

José Carlos Montes García

**El anarquismo
desde una mirada antropológica**

MONTES GARCÍA, José Carlos

El anarquismo desde una mirada antropológica /
José Carlos Montes García. - Granada : Asociación
Cultural Olivo del Búho / Delegación de Granada de
la Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lo-
renzo de Granada , 2015

98 p. ; 21 cm. -

Depósito Legal GR/693/2015

1. Política social-Críticas 2. Anarquismo. I.
Título. II. Serie



José Carlos Montes García

El anarquismo desde una mirada antropológica

ASOCIACIÓN CULTURAL OLIVO DEL BÚHO

DELEGACIÓN DE GRANADA DE LA FUNDACIÓN DE ESTUDIOS LIBERTARIOS
ANSELMO LORENZO

GRANADA 2015

1ª Edición, 2015

Esta edición es anti-copyright. Se permite su distribución, difusión y copia parcial o total, en papel o formato digital, siempre y cuando se respete la autoría y contenido del texto. Abstenerse de hacer copias aquellos que quieran sacar lucro y beneficios comerciales de este trabajo.

José Carlos Montes García

Asociación Cultural Olivo del Búho
Delegación de Granada de la Fundación de Estudios Libertarios
Anselmo Lorenzo, 2015
c/ Eurípides s/n Local 5 18014 Granada

Depósito Legal GR/693/2015

*Dedicado con cariño a
José Luis García Rúa y Soledad Viéitez Cerdeño*

ÍNDICE

Introducción

Intenciones y objetivos.....	Pág.9
------------------------------	-------

Prehistoria del anarquismo

Oriente, Grecia y Roma.....	11
Cristianismo y Edad media.....	15
Humanismo.....	17
Socialismo utópico.....	19
Conclusiones.....	23

Historia del anarquismo

Godwin.....	25
Proudhon.....	29
Bakunin.....	32
Kropotkin.....	35
Malatesta.....	39
Conclusiones.....	43

El anarquismo desde el punto indigenista

La sociedad opulenta.....	46
El modo de producción doméstico: “La estrategia de subproducción”.....	51
La propiedad.....	54
El sistema del hombre importante.....	56
El cacicazgo.....	58
Parentesco, reciprocidad, intercambio y redistribución.....	61
El Estado.....	65
La guerra indígena.....	71
Conclusiones.....	84

El anarquismo en Africa

El comunismo tradicional Africano.....	85
El colonialismo y la llegada de la AIT.....	88
El “apartheid”, las luchas de liberación y el socialismo africano.....	90
El anarquismo africano en la actualidad.....	92
Conclusiones.....	93

Conclusiones finales

Bibliografía.....	97
--------------------------	-----------

Introducción

El anarquismo es una filosofía social que nace en Europa durante la primera parte del siglo XIX, con el comienzo de la sociedad industrial, con el nacimiento de la clase obrera y el triunfo de la Revolución Francesa, pero sus raíces son mucho más antiguas. En este trabajo trato de exponer cómo la idea de libertad, no nace de una sola vez, sino que se va haciendo, se va construyendo con el tiempo. Es una idea general que va siendo interpretada y desarrollada, por distintos personajes, en distintos momentos históricos y por sociedades distintas.

El factor central que define al anarquismo es la libertad. La base principal del anarquismo es que entiende que la búsqueda de libertad forma parte de lo más profundo del ser humano y está enraizado en su naturaleza, de la misma manera, que el ser humano porta la razón, y en este sentido, es ilimitado, es decir, que no concibe límites en el sentido de tener un tope final en el desarrollo de sus capacidades racionales, pues tampoco tiene límites en el avance y el desarrollo, la ampliación y el fortalecimiento de la idea y la búsqueda de la libertad.

Este conjunto de pensamientos, como elemento fundamental del desarrollo humano, ha ido cambiando y transformándose, a lo largo de la historia, dependiendo de circunstancias concretas, recibiendo desde Occidente el nombre de anarquismo. La función del anarquismo es, pues, justificar la libertad de los hombres, fortalecerla y hacerla crecer. Tendiendo siempre a la superación, de unos modelos teóricos por otros, es decir, de superar las contradicciones internas y los puntos débiles que existen en estos modelos de pensamiento, siguiendo una linealidad de coherencia, que lleve a alcanzar rangos cada vez mayores de libertad de una manera efectiva, práctica. De no ser así, se caería en la trampa de lo que, precisamente, el anarquismo quiere negar, que es cualquier forma de poder. De hecho, la etimología de anarquía, proviene del griego *anarchos* (*a*: es no, ausencia de, y *archos*: gobierno, jefe), que viene a traducirse como: «sin poder». (Diccionario etimológico, Morato).

Pero el anarquismo, no es una idea estática, sino dinámica; no es determinista, sino que depende de las circunstancias exógenas; se desarrolla, se recupera y se conquista, pero también se pierde, si no se lucha, sino es defendido. No es un modelo teórico fijo al que



hay que llegar, sino un conjunto de modelos humanos, que sirven como impulso para ir de un sistema anterior, a un proyecto futuro, modelos que cambian y mejoran. Pero la cualidad de estos modelos teóricos es que son siempre temporales, no hay ninguno eterno, ya que, un modelo que en lo más íntimo de su ser persigue la libertad humana, podría convertirse en la tiranía de la próxima generación, que quisiera cambiarlo para hacer algo mejor, superando las contradicciones de lo anterior. No pueden estos modelos fijar un programa limitado, no pueden constituir una situación de encadenamiento, que impida a los seres humanos ideas propias. En cambio, si deben suponer una liberación, con respecto a los errores de modelos anteriores, y una superación de estos.

Quisiera contraponer, a modo de aclaración, el concepto de anarquía, al de utopía. El término utopía viene del griego (ou= ningún) y (topos= lugar), viene a traducirse como «en ningún lugar». Aunque el término utopía sirviese a los socialistas utópicos para expresarse libremente de forma implícita en sus sociedades, (creaban mediante sus escritos unas civilizaciones imaginarias, idílicas, que por comparación con el mundo real, constituían una crítica social de su entorno) evitando así, sufrir las consecuencias que en su contexto histórico concreto, la crítica les podía acarrear. En la historia, han existido ejemplos reales concretos, de distintos personajes, grupos o pueblos (occidentales o no), que han luchado por defender y buscar de una forma activa, la libertad y la autonomía, estableciendo lazos horizontales e igualitarios de relación, oponiéndose contra todo poder, es decir, la anarquía. El hecho, de que, muchas sociedades nativas tradicionales que han mantenido una relación armónica con la naturaleza, hayan tenido sociedades más igualitarias, más solidarias y más autogestionadas, podría explicar, porque se les ha llamado peyorativamente desde occidente (sociedades con Estado) sociedades «naturales» o «primitivas», pudiendo estar muy acordes estas sociedades con lo principios anarquistas, que defienden la libertad del humano como parte de su naturaleza.

Esta idea, en la que, se sitúa en el centro de la naturaleza humana, enraizada su ser, la búsqueda de libertad, (sea desde concepciones culturales occidentales o no occidentales), la utilizaré como nexo de unión de estas sociedades tradicionales con todo el proceso histórico de pensamiento en defensa de la libertad, que llega hasta la actualidad. Culminando este proceso en la aparición de organizaciones y grupos anarquistas, cuya última intención es realizar la revolución social, para la abolición de todo poder.

Mis objetivos son:

-Realizar un seguimiento histórico que tenga como hilo conductor el desarrollo y defensa de la idea de libertad, hecha por distintos actores, rompiendo barreras temporales y geográficas.

-Establecer desde la ideología anarquista, algunos apuntes, que puedan servir de base para el enriquecimiento de la teoría antropológica.

-Plasmar los principios anarquistas, que han existido en muchas sociedades tradicionales nativas y su proyección hoy. Así como analizar algunos estereotipos que la sociedad occidental ha mantenido en perjuicio de estos pueblos.

-Reivindicar una antropología crítica socialmente y comprometida con una práctica transformadora.



Prehistoria del Anarquismo

Oriente, Grecia y Roma

Muchas de las ideas esenciales del anarquismo fueron concebidas y expresadas, de un modo más o menos aislado, y en contextos filosóficos muy diversos, desde épocas remotas de la historia de la cultura. Esto ha representado una posición político-ética que se traduce en un sentimiento de rebeldía contra el poder en general y se ha dado con mayor o menor consciencia en todas las sociedades históricas, por lo que podría decirse que las ideas «anarquistas» son universales (Cappelletti, 2006: 9).

Sumeria, es una región histórica del Oriente Medio, que formaba la parte sur de la antigua Mesopotamia, entre las planicies aluviales de los ríos Éufrates y Tigris. La civilización sumeria está considerada como la primera y más antigua civilización del mundo. El *ama-gi* es una palabra cuneiforme del sumerio antiguo que significa «libertad». (Mangueron, 2002:26).



Se cree, que es la primera instancia de los seres humanos utilizando la escritura para representar a la idea de «libertad». Traducido literalmente, significa «volver a la madre», que podría traducirse, como vuelta a la naturaleza (Esto podría relacionarse con el equilibrio, que mantienen con la naturaleza las sociedades indígenas).

En castellano la palabra libertad proviene del latín *libertas*, *-tis*, de igual significado. Como curiosidad, la palabra inglesa para libertad, *freedom*, proviene de una raíz indoeuropea que significa «amar»;

Posteriormente, en oriente podemos señalar los primeros intentos de reflexión sobre la libertad. A finales del siglo VII a.C. en china un hombre conocido como Lao – tse, bibliotecario en la capital del imperio, y Confucio representan los dos polos del pensamiento autóctono de china (Cappelletti, 2006: 16).

El confucianismo, originado en las mesetas de la China septentrional, en un medio cortesano entre aristócratas socialmente decaídos, que será la ideología de mandarines y



burócratas, es en realidad, un humanismo del orden, que pretende regular mediante la ley, la música y el rito toda la vida del individuo y de la sociedad. La idea de esencias inmóviles y eternas subyace a esta concepción de la vida. El ideal es un feudalismo paternalista.

El taoísmo, por el contrario, nace en el sur semitropical, primero entre anacoretas que huían de las cortes y de los grandes centros urbanos para refugiarse en la soledad de los montes, después fue cogida como filosofía de los leñadores, pintores y poetas. Se caracteriza por un naturalismo místico que quiere volver a una época prefeudal y predinástica en un régimen de no propiedad, enterrar la tradición del rito, olvidar para siempre la ley y el gobierno. Se concreta en la idea de «obrar sin obrar», esto es, obrar de acuerdo con la naturaleza original, sin violentar jamás sus normas. Estas normas están recogidas en el Tao Te-King centrado en mostrar un camino de vida (Tao) y virtud (Teh). Está compuesto por una serie de poemas anónimos aparentemente metafísicos en la que su fórmula de gobierno es el no-gobierno. Así, el gobernante sabio gobierna imitando al Tao, es decir gobierna lo menos posible y siempre conforme a la naturaleza de las cosas, sin violencia. La guerra constituye pues una desgracia incluso para los vencedores. Esta filosofía se refleja en el comunalismo agrario de la época antigua Yin. De manera que la sociedad no se origina como suponían en la antigua China (mucho antes que T. Hobbes y J. Rousseau) por un pacto o contrato que pone fin al originario estado de las individualidades soberanas y aisladas, sino que es un producto natural.

Esto se asemeja a la doctrina de Aristóteles, pero a la vez se opone a ella, ya que este propone que la sociedad natural culmina en el Estado, sociedad política y jerárquica que estaría justificada en sus mismas raíces. Para el taoísmo en cambio el Estado es siempre fruto de una cierta corrupción del Tao y de la naturaleza por la cual se instituyen leyes, gobernantes, jueces, violencia, jerarquías. La sociedad ideal, esto es, la sociedad natural, viene a ser así la sociedad sin Estado. Esto explica por que a Lao-tse se le puede llamar «anarquista» (Cappelletti, 2006: 21).

Este sentido místico de la naturaleza podría enlazarse en la actualidad con la postura del antropólogo P. Clastres, para explicar el análisis de sociedades indígenas en el extremo Sur de Venezuela (los Yanomami), en el que en las sociedades más cercanas a la naturaleza, no es el jefe el que manda al grupo, al contrario, sucede que es el jefe el que es eliminado si no atiende las demandas del grupo, porque el grupo tiende a separar jefatura y coacción volviendo en este sentido al poder impotente, el jefe está siempre bajo un discreto pero vigilante control del grupo. El jefe gana más prestigio en la medida en que menos ejerce su poder y más se preocupa por el bienestar del grupo. Lo podríamos resumir como mandar obedeciendo (Clastres, 2001: 43). A diferencia del taoísmo de la civilización antigua china que es pacifista y detesta el militarismo.

P. Clastres establece como elemento crucial para el mantenimiento de la independencia de las sociedades indígenas Latinoamericanas el hecho de la guerra contra los demás grupos indígenas, sobre todo por la lucha de las mujeres y el territorio. Deja claro que fue a raíz de la colonización cuando estos grupos al verse hostigados por el colono y sin territorio por donde moverse, se vieron obligados a intensificar la guerra de unos grupos contra otros, agravada esta situación por las armas prestadas por los colonos. Casi un siglo antes Kropotkin aclara «Siempre parece que a los cronistas sobre estos pueblos les es mas digno narrar las hazañas guerreras pasando por alto las proezas de convivencia, paz y trabajo» (Kropotkin,



1989: 14 y 115). También expondrá: «Cuando los Europeos incultos chocaron con las razas primitivas... presentaban sus vidas de modo caricaturesco... Bastó que un hombre inteligente viviera con ellos un tiempo, para ser descritos como los pueblos más nobles de todos, todo es comunitario, no hay autoridad el juez es el anciano, las relaciones son muy amigables, la palabra dada es sagrada para ellos y esto es compartido por Esquimales, Sioux, Bosquimanos, Sudafricanos, Indígenas Australianos. Aunque algunos grupos son antropófagos, rara vez se comen a miembros de su propia tribu y sólo por razones religiosas, cuidan a los enfermos y aman y juegan con sus hijos, respetan a sus mayores, se práctica el infanticidio sólo con el acuerdo en común y sólo cuando el no hacerlo, impediría la supervivencia al grupo». Dicho esto, los pueblos indígenas en Latinoamérica han dado un valor extraordinario al guerrero como elemento de prestigio y papel central en la sociedad. Las sociedades naturales son igualitarias y tienden a eliminar la jerarquía.

No se produce en tal caso ninguna «evolución» hacia el Estado, como mantenía Aristóteles, sino la reproducción de las formas igualitarias y un movimiento de la sociedad contra la jerarquización y la centralización, una guerra contra la estatización. Lo que Clastres terminará llamando como sociedades contra el Estado.

El más remoto precedente del anarquismo se produce en el contexto de una cosmovisión naturalista que opone la ley natural, a la ley del Estado, el ser original frente del ser ficticio y degenerado de la civilización. Este naturalismo metafísico y místico poco tiene en común con el naturalismo cientificista del anarquismo histórico, como el de Kropotkin.

Volviendo a la prehistoria del anarquismo, podemos situar en la Grecia clásica en el siglo V a.C. reflexiones sobre la búsqueda de libertad del individuo. Con los sofistas, aparecieron maestros ambulantes que se preciaban de enseñar el arte oratorio y vendían la capacidad de persuadir a cualquiera sobre cualquier tema, debemos de considerarlos como los primeros críticos de la sociedad y de la cultura surgidos en Grecia y Occidente. Con ellos pasa a primer plano el interés por el hombre, entendido como ser social, como animal social, como causa-efecto de la cultura (Aristóteles en Cappelletti, 2006: 24).

Todo pensamiento sofista, en cuanto a crítica de la sociedad, se basa en la oposición de los conceptos *Physis* (naturaleza) y *Nomos* (convención). *Physis* significa lo originario, lo primario, lo no manipulado, lo verdadero y por lo general lo olvidado y lo relegado. *Nomos* expresa lo arbitrario, lo derivado, lo artificial, lo ficticio y lo que resulta comúnmente aceptado por la sociedad.

Lo que es «por naturaleza» es lo universalmente humano, lo que es por convención, es lo particular, lo histórico y socialmente condicionado.

Los partidarios del *Nomos*, dan lugar por un lado a la costumbre y a lo tradicionalmente bueno y aceptado. A lo formalmente promulgado, que codifica el uso correcto y lo eleva al carácter de norma obligatoria sancionada por la autoridad el Estado. A partir de aquí se extiende a lo social. Un defensor de esta posición es Protágoras, podría decirse que tiene una posición de centro políticamente hablando.

Entre los partidarios del *Physis* se da la oposición más fuerte. Por un lado un grupo piensan en *Physis* como la imposición de la fuerza y voluntad de dominio. Aquí encontramos a Trasímaco, Critias y Calicles. Mantienen que lo justo es lo que le conviene al más fuerte y que la naturaleza ha hecho a unos pocos hombres para mandar y a la mayoría para ser



mandados y dominados. Constituirían la extrema derecha. Por el otro lado, el grupo que entiende la *Physis* como la igualdad y la libertad, formado por Antifón de Atenas, Hipias de Elis y Acidamas serían la extrema izquierda, que hacen una crítica de la ley del Estado al considerarla una tergiversación y perversión de la ley natural, que es la ley moral. Antifón defiende que las diferencias entre clases griegas no están fundadas en la naturaleza, sino en la convención y deben ser repudiadas. Se basa, en que, por naturaleza todos los seres humanos tenemos iguales necesidades e igual forma de ser satisfechas: todos respiran por la boca y los pulmones (Cappelletti, 2006: 29).

Piensen que la Tierra nos hizo a todos iguales. Es el tiempo, es decir, la historia, la que se vale de la ley y la costumbre, para diferenciarnos en clases y rangos. Por primera vez en la historia de Occidente, estos hombres fueron capaces de criticar la irracionalidad de que un hombre pudiera ser comprado y vendido, degradado al estado de «cosa» por otros hombres. Mantienen que la naturaleza creó a los hombres libres, no creó a ningún hombre esclavo.

La idea de igualdad aparece así como inseparable de la idea de libertad, ya que es libertad frente a la tradición, frente a la convención, frente al Estado, que se reivindica para todos los seres humanos. Esto tiene como consecuencia la nivelación, la igualdad entre todos los grupos y clases. Este es el rasgo más profundamente anarquista que puede hallarse antes del anarquismo histórico. La identidad de entre libertad e igualdad.

Continuadores de este grupo de sofistas fueron los Cínicos, siendo uno de sus miembros más destacados Diógenes de Sínope (413-324 a.C). Aunque los cínicos desprecian la lógica, la matemática, la metafísica y en general todo el saber teórico, no dejan de hacer una teoría crítica del conocimiento. Argumentan que lo mejor es no necesitar nada, cuanto menos, acerca a la divinidad. La autosuficiencia, equivale para los cínicos a la felicidad y el bien. Se logra mediante el rechazo del placer y el cultivo de la virtud, ya que esta no es convencional ni depende de la voluntad ajena, solo ella es natural, este es el fin de la vida y se necesita esfuerzo y ejercitación incesante para conseguir autosuficiencia. En contraposición con las normas sociales y la limitación histórica y política, surge la concepción del universo como patria del hombre (ciudadano del mundo). Se rebelan contra la esclavitud, la técnica y todos los artificios de la cultura, sosteniendo que la blandura y todas las debilidades del ser humano son producto de la civilización. Niegan el Estado por ser hombres del mundo y de esta manera niegan también la propiedad privada. Esto es lo más parecido que puede encontrarse en el mundo antiguo al comunismo libertario (Diógenes Laercio en Cappelletti, 2006:35). Rechazan el lujo, las vestimentas elegantes, la riqueza, la gloria, la nobleza de la sangre. Tanto a Diógenes como a Antísenes les gusta estar rodeados de pobres y marginados. Los cínicos se anticipan a la transmutación de valores que llevará a cabo después el cristianismo, como la redención; que los cínicos la establecen en el presente, mientras que el cristianismo la enfoca hacia el futuro.

Diógenes y Antísenes, además de provenir de las capas más bajas de la sociedad helénica, expresaron las aspiraciones de una gran masa humana que hasta ese momento estaban imposibilitadas para hacerse oír y relegadas al silencio por las escuelas filosóficas que por lo general eran de las clases dominantes.

La escuela Estoica fundada por Zenón de Citium (336-264 a.C) puede considerarse como una continuación de la moral cínica. Mantienen los estoicos, que ningún hombre es



por naturaleza esclavo, aunque se coloque bajo el poder de otro mediante las leyes, porque lo mejor de él mismo, es decir, su alma racional sigue siendo libre. Y que «noble» debe llamarse a quien la naturaleza inclina hacia la virtud, más que ningún título heredado o a un patrimonio. Zenón defiende que todos los hombres son ciudadanos formando parte de una sola sociedad, un solo Universo. También era adverso a la moneda y defendía que en las ciudades no debía haber templos. Afirma la fraternidad de todos los hombres buenos y demoler a la patria y a la familia. Crisipo define al esclavo como «un obrero vitalicio» y a la aristocracia como un accidente histórico (Ídem: 44). El estoicismo llega al poder con el Imperio romano y Marco Aurelio pero con sus ideales sociopolíticos atenuados y deformados por el Estado imperial. Bajo la influencia de Séneca, Nerón dictó leyes que protegían al esclavo de la sevicia de su amo. Adriano promulgó una vasta legislación a favor de todas las clases oprimidas.

Cristianismo y Edad Media

El cristianismo tiene también su aportación a la prehistoria del pensamiento anarquista. Los Esenios desarrollan un ideal comunitario más o menos libertario, ninguno tenía casa propia, sino que compartía con todos su vivienda. Dentro de la tradición judía, el pensamiento y praxis de los Esenios, constituye un antecedente remoto del socialismo utopista. El valor del mensaje evangélico para el anarquismo queda clara y sencillamente razonado en la «ética» de P. Kropotkin. El pensamiento de Cristo se encuentra en la afirmación del infinito valor de la persona humana (individualismo) y la unidad sin límites de la especie (universalismo). Sirva esto como vinculación del cristianismo y el anarquismo. De hecho podría establecerse otra idea más concreta y específica. «El proyecto original de Jesús fue la fundación de una serie de comunidades al margen del Estado (y también en contra del mismo) en las cuales la convivencia se basara en un principio distinto (y también contrario) al principio de poder. Estas comunidades, donde el amor fraternal sustituiría a la fuerza política y militar, tendría una estructura horizontal y no vertical: *el último sería el primero* y viceversa» (Cappelletti, 2006: 49)

La idea del padre trascendente como única imagen posible se oponía así a la del rey mundano, es decir, al emperador de Roma. Recoger el origen común de todos los hombres y abolir las jerarquías romanas. En esas comunidades (eklesíai) todos los bienes eran comunes (aparece en los *Hechos de los apóstoles*), y no había una autoridad propiamente dicha, ya que los ancianos no eran sino los consejeros del pueblo cristiano. «La estrategia subversiva del Evangelio, consistía en que tales comunidades se multiplicarían y extenderían por todo el Imperio, construyendo una sociedad paralela y contraria a él. Se trata de destruir los cimientos desde abajo, no de enfrentarlo directamente con la violencia para lograr el derrumbamiento y su ruina» (Ibidem), que coincidiría con la segunda venida y la instauración del reino de Dios. El mismo Jesús dijo: «*No pasará esta generación*» (Ídem: 50).

