la creación de otra, de modo que, por ejemplo, la aparición del reino franco de Clovis y del califato omeya siguen inmediatamente después del declive de Roma. El poder aborrece el vacío. Uas pocas sociedades indígenas de América del Sur a las que se ha hecho referencia anteriormente parece que se han vuelto anárquicos como consecuencia de un proceso general de desintegración tribal. Sin embargo, esta situación parece poco común y es limitada a entidades políticas extremadamente pequeñas. Esas pocas sociedades como los pigmeos, que no dan el menor indicio de embarcarse en el curso hacia una organización gubernamental o estatal, también son pequeñas y muy homogéneas sin ninguna especialización de tarea. Ellos ejemplifican esa rareza en la que los miembros

han sido diligentes en restringir las fuerzas de la autoridad y donde los eventos han sido tales que los miembros no han sido disuadidos de esa noble búsqueda. Quizás hay que concluir que el principal empuje de la historia es hacia estados centralizados con 'pulsaciones' ocasionales menores de reacción – reversiones leves y temporales o gente transitando caminos alternos. Quizás también la última década y media ha experimentado un débil resurgimiento de este tipo en parte del mundo occidental. Por tanto, no solo existe un enorme aumento en el número de experimentos comunales, sino que existen el movimiento de individuos 'de regreso a la tierra', para simplificar la vida y la revuelta contra el establishment. Más importante ha sido la aparición de movimientos sociales de masas en redes basadas en ideas policéfalas'. Desafortunadamente, estas diversas actividades permanecen en gran parte confinadas a la descendencia de la clase media de la sociedad blanca alienada de los valores de sus padres. Allá por 1963 Paul Goodman en *People or Personnel* señaló cómo la centralización ha hecho que la industria sea ineficiente, creando excesiva congestión y problemas de transporte y comunicación. Con la difusión de la energía eléctrica es posible y más sensato descentralizar la producción. Este tema se ha reafirmado continuamente. Schumacher retrocede a Kropotkin y Goodman, señalando lo "pequeño es hermoso". Reconocimiento de que las operaciones de grupos pequeños y la descentralización pueden ser más productivas y obviamente más humano, si se acoplan hoy con un

reconocimiento creciente de los efectos de la ineficiencia y alienación de las grandes organizaciones impersonales y centralizadas. Recientemente Marshall McLuhan ofreció una predicción mixta para la década de 1980. Es mixta en el sentido de que prevé en parte una mayor descentralización por el uso ampliado de la computadora, la televisión, el teléfono y otro "software eléctrico". Pero no es necesariamente una predicción de liberación individual, ya que con esta expansión de nueva tecnología McLuhan ve una nueva desaparición de la identidad personal: el desencanto de los individuos y una nueva forma de gobierno 'poltergeist'.

A pesar de los diversos 'reconocimientos', esperanzas y predicciones, y a pesar de los movimientos hacia la comunidad intencional o hacia la tierra, los estados continúan volviéndose más poderosos y la centralización continúa esencialmente sin cesar. Ciertas especies biológicas tienen fama de haberse vuelto tan especializadas que no pueden adaptarse a las condiciones ambientales cambiantes y así pueden extinguirse. Quizás exista un paralelo con el destino potencial de esos sistemas que se vuelven tan completamente complejos y sobrecargados con administración de arriba hacia abajo que colapsan. Con suerte, de los restos pueda surgir, como un Fénix, un sistema simplificado y descentralizado. ¿Pero esto solo generaría su propia tiranía?