No se puede decir que Jesús fracasó porque no se produjo la segunda venida; más bien, se puede decir que la segunda venida no se produjo porque el plan fracasó. Y fracasó porque la Iglesia, esto es, la comunidad de hermanos, comenzó a ceder ante el Imperio. Se instauró el episcopado, se olvidó la comunidad de bienes, se hicieron dogmas y autoridades



rígidamente definidos, hubo herejías, excomuniones. El Imperio reprodujo su esquema de violencia dentro del poder de la iglesia, y triunfó finalmente sobre ella. No cuando persiguió y arrojó a los cristianos a los leones, sino cuando aceptó su credo y la reconoció, con Constantino, como religión oficial del Imperio. Desde ese momento Iglesia e Imperio se identificaron. Así que, el perdedor fue Jesús y el ganador Roma. Pero sin embargo, a pesar de los concilios y los dogmas, resucitó, porque nunca dejó de producir hombres que con mayor o menor fidelidad, resucitaron la esencia del evangelio en sus vidas. Como ejemplos, Carpócrates propicia un comunismo no estatal donde la justicia radica en la absoluta igualdad, la desaparición de ricos y pobres, sabios e ignorantes etc. Se deriva también la idea de la injusticia de la propiedad privada y que las leyes y el estado son fruto del pecado.

En cambio, San Pedro empieza a ensuciar el mensaje revolucionario, pide a los Cristianos a someterse a amos y gobernantes, a los esclavos a servir a sus amos sean buenos o malvados; y aquí está la traición a Jesús, que si bien no promovía la violencia de los esclavos hacía el Imperio y sus gobernantes, siempre manifestó hacia ellos animadversión, como si de una enfermedad repugnante y perniciosa se tratase. Así que, los Padres de la Iglesia que predicaban el evangelio por un lado, pero luchaban por asimilarse al Imperio por otro, lo terminan fortaleciendo en lugar de eliminarlo.

En los siglos posteriores distintos personajes cristianos como San Ambrosio o San Agustín reflejarán un pensamiento mezclado entre religión y estoicismo, que se puede resumir, en que Dios hizo la naturaleza y la Tierra para que fuese posesión común de todos, pero el uso y la costumbre crearon el derecho particular, fruto de la avaricia.

Personajes como San Agustín, evolucionan viendo al Estado y las instituciones como un mal necesario, porque la naturaleza humana, corrompida por el pecado original, necesita represiones que no se pueden encontrar en un orden igualitario. Así concluye que la diferencia de riqueza, situación social y diferencia del poder no son consecuencia del pecado, sino su solución. A partir de aquí la Iglesia deja de preocuparse por lo social, sólo se hacen recomendaciones dirigidas hacia los individuos en particular, referentes solamente a su conducta personal. Ejemplos como la limosna, la confesión.

Cuestiones como el Monacato, son intentos que imitan aquellas primeras comunidades basadas en el amor y comunidad de bienes, pero dentro del marco deformado de la jerarquización de la Iglesia y su inserción en el orden feudal. Pero, también en el Medievo, la idea de comunidad sin clases y sin propiedad privada, ni Estado, floreció entre grupos heterodoxos y sectas heréticas propios de la Edad Media (Cappelletti, 2006: 57). Así, Joh Huss, en Bohemia trata de construir una Iglesia ajena a las estructuras verticales del feudalismo y la Iglesia Católica. Los Moravos intentan hacer una comunidad de bienes. En Holanda, Suiza, Flandes y diversas regiones de Alemania occidental los anabaptistas, unieron al régimen comunista una oposición radical a toda jerarquía civil y eclesiástica.

Más tarde distintos grupos como el movimiento Franciscano, fomentaron la no propiedad, desterrando el miedo y la sumisión a Dios, por la alegría y la libertad, aunque posteriormente se terminaron plegando a ortodoxia y la jerarquía eclesiástica, muchos de ellos resistieron defendiendo su ideal, siendo incluso quemados por ello. Otros grupos en los Países Bajos y Francia tienden a despreciar o minimizar todo tipo de ceremonia y rehúsan a reconocer cualquier autoridad terrena. Es en esta época

Medieval aparentemente uniforme y oscurantista, es cuando comienzan a aparecer preanuncios del anarquismo moderno.

Empezaron a darse prácticas «negativas» como grandes rebeliones populares y campesinas y prácticas «positivas» como la creación de comunas y ciudades libres. A partir del siglo XI, las insurrecciones de los siervos se multiplican, y aprovechando la decadencia del orden feudal se producen en diversas regiones de Europa rebeliones campesinas contra reyes y señores. Detrás de todas estas rebeliones populares, hay no solo el deseo de acabar con la situación de opresión presente, sino también de un modo mas o menos consciente, la imagen y el ideal de una sociedad cristiana, entendida como sociedad horizontal sin clases y sin gobierno, o por lo menos con una jerarquía social y un poder político reducidos al mínimo. Sin embargo, las contradicciones están siempre presentes, por ejemplo los anabaptistas que promulgan un comunismo sin Estado acaban proclamando rey a Thomas Munzer. (Cappelletti, 2006: 63).

La comuna medieval es, para Kropotkin, una de las realizaciones históricas más cabales de la idea de apoyo mutuo y uno de los más bellos modelos de sociedad libre, «una federación de gremios y guildas, cada uno de los cuales estaba constituido por una federación de trabajadores o ciudadanos, que a su vez como ciudad libre, se federaba regional y continentalmente a otras ciudades, constituyendo así los hansas». Eran agrupaciones igualitarias no solo basadas en el trabajo, sino que, lucharon en lo externo contra el feudalismo dominante, y esta lucha sólo acababa, cuando ellas misma perdían el carácter original, es decir, dejaban de ser «ciudades libres» (Kropotkin, 1986:168).

Por último, en este punto hay que tener en cuenta como las religiones proféticas, por el hecho de esperar a un rey justo se posicionaron totalmente en contra de cualquier poder terrenal. De igual forma, las religiones místicas, debido al contacto directo entre la persona y Dios, ven innecesario cualquier intermediario. Pero también podía suceder que los seguidores proféticos, en aras de la expectativa de un reino mejor, olvidasen los valores de la libertad individual en pos de la igualdad comunitaria, y que los seguidores místicos entusiasmados por la ilimitada libertad interior, olvidasen la exigencia de la justicia y los valores económicos y sociopolíticos del momento.

Humanismo

El Humanismo junto con la visión antropocéntrica del mundo, dio nuevas ideas. En los límites del Medievo y el Renacimiento encontramos a François Rabelais, que exalta los valores de la vida y lo pone por encima del Cristianismo ascético. El ideal del hombre que ama la naturaleza, comenzando por su cuerpo, que no desprecia ninguna manifestación de la belleza, que busca el placer como un bien en sí. La negación del ascetismo trae consigo la negación de la crueldad bélica. La visión Humanística se concreta en una utopía antimonacal, la *Théleme* (Cappelletti, 2006: 69). En la abadía *Théleme*, al contrario que en otros monasterios, no hay murallas que guarden intrigas, ni relojes, los demás monasterios están controlados por el tiempo, aquí cada uno hace las cosas cuando lo considera oportuno. En los monasterios los votos limitaban la libertad individual, en *Théleme*, cada cual entra y sale cuando quiere; puede casarse y tener el dinero que pudiera conseguir; se levanta, come y trabaja cuando quiere. Toda regla se resume en la frase «Haz lo que quieras».



La igualdad que aparece en las Utopías de Tomás Moro y Campanella, no parece preocupar a François Rabelais, que afirma la soberanía del individuo sobre todas las cosas. Subyace aquí la afirmación de una vida sólo regulada por la buena voluntad, es decir una comunidad sin ley, sin obligación, ni sanción y sin gobierno.

En el «*Don Quijote*» (1605) de Miguel de Cervantes encontramos también la exaltación de la libertad, «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres» (Parte II, Cap. LVIII). Mientras que en otra parte demuestra a Sancho la prescindibilidad del gobierno que vivió en el origen de los tiempos el género humano diciendo «entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras «tuyo» y «mío» (Parte I. Cap.XI) (Cervantes en Cappelletti, 2006: 72).

Una problemática más estrictamente política, la aborda Esteban de la Boëtie en su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, donde el amor a la justicia y a los hombres, así como su odio al despotismo, es fruto de ese amor mismo. La Boëtie plantea que los hombres aman natural y espontáneamente la libertad y se pregunta cómo es que siendo mayoría, toleran que un solo hombre, un tirano, que suele ser el más incapaz, débil, corrompido y cobarde de todos, los oprima y los reduzca a servidumbre (Cappelletti, 2006: 73). Argumenta, que dos o tres hombres no se defiendan de uno, es cosa extraña pero posible, por falta de valor; pero que una multitud sienta miedo ante uno solo es imposible. Para acabar con un tirano, dice, no es necesario luchar violentamente contra él, basta con no hacerle caso, no es necesario quitarle nada, sino no darle nada, no es necesario de que el país tome las riendas de hacer algo por sí mismo, es suficiente con que no haga nada contra sí mismo, ya que, con dejar de servir estaría a salvo, el pueblo se corta el cuello a sí mismo porque pudiendo elegir ser libre o ser siervo, abandona su independencia y toma el yugo, consiente su mal y lo persigue. La Boëtie comparte con los estoicos que la libertad corresponde al hombre por derecho natural, con ella se relacionan todos los bienes de la vida humana, de forma que no vale la pena vivir la vida sin libertad. Sólo basta quererlo, ya que, consentimos la tiranía al acatarlos y obedecerlos. La no obediencia, no colaboración, la no sumisión libre y permanente basta para acabar con la tiranía. En definitiva, lo que propone es la pura resistencia pasiva, aunque no niega la lucha violenta, pero le parece más sencilla la no obediencia, aunque es consciente de que esta vía también puede conllevar cárcel.

Comparte con los estoicos que quien vive de acuerdo con la naturaleza, obedece a sus padres, es súbdito de la razón, pero no es siervo de nadie. Y si Dios y la naturaleza nos hicieron iguales, pero en el reparto de virtudes dieron a unos mas y otros menos, no es para ponerlos en un campo cercado, no es para que los mas fuertes se traguen a los débiles, sino para dar lugar al afecto fraterno, con la finalidad de poder manifestarse en la ayuda de unos hacia los otros. La prueba de que la libertad es una inclinación de la naturaleza humana, la pone en el ejemplo de que si nacieran personas que no supieran en absoluto que es la libertad, ni la esclavitud y se les diera a elegir, elegirían la primera, porque los hombres para dejarse sujetar necesitan dos cosas: o ser obligados o ser engañados.

Como ejemplo de la libertad pone la sociedad Espartana, como ejemplo de la tiranía, lo ocurrido en Siracusa, cuando el pueblo atemorizado por la guerra, dio el poder a Dionisio (Cappelletti, 2006: 82). Establece tres causas para que el hombre prescinda pronto y fácil



de la libertad: La 1ª es la costumbre, aquellos que han nacido bajo una tiranía, al no conocer la libertad, se someten con facilidad a ella, mientras que sus antepasados lo hicieron por la fuerza. La 2ª causa de pérdida de libertad es el envilecimiento y la cobardía que el poder tiránico produce en el pueblo. Quien pierde la libertad, pierde el coraje y el valor; esclavizados, pelean sin entusiasmo, sin ideal, forzados y embrutecidos, mientras los libres luchan en su propia defensa y de los suyos, desprecian el peligro y la muerte. Por eso los gobernantes tiranos desprecian los libros, fomentan los juegos y las tabernas para distraer a sus súbditos, alejándolos del sentimiento de libertad, tornándolos sumisos y satisfechos. La 3ª causa del sometimiento es el miedo a lo desconocido y el terror. El poder de los tiranos se basa más que en las armas de sus ejércitos, en la complicidad de unos cuantos individuos que colaboran en todos los crímenes con el tirano, para poder participar en sus botines. Estos a la vez tienen otros 5 o 6 que pretenden vivir de lo mismo. De esta forma se construye la pirámide del poder y de la esclavitud, la servidumbre y la corrupción humana.

P. Clastres advierte que la obra de la Boëtie contiene la afirmación de que la división de la sociedad (entre gobernantes y gobernados) es una construcción social, que por tanto no siempre ha existido (Clastres, 1979:56). Principio del que se servirá en sus obras para defender a los pueblos indígenas, como pueblos sin Estado. Otros junto a La Boëtie forman la corriente anti-maquivélica del Renacimiento.

Más tarde, el testamento de Meslier, un clérigo pueblerino, que en vida no dio ningún escándalo, será la aportación más importante del preenciclopedismo al pensamiento anarquista. El autor, en su testamento, ataca al clero, no solo por la complicidad de la Iglesia con el poder de turno siempre oprimiendo, sino por la sociedad de clases, la propiedad privada y el Estado mismo. Era un hombre muy ortodoxo, pero dejó un testamento en el que negaba y maldecía todo lo que había hecho durante su vida. Estaba contra el egoísmo y la mentira del poder del clero, así como la jerarquía eclesiástica. Asimismo, negaba la existencia de Dios. Reprobaba al Estado como mantenedor del poder de la Iglesia en el mundo por la fuerza de las armas y además apoyándose esta en una supuesta moral.

Posteriormente, desde la lucha de los Países Bajos, contra la realeza de los Stuart en los siglos XVI y XVII, y la lucha de las colonias Norteamericanas contra Inglaterra en el siglo XVIII, la revuelta de esclavos en Haití, hasta la emancipación de América Latina a comienzos del siglo XIX, da lugar a que la desobediencia entrase en la vida política y social. De igual modo, el espíritu de asociación voluntaria, de los proyectos y tentativa de cooperación industrial en el siglo XVII en Europa y en distintos lugares de Norteamérica, antes y después de la época colonial, dieron lugar a distintas organizaciones más o menos autónomas y auto-gobernadas, que fueron siempre combatidas por los reaccionarios, y creyeron imposible de realizar los moderados (Nettlau, 1978: 21).

El Socialismo Utópico

El término utopía viene del griego (ou= ningún) y (topos=lugar), viene a traducirse como «en ningún lugar». Las utopías son relatos que recogen los deseos del hombre realizados en un régimen social determinado. Para ello, utiliza la imaginación como vehículo de expresión, que conlleva según el temperamento de cada autor, a una utopía arquista (del poder) o anarquista (no poder, no autoridad) .

Los utopistas que más se acercan al ideario anarquista son los que escriben utopías optimistas como Tomás Moro o Campanella, fruto de soñar un lugar que borre la injusticia, desigualdad y miseria de la época, queriendo dejar entrever de manera sutil al lector cuestiones que quizá, no puedan expresar de manera abierta en su propia sociedad. En contraposición, están las utopías pesimistas. Llegan con el tecnicismo, como son las de Huxley u Orwell, donde la técnica lo controla todo y los seres humanos pierden toda capacidad de solidaridad y autorreflexión, en las cuales el exterminio de toda humanidad es su finalidad última (García, 1977: 30). Ambas tendencias presentan sus escritos como aquello que aunque todavía no es, puede llegar a ser. Según Joseph Dejacques autor de la utopía «humanisferio». Lo dice así: «Un sueño no realizado, pero no irrealizable. La utopía de Galileo, es ahora una verdad, ha triunfado a despecho de la sentencia de sus jueces: la tierra gira». (Dejacques en García, 1977:52).

Dentro de las utopías optimistas, se plantea que el hombre se inclina al optimismo porque es un sentimiento adherido al instinto de conservación con más ahínco que el pesimismo. De ahí, que las utopías tiendan a reflejar más sociedades perfeccionadas, que sociedades que se autodestruyan (García, 1977:30). Estos escritos son modestos, hasta que el descubrimiento de América muestra un lugar donde poner en práctica estas sociedades.

Tomás Moro es el primero en introducir la palabra utopía (1516) y de servirse de la zanja entre océanos para escribirla. Escribe un lugar en el cual todas las familias tienen la experiencia del trabajo agrícola, los jueces los nombran las familias y se trabaja sólo 6 horas al día. Todas las familias se abastecen en un mercado central, no hay dinero, ni propiedad, y el parasitismo del rico o del mendigo es desterrado; son pacíficos y abominan la guerra como algo totalmente bestial; cada uno puede tener uno o varios Dioses pero la mayoría ninguno. Lo negativo y que demuestra el peso de la época en esta utopía, es que en la isla existe la esclavitud. Queda claro, sin embargo, que la imaginación de Moro tiene tintes casi proféticos de lo que será un pensamiento libertario.

Tommaso Campanella publica en 1623 una obra llamada «Ciudad del Sol», en la cual, todas las personas tienen las mismas funciones y trabajan solo 4 horas al día, con lo que pueden dedicar tiempo a la lectura, al deporte, a la naturaleza; tienen tiempo de pensar en el mal y evitar así caer en la ociosidad ocupándose de cosas honestas. Un avance que se hace con respecto a la utopía de T. Moro es que, en Ciudad del Sol, se rechaza la esclavitud. De esta manera en el siglo XVIII que va desde 1700 hasta la revolución francesa la literatura de las utopías se va enriqueciendo con nuevas aportaciones. Uno de los escritores que más influyó en este periodo pre-revolucionario fue Jacobo Rousseau, que introdujo en los utopistas el discurso sobre el origen de la desigualdad y el contrato social, oponiendo siempre como antagonicos civilización y naturaleza. Uno de los frutos más importantes de su obra fue el dar el máximo de espontaneidad a la educación en la infancia (Ídem : 40). En la base de toda utopía optimista está la idea de que el fundamento de toda la sociedad es el trabajo, que todos deben trabajar, cada uno según sus propias capacidades y actitudes. Estos visionarios de regímenes futuros tienden a eliminar la autoridad y la propiedad privada en beneficio de una mayor libertad, una estructura más equitativa de la sociedad y el máximo desarrollo de la solidaridad.



De esta manera llegó 1789, los enciclopedistas habían minado la base de la monarquía absoluta y los humildes decidieron escribir una de las mejores páginas de la historia de las revoluciones. Se trató de poner fin a la desigualdad de los hombres tomando a Rousseau y se quiso terminar con las religiones como establecía Voltaire bajo el lema: «Libertad, Fraternidad e Igualdad». Las utopías que siguieron, trataron de apoyarse en sociedades que pisaran terrenos más firmes que los de lejanos países como Utopía y Ciudad del Sol, habiendo un deseo ferviente de no dejar para las generaciones futuras los proyectos de las nuevas sociedades, trabajaron con el material humano existente teniendo en cuenta sus defectos y sus taras, descartando los idílicos personajes de las Utopías.

Rousseau y Diderot lo habían dicho: «El hombre no es malo en su naturaleza, sino la sociedad». Bastaría pues modificar la sociedad, hacerla justa y buena, para que el hombre sea justo y bueno también. De esta forma las utopías pasaron a ser verdaderos programas sociales puestos en práctica. Así, en el primer tercio del siglo XIX, serán los socialistas utópicos los que formularán sus teorías y proyectos, que formarán parte más adelante de la filosofía social del anarquismo (Cappelletti, 2006: 101).

De ellos los que más se acercan a una posición libertaria son Charles Fourier, Saint-Simón y Robert Owen. El socialismo experimental de Owen se aleja de las utopías escritas en papel e intenta convertir en hechos todo lo que su imaginación creaba. A los 29 años, consigue la dirección y el capital de una fábrica de algodón, que le sirve para propagar sus ideas de comunidad y cooperativismo. Su vida estuvo llena de éxitos y fracasos, pero no se rinde nunca. Reduce drásticamente las horas de trabajo, mejora las viviendas de los obreros, crea cooperativas que eliminaban los intermediarios y abarataban el producto.

En Owen esta el origen de la primera escuela para niños de James Buchanan llevará a cabo gracias al soporte de este (García, 1977: 48). Dio mucha importancia a la educación; independientemente de cualquiera que sea su fórmula sobre economía (propuso varias), mantenía que la educación prepara para la transformación social. Nunca recurre a la idea del Estado como único agente y administrador de la igualdad social. Owen cree en la originaria bondad de la naturaleza humana. Piensa que la tecnología puesta al servicio de la sociedad puede ser el arma de su liberación. Sus comunidades deben tener de 500 a 3000 miembros unidos mediante asociaciones libres, donde el trabajo es la fuente de riqueza. El precio del producto es la materia prima, su costo y el tiempo que se emplea en transformarla; los «bonos de trabajo» sustituyen al dinero, el comercio puede ser llevado a través del cooperativismo y la producción igualitaria, cree en la propiedad común de los medios de producción y la descentralización.

Saint-Simon, que es un admirador todavía más ferviente de la técnica, propone la sustitución de las jerarquías políticas por una organización puramente científico-económica. El Estado deberá disolverse, según él, en una sociedad donde la producción esté dirigida por la ciencia. Se trata de que los obreros industriales ocupen el lugar de la aristocracia. Aunque serán los hombres de ciencia y técnica y no los obreros manuales los que deberán controlar la economía del país. Las ideas de la superioridad de lo económico sobre lo político, preanuncia sin duda a Proudhon. Saint-Simon propone cambiar el gobierno de los hombres por la administración de las cosas, la



obediencia y sumisión propias del sistema militar por el trabajo personal y la participación en una tarea en común. Opone su ideal de estado (sociedad basada en la coacción), a la Iglesia (como sociedad no coactiva basada en el amor). Por ello no deja de dirigir varias críticas a distintas iglesias y varias formas históricas de cristianismo y se inscribe en las filas del anticlericalismo decimonónico donde militarán casi todos los anarquistas. Esta interpretación tiene similitudes con algunos anarquistas místicos del Medievo y el Renacimiento (como los *dujoborys*), y anuncia el anarquismo evangélico de Tolstoi.

Charles Fourier es un crítico agudo del comercio, del lucro mercantil, del interés y la usura; se propone reivindicar las pasiones y utilizarlas para edificar una sociedad justa y un nuevo hombre feliz; anticipa el cooperativismo y el amor libre y plural movido por un irrefrenable optimismo. Fourier rechaza todo autoritarismo, fundándose en su teoría de las pasiones y las atracciones pasionales; no contempla para nada el salario; y cree, como después Kropotkin, que la agricultura debe constituir el fundamento de todo el sistema económico, integrándose con la manufactura y con la industria. Su concepto de cambio social es decididamente asociacionista, y, aunque no cree en la revolución, tampoco confía en el reformismo político (Cappelletti, 2006: 112).

Fourier funda unas sociedades llamadas «Falansterios», donde prescinde totalmente del Estado y de la actividad política, en comunidades asociadas de 1500 a 1600 personas. Tiene tanto empeño en llevarlas a cabo, que invita a los capitalistas y gentes adineradas para que participen en su proyecto (García, 1977: 45). Fourier daba tanta importancia a la educación como Owen, quería educar a los niños en buenos hábitos sociales, pero no solo para que creyeran en lo que le convenía a la sociedad que creyesen, sino guiarles para hacer espontáneamente -y gozando de su acción- tanto sus propios deseos como el bien de la sociedad. Fourier mantiene que el trabajo debía realizarse lo más agradable posible; le desagrada la producción a gran escala, la centralización y el automatismo. Daba gran valor a la vida que iba más allá de las horas de trabajo. En Francia se desarrolló uno de los falansterios y en Nueva Inglaterra hubo también varias comunidades, todas ellas de muy corta duración.

En esta época, América será el escenario donde los socialistas utópicos de todo el mundo podrán en práctica sus experiencias. Debido a las condiciones que poseía esta región a principios y mitad del siglo XIX, al tener grandes extensiones para agricultura e industria y al tratarse de países jóvenes y nuevos, la libertad religiosa y política de la que disponía el territorio sedujo a los socialistas utópicos y a algunos movimientos religiosos, que crearon allí sus comunidades. Así se dará lugar a comunidades religiosas de tipo sectario, comunidades Owenistas, comunidades Fourieristas y comunidades Icariánas. Estas comunidades de tipo cuartelario, estrictamente regimentada (Armand, 1982: 23).

Por último y antes de entrar en la historia del anarquismo, diferenciar claramente entre un individuo socialista utópico y un anarquista. La diferencia está en que los socialistas utópicos son apolíticos y los anarquistas antipolíticos; los socialistas utópicos son indiferentes a cualquier forma de gobierno y piensan que el Estado se extinguirá por inanición, mientras los anarquistas se oponen a cualquier forma de



gobierno y piensan que el Estado hay que enfrentarlo, abolirlo de una vez. Los socialistas utópicos abominan la revolución y aspiran a la armonía de clases, mientras la mayoría de los anarquistas son revolucionarios y desean acabar con toda diferencia de castas, de clases y de estamentos, incluida la división entre gobernantes y gobernados.

Conclusiones

-La primera expresión de libertad entrañaba la unión del ser humano con la naturaleza (vuelta al origen, equilibrio, amor), siendo el humano un ser-para-la-libertad, constituyendo la búsqueda de libertad parte de la naturaleza humana.

-En Oriente, Grecia y Roma aparecieron los primeros pensadores, recogidos históricamente, que hacen una crítica de su sociedad, proponiendo la igualdad y la justicia, principios que fundarán, posteriormente, la base del anarquismo.

-El Cristianismo, siendo un movimiento no violento, en algunas fases de su historia y sobretudo al principio, ha sido y contiene en su filosofía, la lucha por un mundo sin clases, horizontal, igualitario, y con propiedad comunal de la tierra, basado en la fraternidad y el amor universal entre todos los seres humanos. Motivos por los cuales fueron perseguidos por el Imperio Romano hasta su anexión a él. Cuestiones estas que también han enriquecido y fundamentado el proceso de pensamiento y práctica anarquistas.

-Tanto los teóricos humanistas, como los utopistas comienzan a introducir, una crítica social y política capaz de llegar a una mayor parte de la población, los escritos y reflexiones sobre el papel, acabarán repercutiendo en la creación de distintas comunidades, que llevarán a cabo diferentes experiencias prácticas libertarias, algunas de ellas en el «Nuevo mundo». Se hará la revolución Francesa, surgiendo posteriormente los primeros teóricos del anarquismo propiamente dicho.



Historia del Anarquismo

Godwin (1756–1836)

William Godwin es una figura bastante aislada, que no tuvo nada que ver con el movimiento obrero y sindical, ni ninguna organización específica del anarquismo, pero que se propone probar en qué grado el gubernamentalismo hace desgraciados a los hombres y perjudica su desarrollo moral, se esfuerza por establecer las condiciones de una justicia social que sería apta para hacer a los hombres morales y dichosos. Su principal aportación es una crítica sólida de las bases del Estado, darle importancia al individuo y centrarse en la educación (Nettlau, 1978:27). No propone un cambio inmediato, sino gradual, a través de la educación, el razonamiento, la discusión, la persuasión y no mediante medidas autoritarias. No es revolucionario, cree en un cambio gradual y no en un cambio radical.

Si bien Godwin no utiliza todavía la palabra «anarquismo», emplea el término «anarquía» en un sentido no peyorativo, lo esencial de la filosofía política del anarquismo de Godwin, se encuentra en su obra *Investigación acerca de la justicia política*. Obra muy leída por escritores e intelectuales de la época y que no fue prohibida en su época, porque las autoridades consideraron que su precio era lo suficientemente alto como para que no pudieran leer las clases populares. Godwin critica al capitalismo, rudimentariamente porque este es aún incipiente, pero hace muy buena crítica del fundamento del Estado. Aunque es anterior a cualquier organización anarquista y al movimiento obrero, preanuncia el camino real del anarquismo (García, 1977:135).

Godwin es hijo de un pastor (religioso), no conformista, que mezcla el fundamentalismo calvinista con un antiestatismo que raya la acracia, estas serán las raíces de Godwin que poco a poco irá desechando su clericalismo y cambiándolo por un ateísmo antijerárquico y antiestatal.

Todas las ideas de libertad, igualdad y fraternidad basadas en la naturaleza humana que Godwin defiende, se encuentran en contradicción con Malthus, que mantiene que sólo los más fuertes sobreviven en esta lucha por vivir el (Cappelletti, 2006: 132).



Godwin, despunta sobre otros escritores que defienden los ideales de libertad e igualdad proclamados por la Revolución Francesa, en ese momento en su apogeo, porque lleva sus principios hasta las extremas consecuencias, sin temer la condena de los gobernantes, establece la negación del Estado de una manera consistentemente sólida que luego seguirán Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Malatesta. Aunque Godwin no fue hombre de acción, si se ha distinguido por su coraje intelectual.

Mantiene que no puede coexistir el vicio con la libertad perfecta. Considera que la experiencia, tiene más peso que los instintos; por tanto, el mal no es innato, sino aprendido en una sociedad viciada, pero la razón tiene un poder ilimitado, y por ello puede transformarla. Para él, un individuo a ojos de la razón, es igual a otro cualquiera.

Por otro lado, argumenta que la mayor fuerza para perpetuar la injusticia está en las instituciones humanas. Así, la historia no es más que la historia de crímenes cometidos. Ejemplifica cómo distintos reyes mandaron a pueblos enteros a asolar regiones enteras, sobreviviendo solo un pequeño número de soldados, que volvían de la batalla habiendo muerto el resto de enfermedades, fatigas y miserias. Plantea, que en una guerra todos pierden, siendo esta la primera consecuencia evidente de la acción de un gobierno. Comenta que los Estados carecen de toda moralidad, y que en su base, todo Estado es imperialista y no puede ser de otra manera (García,1977:142). El Estado para Godwin está llamado a mantener el orden, esto quiere decir, mantener a cada cual en su sitio y en su nivel, que los ricos sigan siéndolo y los pobres también: obligar a una mayoría del pueblo a trabajar para una minoría; hacer que la mayoría obedezca y la minoría mande. La represión y la violencia están, entonces, en la esencia del poder estatal. Argumenta, que el hombre es perfectible y aunque nunca pueda llegar a ser perfecto, si que es capaz de mejorar indefinidamente tanto en el aspecto moral como en el aspecto intelectual, por eso prevé un futuro mejor para todos los hombres.

Godwin basa el perfeccionamiento humano, en tres aspectos de la educación:

- 1 Literatura: la difusión de las ideas y conocimiento a través del libro.
- 2 Educación: la difusión de las ideas y enseñanzas a través de la escuela y de la enseñanza.
- 3 La institución política: esto es, en un sentido amplio, la organización social. Teniendo las dos primeras defectos y limitaciones y siendo la tercera la que tiene más amplios efectos en la sociedad (Cappelletti, 2006:154). Sin embargo, Godwin ve un peligro en la educación mediatizada, el principio de educación nacional debe ser rechazado por su evidente alianza con el gobierno. «El gobierno no dejará de emplear la máquina de la educación para fortalecer su propio poder y para perpetuar sus instituciones» (Godwin in García, 1977:138). Esta fe ciega en la evolución de la educación, hará que Godwin condene inexorablemente las revoluciones violentas: «Debemos, pues, distinguir cuidadosamente entre la acción de instruir al pueblo y excitarlo. La indignación, el furor y el odio deben ser siempre desplazados» (Ibidem).

Por otro lado, cree que todo gobierno despótico está calculado para hacer dóciles a los hombres, mientras un gobierno libre los hace independientes. El error y el vicio no tienen larga vida, si el gobierno no los apoya. Así, por el ejemplo, la diferencia de propiedad que hace a unos ricos y a otros pobres, constituye uno de los vicios más graves de la sociedad presente y da como resultado la aparición de instituciones políticas y sociales.



Sostiene que, igual que se ha perfeccionado la ciencia y el arte, deben hacerlo la moral y las instituciones sociales, siempre dejando clara la distinción entre sociedad y gobierno (que supone el Estado); esta es la base del anarquismo. «*Los hombres que se asociaron al principio por causa de la asistencia mutua, no previeron que sería necesaria ninguna restricción para regular la conducta de los individuos. La necesidad de restricción nació de los errores y maldades de unos pocos*» (Godwin en Cappelletti, 2006:157).

Plantea la igualdad de todos los hombres, ya que al principio inteligencia y fuerza eran parecidas entre todos los hombres y aún hoy, puede mantenerse esto. De la misma forma, mantiene la igualdad moral, que para Godwin consiste en la capacidad de aplicar la misma regla invariablemente de justicia a todos. Godwin plantea que la justicia es inteligible a todo ser humano, con independencia de que pueda realizarse o no. Ya que todos poseen inteligencia y son capaces de distinguir el placer del dolor. Lo justo será, pues, aquello que contribuya a los placeres de todos.

Aunque está claro que la razón exige que no se trate de la misma manera al benefactor de la especie, que a un enemigo de la misma, esta diferencia, lejos de negar la igualdad, la corrobora recibiendo el nombre de equidad. Lo que si se deben eliminar, son las diferencias arbitrarias, dejando que impere la virtud y el talento. Plantea la concepción estoica de la naturaleza humana, en la que la justicia es una regla inmutable universal y la virtud el bien supremo (García, 1977:141).

Godwin cree que la base de todas las relaciones sociales es la promoción de la mayor felicidad de todos y cada uno de los individuos. Godwin habla de los «derechos» del individuo, no opuestos entre sí, ni contrarios al deber, pero tampoco pueden ir en detrimento de los derechos del otro. Ahora bien, si por derecho se entiende una facultad absoluta sin restricciones y sin censura, para Godwin el hombre no tiene derechos. Como ejemplo, de la mala utilización del término pone a los gobernantes, que utilizan la palabra «derecho» para defender que el avaro, pueda acumular riquezas, que serían necesarias para la sociedad o para permitir que unos pocos vivan en el despilfarro, mientras condenan a muchas familias a la mendicidad. Recordando los avaros, que lo que tienen, lo consiguieron de manera legal, que no deben nada a nadie y que tienen derecho a hacer lo que quieran con su riqueza cuando un semejante les censura justamente (Cappelletti).

También niega los derechos de la sociedad, cuando esta se considera un juez infalible, fijando autoritariamente normas al pensamiento, porque la sociedad puede someter la voluntad en ese caso, pero nunca el pensamiento. Quiere decir esto, que hay ciertas actividades en las cuales la sociedad no tiene «derecho» a intervenir.

Para un ser racional la única regla de conducta es la justicia, como deber moral, es decir, que se haga todo aquello que pueda contribuir al bienestar de los demás y se exija de cada uno, aquello que puede contribuir al bienestar de todos. Las instituciones políticas por tanto, solo pueden aconsejar o recomendar y en cuanto van más allá, traspasan los límites de sus funciones y sus cometidos. Todo acto de un ser racional debe corresponder a la moral y responde ante su conciencia, cualquier interferencia del Estado resulta en este plano, no sólo contrario a la moral sino a la lógica.

Godwin, analiza el contrato social, según el cual, los individuos terminan asociándose en Estados con derechos y deberes consensuados. Plantea Godwin, que un contrato social definitivo es contrario a la libertad y la justicia. También, uno de menor duración y justicia



«¿Qué duración debería tener?», «¿En que se basa su consentimiento?», «¿Debe mantenerse este consentimiento porque lo eligieran nuestros antepasados antes que nosotros hubiésemos nacido?», además se pregunta, «¿En qué consiste el consentimiento?». Si no es, considerarse súbdito de un determinado gobierno y como en las dictaduras sucede, se elige un individuo que hace lo que se considera un mal menor. Critica el contrato social, considerándolo como fundamento de la sociedad civil (Cappelletti, 2006:171).

Repudia las votaciones como medio para averiguar lo que un pueblo opina; dicen que se realizan de forma apresurada y tumultuosa, de manera que el votante, no sabe ni siquiera cuál es la cuestión que se discute, y si lo sabe, no siente el menor interés por ella. En todo caso, jamás convierten al individuo en miembro activo de una comunidad. Afirma, que el voto es el recurso favorito de los dictadores para legitimar un régimen.

Por otro lado, si el gobierno se basa en el consentimiento, una persona que niega tal consentimiento de forma explícita, no debería estar sometida a ninguna autoridad. En conclusión, Godwin plantea que tenemos derecho a cumplir nuestros deberes según nuestra conciencia, nos indica que ningún contrato puede eximir a un hombre su responsabilidad moral de obrar justamente, por tanto, ningún gobierno puede fundar su poder en el contrato social.

El rechazo a todo contrato será una constante en el pensamiento anarquista. El pacto o contrato, se basa en una promesa y se reduce a ella. Ahora, lo que se promete, puede ser justo o injusto. Si es justo, estoy obligado a cumplirlo no por prometerlo, sino por ser justo, y no debo cumplirlo si es injusto, aunque lo haya prometido (Cappelletti, 2006:173). Los anarquistas, posteriormente, llamarán a este hecho coacción moral, de manera que las normas que han de regular mis acciones, solo responden a una consideración enteramente personal, nadie puede transferir a otro la responsabilidad de la propia conducta y el llevar a cabo el propio deber (García, 1977:141).

También, sostiene que la propuesta «de hacer lo que a uno se le antoja», es una doctrina estúpida y contraria a toda virtud. Supone, que en cada situación hay un modo razonable de obrar y otro que no lo es. El modo razonable beneficiará a la humanidad y el otro no. Deberes y derechos van de la mano, de forma que, no puede haber deberes que lleven a las sociedades a hacer nada en detrimento de la felicidad humana y tampoco tienen derecho a hacerlo. De la misma manera, ni el consentimiento universal, ni el voto de la mayoría puede convertir la injusticia en justicia.

Para Godwin, decir que, cualquier grupo de personas tiene derecho a elegir cualquier forma de gobierno sea dictatorial, sectario o del tipo que sea, le parece detestable y absurdo. Godwin sostiene lo que llama «el único derecho negativo». Consiste en el derecho de ejercer la virtud. Albedrío que los vecinos no deben violar, salvo para censurar y reconvenir. Cuando se obliga por la fuerza, se deja de ser persona y se convierte en cosa. Tampoco reconoce competencia alguna en la mayoría para determinar la verdad de un juicio o la justicia de una acción (Cappelletti, 2006:174).

En definitiva, pretende llegar a una sociedad sin gobierno, aunque no discuta los medios de lograrlo, propone como el único auténtico organismo social la comuna o municipio autónomo, agrupaciones de tamaño reducido, para que el individuo no se convierta en una pieza minúscula del engranaje dentro de la maquinaria estatal, que vaya en detrimento de su personalidad y su integridad moral (García, 1977:143). Propone una propiedad igualitaria,



pero afirmando al individuo, de forma que, niega la coacción de tipo cuartelario, como en las utopías que él conoce, o como en Esparta, propone un sistema, sin necesidad de trabajo en común, comida en común, ni almacenes comunes, sino gobernándose por su propia voluntad y convicción, y no mediante leyes impuestas de ninguna manera. «Sino podemos ganar el corazón de las gentes a favor de nuestra causa, no esperemos nada de las leyes compulsivas. Si podemos ganarlo, las leyes están de más» (Godwin, en García, 1977:148). De esta manera, enlaza ya el individualismo de Godwin con el federalismo de Proudhon.

Proudhon (1809-1865)

Si se quiere hablar con cierto rigor terminológico, no se puede hablar de «anarquismo» antes de Pierre-Joseph Proudhon. Fue el primero en utilizar el término anarquista para calificarse, aunque luego utilizaría otros términos como el de mutualismo o democracia industrial (Cappelletti, 2006: 9).

Tuvieron que pasar 50 años después de las aspiraciones liberales de 1789, para que en Francia Proudhon levantara su voz contra la autoridad. Godwin y Proudhon fueron los primeros en mostrar un camino de emancipación intelectual, política y social, eran pensadores libres y socialistas, destacando sobre los técnicos de su tiempo en aplicaciones probadas (Nettlau, 1978:46).

Proudhon, es hijo de un tonelero y una cocinera, y él mismo será uno de los teóricos del anarquismo, el único de clase obrera. No escribe en nombre de la clase obrera, él mismo es proletario, siendo un hombre prácticamente autodidacta.

Sentará definitivamente las bases del pensamiento libertario cuando dijo: «Todos los partidos, en tanto que deseosos de lograr el poder, son variedades del absolutismo, y no habrá libertad para los ciudadanos» (Proudhon en García, 1977:153).

Tocaba a Proudhon dejar la timidez que aún se manifiesta en Godwin y declarar abiertamente que la política es la ciencia de la libertad, y el gobierno del hombre por el hombre, no importa el nombre por el que se disfraze, es la opresión (Proudhon, 1970: 346). Este pensamiento es precursor de lo que medio siglo más tarde mantendrá Eliseo Reclus: «La anarquía es la más alta expresión del orden» (Reclus en García).

A partir de Proudhon la concepción de un régimen que elimine la presencia del Estado y abogue por un máximo de libertad tendrá ya un nombre, anarquismo. Aunque como hemos visto la teoría del anarquismo había sido ya desarrollada, antes de que surgiese el nombre por Godwin y muchos otros.

En Proudhon hallaremos ya todos los elementos necesarios para edificar un sistema social completo, aunque, como Godwin, es un moralista y evolucionista. Advertirá, que la violencia no conduce a ninguna parte. La viga maestra de Proudhon es la justicia, el trabajo, la libertad y el libre contrato. Un ideal de la justicia que es capaz de anular y hacer innecesario al Estado. Llega a esta conclusión, sin apoyarse en nadie, más que en sus propias ideas, porque sólo conoció a Godwin de oídas, quizás a través de Owen, probablemente.

Proudhon entenderá la justicia como un acto social. «Es por la reflexión y el razonamiento del que parecemos dotados exclusivamente (frente a los animales) que nosotros sabemos que es nocivo, para los otros y para nosotros... es la razón la que nos enseña que el ladrón, el egoísta, el asesino, peca contra la naturaleza, y se vuelve culpable hacia nosotros



y hacia él mismo cuando hace el mal con conocimiento de causa. La justicia es el reconocimiento en el prójimo de una personalidad igual a la nuestra. Sociedad, justicia y equidad son términos equivalentes» (Proudhon en García, 1977:157).

Proudhon, es partidario de boicotear las elecciones, porque cree que el proletariado, bajo el régimen capitalista, no debe ocuparse de otra cosa que de su propia organización, a fin de preparar la revolución social. Separa radicalmente la burguesía de la clase obrera. Su obra *De la capacidad política de la clase obrera*, publicada en 1865 constituye la base del movimiento obrero autónomo, característica de la Primera Internacional de Trabajadores (Proudhon, 1977: 16).

Piensa que, solamente el proletariado, al margen de toda legalidad y sin intermediarios, puede llevar a cabo la revolución económica, a través de federaciones de trabajadores. Proudhon está conectado desde la infancia con el trabajo y hace de él un instrumento de proyección y lo constituye en la base de todas sus formulaciones. Además mantiene que «Toda idea nace de la acción y debe volver a la acción, so pena de degradarse» (Ídem: 19 y 33).

Plantea que las «fuerzas colectivas» propias de grupos, clases o sociedades, son mucho más productivas que la suma de fuerzas individuales. Así es, sucede que los capitalistas pagan la fuerza individual de cada obrero, pero no la enorme fuerza que resulta de la simultaneidad del esfuerzo en común y este es el origen de la explotación económica. Aquí está el precedente de lo que después Marx llamará plusvalía (Proudhon, 1977: 33).

Proudhon, reflexiona sobre la posibilidad de una reconciliación entre proletario y clase media para derribar el capitalismo y llevar a cabo la revolución social, teniendo conciencia de la dificultad de esta alianza. Según él, la sociedad surgida de la revolución social tomará la forma de una federación agrícola-industrial. La mutualización federativa de la agricultura, supone la constitución de propiedades individuales de explotación, asociadas en conjuntos cooperativos y estas reagrupadas en la federación agrícola (Ídem, 35). Lo mismo opina para la industria, es decir, un conjunto de propiedades colectivas de empresas, asociadas en una federación industrial. De igual forma, piensa que la democracia salida de estos principios, dará lugar a la federación política, donde lo político se adecua al principio económico, principio de mutualidad, que es lo mismo que el principio federativo y se basa en la pluralidad, autonomía y autogestión de la vida económica, exigiendo de la vida política idénticos principios, aunque el final de esta sea para él su desaparición.

Consiste en transformar la nación en provincias autónomas, administradas por si mismas, disponiendo de iniciativa propia. Debido al contrato de Federación, se reserva siempre más al ciudadano, que al Estado, a las autoridades municipales y provinciales, más que a las autoridades centrales (Ídem: 39).

Se trata de la unión de comunidades autogobernadas y soberanas a través de diferentes niveles de federaciones y confederaciones locales, comarcales, regionales o nacionales, de tal manera que el poder político se distribuye y fluye de lo particular hacia lo general, es decir, de la base, que es la comuna, a la confederación máxima, con el propósito de evitar el centralismo, la burocracia y toda jerarquía de poderes.

Así, la federación es un sistema de relaciones en el que los individuos se asocian libremente con otros, para llevar en común las tareas que crean necesarias de una manera mejor, reservándose para ellos un margen de libertad, siendo este siempre mayor a las



obligaciones contraídas y pudiendo decidir todos por igual. De aquí, que el Estado exista para Proudhon no como una fuerza jerarquizadora, sino como el poderío de la cosa pública, equivale en el fondo a negar la autoridad y recíprocamente el Estado, cuya función la relega al arbitraje jurídico y a un papel de incitación o estímulo a la iniciativa, pero jamás tiene poder ejecutivo. Es una mínima expresión del Estado, que además no gobierna (Proudhon prefería la abolición del gobierno, pero como no creía que fuese posible una eliminación total, abogaba por su reducción) (Proudhon, 1977: 33). Posteriormente, esto será corregido por los pensadores anarquistas posteriores, no dejando ninguna función de arbitraje o tutelaje al Estado, ya que los mecanismos de la vida política y económica resolverían sobre la marcha cualquier tipo de problema surgido.