Los seres humanos como seres inteligentes tienen cierto control sobre sus propio destino. A medida que aumentan su

conocimiento y comprensión del mundo y, en particular, de su propio comportamiento, deberían ser capaces de manipular mejor su entorno y modificar su orden social para hacer la vida más agradable. Sin embargo, el conocimiento y la comprensión están íntimamente ligadas con valores y prioridades de valores. Están circunscritos también por el hecho aparente de que los humanos parecen ser bestias bastante conservadoras dispuestas a cambiar de lo conocido a lo desconocido y lo no probado solo en la emergencia más terrible. Por lo tanto, si bien actualmente puede haber una mayor realización de la posibilidad de un 'mundo de 1984', otras prioridades como la libertad y la individualidad pueden tener precedencia. Más lejos, esta posibilidad no se percibe como una inmediata y abrumadora amenaza. Cuando consideramos los números que persisten en una cosa tan simple como fumar cigarrillos, a pesar de la abrumadora evidencia de su relación con el cáncer, ¿cómo podemos esperar que la gente se preocupe sobre asuntos tan abstractos y aparentemente menos obvios como amenazas a la libertad personal? No sólo es improbable que se logre la anarquía debido a la improbabilidad de prescindir del Estado, pero incluso dada la abolición de esa institución, la perspectiva de modos posteriores en que la organización permanezca descentralizada, autónoma y libre es tan dudosa como la probabilidad de que los participantes estén verdaderamente dedicados a la 'libertad, igualdad y justicia para todos'.

Ya he sugerido anteriormente en este libro el tipo de sociedad que podría ser más duradera y resistente a la corrupción. Es decir, sería una en la que cada persona y grupo estuviera involucrado en una compleja red de relaciones mutuas de tal manera que cada vínculo dentro de la red actuaría como una fuerza de equilibrio para cada otro. De esta forma, cada participante estaría limitado y sería incapaz de expandir su reino a expensas de cualquier otro.

Proudhon vio a las sociedades humanas como comprometidas en una lucha entre "libertad" (anarquía) y "autoridad". Pero estaba imbuido con la noción bastante ingenua de progreso y optimismo del siglo XIX. Tenía fe en la eventual victoria de las fuerzas de la libertad. Un grupo australiano –Libertarios de Sydney–, podría decirse, que adaptó Proudhon a la última parte del siglo XX. Ellos prevén una lucha perpetua entre "libertad" y "autoridad"; ninguna de las cuales será aniquilada.

De hecho, parece que nos quedamos con una política de perpetua protesta. No puede haber ningún punto en el que los dedicados a la libertad puedan sentarse con seguridad y asumir que el mundo está en paz, armonía y libertad.

Que una sociedad verdaderamente libre nunca pueda ser alcanzado o, si se logra, tendría la vida más tenue no es realmente una excusa para abandonar la lucha. Si nos resignásemos a lo que hay, no tendría mucho sentido vivir. Y

aunque la anarquía se lograra, la vigilancia eterna sería el mínimo precio indispensable incluso para un mínimo de éxito.

A pesar de que *La internacional*, el himno de la clase obrera pueda decir que esta es la batalla final, la batalla es eterna¹⁶.

16 Quizás esto podría denominarse punto de vista anarco-cínico.

BIBLIOGRAFÍA

- AVRICH, PAUL (ed), *The Anarchists in the Russian Revolution*, Cornell, 1973.
- BARCLAY, HAROLD B, 'Segmental Acephalous Network Systems', *The Raven*, II, 3, 1989, also *Guru Nanak Journal of Sociology*, VIII, 1, 1987.
- BARTON, RALPH, *Ifugao Law*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XV, 1919.
- BERNDT, RONALD and p LAWRENCE (eds), *Politics in New Guinea*, University of Western Australia, Perth, 1971.
- BICCHIERI, MG (ed), *Hunters and Gatherers Today*, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- BIRKET—SMITH, KAJ, *The Eskimo*, Methuen, 1959.
- BOETIE, ETIENNE DE LA, *The Politics of Obedience*, Black Rose Press, Montreal, 1975.
- BOHANNAN, LAURA, 'Political Aspects of Tiv Social Organization' in Middleton, John and David Tait.
- BOHANNAN, PAUL, *Social Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- 'The Tiv of Nigeria' in Gibbs, James

- 'You Can't Do Nothing', *American Anthropologist*, LXXXII, 3, 1980.
- BOURDIEU, PIERRE, *The Algerians*, Beacon, Boston, 1962.
- BRENAN, GERALD, *The Spanish Labyrinth*, Cambridge, 1962.
- BUBER, MARTIN, *Paths to Utopia*, Beacon, Boston, 1958.
- CANNON, WALTER, 'Voodoo Death', *American Anthropologist*, XLIV, 1942.
- CARNIERO, ROBERT L, 'Political Expansion as an Expression of the Principle of Competitive Exclusion' in Cohen and Service.
- CLARKE, MV, *The Medieval City State*, Methuen, 1926.
- CLASTRES, PIERRE, *Society Against the State*, Urizen, New York, 1977.
- COHEN, JOSEPH J, *In Quest of Heaven*, Sunrise History Publ. Comm., New York, 1957.
- COHEN, RONALD, 'State Foundations: A Controlled Comparison' in Cohen and Service.
- COHEN, RONALD and ELMAN SERVICE (eds), *Origins of the State*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1978.
- COLSON, ELIZABETH, *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia: Social and Religious Studies*, Manchester University Press, 1962.
- *Tradition and Contract: The Problem of Order*, Aldine, Chicago, 1974.
- CONDOMINAS, GEORGE, 'The Primitive Life of Vietnam's Mountain People', in *Man's Many Ways*, Richard A Gould (ed), Harper and Row, 1973.
- CULSHAW, W J, *Tribal Heritage*, Lutterworth Press, London, 1949.

DAHRENDORF, RALF, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, 1959.

DAMAS, DAVID, 'The Copper Eskimos', in Bicchieri, MG.

DENTAN, ROBERT, *The Semai: A Nonviolent People of Malaya*, Holt Rinehart and Winston, 1962,

DOLE, GERTRUDE, 'Anarchy Without Chaos: Alternatives to Political Authority Among the Kirikuru' in Swartz, Turner and Tuden.

DOLGOFF, SAM (ed), *The Anarchist Collectives*, Free Life Editions, New York, 1977.

DRIVER, HAROLD, *Indians of North America*, Chicago, 1962.

DRUCKER, PHILIP, *Northern and Central Nootkan Tribes*, *Bulletin of Bureau of American Ethnology*, Washington, 1951.

— *Cultures of the North Pacific Coast*, Chandler, San Francisco, 1965.

DURRENBERGER, E. PAUL, 'Stratification without a state: the collapse of the Icelandic Commonwealth', *Ethnos*, Liii, 3—4, 1988.

DYSON—HUDSON, NEVILLE, *Karamojong Politics*, Oxford, 1966.

ELKIN, AP, *The Australian Aborigines*, Angus & Robertson, Sydney, 1961.

ENGELS, FREDERICK, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Pathfinder, New York, 1972.

EVANS—PRITCHARD, EE, *The Political System of the Anuak of the Anglo—Egyptian Sudan*, London School of Economics, *Monographs in Anthropology*, 1940s.

— *The Nuer*, Oxford, 1940b.

— Nuer Religion, Oxford, 1956.

— 'The Nuer of the Southern Sudan' in Fortes and Evans— Pritchard.

FIRTH, RAYMOND, Essays on Social Anthropology and Values, Athlone, London, 1964.

FORTES, MEYER, and EE EVANS—PRITCHARD, African Political Systems, Oxford, 1961.

FRIED, MORTON, The Evolution of Political Society, Random House, 1967.

FRIEDMANN, ROBERT, Hutterite Studies, Mennonite Historical Soc., Goshen, Ind. 1961.

FROMM, ERICH, Man for Himself, Rinehart, 1947.

GEDDES, WR, Nine Dayak Night, Oxford, 1961.

GELLNER, ERNEST, Saints of the Atlas, Weidenfeld & Nicolson, 1969.

GIBB S, JAMES (ed), Peoples of Africa, Holt, Rinehart and Winston, 1965.

GJERSET, KNUT, History of Iceland, Macmillan, 1925.

GLUCKMAN, MAX, Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Aldine, 1965.

GOODMAN, PAUL, Drawing the Line, Random House, 1946.

— People or Personnel, Random House, 1964.

GOODY, JACK, Technology, Tradition and the State in Africa, Oxford, 1971.