Al mismo tiempo la propiedad en las federaciones agro-industriales es indivisa, es decir, todos los medios producción son propiedad común, los individuos y los grupos pueden pedir el rescate de su parte, pero no su parte de propiedad federativa, la propiedad no puede disolverse, permanece indivisa. Se opone totalmente a la propiedad, entendida como la acumulación sin control del gran capitalista, como en el caso de los grandes terrenos sin cultivar, que dejaban baldíos o arrendaban los propietarios a los campesinos para explotarlos. Ya que, como antes expuse, sí contempla pequeñas propiedades individuales unidas en cooperativas que constituye la mutualización federativa. Proudhon se opuso al beneficio de cualquier transacción económica, viéndolo como un pago extra sin trabajar, siendo el trabajo la fuente principal de la legítima propiedad. Acuñó el término mutualismo, como el sistema económico donde los bienes y servicios serían intercambiados sin ningún beneficio

Arremete contra la propiedad en la frase «la propiedad es un robo». Aunque, solo sea la gran propiedad, la propiedad procedente del trabajo para él es un elemento esencial de la libertad frente al *derecho absoluto del Estado, que está en conflicto con el derecho absoluto del dueño de la propiedad, el trabajador*.

Plantea, que la propiedad es comparable con la esclavitud y si se preguntara ¿Qué es la esclavitud? Se respondería el asesinato, pues en esclavitud, se le quita a una persona el pensamiento, la voluntad, la personalidad, y ninguna persona lo cuestionaría. De la misma forma, si al preguntar, ¿Qué es la propiedad? Contestando «La propiedad es el robo» el resultado sería que muchas personas no le comprenderían, siendo esta segunda pregunta, igual que la primera, transformada.

Mantiene, que de alguna manera todo conocimiento, todo talento, así como todo el capital, es un producto fruto del esfuerzo en común de toda la sociedad, sobre todo de la clase proletaria, por tanto, todo adueñamiento del saber, o de cualquier propiedad para un beneficio exclusivamente personal, constituye un robo a los demás y sobre todo a la clase trabajadora, que es la que pudiendo reivindicar de manera natural, una parte del producto, ya que, de alguna manera, le pertenece por haberlo generado. Sin embargo, se le niega sistemáticamente. Por tanto, «La propiedad, es el robo» (Proudhon en García, 1977: 175 y 176). En definitiva, para Proudhon, la vida y el hombre deben desarrollarse alrededor del trabajo, ya que el trabajo crea de la nada. Es sólo a través de este trabajo, puesto en común con todos los demás, como acepta la pequeña propiedad individual dentro del federalismo.

Contrapone Proudhon el trabajo a Dios. Debido a que es ateo, establece que es el hombre, mediante el trabajo, el que da sentido y existencia a las cosas que la naturaleza y Dios no han podido crear (García: 1977, 167).



Proudhon es partidario siempre de la acción directa, pero de manera no violenta, es decir, para él, es la clase proletaria, la que por sí misma debe ser capaz de emanciparse. Creó un banco popular donde el crédito era gratuito, sin intereses, cuya finalidad era asegurar trabajo y el bienestar los productores (Ídem:179).

Finalmente, decir que Proudhon no busca establecer un sistema fijo, sino una forma de pensamiento y de acción, por lo que la filosofía de Proudhon permite una variedad de soluciones posibles; no es determinista. Tiende a transformar la fuerza en esfuerzo, las conexiones, en relaciones, el poder en capacidad. Su esfuerzo continuo, es permitir el paso de lo orgánico a lo organizacional, es decir, su filosofía incita a lo dinámico, al movimiento, a pensar por uno mismo, a la transformación práctica y continuada (Gómez en Proudhon, 1977: 23).

Proudhon, cree que por sus teorías, o terminará cayendo en el olvido, por absurdo y ridículo, o a partir de él se dará el mas vasto y radical movimiento revolucionario. Años más tarde, su pensamiento se propagaría por toda Europa, influyendo en España en Pi y Margall, que se convierte en una figura del federalismo ibérico que defiende el ejercicio de la libertad individual *«La libertad de uno termina donde empieza la libertad de otro»*, influyendo también, en el alemán Marx y en el ruso Bakunin entre otros (Nettlau, 1978:51).

Bakunin (1814-1876)

Mijaíl Bakunin, nació en una familia aristocrática en la aldea de Priamuchino (Tver, Rusia). Sigue cronológicamente a Proudhon, siendo otro de los principales teóricos del anarquismo histórico, padre y uno de los mayores defensores del colectivismo anarquista (García, 1977:196).

Anteriormente, con Proudhon, la anarquía era pacífica, enemiga de la violencia que engendraba dictaduras, pero con Bakunin hay un cambio completo, ya no se contentaba con la abstención, con la sucesión de una lenta tarea constructiva. Surgió la batalla, el rumor del huracán de la revolución, él mismo diría: *«es buscando lo imposible como el hombre ha realizado siempre lo posible, y quienes se han limitado a lo que les parecía posible no avanzaron jamás un solo paso»*. Por tanto Bakunin, no se conforma con pequeñas sociedades federadas, sino que busca la revolución obrera de manera internacional (Ibidem). Logra vigorizar, cuando no crear, la corriente del anarquismo moderno en Francia, Suiza, Italia, España, Bélgica... y sin embargo, en su época, es muy poco conocido en Rusia.

Bakunin, era un erudito enciclopedista «universalista» al escribir, porque enlazaba con facilidad distintas áreas (económicas, filosóficas o sociales) para elaborar sus escritos, en realidad, a lo que más tiempo dedicaba es a escribir correspondencia (Nettlau en Bakunin, 1986: tomo I). Es de estas cartas, desde donde se extrae mucho de su pensamiento.

Muchas de sus voluminosas obras no son publicadas, ni acabadas en vida (lo hará después su discípulo James Guillaume), esto se debía a que era un hombre que daba más importancia a la acción permanente y constante, que a sus propios escritos.

Estaba convencido de que la revolución social la llevarían a cabo los campesinos. En un de sus escritos decía *«Desde el momento que la revolución asume caracteres socialistas ha cesado de ser sanguinaria y cruel: lo son, sin duda, las clases privilegiadas. El pueblo, a veces se subleva furioso por todos los engaños, opresiones y las torturas, entonces como un toro rabioso... destroza todo en cuanto encuentra en su camino. Pero son momentos*



rarísimos y breves. Regularmente es bueno y humano. sufre demasiado el mismo, como para no compadecerse de sufrimientos ajenos... En todos los episodios de la historia donde veáis que las masas se destruyen entre sí, encontrareis agitadores y dirigentes que pertenecen a clases privilegiadas» (Bakunin, 1986: tomo III). En cuanto a la violencia que pueda engendrar la acción revolucionaria, estima que de ninguna manera «el fin justifica los medios», es decir, son los medios los que van construyendo el fin. Bakunin cree que esta es la mejor táctica para ganarse al campesino, evitar la «revolución por decreto» y la imposición. Expone que el socialismo de la ciudad, más cívico y por tanto más burgués, desprecia al socialismo del campo, más natural y primitivo. Lo mismo ocurre con el campesino, ve al obrero de la ciudad como siervo y soldado del burgués. Así, lo adecuado es fijar una línea de acción en la que el individualismo del campesino, en lugar de irse con la reacción, sirva para llevar a cabo la revolución y se una al obrero de la ciudad, de esto depende exclusivamente el éxito revolucionario (García, 1977:210).

Bakunin, detesta el comunismo, lo considera una negación de la libertad, porque lleva a la absorción de todos los poderes de la sociedad en el Estado, a la concentración de propiedad, y con el pretexto de moralizar y civilizar a los hombres, los oprime y los esclaviza, los explota y los pervierte. Es partidario de organizar la sociedad de manera colectiva, mientras que cada uno de ellos produce según su voluntad (o según lo acordado), cada uno debe recibir el producto íntegro de su trabajo según su mérito individual, organizándose «de abajo a arriba», mediante asociación libre, y no de «arriba a abajo». Estas asociaciones estarían a su vez confederadas entre sí, mediante el principio federativo, debiendo respetar, según los colectivistas, la autonomía de las asociaciones que autogestionan los medios de producción.

Siendo Bakunin partidario de la abolición del Estado, también lo es de abolir la propiedad individual, por ser una consecuencia del principio del Estado, por tanto, se declara colectivista (la colectividad no se puede imponer bajo ninguna razón; debe de ser aceptada voluntariamente) y para nada comunista, por eso disiente de Kropotkin cuando utiliza el vocablo «comunista» para establecer su anarquismo (Bakunin, 1984: 20). El colectivismo bakuninista defiende que cada cual debe recibir según su mérito, y que el incentivo de prosperidad material es legítimo en una sociedad libre que no busca la igualdad económica sino la justicia económica; en todo caso, la repartición salarial debería organizarse colectivamente bajo criterios tanto democráticos como técnicos.

Reniega del Estado revolucionario por decreto, que él, contrapone a los hechos revolucionarios. «El sistema autoritario de los decretos, queriendo imponer la libertad y la igualdad, lo único que hace es destruirlas, el sistema de los hechos, no necesita intervención de violencia oficial o autoritaria».

Bakunin, también establecerá «la propaganda por el hecho», en el sentido de no defender la revolución con discursos o palabras, sino con hechos «podemos callar nuestros principios, cuando la política, es decir, nuestra adversaria, sea mas fuerte que nosotros y nuestra impotencia así lo exija, pero debemos ser siempre despiadadamente coherentes con los hechos. Y en ello, está la salvación de la revolución» (García, 1977: 212).

Rechaza el cientificismo, como forma de organizar el país, por considerar que las abstracciones de la ciencia, se alejan de la vida cotidiana de las personas y haría de los científicos una oligarquía inhumana. «*La ciencia igual recorre los caminos de la*



evolución y el bienestar humano, que los caminos de la destrucción y la hecatombe» (Bakunin en García, 1977: 221).

Bakunin rechaza toda autoridad que sea impuesta, pero no rechaza la autoridad que da o sostiene la razón, es decir, la autoridad del zapatero, del médico o del ingeniero que por el hecho de poseer unos conocimientos específicos merecen ser escuchados, pero siempre reservándose el derecho de la crítica y el control de uno mismo; de no ser así los rechazaría y no escucharía su ciencia ni sus consejos, reservándose el derecho a elegir libremente. Por tanto, nunca hay una autoridad fija.

Es partidario de la disciplina, pero no una disciplina automática, sino de una autodisciplina voluntaria y consciente, necesaria para que muchos hombres libremente unidos sean capaces de realizar una labor común, siempre rotándose, en sus puestos (Ídem 217)

Es voluntarista -como más tarde será Malatesta-, es decir, para que la anarquía sea posible o no, es necesario que vaya acompañada de la voluntad de todos los participantes. El precio de la libertad es el de velar constantemente por ella, si no, siempre puede surgir el dictador en potencia. Por eso, Bakunin propone que no exista diferencia entre lo «dicho» y lo «hecho», entre teoría y práctica. La voluntad es necesaria para que el hombre pueda escapar de la explotación por el hombre. El hombre está forzado a conquistar su libertad y para ello necesita autodisciplina. Es materialista y considera que de lo único que el hombre no puede escapar es de la naturaleza (nacer, crecer, reproducirse y morir). *«Por tanto, el único sentido racional de la palabra libertad: es un dominio de las cosas exteriores (la explotación del hombre), fundado en la observación respetuosa de las leyes de la naturaleza, aunque la naturaleza permite un cierto margen: la gimnasia y la educación»* (Bakunin, 1986: tomo III).

Sobre Dios, admite ser ateo, «el ser humano creó a Dios y después se le arrodilló, quién sabe si, continuando por el camino equivocado, el hombre se inclinará en breve frente a la máquina» (Bakunin, 1986: tomo V). Estado y gobierno constituyen, para él, un tránsito pasajero, un error que la sociedad debe corregir, al igual que ocurrió con la esclavitud. Acepta las normas jurídicas, aunque contempla cada pueblo, cada provincia, cada comuna como autónoma, siempre que su situación interna no sea una amenaza para los vecinos. Sin embargo, piensa que «la libertad de todos, lejos de ser un límite para la mía, como pretenden los individualistas o mantenía Proudhon, es por el contrario, la confirmación, la realización, la amplificación infinita de la mía» (Íbidem).

Bakunin, rechaza el individualismo: *«La libertad de los individuos, no es un hecho individual, es un hecho, un producto colectivo... el hombre no puede ser libre fuera de la sociedad, los individuos (incluso los inteligentes y fuertes) son los productores y a la vez los productos de las voluntades y las acciones de las masas... La libertad concebida en este sentido (individualista), es pues, la nada»* (Bakunin en García, 1977: 242).

La libertad individual, para Bakunin, cobra sentido como individuo comunitario, para no caer en el hecho, de que el individualismo, pueda convertirse en salvaguarda del egoísmo humano, en este sentido supera el pensamiento de Proudhon. *«Yo hablo de la única libertad que es digna de este nombre, la que consiste en el desarrollo de todas las posibilidades materiales, intelectuales y morales, que se hayan en estado latente en cada uno, la libertad, que las únicas restricciones que conoce son las que le impone la naturaleza»* (Ídem: 247). Era partidario de anunciarle a los obreros, que si no luchaban por la libertad y desistían de las filas de la revolución, la acabarían perdiendo.



En definitiva, además de la libertad en la que converge con todo tipo de ideas, la ausencia del Estado, el federalismo, la solidaridad, la organización de trabajadores y el velar constante revolucionario, Bakunin en 1868 funda la Alianza Internacional de la Democracia Socialista, en la cual, sus miembros terminarían integrándose en la AIT (la Primera Internacional), de la que son expulsados en 1872, por diferencias con Marx, disolviéndose la AIT en 1876 y volviendo a aparecer en 1922, como organización anarcosindicalista hasta el día de hoy (Bakunin, 1984: 31).

Bakunin, que nació en una familia acomodada terminó sin dinero, renunció a todo y expuso su vida a favor de la causa de los oprimidos, acabó viviendo en casas ajenas y en pensiones, terminó sus días, sostenido solo por la correspondencia que mantenía con pequeños grupos de amigos anarquistas.

En Estados Unidos, en cambio prendió el anarquismo individualista, en lugar del colectivista o el comunista, con Josiah Warren, Benjamin Tucker o Henry David Thoreau, aunque hacia finales de siglo con la inmigración europea el anarcosindicalismo también cobró importancia, teniendo lugar la famosa huelga por la jornada laboral de ocho horas del 1 de mayo de 1886 que llevó tres días más tarde a la Revuelta de Haymarket, escalera de acontecimientos que terminó con el ahorcamiento y la cadena perpetua de varios obreros. Estos acontecimientos, dieron origen a la actual celebración del 1 de mayo como Día Internacional de los Trabajadores.

A rasgos generales, la corriente individualista del anarquismo hace hincapié en la libertad negativa, es decir, la oposición al control estatal o social sobre los individuos, mientras que las corrientes anarquistas con una visión colectivista, subrayan la libertad positiva para desarrollar las potencialidades de las personas, argumentando que los humanos tienen necesidades que solo la vida social puede satisfacer, «reconociendo la igualdad de derechos». Otra diferencia es que el anarquismo socialista defiende la propiedad común de los medios de producción con el objeto de eliminar la desigualdad económica, mientras que gran parte del anarquismo individualista tiende a preferir la propiedad privada de los medios de producción, y en algunos casos, propugnando el intercambio de bienes y servicios a través del mercado. Además, muchos anarquistas individualistas no se oponen a la desigual distribución de la riqueza, aceptándola como una consecuencia de la libre competencia.

Kropotkin (1842-1921)

Piotr Kropotkin, llamado «el príncipe anarquista», nace en el seno de una de las familias más nobles de Rusia y se cría en la corte, sin embargo, en su juventud renuncia a títulos y riquezas, para dedicarse por completo a la ciencia y a la sociología, y dentro de esta, al anarquismo (García, 1977: 270).

Mientras que Proudhon y Bakunin, se basan en la lógica para defenderse, Kropotkin se basará en la ciencia para demostrar sus teorías. Por tanto, va a ser cientificista, se fundamentará en argumentos basados en la observación que hace de la naturaleza. Dice amar la naturaleza, es ateo y anti-militarista. Estudioso también en historia y antropología (Ibidem)

Una de las principales aportaciones de Kropotkin al anarquismo, es el fortalecimiento y la difusión del anarquismo comunista, aunque, su aportación más característica es su



ética del apoyo mutuo y la solidaridad basado en un «instinto de sociabilidad», así como, la base de la moral anarquista (Cappelletti, 1978:10).

En su juventud tras alistarse en el ejército ruso, marcharse a Siberia y tener hombres bajo su mando, se da cuenta de que, el mando militar y la disciplina sirven para los desfiles, pero carecen de valor en la vida real, donde el éxito solo se puede obtener, bajo el esfuerzo supremo de muchas voluntades convergentes a un mismo fin. Al dejar el ejército, quiso dedicarse a la ciencia, pero al darse cuenta de la miseria que lo rodea, decide, que la cultura y la ciencia deben ser patrimonio de todos los hombres y no, de una pequeña minoría, no teniendo esto, otro camino, que el de la lucha social (Ídem: 15).

En el aspecto de la propiedad individual es menos jurista que Proudhon y no ve necesario el tener que basarse en el derecho romano ni en el código napoleónico, para abolirla, simplemente dice que la humanidad es una sola y todo lo que es fruto del trabajo le pertenece, argumento más accesible para el público profano en leyes (García, 1977, 300). Viendo a la propiedad privada y a la producción con fines de especulación, que impiden satisfacer las necesidades de la población, las detesta (Cappelletti, 1978:25). Kropotkin va a defender el anarquismo comunista, este supera al colectivismo, en que en colectivismo se defendía: «a cada cual le corresponde el producto íntegro de su trabajo». Esta lógica, podía desembocar en una injusticia, ya que los enfermos, los ancianos o las personas más débiles podían quedar desprotegidas, en cambio, el comunismo anarquista propone la máxima de: «De cada cual según sus posibilidades, y a cada quién según sus necesidades», por lo que, este último sistema venía a ser mucho más igualitario, que el anterior sistema colectivista (García, 1977, 279). Kropotkin objetó que la visión de Bakunin favorecería el resurgimiento de una *burocracia* que debiese vigilar y regular el trabajo y su remuneración, lo que fatalmente tendería a constituirse en un núcleo de autoridad y de tiranía potencial.

A este tipo de comunismo se le dio el calificativo de «libertario», para diferenciarlo del comunismo autoritario de Marx. Además, este sistema incluía otras novedades. Al plantearse un sistema, donde los medios de producción son propiedad común, entonces, debe de eliminarse también todo tipo de salario, lo mismo sucede con el asalariamiento a través del sistema de bonos que había en el colectivismo, por lo cual conlleva, necesariamente, a la abolición del dinero (Ídem: 311).

Kropotkin amaba al campesino y defendía la igualdad entre industria y campo, así como al ser humano universal, que combinara el trabajo manual-intelectual (Ídem: 309). Hombre muy optimista, aborrecía y se distanciaba del escepticismo por considerarlo «*un adormecimiento de la consciencia, un cansancio de las cualidades morales a las que la humanidad le debe, todo ascenso en su historia*» (Rocker en Cappelletti, 1978:32).

Kropotkin recupera el concepto de moral como un concepto positivo. Señala que es un error negar la moral porque la iglesia o las fuerzas reaccionarias la hayan distorsionado o degradado, en tanto que ejercicio del poder. Plantea que la base de la moralidad está, en el concepto de justicia, que es el punto de partida de toda ética, mediante la puesta en práctica del principio de igualdad, solidaridad y sacrificio, que para él es lo mismo que el principio de anarquía. Desde este punto, se puede construir una moral sin ataduras, sin sanción, ni obligación, en la que, la más alta finalidad del hombre es buscar la justicia (García, 1977, 333).

Kropotkin considera al individualismo estéril, utilizado por los que pretenden liberarse de la sociedad y el Estado. Establece que: «*Lo que se ha llamado hasta hoy individualismo,*



no es otra cosa que un egoísmo tonto que lleva al empequeñecimiento del individuo. No contiene nada grande, ni arrollador. No conduce, niega, lo que el individualismo tenía como finalidad: el desarrollo completo, amplio, lo más perfectamente alcanzable de la individualidad. Lo que representa el individualismo es mezquino, pequeño y falso. Es solamente a causa de la confusión que reina sobre el concepto del individualismo, que otros llamándose individualistas, han creído pertenecer al mismo campo intelectual y político que los hombres de sacrificio» (Kropotkin en García, 1977, 316 y 317).

En definitiva, está a favor de la individualidad, entendida como alcanzar el máximo desarrollo del individuo, en lo que concierne a necesidades individuales, en cambio, en sus relaciones con los demás, cree en la más alta sociabilidad comunista, ya que, el individuo sin la sociedad, no cuenta. En ella obtiene, sus atribuciones y sus capacidades, siendo en esta identificación del individuo con el todo, como surge toda ética (Ídem: 319).

Kropotkin es naturalista y se basa en la biología para dar una interpretación amplia del evolucionismo darwiniano, escribe su obra «El Apoyo Mutuo», en la que mediante el estudio de distintos grupos de animales va estableciendo ejemplos de solidaridad y apoyo en la naturaleza, así hasta llegar a estudiar al ser humano, como parte que es del reino animal. Su idea principal es que primero fue la sociedad y después fue el hombre. Debido a los diversos ejemplos animales, llega a la conclusión, que la mayor parte de ellos establecen lazos de ayuda mutua. Por tanto, empieza por analizar el hombre primitivo histórico y termina con los estudios antropológicos hechos hasta la época sobre contemporánea.

«Los hombres salvajes, como hemos dicho antes, hasta tal punto identifican su vida con la vida de su tribu, que cada uno de sus actos, por más insignificante que sea en sí mismo, se considera como un asunto de toda la tribu. Toda su conducta está regulada por una serie completa de reglas verbales de decoro, que son fruto de su experiencia general, con respecto a lo que debe considerarse bueno o malo; es decir, beneficioso o pernicioso para su propia tribu. Naturalmente, los razonamientos en que están basadas estas reglas de decencia suelen ser, a veces, absurdos en extremo. Muchos de ellos tienen su principio en las supersticiones. En general, haga lo que haga un salvaje, sólo ve las consecuencias más inmediatas de sus hechos; no puede prever sus consecuencias indirectas y más lejanas; pero en esto sólo exageran el error que Bentham reprochaba a los legisladores civilizados. Podemos encontrar absurdo el derecho común de los salvajes, pero obedecen a sus prescripciones, por más que les sean embarazosas. Las obedecen más ciegamente aún de lo que el hombre civilizado obedece las prescripciones de sus leyes. El derecho común del salvaje es su religión; es el carácter mismo de su vida. La idea del clan está siempre presente en su mente; y por eso las autolimitaciones y el sacrificio en interés del clan es el fenómeno más cotidiano. Si el salvaje ha infringido algunas de las reglas menores establecidas por su tribu, las mujeres lo persiguen con sus burlas. Si la infracción tiene carácter más serio, lo atormenta entonces, día y noche, el miedo de haber atraído la desgracia sobre toda su tribu, hasta que la tribu lo absuelve de su culpa. Si el salvaje accidentalmente ha herido a alguien de su propio clan, y de tal modo ha cometido el mayor de los delitos, se convierte en hombre completamente desdichado: huye al bosque y está dispuesto a terminar consigo si la tribu no lo absuelve de la culpa, provocándole algún dolor físico o vertiendo cierta cantidad de su propia sangre. Dentro de la tribu todo es distribuido en común; cada trozo de alimento, como hemos visto, se reparte entre los



presentes; hasta en el bosque el salvaje invita a todos los que desean compartir su comida (Kropotkin, 1989:110).