GREEN, MM, Ibo Village Affairs, Praeger, 1964.

GULLIVER, PH, *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa: The Jie and Turkana*, Routledge and Kegan Paul, 1955.

—'The Jie of Uganda' in Gibbs, James.

HALLOWELL, A IRVING, *Culture and Experience*, Univ. of Pennsylvania, 1955.

HAMMOND, PETER B (ed), *Cultural and Social Anthropology*, Macmillan, 1964.

HARDY, DENNIS, *Alternative Communities in Nineteenth Century England*, Longmans, 1979.

HART, DAVID, 'Clan, Lineage, Local Community and the Feud in a Riffian Tribe', in Sweet, Louise (ed), *Peoples and Cultures of the Middle East*, Natural History Press, 1970.

—'Rejoinder to Henry Munson Jr. ' *American Anthropologist*, XCI, 3, 1989.

HINDES, BARRY and PAUL HIRST, *Pre—Capitalist Modes of Production*, Routledge and Kegan Paul, 1975.

HINE, VIRGINIA, 'The Basic Paradigm of a Future Socio—Culture System', *World Issues*, II 1977, pp. 19—22.

HOBSBAWM, ERIC J, *Primitive Rebels*, Manchester University Press, 1959.

HOCART, AM, *Kings and Councillors*, Chicago, 1970.

HOEBEL, E ADAMSON, *The Law of Primitive Man*, Harvard, 1961.

—*Man in the Primitive World*, McGraw—Hill, 1958.

HOGBIN, IAN (ed), Anthropology of New Guinea, Melburne University Press, 1973.

— The Leaders and the Led: Social Control in Wogeo, New Guinea, Melburne University Press, 1979.

HOLMBERG, ALAN, Nomads of the Longbow, Smithsonian Institution, Washington, 1950.

HONIGMANN, JOHN J, Ethnography of the Fort Nelson Slave, Yale, 1946.

— Culture and Ethos of the Kaska, Yale, 1949.

HOSTETLER, JOHN A, Amish Society, Johns Hopkins, 1963.

— Hutterite Society, Johns Hopkins, 1974.

HOWELL, P. P., A Manual of Nuer Law, Oxford, 1954.

HUGHES, DIANE, 'Kinsmen and Neighbors in Medieval Genoa' in Harry A Miskimin, David Herlihy and AL Udovitch, The Medieval City, Yale, 1977.

JENNES S, DIAMOND, The Carrier Indians of the Bulkley River: Their Social and Religious Life, Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 1943.

KLIMA, GEORGE, The Barabaig: East African Cattle Herders, Holt, Rinehart and Winston, 1970.

KROEBER, ALFRED L, Handbook of the Indians of California, California Book Co, 1953.

—Configurations of Culture Growth, Univ. of California, 1944.

KROPOTKIN, PETER, *Mutual Aid: A Factor in Evolution*, Heinemann, London, 1902.

—*The State: Its Historic Role*, Freedom Press, London, 1943.

LANDAUER, GUSTAV, *For Socialism*, Telos, St Louis, 1978.

LANGNESS, LL, 'Traditional Political Organization' in Hogbin, Ian, 1973.

—'Bena Bena' in Berndt and Lawrence.

LEE, RICHARD B, *The Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*, Cambridge University Press, 1979.

LEHNING, ARTHUR (ed.), *Michael Bakunin: Selected Writings*, Grove Press, New York, 1973.

LEVAL, GASTON, *Collectives in the Spanish Revolution*, Freedom Press, London, 1975.

LEVI—STRAUSS, CLAUD E, *Tristes Tropiques*, Atheneum, New York, 1964.

LEWARNE, CHARLES PIERCE, *Utopias on Puget Sound 1885—1915*, University of Washington, 1975.

LIENHARDT, GODFREY, 'The Western Dinka' in Middleton and Tait.

UPSET' SEYMOUR, MARTIN TROW and JAMES COLEMAN ' *Union Democracy*, Doubleday, 1956.

LODGE, EC, 'The Communal Movement in France' in CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY, Vol V, 1926.

LOWIE, ROBERT, *The Origin of the State*, Rinehart, 1927.

—'Social and Political Life of the Tropical Forest and Marginal

Tribes' in Steward, Julian (ed), Handbook of South American Indians, Vol V, 1949.

—Social Organization, Holt Rinehart and Winston, 1960.

MAINE, HENRY, Ancient Law, Murray, London, 1861.

MAIR, LUCY, Primitive Government, Penguin, 1962.

MACHAJSKI, WACLAW, 'On the Expropriation of the Capitalists' in Calverton, VF (ed), The Making of Society, Random House, 1937.

MALINOWSKI, B, Crime and Custom in Savage Society, Kegan, Paul, Trench and Trubner, London, 1932.

MARSHALL, LORNA, 'The Kung Bushman of the Kalahari Desert' in Gibbs, James.

MARTIN, JAMES J, Men Against the State, Libertarian Book Club, New York, 1957.

MARTINES, LAURO, Power and Imagination, Alfred A Knopf, New York, 1979.

MAXIMOFF, GP, The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, Free Press, Glencoe, Illinois, 1953.

MICHELS, ROBERT, First Lectures in Political Sociology, Harper, 1949.

—Political Parties, Dover, 1959.

MIDDLETON, JOHN, 'The Political System of the Lugbara of the Nile—Congo Divide' in Middleton and Tait.

—The Lugbara of Uganda, Holt, Rinehart and Winston, 1965.

- MIDDLETON ' JOHN and DAVID TAIT ' Tribes without Rulers' Routledge and Kegan Paul, London, 1958.
- MUKHERJEA, CHARULAL, The Santals, Mukherjee Co, Calcutta, 1962.
- MUNSON, HENRY JR., 'On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif' ; American Anthropologist, XCI, 2, 1989.
- MURDOCK, GEORGE P, 'The Common Denominator of Cultures', in Linton, R, The Science of Man in the World Crisis, Columbia Univ, 1945.
- NADEL, SF, Black Byzantium, Oxford, 1942.
- NOMAD, MAX, Aspects of Revolt, Noonday Press, 1959.
- Masters: Old and New, Black Cat Press, Edmonton, Alberta, 1979.
- ORANS, MARTIN, The Santai, Wayne State University Press, 1965.
- ORENSTEIN, HENRY, 'Asymmetrical Reciprocity: A Contribution to the Theory of Political Legitimacy', Current Anthropology, XXI, 1980.
- PARETO, VILFREDO, Sociological Writings, Praeger, 1966.
- PEHRSON, ROBERT N, 'The Lappish Herding Leader: A Structural Analysis', American Anthropologist, LVI, 1954.
- PELLICANI, LUCIANO, Red Bureaucracy, Black Cat Press, Edmonton, Alberta, 1979.
- PIRENNE, HENRI, Early democracies in the Low Countries, Harper and Row, New York, 1963.

POSPISIL, LEOPOLD, *The Kapauku Papuans*, Holt, Rinehart and Winston, 1963.

PREVITE—ORTON, cw, 'The Italian Cities Till c 1200' in *Cambridge Mediaeval History*, V, 1926.

PROUDHON, PIERRE J, *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, Freedom Press, London, 1923.

—*The Principle of Federation*, Toronto, 1979.

—*What is Property?*, William Reeves, London, No date.

RADCLIFFE—BROWN, AR, *The Andaman Islanders*, Free Press, Glencoe, Ill, 1948.

—*Structure and Function in Primitive Society*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1952.

READ, KENNETH, 'Leadership and Consensus in a New Guinea Society', *American Anthropologist*, LXI, 1959.

RICHARD S, VERNON, *Lessons of the Spanish Revolution*, Freedom Press, London, 1953.

RITTER, ALLEN, *Anarchism: A Theoretical Analysis*, Cambridge Univ, 1980.

ROCKER, RUDOLF, *Nationalism and Culture*, Rucker Publications Comm, Los Angeles, 1937.

RORIG, FRITZ, *The Medieval Town*, Batsford, London, 1967.