Lo que intenta es contradecir a Hobbes, o más bien, a sus seguidores en época de Kropotkin, como Huxley, que pretenden describir a estos pueblos como turbas desordenadas que sólo obedecen a sus propias pasiones y se sirven de la fuerza personal y de su astucia, para imponerse a los demás, carentes de toda moral (Kropotkin, 1989:113). Así habla de los Bosquimanos, como gente amable, solidaria, amantes de sus hijos, donde la tierra es propiedad común, lo mismo hace con los Bantués, con los Inuit, Papúes, Dayacos y otros muchos pueblos indígenas, explica que todos los escritos los describen como pueblos donde la tierra es comunal, amistosos, solidarios, poco apegados a la cultura material, respetuosos, igualitarios, honestos y no tienen ningún tipo de autoridad, a lo sumo el más anciano hace de juez, rasgos que en principio se acercan al ideario anarquista. Lo interesante es que se pregunta, ¿Cómo es que junto con estas descripciones tan bondadosas, en otras aparezcan como antropófagos, infanticidas, parricidas o guerreros sanguinarios carentes de moral?. Lo que para Kropotkin significa imposibilitados para ejercer la justicia, base esencial de la igualdad, la libertad y la moral.

De la antropofagia, ya en 1896, establece que raramente son antropófagos y cuando lo hacen es en rituales o con individuos externos a su tribu (García, 1977, 116).

De las venganzas de sangre, explica que en la mayoría de las ocasiones, tienen relaciones amistosas con otros grupos y se visitan mutuamente, es solo cuando alguien comete una ofensa, la tribu defiende al ofendido y hace pagar esa ofensa. Como se hace todo el grupo responsable de esta incursión, el otro grupo, le responde de una forma parecida, generándose un círculo vicioso de muertes, debido a la responsabilidad establecida ante la tribu. Pero la mayor parte del tiempo permanecen en paz (Ídem: 129).

Del infanticidio, dice que los padres aman a sus hijos y los defienden, sólo cuando las circunstancias materiales hacen que no puedan ser mantenidos, los dejan en el bosque, sintiendo mucho pesar. Si no entendemos esto, explica, «ellos tampoco entienden el individualismo por el cual, teniendo comida en nuestra sociedad, amamos a nuestros hijos y dejamos que mueran los hijos de los otros a nuestro lado». Practican el infanticidio, solo como un deber hacia la tribu, cuando no queda mas remedio, cumpliéndolo a disgusto (Ídem: 124).

Lo mismo ocurre con el parricidio, que viéndose los ancianos a sí mismos, como una carga para la tribu, piden la muerte. Es su último deber, igual que el soldado que retrasa al ejército poniéndolo en peligro, pide que se le abandone con una ración de comida, es un deber hacia el grupo, que desea libremente cumplir (Ídem: 125).

Es así como Kropotkin, contradice a Hobbes y seguidores como Huxley, determinando, que estos pueblos no solo tienen moral, sino que con creces pueden superar a la nuestra. Precisamente es a través del análisis que Kropotkin hace de estas sociedades «naturales», como podemos enlazar la idea, de que, en la naturaleza humana está la búsqueda de la libertad, analizando las sociedades tradicionales indígenas, que viviendo mas armónicamente con el medio natural, en muchos casos han sido capaces de desarrollar sistemas sociales tan o más igualitarios, solidarios y autogestionados, que los occidentales.

Kropotkin, finalmente explica como la «ayuda mutua» ha sido relegada de la historia en favor de la «individualidad», cuando son dos elementos complementarios para el avance



humano. De hecho, explica como durante siglos el Estado ha intentado anular todo movimiento asociativo, donde no tuviese el control por la fuerza (como en el caso de las tierras comunales de distintos lugares del mundo o las asociaciones de ramo, como las *guildas* rusas) y aún así, no ha logrado ningún Estado desarraigar completamente del ser humano la tendencia a unirse solidariamente.

Malatesta (1853-1932)

Errico Malatesta, es un italiano que nace en el seno de una familia burguesa y se dedica a varios oficios, entre otros el de electricista, y terminará su vida recluido en su casa por orden de Mussolini, al igual que Kropotkin, que fue aislado por Lenin (Nettlau en Malatesta, 2002:361).

Su ideal de libertad es: «la libertad de un individuo haya, no el límite, sino el complemento en la libertad de los demás», se afianza y se vuelve fuerte. Para él, el Estado y la propiedad individual son la base de los problemas sociales, así como el sufragio universal constituye la herramienta por la que unos pocos justifican e imponen su voluntad. En este punto hace grandes esfuerzos por esclarecer las condiciones por las que el parlamentarismo nunca supone una representación real de las personas (Malatesta, 2002:27).

Malatesta discrepa del «individualismo, en los medios», sea porque admiten solo la acción individual, porque la creen más eficaz, por prudencia o porque creen que una organización cualquiera lleva al menoscabo de la propia libertad. Pero también apuesta por otra concepción del individualismo basada en creer que el individuo tiene derecho a su completo desarrollo físico, moral e intelectual, y debe encontrar en la sociedad una ayuda y no un obstáculo, para alcanzar el máximo de felicidad, y en esto coincide con Kropotkin.

Según su modo de ver, el ser humano no es un ser independiente de la sociedad, sino que es su producto, y permanece en ella. Aún destruyendo el Estado y la propiedad individual, la armonía no nace espontáneamente, como si la naturaleza se ocupara del bien y del mal de los hombres, sino que es necesario que los mismos hombres produzcan, establezcan esa armonía en la sociedad. El pensar que de forma natural se armoniza, sin esfuerzo del humano, es un error en el que no se debe perseverar (Ídem: 15).

Malatesta se diferencia de Kropotkin en que no basa el anarquismo en el cientificismo; afirma que el anarquismo es un ideal ético y social propuesto a la voluntad libre de los hombres, siendo la anarquía un orden natural, armonía de necesidades e intereses de todos, libertad completa en el sentido de una solidaridad asimismo completa, dándole un sentido ético y no científico a la definición. Decir que «naturalmente», sin pactos, se producirá todo aquello que pueda desearse, significa prepararnos a recibir desilusiones terribles; significa, en la práctica, renunciar a hacer y por lo tanto colocarse en la situación de tener que aguantar aquello que harán los demás (Malatesta, 2002:21).

Errico, parte de la idea de que medios y fines están íntimamente ligados, de esta forma, cada fin tiene un medio que le conviene más que otro para ser llevado a cabo, ya que cada medio tiende a realizar el fin que le es natural, aun sin -y en contra de- la voluntad de los que lo emplean. De manera que ni la dictadura, ni el parlamentarismo (democracia o república), son buenos medios para conseguir la igualdad. puesto que sustituyen la voluntad de pocos a la de muchos. Piensa que en democracia, aunque se deja un poco más libertad



que en la dictadura, se crea más ilusiones en nombre de un interés colectivo ficticio, se derrumba todos los intereses reales y se contradice a través de la maraña de las elecciones y de las votaciones la voluntad de cada uno y la de todos. Queda pues, como elección la organización libre, de abajo a arriba y de lo simple a lo complejo, mediante el pacto libre y la federación de las asociaciones de producción y consumo; esto es la anarquía (Ídem: 27). Malatesta es comunista anárquico al igual que Kropotkin, aunque respeta formas de organización cooperativas, mutualistas o colectivistas, a nivel local. También es anti individualista y se basa en los lazos de solidaridad como base principal para terminar con la propiedad y el gobierno.

Malatesta afirma la moral, como entidad positiva, separándola del pensamiento religioso, estableciendo que la moral son reglas de conducta, que el hombre considera buenas para sí y para los demás. Rechazar una moral impuesta no implica que se renuncie a todo freno moral y a todo sentimiento de obligación hacia los demás. Se necesita otra moral superior, de lo contrario las personas terminan por volverse inmorales es decir, personas sin regla de conducta, sin criterio para guiar sus acciones, que ceden pasivamente a los impulsos del momento (Ídem: 29).

Otro criterio que combate es que el ambiente social no permite ser morales y por tanto se debe arañar todo lo que se pueda en beneficio propio. «Dadas las circunstancias todos nosotros vivimos, más o menos, en contradicción con nuestros ideales, sufrimos con esta contradicción e intentamos reducirla para hacerla lo menos grande posible, pero el día que nos adaptemos al ambiente, nos pasaría naturalmente el deseo de transformarlo y nos convertiríamos en simples burgueses: burgueses sin dinero tal vez, pero no por esto menos burgueses en los actos y en las intenciones» (Ibidem).

«Puesto que las instituciones actuales son tales que impiden transformarlas por el reformismo de forma pacífica, los anarquistas son revolucionarios y procuran apresurar esta revolución. Pero no confundamos: sucede que, irritados con las persecuciones y enloquecidos con los ejemplos de ciega ferocidad que da cada día la burguesía, han comenzado a imitar (los anarquistas), el espíritu de los burgueses, y el espíritu de amor ha sido suplantado por el de venganza, por el espíritu del odio. A la vez que los burgueses, han llamado justicia al odio y a la venganza... Gritémoslo con fuerza y siempre: Los anarquistas no pueden, no deben ser justicieros: son libertadores. Nosotros, no odiamos a nadie; no luchamos para vengarnos, ni para vengar a los demás; nosotros queremos el amor para todos, la libertad para todos... Si los opresores recurren a la fuerza física no retrocedamos ante la dura necesidad y preparémonos a usar la fuerza victoriosamente. Pero no hagamos víctimas inútiles, ni siquiera entre los enemigos... El mismo fin por el que luchamos, nos fuerza a ser buenos y humanos aun en medio del furor de la batalla; de otra forma no se explica, cómo podríamos querer luchar por un fin cual es el nuestro. Y no olvidemos que una revolución libertadora, no puede surgir del exterminio y del terror, que fueron y serán siempre generadores de tiranía... Todos los principios morales y sociológicos se reducen a este sólo: el bien de los hombres, de todos los hombres.» (Malatesta, 2002:32).

Para Malatesta propiedad individual y poder político son dos eslabones de la misma cadena que sujeta a la humanidad, si se anula la propiedad individual, sin abolir el gobierno, los gobernantes la rescatarán; si se abole el gobierno y no la propiedad individual, los propietarios constituirán el gobierno. Propone, como Saint-Simón, cambiar el gobierno de los hombres por la administración de las cosas (Ídem: 37).

Sobre el trabajo y ante algunas posiciones socialistas, en las cuales se cree que con modificaciones en la producción, es decir, produciendo más se reduciría la pobreza, Malatesta sostiene que esto no es suficiente, pues se necesita una redistribución de la riqueza para conseguir la igualdad (Ídem: 47).

Sobre el sufragio universal, piensa que jamás podrá ser un medio para salir de las condiciones presentes, ni un medio para la emancipación, a lo sumo sería para los socialistas autoritarios una fuente de derecho, en una sociedad en igualdad de condiciones, es decir, en la cual los medios de producción y la riqueza han sido puestos en común por medios revolucionarios.

Ante todo el gobierno «elegido por el pueblo», no son más que los triunfadores de una batalla electoral; los demás, que pueden ser una minoría grandísima e incluso una mayoría, quedan sin representación, es decir, que en realidad solo gobierna la mayoría legal. La minoría puede tener tanta razón o más que la mayoría, y en realidad, los que terminan por aprobar una ley representan a una minoría de electores, frente al cuerpo entero electoral y en todo caso, el derecho de cada individuo es igualmente sagrado tanto si pertenece a la mayoría, como a la minoría. Así pues, con el sistema de sufragio universal, suponiendo que los elegidos lleven a cabo la voluntad de los electores, es la minoría la que resulta gobernar a la mayoría, y si injusto y tiránico es el gobierno de la mayoría, más lo es el de la minoría, sobre todo cuando en la política no se queda la minoría más ilustrada, progresiva y mas buena en el poder, sino muy al contrario.

Los anarquistas defienden la voluntad de cada uno, mediante el pacto libre entre todos, pues la «voluntad popular» no es más, que un nombre genérico y no es un cuerpo único, con intereses únicos, sino más bien, intereses diferentes con ideas diferentes, y a menudo opuestas (Malatesta, 2002:50). «Añádase a esto la ilusión que se forjan las minorías más progresivas de poder alcanzar pacíficamente una mayoría, resulta entonces, que se dejan paralizar por la legalidad. Se demuestra que el sufragio universal, muy lejos de ser un instrumento de emancipación y de progreso, es, al contrario, el medio más eficaz para conservar y conservar la opresión...»

Malatesta dice sobre la revolución en la práctica: «Nosotros queremos hacer la revolución lo más pronto posible, aprovechando todas las ocasiones que puedan presentarse. Menos un grupo pequeño de «educacionistas», que creen en la posibilidad de elevar a las masas a los ideales anarquistas antes de que sean cambiadas las condiciones morales y materiales en las que estas viven, por tanto relegan la revolución para el tiempo en que todos sean capaces de vivir anárquicamente... De todos modos, todos los anarquistas quieren derribar los regímenes vigentes.»

No se trata de describir una revolución anarquista, como si la mayoría de los humanos en un territorio fuesen anarquistas. Se trata de hacer lo mejor que se pudiese para la causa anarquista en una revolución que pueda producirse en la realidad presente. Nosotros creemos en un ideal que quisiéramos ver realizado, pero no creemos que un ideal de justicia y de amor, pueda realizarse por medio de la violencia gubernativa. Nosotros no queremos ir al poder, ni que nadie vaya a él. Si no podemos impedir, por falta de fuerza, que existan y se constituyan gobiernos, nos esforzaremos para que estos gobiernos sean o se vuelvan lo más débiles posible y para esto hemos de obrar sin preocuparnos demasiado, pero si lo suficiente de lo que vendrá después (Malatesta, 2002:56).



«Nosotros no podremos obrar sino mediante la propaganda y el ejemplo. ¿Hay que destruir las instituciones? Si son represivas sí. Policía, ejército y magistratura, son todas cosas poderosas para el mal ciertamente, que sólo tienen una función parasitaria y que deben ser destruidas. Pero otras instituciones u organizaciones que bien o mal, consigán asegurar la vida de la humanidad, no pueden ser destruidas con utilidad, si no se las sustituye por una cosa mejor. La vida social no admite interrupciones. ¡Ay de nosotros si por el por venir de nuestras ideas, asumimos la responsabilidad de una destrucción insensata que comprometiese la continuidad de la vida!» (Ídem: 57).

«¿Si la revolución no es anarquista, qué sucederá? La verdad es que la revolución será lo que podrá ser, y nuestra tarea es acelerarla y hacerla lo más radical posible, pero en un régimen monárquico-republicano burgués, las masas no son anarquistas, así la revolución no lo será... Pero nosotros somos anarquistas, debemos seguir siéndolo y obrar como tales antes, durante y después de la revolución. La revolución necesita nuestro impulso. Si los anarquistas se adhiresen a cualquier forma de gobierno y a una constitución cualquiera llamada de transición, la próxima revolución, en vez de señalar un progreso de libertad y de justicia y de encaminarnos a una liberación total de la humanidad daría nuevas formas de opresión y de explotación, quizá peores que las actuales y en el mejor de los casos, no se produciría nada más que un mejoramiento superficial, en gran parte ilusorio y completamente desproporcionado al esfuerzo, a los sacrificios y a los dolores de una revolución.» (Ídem: 62).

Una vez que se abata el gobierno actual, nuestra tarea es impedir o procurar impedir, que se constituya un gobierno nuevo, y si no lo conseguimos, luchar al menos para que el nuevo gobierno no sea único, no concrete en sus manos todo el poder social, es necesario que surja débil y vacilante, y que no logre disponer de suficiente fuerza moral, ni política, que sea reconocido y obedecido lo menos posible. En ningún caso, los anarquistas debemos participar en él, ni jamás reconocerlo, sino luchar contra él como luchamos contra el gobierno actual. Debemos recordar que la violencia, muy necesaria para resistir a la violencia, no sirve para edificar nada bueno; que ella es la enemiga natural de la libertad, la generadora de la tiranía y que por esto, debe ser contenida en los límites de la más estrecha necesidad.

La revolución sirve, es necesaria, para abatir la violencia de los gobiernos y de los privilegiados, pero la existencia de una sociedad de seres libres, no puede ser fruto sino de la libre evolución. Es deber de los anarquistas, es velar por está libre evolución sean las circunstancias que sean (Malatesta, 2002:63).

Malatesta parte de la premisa que el sindicato es necesario como organización, y que los anarquistas deben participar en él, o fundarlo cuando éste no exista. A pesar de esto, afirma que el sindicato es un medio y no una finalidad. Esta idea se basa en sus sospechas sobre el hecho de que el sindicato, si no se tiene clara su función y se lo confunde con una organización política, puede convertirse en un pseudopartido, con tendencias jerarquizantes y autoritarias hacia la mayoría de los participantes, que se acercan por su carácter reivindicativo, como ocurre hoy día con los sindicatos mayoritarios.

«La generalidad de los humanos, con tal de que no se les moleste demasiado en sus costumbres y en su género de vida, ven con agrado que los demás piensen por ellos y



les digan lo que han de hacer, aunque sutilmente los reduzcan al deber de trabajar y obedecer, esta es la causa de los fracasos de muchas revoluciones pasadas y venideras. Si la multitud no reacciona a tiempo y obra prontamente, en el sentido en que la revolución aconseja, será necesario que los hombres de buena voluntad, capaces de iniciativa y decisión, intenten en ese caso, compensar esa falta y es precisamente en este aspecto, que hemos de distinguimos claramente de todos los partidos autoritarios. Constituirnos en gobierno nos volvería igualmente tiranos, fuese nuestra intención la que fuese, la revolución para ser emancipadora, habrá de desenvolverse de mil formas distintas, correspondiendo a tantas como condiciones morales y materiales hay en los hombres de hoy (Ídem: 68). Si a pesar de nuestros esfuerzos. Lo que los demás hicieran, no estuviera de acuerdo con lo que nosotros pensamos y estimamos, poca importancia tendría al fin y al cabo, si la libertad de cada uno y de todos fuera respetada».

Con Errico Malatesta, termina el proceso de desarrollo histórico «clásico» de los pensadores anarquistas. Aunque, recordemos que este programa o ideal anarquista, no es estable ni fijo, sino al contrario, dinámico y cambiante, a la espera de nuevas y mejores aportaciones que lo mejoren y fortalezcan.

Conclusiones

-Cuando los autores empiezan a escribir, pensar y algunos de ellos llevar a la práctica los principios anarquistas, todos ellos son perfectibles, no constituyen una doctrina de pensamientos acabados y estáticos, muy al contrario, se trata de pensamientos vivos, que cada autor intenta mejorar apoyándose, en lo que de bueno tienen las corrientes anteriores. Muestra de este dinamismo, es que las corrientes modernas del anarquismo, son pioneras en la defensa del ecologismo, feminismo y de las redes de intercambio libre a través de internet. Por tanto, constituyen unos principios teóricos vivos, que aspiran en todo momento a ser llevados a la práctica.

-Con Kropotkin, se comienza a reflexionar sobre los pueblos del «Nuevo Mundo», desde un punto antropológico, siendo el primer autor, que aún cometiendo los errores propios de su época, como es mantener una posición evolucionista, rompe barreras, mostrando «la humanidad» (ya que en muchas ocasiones eran considerados animales, en lugar de humanos), de estos pueblos. Planteando su forma de vida, como vida en libertad, igualdad y apoyo mutuo. Estableciendo, el primer análisis antropológico desde el punto de vista anarquista, cuestión que los eruditos de antropología procuran no reseñar.

-Todo este proceso de los pensadores anarquistas llamados históricos, ha llevado a la creación de diversas asociaciones o grupos anarquistas interesados por la educación, la mejora de las condiciones en el trabajo, el cooperativismo, dando lugar a distintos movimientos de índole específicamente obrera, como a la creación de la Internacional obrera (AIT), el tan celebrado como olvidado (interesadamente) «1º de Mayo» por los mártires de Chicago, a distintas revoluciones anarquistas, como la revolución Majnovista, o la Rusa. El culmen y la puesta en práctica de estos planteamientos, llevados a cabo por la voluntad de todo un pueblo, tuvo lugar en España, en la que tras una larga trayectoria de tradición anarquista, creó en 1910, la C.N.T. (Confederación Nacional



del Trabajo, de corte anarcosindicalista), sindicato que llevará a cabo la revolución social española (el anarquismo sin adjetivos), con la colectivización de industria y campo, la creación de cooperativas y la abolición política (del Estado) en muchas regiones. Hasta que por avatares de la Guerra Civil del 1936, la revolución es traicionada. También, este pensamiento se extendió por diversos países de Latinoamérica y diversas partes del mundo, debido en parte, a la coincidencia del colectivismo autogestionado, con los antiguos modos de organización de los indígenas.

El Anarquismo desde el punto de vista indigenista

Hasta aquí mi exposición sobre el anarquismo; se ha basado en la reflexión de distintos personajes o pueblos, que ya estaban organizados a través de la institución del Estado y el análisis del pensamiento de distintos autores, sobre la lucha por la libertad dentro del marco opresivo del Estado, buscando su abolición de distintas maneras y en distintos grados, cuya finalidad es terminar con el poder, como expresión de la defensa de la igualdad, la justicia y la libertad.

En este epígrafe quisiera exponer la defensa de la libertad, la solidaridad, la autonomía y la igualdad, centrándome en la defensa de estas ideas desde *concepciones culturales distintas a la occidental*, planteando algunas de las formas de hacerlo desde las múltiples concepciones mentales, de los mal llamados pueblos «primitivos» o «salvajes». Mi intención es mostrar como partiendo de prácticas culturales, formas de actuar y de pensar muy diversas, se llegan a los mismos hechos, al mismo nexo de unión entre lo anteriormente dicho y lo que en este punto se escribe, a la misma conjetura, la lucha contra la opresión para vivir con la mayor libertad. En definitiva, se trata de no dejar de ninguna de las maneras, que uno o varios individuos puedan ejercer el poder sobre los demás. Clastres define a las sociedades primitivas, como aquellas que rechazan la aparición de un órgano de poder separado del seno de la sociedad, las sociedades «sin Estado».

Pretendo además, desacreditar algunos de los estereotipos que desde la sociedad occidental, se han establecido sobre estos pueblos, incluso desde los sectores mejor intencionados, tildándolos de «primitivos, salvajes», como sociedades no evolucionadas, no acabadas, no mayores de edad, etc., cuando muy al contrario, han sido capaces de sobrevivir hasta nuestros días, amando su forma de vida en equilibrio con la naturaleza, en la más exquisita libertad, manteniendo sus culturas, rechazando con firmeza el acoso de la llamada «civilización occidental», sucumbiendo a ella (sólo después de plantarle cara), ya sea por un ataque físico o mediante la degradación y exterminio cultural intencionado, con la muerte.



En los pueblos aborígenes, la puesta en práctica de la justicia y la igualdad, así como la falta de concentración de poder, parte de concepciones distintas a las occidentales y de mecanismos, también distintos a los clásicos del anarquismo occidental, llegando a los mismos resultados o consecuencias. Son concepciones no occidentales, no se basan en las relaciones laborales, ni en la lucha de clases, ni en la producción de los individuos. El anarquismo nace como manera contestataria al poder del Estado para destruirlo, en el primer tercio del s. XIX en adelante, pero en las sociedades indígenas, los factores que intervienen en la lucha contra la división social y la desigualdad son factores que tienen que ver con la forma en la que viven, esto es lo que pretendo analizar: ¿De qué concepciones parten?, ¿Cuál es su manera contestataria, para intentar que no haya poder, que no se genere división social?, ¿Cómo anulan la desigualdad y potencian la libertad?. En definitiva, se trataría de analizar el anarquismo (aunque estos grupos sociales, no le den esta etiqueta), en las sociedades indígenas, en los pueblos «salvajes».

Podríamos decir, en este punto del texto, que se enmarca dentro de una visión libertaria, en la que los pueblos luchan para mantener su independencia, con respecto a otros pueblos. Así, las sociedades no jerárquicas, poseen mecanismos culturales, que impiden activamente la aparición de figuras de poder, sea aislando a los posibles candidatos a jefe, sea descartando completamente el mando, creando en cambio «jefes» con poder solo de aconsejar, con autoridad limitada a actividades rituales o a hablar en nombre de una ley ancestral inalterable, que refleja el interés de su propia comunidad. No se produce en tal caso, ninguna «evolución» hacia el Estado, sino la reproducción de las formas igualitarias y un movimiento centrifugo de la sociedad contra la jerarquización y la centralización, una guerra contra la estatización.

Parafraseando a Karl Marx y burlándose de la aplicación universal de las leyes de la historia, Clastres escribió: «La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado».

En la psicología Guayaquí, no es que alguien se considere mejor cazador que los demás: no existe tal sentimiento. Indudablemente, todos los indios afirman con energía «soy un gran cazador», pero nunca dirán «soy el mejor de todos», y todavía menos «soy mejor que fulano o que mengano». Si bien todo Guayaquí se considera el colmo de las excelencias, todos admiten de buen grado que la perfección puede ser cualidad compartida por todos por igual (Clastres, 1979 : 15).

La sociedad opulenta

Nuestros manuales de economía, casi en su totalidad, son partidarios de que la vida de los pueblos cazadores recolectores paleolíticos es dura y difícil, coinciden en transmitir una sensación de fatalismo, una vida en la cual el fantasma del hambre siempre acecha al cazador, en la que su incompetencia técnica le impone una labor continua que apenas le permite sobrevivir, y por lo tanto, no le proporciona excedentes, ni le deja descansar y mucho menos tener «ocio» para crear cultura (Sahlins, 1977: 13).

El saber tradicional es siempre refractario. En este trabajo mantendré precisamente la tesis contraria a lo anteriormente expuesto, fijándome en pueblos indígenas que han sobrevivido hasta el día de hoy, y que mostraré como sociedades opulentas. Para la opinión general, una sociedad opulenta,



es aquella en la que se satisfacen con facilidad todas las necesidades materiales del grupo. Asegurar que los cazadores eran opulentos, significa negar que la condición humana esta prisionera de una ardua labor que conlleva carencias ilimitadas unidas a la falta de medios (Ibidem).

Las necesidades pueden ser «fácilmente satisfechas» o bien produciendo mucho o bien deseando poco. Es decir, existe la concepción occidental en la que las necesidades humanas son ilimitadas y por tanto se debe producir más y más para la satisfacción de las necesidades mínimas. Pero por otro lado existe una concepción Zen, no occidental de la necesidad, que propone que las necesidades materiales humanas son escasas y finitas y los medios técnicos inalterables, pero por regla general adecuados. Adoptando una estrategia Zen, un pueblo puede gozar de una abundancia material incomparable... con bajo nivel de vida. De esta forma, puede describirse, la concepción de la que parten los pueblos de cazadores recolectores «modernos» y que puede explicar algunas de sus conductas curiosas, como la «prodigalidad», es decir, la tendencia a consumir todas las reservas de las que disponen como si no dudaran ni un momento en poder conseguir más, libres de las obsesiones del concepto de escasez característico de la sociedad de mercado (Ídem: 14).

Se ha mantenido, durante largo tiempo, que los cazadores recolectores «modernos» tenían una economía de subsistencia, tiempo libre limitado, demanda incesante de alimentos, recursos naturales limitados, sin excedente, y un gasto máximo de energía por una mayoría de personas. Sin embargo, la actual economía de mercado, es en todo momento una trampa ideológica, de la cual debe escapar el estudio antropológico (Sahlins, 1977: 15).

No es arriesgado afirmar que estas sociedades cazadoras tienen economías opulentas a pesar de su extrema pobreza. La aparente situación material de la economía no parece ser un indicador válido a la hora de los hechos. Es el sistema industrial y de mercado el que instituye la pobreza de una forma que no tiene parangón alguno y en un grado que hasta nuestros días no se había alcanzado ni aproximadamente.

La idea se basa en que, si el hombre moderno, con toda su tecnología, carece todavía de recursos, ¿qué posibilidades tiene entonces el salvaje?. Habiéndole atribuido al cazador impulsos burgueses y herramientas paleolíticas juzgamos su situación desesperada por adelantado. Esto sucede porque nuestras sociedades occidentales, están basadas en el concepto de escasez. Sin embargo, bien puede ser que exista en los pueblos aborígenes una idea limitada de lo que es la necesidad y por tanto pueda ser cubierta con facilidad, con pocos elementos técnicos como puedan ser un arco y flechas. El error está en pensar que al vivir de la caza y la recolección de frutos en el bosque, vivieran estos grupos como si ellos mismos fuesen animales.

Dicho esto, intentemos analizar la situación de los cazadores recolectores que sobreviven en la actualidad para establecer su contexto. La observación Europea de los cazadores recolectores que aún existen, como los nativos de Australia, los Bosquimanos, los Ona, los Yahgan, debido al ambiente remoto y exótico donde se encuentran, como el desierto australiano o el del Kalahari, han hecho que los observadores occidentales, caigan en la ingenuidad de pensar que no es posible vivir en lugares tan inhóspitos. Además, por lo general, sus dietas incluyen elementos que son considerados repulsivos e incomibles por los Europeos, llegando a la conclusión de que estos grupos sociales deben estar constantemente pasando hambre, pero suele pasar, que son precisamente estos alimentos los que los nativos aprecian más y no son deficientes ni en sabor, ni en cualidades nutritivas (Sahlins, 1977: 19).



Además, debe de tenerse en cuenta que los cazadores recolectores que sobreviven son, en cuanto a clase, personas desplazadas. Ocupan hábitats marginales, con características que no corresponden a los lugares que podrían estar ocupando, si no se les marginara, expulsados de las mejores tierras, primero por la agricultura y más tarde por las economías industriales; no disfrutan de ninguna ventaja ecológica.

Por otro lado, las consecuencias del imperialismo europeo han sido especialmente graves. Además, los relatos de los exploradores y misioneros expresan sus tergiversaciones etnocéntricas y reflejan economías castigadas. Se añade a esto, que el propio medio natural ha sido gravemente alterado por los europeos, los Esquimales que nosotros conocemos ya no cazan ballenas, los Bosquimanos no cazan en los bosques que han sido talados, la pobreza agobiante ha hecho que los pueblos aborígenes actuales se sitúen en las peores tierras (desiertos, tundra). ¿ Es fruto de la condición aborígen o de la compulsión colonial? (Ídem: 21). Los actuales cazadores recolectores, que están bajo una apariencia de pobreza, viven en realidad en la *abundancia material*. Es decir, siendo nómadas y estando en continuo movimiento, encuentran abundancia tanto en víveres y agua, como en materiales para sustituir sus enseres en cualquier momento por otros nuevos. Teniendo esta facilidad no acaparan y la acumulación de objetos no se asocia con el status. Esta «abundancia material» en la producción viene determinada por la simplicidad de la tecnología que utilizan y la comunalidad de la propiedad.

Los productos son de fabricación casera, hechos de piedra, hueso, madera, con materiales que se encuentran en abundancia a su alrededor. Los recursos los toman directamente de la naturaleza, todos son libres de tomarlos (recuerda a la toma del montón de Kropotkin), así como la posesión de las herramientas en general, el conocimiento de fabricación de todo artilugio es común, la división del trabajo también es simple -predomina la división por sexo-, tienen por costumbre el compartirlo todo. El resultado es que toda la gente participa de la prosperidad existente (Sahlins, 1977: 23).

Consideran, que objetos de una manufactura muy simple, son una buena fortuna, tienen escasas vestimentas, y viviendas efímeras en la mayoría de los climas. Para la mayoría de los cazadores esa opulencia sin abundancia de los productos no esenciales para la subsistencia, queda fuera de toda duda. Cabe preguntarse ¿Por qué están tan contentos con unas pertenencias tan escasas? Para ellos, se trata de una política, de una cuestión de principios, «no desear es no carecer». En este contexto, el concepto de escasez para la consecución de alimentos no es válido, ya que, consiguen gran cantidad de alimentos de una forma tan satisfactoria, que no saben que hacer con la mitad de su tiempo.

Por otro lado, parece que el *movimiento* (nomadismo) es una de las condiciones de su éxito, más que una necesidad. La fortuna de un cazador, está constituida por la carga que pueda transportar, algunos tienen canoas y trineos con perros, pero la mayor parte de ellos deben transportar por sí mismos todas sus pertenencias. «El auténtico nómada es el nómada pobre», la movilidad y la propiedad son incompatibles, la fortuna pronto se convierte más en una molestia, que en algo apreciable (Ídem: 24).

El hecho de que los objetos sean transportables se convierte en una prioridad de las cosas: las pequeñas son siempre mejores que las grandes, prevaleciendo incluso sobre la dificultad de fabricación, porque el más alto valor es la libertad de movimiento. Esta hace que haya un escaso sentido de la propiedad y del desarrollo tecnológico, existe un ejercitado desinterés por la acumulación

de pertenencias, no se preocupan por ordenarlas y cuidarlas simplemente las usan si las tienen y si no, las piden prestadas. Nadie se aferra a sus enseres porque en realidad es fácil su reemplazo.

El cazador es un hombre «anti-económico», pues sus apetencias son escasas y sus recursos abundantes, como consecuencia de esto, se encuentra libre de urgencias materiales y carece del sentido de la propiedad y la posesión teniendo escaso interés en mejorar sus dotes tecnológicas. El hombre económico es una invención burguesa, no es que los cazadores recolectores hayan dominado sus impulsos materialistas, sino que, simplemente, no hicieron de ellos una institución; la ambición y la avaricia no reinan en sus bosques, no se venden al demonio por conseguir fortuna. Pensamos (los occidentales), que son pobres por lo poco que tienen, pero por ese motivo son libres, sus posesiones limitadas les liberan del cuidado de sus necesidades cotidianas y les permiten disfrutar de la vida (Gusinde en Sahlins, 1977: 27).

En cuanto a la idea en la que se argumenta que deben trabajar muchas horas para sobrevivir, cabe objetar, que tanto los nativos australianos como los Bosquimanos, se mantienen a sí mismos y a los que dependen de ellos con un promedio de trabajo de dos horas y media al día. El resto del tiempo, lo dedican al ocio o actividades recreativas, la mayoría del tiempo (4 o 5 días en semana), descansan dentro del poblado o se dedican a visitar otras aldeas, en las que los pasatiempos y las ceremonias son la actividad principal. Y eso, que estamos hablando, de grupos que habitan las regiones más inhóspitas, puesto que los que ocupaban regiones más ricas fueron tempranamente aniquilados.

En tres o cuatro horas pueden obtener toda la comida que necesitan para un día; la recolección de alimentos, más que una actividad apremiante se parecería más a una excursión tranquila, en la que se hacen pausas continuas para charlar. Todo lo anterior se puede mantener también para los Hadza (grupo de cazadores africano). Los Hadza rechazan la revolución neolítica (es decir, la agricultura) para preservar su ocio, aunque están rodeados de agricultores (hasta hace poco se negaron a dedicarse a la agricultura alegando principalmente que eso implicaría un duro trabajo); su concepción es: «¿Para qué plantar si hay tanto fruto suelto en el mundo?». Esta concepción del ocio, les hacía parecer ante la mentalidad del europeo como haraganes (Ídem: 41).

Para ellos, tienen los medios para procurarse abundante alimento, no tienen por tanto el sentimiento de necesidad continua y apremiante que los europeos suponían. La economía tradicional se propone sólo modestos objetivos, tan fácilmente alcanzables como para que le permitiesen una gran libertad, lo que hace muy fácil el problema de ganarse la vida. De aquí la gran «opulencia» de que hacen gala estos pueblos.

El nomadismo tomado por los occidentales como un signo de hostigamiento, es emprendido por ellos con bastante despreocupación, no hay ningún motivo que los obligue a ir deprisa: empiezan su camino ya avanzado el día y con bastantes detenciones en el trayecto. «*Parten a su destino con tanta satisfacción como si fuesen a dar un paseo o a hacer una excursión... nunca tienen prisa. Muy al contrario de nosotros, que nunca podemos hacer nada sin apuro ni inquietud*» (Biard en Sahlins, 1977: 43).

Más preocupante podría ser la «falta de previsión», de los cazadores recolectores orientados siempre al presente, sin pensar en el mañana, no parecen inclinados a economizar provisiones; hay una despreocupación hacia una previsión económica que se plasma en dos inclinaciones económicas complementarias. Por un lado la «*prodigalidad*», es decir, la



propensión a comer toda la comida con que cuentan en el poblado, incluso en épocas de gran dificultad. Con cada caza en lugar de hacer una modesta comida y guardar lo demás, celebraban un continuo banquete, sin preocuparse para nada en el mañana y no se preocupan porque para ellos el futuro siempre les depara sin duda otro festín. La segunda inclinación complementaria es el hecho de que nunca guardan excedentes, no tienen una reserva y no es que no sean conscientes y no puedan hacerlo, sino que el almacenaje para los cazadores recolectores sería algo «superfluo». La naturaleza les provee en cada época del año de comida variada y más que suficiente para todos. Además, el almacenaje supondría una reducción de las excursiones de recolección a un lugar cerrado y el hecho de tener que disminuir la cantidad de elementos transportables es esencial para los cazadores; de no hacerlo, terminarían con su forma de vida. Es más, el acumular o almacenar alimentos, para ellos desde el punto de vista moral, no es más que «acaparamiento».

El cazador eficiente que acumula provisiones, lo hace a costa de su propia estima, a menos que regale lo que caza (lo que haría de la caza un esfuerzo inútil). Cualquier intento de almacenar hará más débil al grupo, puesto que la eficacia de los cazadores en su tarea bajaría, a la espera de la caza obtenida por los individuos más previsores, por esto, el almacenaje es indeseable económica y socialmente. El éxito de los cazadores-recolectores exige movimiento (Sahlins, 1977: 46).

Los cazadores son comunidades ascéticas en lo material, porque la prioridad no es la utilidad, ni la calidad del objeto sino su transportabilidad. Al igual que con los objetos, sucede pues que se da de forma normal el infanticidio o el senilicidio de personas que ya no puede transportarse a sí mismas. También los grupos deben ser pequeños para facilitar los desplazamientos. Los grupos, la mayor parte del año viven separados los unos de los otros y se llevan a cabo estrategias de restricción demográfica. Todo esto debe entenderse como el coste de poder vivir bien.

La vida de un cazador no es tan difícil como parece desde fuera, tanto las fortalezas como las debilidades de este sistema, hacen que puedan vivir estos grupos humanos en la opulencia.

Se puede sostener que los cazadores actuales emplean de 3 a 5 horas promedio de trabajo al día en la producción de alimentos, las mismas horas que un empleado bancario y muchas menos horas que los nativos que son agricultores o nuestros modernos obreros industriales; es el descubrimiento del neolítico, de la agricultura el que probablemente haya hecho al hombre tener menos tiempo «per capita», es decir ha tenido que trabajar más tiempo. No es verdad que los cazadores no disfruten de tiempo libre y que a través de la agricultura el hombre haya conseguido más ocio: el aumento del tiempo dedicado al trabajo se hace mayor, cuanto mayor es la producción cultural y técnica. Claro que este ocio, no puede entenderse como lo entendería un filósofo aristocrático. Es cierto que estos grupos de cazadores pasan periodos de vulnerabilidad, pero siempre sostienen un optimismo económico hacia futuro y para los cazadores es inconcebible que una persona pueda morir de hambre (Sahlins, 1977: 50).

Por tanto, no es la privación material la norma de estas comunidades y no es el concepto de escasez indicativo del motor organizativo de estas para conseguir alimentos. Hoy día, de un tercio a la mitad de la humanidad en el mundo pasa hambre, ahora en la época del más grande poder tecnológico, el hambre es una institución. Ciertamente es que, estos grupos tienen un bajo nivel de vida (tal y como lo entienden los burgueses capitalistas),



pero es que este es su objetivo, el cual, normalmente satisface todas sus necesidades materiales para ser libres y felices. La evolución de la economía ha conocido dos movimientos contradictorios: el rápido enriquecimiento y a su vez el brutal empobrecimiento, la apropiación de la naturaleza se convierte pues en la expropiación con respecto al hombre. El aspecto progresivo de nuestras sociedades es desde luego, y mas que otra cosa, tecnológico.

Las poblaciones más primitivas del mundo tenían escasas posesiones, *pero no eran pobres, no vivían en la miseria.*

La pobreza es un estado social y como tal, un invento de la civilización: ha crecido con esta, al igual que la distinción entre clases y el reparto de los recursos. Los agricultores, por ejemplo, son más dependientes y vulnerables que los cazadores a las catástrofes naturales: si se pierde la cosecha viene el hambre.

La mayoría de los cazadores recolectores tienen una vida austera, pero también perezosa y libre de preocupaciones, basada en comer y vivir tranquilamente, de esto podemos sacar la conclusión que para sobrevivir en la naturaleza, no se necesita más que una técnica rudimentaria y solo cuando la cultura puso el énfasis en los logros materiales, es cuando se erigió un altar a lo inalcanzable: las necesidades infinitas.

El modo de producción doméstico: «La estrategia de subproducción»

La mayoría de las economías indígenas son subproductivas, tanto en las agrícolas, como en las preagrícolas o cazadoras: la capacidad de trabajo está insuficientemente aprovechada. No usan todo su potencial tecnológico y los recursos naturales, se dejan sin explotar, a pesar de ser sociedades «opulentas», es precisamente a través de esta subexplotación de los recursos, como son capaces de mantener el equilibrio ecológico. Todas las necesidades son cubiertas con facilidad, ya que las ideas de «satisfacción» y trabajo, no necesitan que los recursos sean explotados al máximo. La economía suele estar organizada por grupos domésticos y relaciones de parentesco.

Muchos de estos grupos de agricultores (que son pequeños, aunque los encontramos en todos los lugares del mundo), *sub-aprovechan sus recursos* naturales trabajando la tierra a través del sistema de rozas (tala, quema, cultivo, descanso de la tierra para volver a talar), en un ciclo que requiere de amplias extensiones de tierra, dejando grandes periodos de tiempo de descanso (de décadas), para que vuelva a regenerarse por completo. El tiempo de descanso es varias veces mayor que el de cultivo, el cual, se hace como mucho durante una o dos estaciones. Ocurre esto en diversos grupos indígenas, que se sitúan en extensas zonas de África, el Sudeste de Asia y parte de América del Sur, utilizan el sistema de rozas (Sahlins, 1977: 63).

Se ha demostrado que tanto este sistema de rozas como el nomadismo de los cazadores, pueden que sean una adaptación para posibles periodos de escasez y para preservar el equilibrio ecológico: aunque los cazadores hubiesen intensificado su sistema de caza al triple, no hubiesen puesto en peligro la supervivencia de las especies; lo mismo podemos decir de las sociedades nativas pastoriles, que aunque no están sobrados de tierra, ni de productos como los cazadores, si están lejos de explotar por completo el potencial promedio de producción de la tierra (Ídem: 65).

Por otro lado, también, en estos grupos puede constatar el *sub-aprovechamiento de la fuerza de trabajo*. Esto dio lugar, a un prejuicio por parte de los europeos que los consideraron haraganes, pero más bien se puede decir, que son los europeos los que están sobrecargados de trabajo.



En diversas sociedades, hay marcadas pautas culturales distintas en cuanto a la duración de la vida útil de un individuo para el trabajo, el descanso, las horas de trabajo, etc. Un ejemplo son las sociedades que practican la poligamia, como los Lele en África, en la medida en que el casamiento es un privilegio de los más viejos (pues deben de ser capaces de mantener muchas mujeres); los más jóvenes retrasan su casamiento y por tanto también las responsabilidades adultas, como el trabajo. De la misma manera, la época de retirarse del trabajo es desigual en distintas sociedades.

En las sociedades cazadoras, como en los Bosquimanos Kung, contra el prejuicio europeo de un trabajo de máximo esfuerzo realizado por la máxima cantidad de personas, se las arreglan bastante bien sin la colaboración de los jóvenes, que algunas veces resultan bastante perezosos hasta la edad de los 25 años. Esto mismo, puede verse en un marco político distinto, como ocurre en los cacicazgos centralizados africanos, tal como es el caso de los Bemba (que no son muy proclives a la poligamia), o en los Masai, ya que se espera que los jóvenes sean primero guerreros y en una etapa tardía productores, agricultores o ganaderos. En definitiva, por distintas razones culturales, la duración de la vida útil en el trabajo puede acortarse considerablemente, recayendo la carga del trabajo social en los más viejos y débiles, mientras los más jóvenes y fuertes se quedan fuera de la producción de la comunidad.

Además, también existe la división del trabajo por sexos, las mujeres de la isla Moala en Fiji, no se dedican a actividad productiva alguna, mientras en los cazadores Hadza son los hombres los que pasan seis meses al año -la estación seca- jugando. Vemos cómo la capacidad para el trabajo responde más a cuestiones culturales que a cuestiones naturales o físicas, a veces generaciones de los más capacitados para el trabajo, quedan exentos de toda responsabilidad económica. Pero de los que son trabajadores efectivos, ¿cuánto trabajan realmente?.

Aunque los europeos los trataban como perezosos y sabiendo que estas sociedades pueden realizar una actividad sostenida (constante en tiempo y esfuerzo), diremos que la motivación no es constante y por tanto el trabajo es irregular en un corto o largo plazo, vulnerable a ser suspendido, a favor de otras actividades más serias como el ritual o tan frívolas como el reposo. La jornada laboral suele ser corta, y si se alarga, se la interrumpe con descansos; si el trabajo es largo y sin descanso suele ser estacional, por tanto, queda sin utilizar una enorme fuerza laboral.