SAHLIN S, MARSHALL, 'Poor Man, Rich Man, Big—Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia', *Comparative Studies in Society and History*, Vol V, 1963.

—Tribesmen, Prentice—Hall, 1968.

SCHNEIDER, HAROLD K, *Livestock and Equality in East Africa*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1979.

SCHUMACHER, ERNST, *Small is Beautiful*, Harper and Row, 1973.

SCHURTZ, HEINRICH, *Alterklassen und Mannerbiinde*, Reimer, Berlin, 1902.

SERVICE, ELMAN, *Primitive Social Organization*, Random House, 1962.

—*The Hunters*, Prentice—Hall, 1966.

—*Origins of the State and Civilization*, WW Norton, 1975.

SHARP, LAURISTON, 'People without Politics: The Yir Yiront' in Hammond, Peter.

SOMERS, GEORGE E, *The Dynamics of Santa! Traditions in a Peasant Society*, Abhenav Pubis, New Delhi, 1977.

SPENCER, ARTHUR, *The Lapps*, Crane, Russick and Co, 1978.

SPENCER, B and GILLEN, F. J., *The Arunta*, Macmillan, London, 1927.

SPENCER, ROBERT F, *The North Alaskan Eskimos: A Study in Ecology and Society*, Bulletin of Bureau of American Ethnology, Washington, 1959.

SPOONER, LYSANDER, *Let's Abolish Government*, Arno Press, New York, 1972.

STEW ARD, JULIAN, *Basin—Plateau Aboriginal Socio—Political Groups*, Bulletin Bureau of American Ethnology, Washington, 1938.

STEW ARD, JULIAN and LOUIS FARON, *Native Peoples of South America*, McGraw—Hill, 1959.

- SWARTZ, MARK, VICTOR TURNER and ARTHUR TUDEN (eds), *Political Anthropology*, Aldine, 1966.
- TAIT, DAVID, 'The Territorial Pattern and Lineage System of Konkomba' in Middleton and Tait.
- 'The Political System of Konkomba' in Ottenberg, Simon and Phoebe (eds), *Cultures and Societies of Africa*, Random House, 1960.
- TAYLOR, MICHAEL, *Anarchy and Cooperation*, John Wiley, 1976.
- THOMAS, ELIZABETH M, *The Harmless People*, Random House, 1958.
- THOMPSON, LAURA, *The Secret of Culture*, Random House, 1969.
- TREITSCHKE, H VON, *Politics*, Harcourt, Brace & World, 1963.
- TURNBULL, COLIN, *The Forest People*, Doubleday, 1962.
- 'The Mbuti Pygmies of the Congo' in Gibbs, James.
- TURNER, VICTOR, *The Ritual Process*, Aldine, 1969.
- TYLOR, EDWARD B, *Anthropology*, Watts, London, 1946.
- UCHEND U, VICTOR, *The Igbo of Southeast Nigeria*, Holt, Rinehart and Winston, 1965.
- VEYSEY, LAURENCE, *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Communities in Twentieth—Century America*, Chicago, 1978.
- VINOGRADOV, AMAL, *The Ait Ndhir of Morocco: A Study of the Social Transformation of a Berber Tribe*, University of Michigan, 1974.
- VOLINE, *The Unknown Revolution*, Libertarian Book Club, New York, 1955.

VORREN, o and E MANKER, Lapp Life and Custom, Oxford, 1962.

WARNER, w LLOYD, A Black Civilization, Harper, 1958.

WATANABE, HITOSHI, 'The Ainu' in Bicchieri.

WATSON, JAMES B, (ed), New Guinea: The Central Highlands,
Special publication of American Anthropologist, 1964.

—'Tairora' in Berndt and Lawrence.

WEBER, MAX, The Theory of Social and Economic Organization, Free
Press, New York, 1964.

WINTER, EDWARD, 'The Aboriginal Political Structure of Bwamba' in
Middleton and Tait.

WISSELER, CLARK, Man and Culture, Crowell, New York, 1923.

WITTFOGEL, KARL A, Oriental Despotism, Yale, 1963.