El trabajo diario normal durante la estación propicia, puede reducirse a 4 horas como sucede en los Bemba, los Hawaianos, o los Kuikuru. El ritmo de trabajo es tranquilo, por ejemplo entre los Kapauku tienen una concepción de la vida «equilibrada», si trabajan intensamente un día, descansan el otro, «para reponer fuerza y salud perdidas», sin contar, los periodos de vacaciones prolongadas para la realización de rituales. En consecuencia, sólo algunos individuos de cada poblado, se dirigen a las huertas cada día para trabajar (Prospicil en Sahlins, 1977: 72). Aparte del descanso, los hombres Kapauku se preocupan más por la política y el intercambio (artesanía, caza), por las ceremonias y las visitas a otros poblados, que por la agricultura. Todo esto hace dudar de la creencia de que los métodos nativos presentan un derroche de esfuerzo y sudor, requieren mucho tiempo y resultan económicamente inadecuados.

Los agricultores de régimen no estacional (trabajo durante todo el año), dedican tanto tiempo al descanso y a la diversión como a las demás tareas. Todos estos modos de vida son, en consecuencia, no intensivos, solo exigen una capacidad laboral fraccionada.

Todo esto, no debe interpretarse desde un compulsivo sistema europeo, en el que la pasión furiosa por el trabajo es llevada hasta el agotamiento de las fuerzas vitales de los individuos y de su proge. Este pensamiento es una ilusión europea, que ha torturado a la humanidad los dos últimos siglos: los sacerdotes, los economistas, los políticos y los moralistas han rodeado al trabajo de una aureola sagrada (Lafargue en Sahlins, 1977: 82).

Los abandonos periódicos del «trabajo» por el «ritual» que realizan gentes como los Tikopoianos o los Fijianos, se producen porque sus categorías lingüísticas no conciben distinción entre el trabajo y ritual, conciben a las dos actividades como algo lo suficientemente serio, como para merecer una denominación común (trabajo de los dioses). Otros grupos, como los aborígenes australianos Yir Yiront no discriminan entre las palabras utilizadas para denominar «trabajo» y «juego». Es insuficiente suponer que el trabajo se interrumpe por paradas arbitrarias, se interrumpe por actividades que no por ser «anti-económicas», dejan de ser merecedoras del respeto del pueblo. En definitiva, la economía tiene su propio territorio limitado: es una economía de objetivos concretos y de recortado alcance (Ibidem). Podríamos mantener, que en estas sociedades, se cumple sin duda, aquella máxima expuesta por Kropotkin del «trabajo agradable».

Veamos ahora el caso de los Siuai. La razón por la cual tienen un promedio de trabajo bajo es que solo trabajan para que la producción que obtengan resulte suficiente; sólo aquellos con ambiciones políticas son los que producen más, es decir, que cuando un hombre desea tener más cerdos es para poder dar más festines a la comunidad y así obtener más influencia (prestigio), entonces debe dedicarle más tiempo al trabajo de cultivar, para poder mantener sus cerdos. En resumidas cuentas, la producción es una producción para el consumo, para la supervivencia de los productores y no para la obtención de ganancias.

En cuanto a la suficiencia de la producción de la unidad doméstica, suele suceder, que algunos grupos domésticos, no alcanzan a producir lo necesario para su propia subsistencia. El dominio y la subordinación hacia la vida doméstica, se da porque la reciprocidad hace que lo «económico» sea una expresión de lo íntimo.

La organización del trabajo y de la producción en todos sus aspectos, son decisiones principalmente domésticas, para el ámbito doméstico y en beneficio de los productores. Ciertos proyectos se hacen con familiares o amigos y requieren en mayor o menor grado la cooperación entre todos. La mayoría de los objetos tecnológicos suelen ser de creación casera y las tareas se reparten según la división sexual del trabajo (Ídem: 95).

La relación del hombre con la herramienta en los pueblos indígenas, hace que el balance favorezca al hombre; con el comienzo del «maquinismo» (revolución industrial), la balanza se inclina definitivamente a favor de la máquina. La herramienta, ya no mejora la capacidad del humano, aumentando la capacidad mecánica del cuerpo o de realización de acciones finales, como en las sociedades indígenas, en el caso del arco y la flecha para cazar, el hacha para cortar, la pala para cavar o el cuchillo para pelar, sino que, en la tecnología moderna es el hombre el que complementa a la máquina en su proceso de producción.

En la artesanía, es el artesano el que hace uso de la herramienta en su beneficio, en la factoría la máquina lo utiliza a él, el obrero industrial es un mero apéndice de la máquina. Hoy día, el hombre depende de la máquina y el progreso cultural parece depender del progreso de esta ferretería. En lo que respecta a la mayor parte de la



historia de la humanidad, el trabajo ingenioso ha sido más importante que la herramienta utilizada, los esfuerzos inteligentes más decisivos que su sencillo equipo, a día de hoy (Internet), esto parece haber cambiado (Ídem: 97).

En este punto, habría que distinguir entre la «producción para el consumo» con respecto a «la producción para el intercambio». Las sociedades indígenas no son autárquicas (aunque aspiran a ello), es decir, no producen todo lo que necesitan por lo que deben intercambiar. Sin embargo, este intercambio está dirigido hacia lo que necesitan, hacia la supervivencia y no hacia la obtención de ganancias. El valor está puesto en el consumo y no en el intercambio, digamos que se trata de una simple circulación de bienes (Bien-Dinero-Bien). En el capitalismo, el burgués se centra en el valor de intercambio, en el beneficio a obtener (Dinero-Bien-Dinero). El hecho es que mientras el sistema indígena es un sistema económico, de objetivos determinados y finitos, el sistema burgués capitalista proclama la meta indefinida de «todo es posible».

De aquí, que los grupos indígenas tengan respecto a los occidentales una necesaria diferente intensidad (más baja) para un trabajo dado, que permite sostener a la comunidad de manera suficiente. La producción para el consumo, no solo se propone un número determinado de cosas deseables, sino que además estas posean «un carácter de utilidad específico», para los productores. En el capitalismo, el objetivo es producir para crear fortuna y no la producción concebida como una utilidad para el hombre, como dijo Marx. Así, la producción para el consumo al tener objetivos limitados, no necesita la sobreexplotación de la naturaleza y del hombre hasta sus máximos límites. De aquí, se extrae que las ideas de constante trabajo para la supervivencia y haraganería propias de la naturaleza indígena sean totalmente falsas (Ídem: 100).

La economía es para la sociedad indígena sólo una actividad parcial e intermitente, susceptible de ser interrumpida por razones tan importantes o más que esta, como un aguacero o un ritual y es un sistema anti-excedente; hay una tendencia a detenerse una vez satisfecho un objetivo.

La propiedad

En la *cacicazgo*, tener un cierto dominio en la propiedad es lo que fortalece la dedicación de cada familia a sus propios intereses y es aquí donde puede aparecer cierta dominación. Los derechos de propiedad son de ingreso, uso y control. En este caso, los mayores poseedores en las sociedades indígenas (jefes, linajes y clanes) mantienen una relación de segundo grado con respecto a la producción. Es una propiedad, más inclusiva que exclusiva y más relacionada con la política, que con la economía. No existe el control de la tierra por los productores; es el derecho a las cosas el que somete a las personas.

En las sociedades tribales, en cambio, la unidad doméstica no es, generalmente, propietaria exclusiva de sus recursos (tierras de cultivo, caza o pesca) sino que suelen pertenecer a la comunidad. Donde los recursos son indivisos, el grupo tiene acceso libre, donde los recursos están parcelados se tiene derecho a una parte proporcional, la unidad doméstica tiene el derecho de uso (usufructo). No existe derecho alguno ni de grupo, ni de autoridad, que pueda llegar a privar legítimamente a la unidad doméstica de su subsistencia. Existe el derecho de la familia como parte del grupo o comunidad propietaria

a explotar de forma directa e independiente para su propia subsistencia, una porción adecuada de los recursos sociales. Por norma económica, no existe en la sociedad tribal, ninguna clase *de pobres sin tierra*. En todo caso, si se produce una expropiación no es por razones de producción, sino por guerra o desastre natural y no se debe a una condición sistemática de la organización económica.

En estas comunidades, ha habido diversas formas de elevar unos hombres sobre los demás, pero la tenencia de los productores de sus propios medios para la producción ha evitado el control exclusivo de tales medios por unos pocos, situación, que es la que volvería dependiente la mayoría, si esto sucediese. Por tanto, *el juego político se juega a niveles por encima de la producción*, en este contexto, la mejor manera de ejercer influencia es *regalar cosas*.

Esta forma de producción doméstica, especializada por sexo y orientada al uso colectivo, genera una fuerza centrípeta de solidaridad hacia el interior del grupo. Este efecto, se magnifica en aquella situación donde la distribución toma la forma de comida en común, a fin de cuentas, esta familiaridad requiere cierta comunidad de bienes y servicios, que pongan a disposición de sus miembros lo que les resulta indispensable.

El sistema de unidades domésticas es la forma más elevada de sociabilidad económica, cumpliéndose la máxima «de cada uno, de acuerdo con sus posibilidades y a cada uno, de acuerdo con sus necesidades» que diría Kropotkin, como ideal del comunismo libertario. El modelo doméstico de producción (MDP), es una especie de anarquía, la economía social está fragmentada en un millar de pequeñas existencias, organizadas cada una para desempeñarse independientemente de las demás y dedicadas al principio hogareño de cuidarse por sí mismas. En vez de unificar a la sociedad sacrificando la autonomía de sus grupos de producción, el trabajo dividido por sexos, sacrifica la unidad de la sociedad a la autonomía de sus grupos de producción iguales. No hay nada dentro de los grupos, que obligue a los distintos grupos familiares a integrarse cediendo cada uno parte de su autonomía, puesto que la economía doméstica es la economía tribal en miniatura, políticamente garantiza la sociedad indígena, es decir, la sociedad sin Soberano.

Esta anarquía de la producción doméstica se opone, a fuerzas más poderosas y a organizaciones mayores, instituciones socio-económicas, que ordenan la unión de las familias y las someten a todas al interés general. Se parece esto, a la situación de sociedad salvaje rousseiana:

«La sociedad era feliz no porque los hombres estuviesen unidos sino precisamente, porque estaban separados, todo lo que veían les parecía suyo y no ambicionaban mas que lo que necesitaban, los hombres se atacaban unos a otros cuando se encontraban, pero esto sucedía muy pocas veces. En todos los lados reinaba el estado de guerra y toda la tierra estaba en paz» (Rousseau Sahlins, 1977: 113).

Donde el derecho a actuar por la fuerza es común, en vez de estar políticamente monopolizado, la discreción se convierte en la parte más importante del valor, y el espacio en el principio más firme de la seguridad. Reduciendo al mínimo el conflicto por los recursos, los bienes y las mujeres, la dispersión es el mejor protector de las personas y las posesiones.

Si dentro del círculo doméstico las fuerzas son centrípetas, en la sociedad, es decir entre grupos, las fuerzas son centrífugas. Cuando una comunidad se hace lo suficientemente grande como para que haya disputas, o cuando un grupo tiene problemas dentro de una



comunidad, los soluciona mediante la escisión. Se separa del resto y continúa independientemente; esto es posible, al no haber controles internos que sean tan poderosos como para mantener a una sociedad cohesionada sin fraccionarse a pesar de las distintas facciones o grupos enfrentados. Una sociedad en crecimiento, a falta de mecanismos políticos realiza y resuelve las crisis por medio de la escisión.

El sistema del hombre importante

Nunca sucede que la unidad doméstica por sí misma, maneje la economía completamente, porque esto conduciría a la extinción de la sociedad. El parentesco y todas las demás instituciones que pueden existir, aparecen en las sociedades indígenas como fuerzas económicas.

Es posible, que en algunos grupos sociales, algunas personas no hayan trabajado lo suficiente porque de antemano era evidente que podían depender de los demás. Este puede ser el caso de los Kapauku, que tienen un sistema de «hombre importante» perteneciente al tipo clásico de los Melanesios. Estos sistemas agrupan por un lado, a los hombres importantes o que pueden llegar a serlo y a sus seguidores y por otro, a los que se contentan con ver la ambición de los demás y vivir a costa de ella (Sahlins, 1977: 135).

Entre los Sa'a dos palabras se emplean para designar los festines «ngäuhe», que significa *comer*; y «houlaa», que significa *fama*. A medida en que empiezan a existir en las sociedades indígenas grupos de personas con ambición y otros grupos de personas que esperan vivir a expensas de estas, se centraliza la autoridad en los jefes y la economía familiar se embarca en una causa social más general.

Aunque el cacique o el jefe pueda estar impulsado por la ambición personal, debe encarnar los objetivos colectivos; él encarna el principio de economía pública, frente a la privada que supone la familia. Los poderes tribales en vigencia, o los que pretenden llegar a serlo, invaden el sistema doméstico, parecen minar su autonomía, terminar con su anarquía e intensificar su producción. A través de la búsqueda de influencia y prestigio por parte de ciertos individuos, es como surge el sistema de «hombre importante» Melanesio. Esto no quiere decir, que estos jefes puedan ejercer la autoridad.

En un estudio sobre la ausencia de autoridad entre los Lele africanos, que tienen también este sistema de «hombre importante», se observa la ausencia de individuos que puedan dar órdenes con una esperanza razonable de que los demás les obedezcan. La organización del sistema de autoridad, no se diferencia del sistema de parentesco y muchos de los «jefes» africanos y polinesios, no están libres de nexos de parentesco, el «rey» es solo un pariente superior (más viejo), con más prestigio.

El líder es aquí una forma más elevada de parentesco, que conlleva, una mayor reciprocidad y liberalidad, está más obligado a ser más generoso que los demás. El jefe no sólo debe actuar con corrección, sino que debe tratar de hacerlo mejor que los demás y así lo esperará el grupo. El instrumento primero y principal de su poder es su generosidad, la generosidad es atributo esencial del poder (prestigio), el jefe no debe gozar de una posición privilegiada en el plano material.

Cuando un individuo, una familia o todo un grupo desean o necesitan algo, es al jefe a quién deben recurrir, por tanto, la generosidad es un atributo que se espera de todo

nuevo jefe. Las cosas que él tenga, no deben ser guardadas por mucho tiempo, deben ser repartidas, se espera de él, un reparto mayor que el de los demás. Sin comportamiento pródigo nunca llegaría ser jefe, ni siquiera una persona importante (Levi-Strauss en Sahlins, 1977: 150).

¿Qué es lo que mueve al hombre importante? Con toda seguridad no lo hace por el poder, que aunque soñara con ejercerlo, no sería acatado por la gente de la tribu; no es el deseo de poder sino la frágil satisfacción de su honor personal; no es la capacidad de mandar sino el placer de la gloria que se afana en mantener. Cuestión que la sociedad le concede de buen grado mientras saborea los frutos del trabajo de su jefe. El prestigio del hombre importante no procura ninguna autoridad, no puede verse como el primer grado de la escala del poder político, ni el lugar real del poder. Es necesario ser capaces de pensar en el prestigio separado del poder. El prestigio por sí sólo no conlleva poder, es necesario tener esto en cuenta, para poder hacer un buen análisis político (Clastres, 2001 : 146).

Es una cuestión de prestigio, en la medida en que la sociedad está basada en el parentesco, está moralmente obligada a la generosidad. En la medida, en que es generoso el «jefe», es un ejemplo entre sus parientes. Los Inuits utilizan el proverbio «los regalos hacen esclavos» para expresar esto. Esta concepción del prestigio, gana fuerza sobre todo en sociedades basadas en el parentesco, donde se da una relación social de reciprocidad, de *ayuda mutua*, la generosidad es una imposición manifiesta de deuda. Se está en deuda mientras el regalo no es correspondido. La relación económica dador-receptor, es la relación política líder-seguidor. Lo regalos del pueblo hacia el jefe, aseguran que esta generosidad del jefe no se acabará, a la vez que este obtiene prestigio.

La única justificación de la desigualdad de los regalos hacia el jefe, es una desigualdad, que es beneficiosa en la mayoría de los casos para el pueblo, la única justificación del poder es el desinterés. Los regalos del pueblo hacia el jefe, sólo se consideran un momento concreto en el proceso de reciprocidad, por tanto, esta generosidad del jefe hace que intensifique su producción (que deba trabajar más que los demás).

La ambición, de quienes aspiran a ser «hombre importante» hace que se intensifique su trabajo y las labores de su propia familia, debe de trabajar más que cualquier otra persona para mantener sus reservas de comida, debe brindar importantes festines y acumular agradecimientos, todo el mundo sabe que el hombre importante debe trabajar todo el día. Es frecuente, que el jefe melanesio trate de incrementar la fuerza de trabajo de su casa, recurriendo a veces, a la poligamia. Una mujer cultiva la huerta, otra recoge la leña, otra pesca, otra cocina para él, mientras el marido celebra cantando todas las personas que acudirán a comer (Sahlins, 1977: 153). No se puede decir que en estos sistemas de hombre importante llamados «igualitarios», exista la igualdad de género (igualdad entre hombres y mujeres) tal y como la entendemos desde hoy en occidente.

El hombre importante pronto trasciende este nivel de auto-exploración, ya que emplea su fortuna, para dejar a los demás en obligación con él. Saliendo de los límites de su casa, crea un número de seguidores cuya producción puede controlar para satisfacer su ambición. Si tiene muchos parientes jóvenes utiliza a estos (que le salen más baratos) en lugar de crear un grupo de seguidores a los que tendría que recompensar, pero no solo el hombre importante debe ser industrial, debe generar esa industriosisidad en los demás. De esta



manera, subvenciona festines, magias, bailes para los niños. Los parientes más jóvenes buscan en el jefe la protección y este obtiene de ellos la obediencia, confiándole posteriormente los jóvenes al hombre importante sus bienes, en lugar de dárselos a una persona de mayor edad.

La etapa final de la ambición del hombre importante es la expansión. Patrocinar grandes fiestas públicas y redistribuir bienes fuera de su círculo o comunidad para «hacerse un nombre» (como dicen ellos), en la sociedad. El objetivo de poseer cerdos y riqueza material, no es almacenarlos ni hacer ostentación, sino utilizarlos. Son capitalistas en el sentido de que controlan la circulación de objetos de valor entre clanes, eligiendo cuando contribuir con los demás, el objetivo en cada transacción es en realidad obtener cada vez más reputación, no es llegar a ser rico sino ser conocido como tal.

El sistema de hombre importante y el ansia por el consumo de grupo social es el principio por el cual sociedades fragmentarias y acéfalas, divididas en pequeños grupos autónomos, empiezan a estructurarse con formas más complejas de autoridad. El hombre importante de Melanesia, al preocuparse por su reputación, se convierte en punto de articulación de la estructura tribal, comenzando de alguna manera la desigualdad, aunque se puede decir que el sistema de auto-exploración generosa y de acumulación, se consolida en la reciprocidad, se basa en el respeto.

En la sociedad indígena la desigualdad social es más bien la organización de la igualdad económica, a menudo una alta jerarquía o el ser jefe solo se ve asegurado o sostenido por una generosidad siempre en aumento. La ventaja material está siempre del lado del subordinado, es decir, el del pueblo (ídem 224).

Este sistema de hombre importante también genera una sobra de agradecimiento y deuda, que mantiene al beneficiado en una actitud pacífica con respecto a su benefactor. Los «hombres importantes» se elevan sobre los demás porque generan seguidores y así logran prestigio. Esto sucede así, en el caso de hombre importante de Melanesia y también sucede en el caso de los jefes de las llanuras indias (Ídem 227).

Se encuentra a menudo en estos grupos locales autónomos de las sociedades tribales que si estos jefes no cumplen con lo que el pueblo desea, se les expulsa de la comunidad o se les mata.

De hecho, en los grupos de cazadores recolectores, el «jefe» es el que mas evita toda clase de notoriedad, persona diplomática, que con la pobreza autoimpuesta se gana el respeto y la adhesión de toda la gente del lugar. No adquiere posibilidad alguna de mando sobre los productos de otros grupos domésticos, ni por la estructura, ni por la gratitud. Se puede decir que es el ideal de nobleza, su fuerza es la atracción natural de las personas con las que está en contacto, esto no establece la dependencia de nadie y el respeto, le viene de una generosidad que trata de pasar inadvertida. Digamos que el otro extremo de este sistema social, en las sociedades indígenas, lo podemos encontrar en el cacicazgo.

El cacicazgo

Para hablar desde un orden político separado del parentesco y un poder separado de la sociedad (el Estado), habría que hablar del cacicazgo (Sahlins, 1977: 149).

Un cacique es la cabeza de un linaje y por esta razón, tiene derecho sobre los recursos grupales. Se da en la Polinesia, en zonas del interior de Asia y en muchos pueblos del centro y sur de África.



Se dan organizaciones que van desde la auto-explotación, hasta el pago de tributos. A la idea de jefe va unida de que transportar o cargar un peso es indigno y por tanto, el jefe debe ser transportado (la imagen del jefe llevado a hombros, en el interior de un aposento, por otros miembros de su comunidad). Se establecen relaciones que van desde un respeto personalmente acordado, hasta un poder de mando conferido estructuralmente. La diferencia es institucional, reside en la formación de relaciones jerárquicas dentro de grupos locales y entre estos, en un marco político regional, mantenido mediante un sistema de jefes superiores y subordinados, con distinta influencia entre los segmentos de la población (Ídem, 157).

La autoridad y el poder impensable para los cazadores de prestigio de los grupos de cazadores-recolectores, y tímidamente esbozada en los sistemas de hombre importante, se logra en las estructuras piramidales del cacicazgo. Siguen considerándose indígenas, porque sus estructuras políticas las siguen proporcionando los grupos de parentesco que hacen de la autoridad oficial una condición para su organización.

Los hombres no necesitan ya la aprobación de los demás para el poder, sino que llegan al poder. El poder reside en el oficio. Existen los privilegios del jefe y el sistema está organizado para confirmarlos. También se da un control sobre los bienes y los servicios de la población que los sustenta, el pueblo debe por adelantado su trabajo y su producción (explotación); con el cúmulo el jefe hace grandilocuentes poses de generosidad, que van desde la ayuda personal, hasta la subvención masiva de ceremonias colectivas o empresas económicas (Ibidem).

En estos sistemas de cacicazgo, si es precisamente la acumulación y posesión de la fortuna, lo que hace posible los entretenimientos a visitantes y a extranjeros, la distribución y la posibilidad de dar aliento a distintas «empresas» tribales.

En formas avanzadas de cacicazgo, esta distribución no se hace sin beneficios materiales para el jefe, muchas veces ni siquiera este devuelve todo lo que recibe, aquí la redistribución en realidad no existe, el jefe da una parte de lo que en realidad le dieron a él. El beneficio personal del jefe puede que no sea mucho, pero este como institución si tiene una eficacia social, el poder reside en la fortuna entregada al pueblo por parte del jefe, al contribuir al bienestar comunal y organizar actividades colectivas, el jefe crea un bien colectivo, que va más allá de la concepción y capacidades que tienen los grupos domésticos tomados individualmente (plusvalía). Instituye una economía pública mayor, y así se atribuye la aparición del cacicazgo a la producción de excedente. El liderazgo genera estos excedentes domésticos, la aparición del cacicazgo y las jerarquías se convierten al mismo tiempo en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Aunque recordemos que detentar el poder es ejercerlo, un poder que no se ejerce, no es poder sino una apariencia, y en este sentido ciertas realezas africanas o de otros sitios llamadas cacicazgos, deberían de calificarse sólo en el orden de la apariencias (Clastres, 2001 : 123).

Sin embargo, algunas sociedades polinesias como la Hawaiana, evidencian la contradicción de las sociedades indígenas entre una economía doméstica y pública, así como los límites económicos y políticos de una sociedad basada en el parentesco (Sahlins, 1977: 159).

En Tipokía en 1958-59 una serie de huracanes hicieron tambalear la estructura de parentesco debido al hambre. Las gentes estuvieron a punto de derribar a los jefes, pues mientras la provisión de alimentos disminuía, la relación económica entre los jefes y el pueblo se deterioraba.



En Hawái, los jefes supremos reinaban cada uno en una isla de manera independiente o en una sección de cada isla de mayor tamaño, incluso a veces no sólo en su isla, sino en secciones de otras islas. Los dominios de los jefes se incrementaban y se reducían por diversas guerras. Lo incrementado, por cada nueva conquista podía separarse mediante alguna rebelión. Los jefes a cargo del «gobierno», eran acusados de sacarle demasiado provecho a sus cargos gubernamentales, es decir, oprimir económicamente al pueblo. Esto sucedía cuando sus dominios se ampliaban, porque dejaban descuidadas sus obligaciones como parientes y como jefes, respecto al bienestar de sus gentes, obligaciones que eran difíciles de llevar a cabo, incluso cuando los dominios eran reducidos. El hecho de ampliar el territorio conquistado para un jefe, requería de grupos de guerreros especializados en la conquista, con lo que podríamos decir que en este punto es donde constituye el germen del ejército, y por consiguiente, la creación del Estado, como poder separado de la sociedad.

En definitiva, la población estaba diseminada por una extensa área y los transportes eran malos y rudimentarios. Esto significaba que se necesitaba, una abultada maquinaria política cuya función era hacer frente a la gran cantidad de tareas surgidas. Esto tuvo como consecuencia, que se multiplicó el personal de control y se tuvo que hacer uso de un asombroso despliegue económico, que al mismo tiempo intimidara al pueblo y confiriera gloria a los jefes. Todo esto dio lugar, a que la carga recayera sobre la gente común, en especial sobre aquellos que estaban más próximos a la autoridad suprema, donde era fácil trasladarse y la amenaza de sanciones resultaba eficaz para obtener tributos. Sin embargo, habiendo extendido el reino hacia lugares lejanos, los costos burocráticos del gobierno aumentaron, más que los ingresos de las rentas de las nuevas posesiones, de forma que el jefe victorioso, sólo logra agregar nuevos enemigos a los que ya tenía, y aumentar el desasosiego de su casa (Sahlins, 1977: 149).

En este punto en la tradición Hawaiana se habla de conspiraciones contra los jefes gobernantes, urdidas por sus seguidores locales. Las revueltas tomaron formas de magnicidio, de una lucha armada, o de ambos a la vez .

«Muchos reyes fueron asesinados por el pueblo a causa de la opresión que ejercían sobre los makaainana (plebeyos) (Malo en Sahlins, 1977: 164).

Es importante observar, que las matanzas se llevaron acabo por hombres con autoridad y por parte de algunos jefes descontentos. La rebelión no fue una revolución: el cacicazgo fue reemplazado por otro, habiéndose librado de las leyes opresora;, el sistema no fue capaz de liberarse de sus contradicciones internas básicas, trascenderse y transformarse, sino que continuó su ciclo dentro de los límites de las instituciones existentes.

El cacicazgo Hawaiano se había distanciado del pueblo, pero sin embargo, no había roto su relación con el parentesco, es decir, el lazo entre gobernante y gobernado, basado en la ética habitual de la reciprocidad y la generosidad del jefe. Esto contentaba a la gente, como la rata que no quiere abandonar la despensa mientras piensa que hay comida, del mismo modo, que la gente no abandona al jefe mientras piense que este tiene provisiones.

Sin embargo, cuando los reyes abusaban de la población común, saqueaban sus huertos, les robaban los cerdos o se les obligaba a un duro trabajo, debían tener cuidado *porque la gente guerrea contra los malos jefes*.

En el cacicazgo Hawaiano, los reyes, aún no eran verdaderos reyes, pues no habían roto sus lazos con el pueblo, no contaban con el monopolio de la fuerza y no se trataba de la



organización de un Estado propiamente dicho, por tanto lo más probable era que el descontento general se descargara sobre sus cabezas sin muchos impedimentos (Sahlins, 1977: 166).

Parentesco, reciprocidad, intercambio y redistribución

El intercambio de bienes no es solamente una transacción que, en principio, deja satisfechas a ambas partes, es también una obligación, rechazar una oferta (cosa casi impensable), será interpretado como un acto de hostilidad, una violencia cuya respuesta última, puede ser la guerra.

«Yo soy un hombre muy generoso. ¿Y tú? Dice la gente cuando llegas a su tierra. ¿Tienes objetos en tu bolsa?. Anda coge estos plátanos.» (Clastres, 2001, 15).

Los Fijianos consideran extraña a toda persona que no sea de su familia y por tanto, como enemigo o víctima potencial. Entienden por «conocerse», el estar emparentados y su expresión más común para referirse a la paz, es «vivir como parientes». Para ellos, un «no pariente» lleva implícito la negación de pertenencia a la comunidad, a menudo es sinónimo de enemigo o extraño.

Aunque incluso en el sistema hawaiano la familiaridad universal es solo una formalidad; en la práctica, se reconocen distinciones individuales de distancia social. Esta contradicción nunca es manifiesta, se encuentra velada, reprimida por los sentimientos de sociabilidad que abarcan los límites lejanos, que implican una amplia red de parentesco.

Se puede decir que el egoísmo sí existe en estos grupos pero éste está canalizado y dirigido hacia su extinción por medio de la presión que ejercen las relaciones sociales. Por ejemplo, después de una caza, el producto obtenido está obligado a compartirse con la comunidad, una vez sea cocinado, y sin embargo, puede verse a algunas mujeres escondiendo algunos trozos (antes de cocinarlos), debajo de las hojas con las que están hechos los techos de las viviendas. Otra muestra de esto, sucede cuando un familiar viene a visitarlos, si es una mala época, escondían la comida y la bebida (que siempre debe compartirse con los familiares), hasta que este se iba, diciéndole al familiar que no tenían nada de comer, sobretodo, cuando se trataba de un familiar lejano (Sahlins, 1977: 142).

Tanto la forma de la *reciprocidad*, como el equilibrio material de las *retribuciones* son más o menos equivalentes y más o menos cercanas en el tiempo, dependiendo de la distancia de parentesco. El intercambio, en la relación material debe ser más equilibrado materialmente, cuanto más lejano es el parentesco, cuanto más cercano al hogar, el intercambio se vuelve más desinteresado, existe más tolerancia en los retrasos, incluso se da la falta total de retribución. En situaciones de desastres naturales o hambrunas se observa que, aunque el discurso de compartir y la amabilidad es la misma, pasado un periodo de tiempo, los pleitos por la tierra, los robos, el pillaje y la falta de distribución de los alimentos aumenta, incluso se llega a robar de las cosechas reservadas para los rituales, en lugar de alimento los visitantes reciben excusas. No es que exista guerra entre familias; los modales se mantienen aunque degenera la moral, pero en tiempos de crisis, la unidad doméstica es una fortaleza del propio interés que tiende a aislarse (Ídem, 147).

Los Maoríes piensan que al efectuar un intercambio de dones, en el que haya reciprocidad, esta no debe constituir el capital de otro hombre, es decir, que debe existir una rotación de al menos tres personas, en la que la segunda entregue el don a un tercero y el regalo del



tercero sea devuelto a la primera. Entonces, se considera que el bien dado por el primero al segundo, ha sido bien utilizado, con provecho, en esta regla de intercambio el pago, si es posible, debe exceder al bien recibido. $A \text{ a } B / B \text{ a } C / C \text{ a } A$.

El término «beneficio» es económicamente e históricamente inadecuado para los maoríes. La retención de bienes se considera inmoral y por tanto, el estafador puede quedar expuesto a ataques justificados, se convertirían en *mate* (enfermo o muerto). En esta sociedad, la libertad para ganar a costa de otros no forma parte de la concepción y reglas de intercambio, no sólo los dones deben retribuirse sino que por derecho debe hacerse (Sahlins, 1977: 180).

Marcel Mauss, sustituye la guerra de todos contra todos, por el intercambio de todo entre todos. Para él, al igual que en el caso de la guerra, la solución a posibles conflictos está en el intercambio. El «don» es el consenso, la alianza, en definitiva la paz. El equivalente indígena del contrato social, no es el Estado, sino el «don». El «don» es el recurso indígena para lograr la paz, que en las sociedades civiles equivaldría al Estado.

Contra este argumento, exponer que el «don», no organiza la sociedad en un sentido corporativo, sino en un sentido fragmentario. La *reciprocidad* es una relación «entre», no disuelve las partes separadas de una sociedad dentro de una unidad mayor, sino al contrario llega a perpetuar su independencia y no les retira la fuerza, el don afecta a la voluntad y no al derecho. A excepción del honor que otorga la generosidad, el don no significa un sacrificio de la igualdad y mucho menos de la libertad. Los grupos aliados por el intercambio conservan su fuerza individual, aunque no la inclinación para hacer uso de ella (Sahlins, 1977: 188).

El lugar que ocupa la transacción dentro de la totalidad de la economía es distinto: está más desligado de la producción, depende de esta con menos firmeza, está menos comprometida con la adquisición de los medios de producción y más comprometida con la redistribución de bienes elaborados.

La *redistribución*, es una relación dentro de la comunidad, normalmente bajo un solo mando, se distribuye el producto hacia el grupo. La comunidad de alimentos es la variedad más común de redistribución, el producto del trabajo colectivo es llevado a un pozo común y después se reparte, los bienes conseguidos colectivamente, se reparten colectivamente. Los derechos de reclamo, así como las obligaciones de generosidad están asociados al cacicazgo, la redistribución es la organización de estos derechos y deberes. Este bien se utiliza luego en ceremonias rituales o para socorrer a la comunidad en caso de tener problemas. En la práctica, el cacique sustentando a la comunidad en el sentido material, hace que la gente se esfuerce por mantener la producción, une y subordina la comunidad a la autoridad central (Sahlins, 1977: 208).

Intercambiar con reciprocidad se refiere a movimientos viceversa, es una relación entre dos partes, que en principio debiera ser equilibrada, pero que en la práctica esto no tiene por que darse así. Podríamos establecer un continuo, en el que en un extremo podría estar la ayuda dada libremente, la dádiva del parentesco, la amistad o el altruismo, la relación con los vecinos, que es lo que Malinowsky llamó «don puro» y ante cual sería inconcebible e inasociable un acuerdo abierto de retribución. En el otro extremo estaría la apropiación egoísta, por medio de subterfugios o robo (Sahlins, 1977: 209). La distancia entre los polos de reciprocidad, puede ser la distancia social. A un extraño



se le presta a usura, pero no a tu hermano. Los Siuai afirman que los vecinos deben ser amistosos y deben confiar los unos en los otros, pero no así con los que vienen de lejos.

La reciprocidad puede basarse en la inmediatez o no de la retribución, en su equivalencia material y en las dimensiones materiales de ésta. Van desde la hospitalidad, el reparto, préstamos y devoluciones, pagos por servicios ceremoniales y la solución de disputas interpersonales.

En la *reciprocidad generalizada* o altruista está el compartimiento de alimentos entre parientes o el amamantamiento de los niños. Aquí la retribución material directa es improbable, pero esto no significa que no se lleve a cabo. El reconocimiento de deuda no se puede expresar abiertamente y normalmente se lo deja de lado, la contraobligación no se estipula por tiempo, cantidad o calidad, la expectativa de reciprocidad es indefinida, los bienes se mueven en una sola dirección, del que tiene al que no tiene y si no se retribuye, el que da no deja de hacerlo (de dar).

La *reciprocidad equilibrada* se refiere al intercambio directo, se da el equivalente al valor de lo que ha sido entregado sin demora, incluso a veces puede llegar a ser la misma cantidad del mismo elemento, como sucede en los intercambios matrimoniales o en los tratados de paz. Las relaciones entre personas se ven afectadas por una falta de retribución dentro de un tiempo limitado y también si en la retribución no hay equivalencia.

La *reciprocidad negativa* es el intento de obtener algo sin nada a cambio, gozando de impunidad, como sucede en las distintas formas de apropiación, como el robo, el trueque, el regateo o el juego. Los participantes intentan obtener la máxima utilidad a expensas del otro. Ambas partes desean obtener un incremento no ganado (Ídem, 213).

Para los Siuai, el género humano solo está constituido por parientes y extraños; por lo general, los parientes están vinculados por la sangre o el matrimonio, viviendo la mayor parte de ellos cerca, y entre ellos, las transacciones deben hacerse desprovistas de comercialidad, dar sin recibir a cambio. A excepción de los descendientes de un mismo tronco común, todos los demás que viven lejos, no son considerados como parientes y por tanto, tan sólo pueden ser enemigos. Sólo se interactúa con ellos para comprar y vender, utilizando el regateo y la estafa para obtener beneficio (Oliver en Sahlins, 1977: 216).

Sucede que en estas sociedades, las relaciones económicas descansan en fundamentos morales, aunque las normas son situacionales y relativas, no absolutas, ni universales. Por ejemplo, el engaño con tribus extrañas es aceptable. Salvo el incesto, lo demás no es considerado ni bueno, ni malo, depende en la situación en la que se practique, pero si existe aislamiento y el intercambio es muy necesario, el regateo está realmente reprimido, el interesado es equitativo, ya que la obtención de los productos a intercambiar pueden ser esenciales para ambas comunidades. Incluso no es raro, que un huésped pague a su invitado, un precio que exceda el valor de las cosas traídas por su socio, ya que, conviene que en posteriores ocasiones se obtenga por la otra parte un trato parecido en el futuro, además obliga en realidad al socio a realizar otro encuentro comercial (Sahlins, 1977: 220).

Que una sociedad tenga un sistema de moralidad y unas obligaciones, no significa que todos obedezcan; quién no cumple estas reglas provoca celos, hostilidad y futuras sanciones económicas o la guerra.



Si un hombre tiene una mayor diferencia de fortuna con otro hombre, debe fluir la ayuda del rico al pobre, para mantener cierta sociabilidad. En los casos de posibles inclemencias, como puede suceder entre los cazadores recolectores, todo debe ser compartido, se caza para la aldea y no para uno mismo. A ningún grupo indígena se le permite la acumulación, si no es con el objeto de regalar, de realizar festines o de organizar su redistribución. Entre los Nuer es inconcebible que en una aldea alguien se muera de hambre, a no ser que todos se estén muriendo de hambre (Ídem, 233).

El compartimento de la comida no es como el de las demás cosas, el alimento es dador de vida, urgente, ordinario, simboliza a la tierra, al hogar, cuando no a la madre, por tanto, no entra en las reglas de los demás objetos y es lo que con más necesidad o facilidad se comparte. El alimento no ofrecido en la ocasión propicia o el no aceptado, significa malas relaciones. Hay un principio que establece que no se cambien objetos por comida, no directamente, es decir entre amigos o parientes.

Entre pueblos que poseen moneda rudimentaria, en tribus de Melanesia o California, está prohibida la venta de alimento. La moneda puede ser cambiada por distintas mercaderías, pero casi nunca por alimento, la comida se comparte pero no se vende (Ídem, 237). Los esquimales (Inuits) de Alaska, excluían el alimento del comercio equilibrado, intuían que comerciar con el alimento era algo reprochable, entre los Salish, la comida no se clasificaba como fortuna, igual lo consideraban los Pomo de las llanuras, que sólo cambiaban alimentos por alimentos.

La *reciprocidad equilibrada*, además de ser la base del comercio indígena es también el vehículo para la paz y pactos de alianza, símbolo de transformación de intereses separados, en intereses comunes. Dar por lo recibido, un pacto social en el que se renuncia a los intentos hostiles a favor de la cooperación, Esto no quiere decir, que no tengan un valor útil material, pero si quiere decir que siempre hay un propósito moral. Ideas que en nuestra sociedad, el libre mercado occidental, ha borrado por completo, convirtiendo en único valor supremo al poder asociado a la posesión del dinero.

Ya sea por amistad o parentesco formal, mediante el intercambio de bienes idénticos que simbolizan una unión fraternal, o como afirmación de alianzas colectivas, festivales entre comunidades o entretenimientos ofrecidos recíprocamente por varios grupos locales, como los de Samoa, Nueva Guinea o Nueva Zelanda.

Intercambios para sellar un convenio, como los tratados de paz, tanto de hostilidades personales, como colectivas, acabando con la enemistad, la hostilidad o la guerra, así como, las alianzas matrimoniales, forma clásica del intercambio como pacto social. En este caso se establece un cambio desequilibrado para que el matrimonio tenga un valor de efecto (de pacto), ya que siempre se espera la devolución de la deuda contraída por matrimonio transcurrido, un cierto tiempo. Si la deuda fuese fácil de saldar, entonces el matrimonio tendrá fragilidad, no será fuerte como pacto, porque no genera deuda.

En definitiva y a pesar de todo lo anterior expuesto en este punto, en las sociedades indígenas la *reciprocidad equilibrada* no es la forma prevaleciente de intercambio, aunque contribuye a crear confianza y reduce la distancia entre las partes en disputa; la forma de intercambio mas frecuente en las sociedades indígenas es la reciprocidad generalizada o «don puro», sobre todo y con más amplitud, en grupos organizados en forma de pandilla o banda, como es el caso de los cazadores recolectores, que en grupos organizados tribalmente, como en los sistemas de hombre importante o en el cacicazgo (Ídem, 244).



El Estado

Si el término «genocidio» remite a la idea de raza y a la voluntad de exterminar una minoría racial, el «etnocidio» es la destrucción sistemática de modos de vida y de pensamientos de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. Desde mucho antes que se reconociera el término «genocidio», perpetrado por Hitler contra los judíos, este se dio en América con la colonización. Podíamos decir que el genocidio mata el cuerpo de los pueblos y el etnocidio sus espíritus. El etnocidio de la cultura indígena, se comienza a dar con los misioneros incapaces de aceptar las religiones paganas, se basa en que el otro es malo, pero puede ser perfectible, y la perfección era en ese momento, el cristianismo. El etnocidio se ejerce por el bien del otro, al igual que en discurso laico, que se basa en sostener que los indígenas llevan una vida miserable y salvaje, siendo nuestro deber (de los occidentales) civilizarlos, para que gocen de los beneficios de nuestra sociedad. Todos estos pensamientos se basan en dos axiomas, el primero; que hay culturas superiores e inferiores; y el segundo; que confirma la superioridad absoluta de la cultura occidental. El etnocidio no es visto como un acto destructivo sino como una tarea necesaria, exigida por el humanismo que está inscrito en el corazón de la cultura occidental (Clastres, 2001 : 58).

En realidad, casi todos los pueblos son etnocéntricos (ponen a su cultura en el centro, considerándola la mejor, como la máxima expresión de lo humano, desprestigiando a las otras), todos los grupos sociales se denominan a sí mismos, «los humanos», «los hombres». Por ejemplo Yanomami (la gente), Inuit (los hombres), Aché (Personas), etc. Se establece como superior su propia cultura y de inferior categoría todas las demás. Siendo cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida (Ídem, 59). Esto se debe, a que la sociedad occidental no sólo es etnocida hacia fuera, también lo es hacia sí misma. Con el término de Salvajes, denominaron a aquellas sociedades que vivían sin Estado y con el concepto de Civilizados a aquellas sociedades que funcionaban con un Estado. El etnocidio constituye la manera de suprimir formas culturales que son consideradas inferiores y perniciosas, basadas en un proyecto de reducción del otro a lo mismo, a una misma cosa, su tendencia es a la homogeneización.

El Estado también es etnocida hacia adentro, hacia su diversidad interna, pues incluso utiliza toda su fuerza para eliminar la diferencia, teniendo vocación de negación de lo múltiple. Es totalizador y pretende la reducción de lo variado a lo uniforme, el gusto por lo idéntico, que no es lo mismo que el gusto por lo igualitario pero diverso. Reduciendo toda la diversidad cultural de los pueblos a un mero espectáculo folclórico. Esto no solo se demuestra en los Estados occidentales modernos, también se puede ver en un Estado prehispánico, como fue el imperio Inca, donde miles de pueblos eran obligados a pagar tributos al emperador, a reconocer su autoridad y admitir la religión de los vencedores, a no negar al Dios sol, aunque el imperio les permitiese mantener sus propias creencias locales.

De hecho, la opinión de los Incas sobre los pueblos que se apretujaban contra las fronteras de su imperio era de que no eran más que despreciables salvajes, buenos solamente para ellos si se los reducía a pagar el tributo al rey. La repugnancia que sentían hacia la gente de la selva se debía a sus costumbres, que consideraban bárbaras, en particular sus prácticas rituales (Clastres, 2001 : 70). El imperialismo político de los Incas era al mismo tiempo cultural y particularmente religioso.



Podemos mantener pues que el etnocidio es la manera natural de la existencia del Estado, cualquiera que sea el origen de este.

Un ejemplo de premonición, sobre lo que sucedería si los pueblos indígenas dejaban crecer en el seno de su sociedad un poder separado de la comunidad lo encontramos entre los Tupí Guaraní, donde aparecieron los *Karai*. No eran ni sacerdotes, ni guerreros, ni cumplían ninguna función ritual, eran una especie de nómadas que iban de poblado en poblado, lanzando discursos que todos los escuchaban con atención, eran bienvenidos en todo lugar, ya que ellos mismos afirmaban no tener padre y ser hijos de una mujer y una divinidad, no pertenecer a ninguna comunidad, ni a ningún linaje, por tanto, no podían ser vistos como enemigos.

Esta especie de profetas, en su discurso demostraban la muerte de la sociedad indígena, el fuerte crecimiento demográfico, la tendencia a la concentración en grandes poblados, en lugar de la tendencia habitual a la dispersión, la emergencia de jefaturas poderosas, todo esto llevaba a la sociedad a una situación mortal: la división social y la desigualdad.

Los indígenas no los tomaban por locos sino al contrario, pensaban que había que cambiar el mundo. Estos hombres, prometían otro mundo posible lejos de los blancos, donde el mal no existiese, proponían a la vez la subversión total del orden antiguo, de mitos y rituales, destruir toda norma y toda regla, todas incluso el incesto y las reglas del intercambio de mujeres. Para los *Karai* la Tierra sin mal (el paraíso de los mitos), era terrestre y sólo había que buscarla para evitar la destrucción de su cultura.

El profetismo de los *Karai*, vislumbra el peligro de muerte que amenazaba a las sociedades indígenas, pero se tradujo, en una migración religiosa en busca de la Tierra sin mal. Una voluntad de subversión de los pueblos indígenas, que iba hasta su deseo de la muerte o incluso hasta el suicidio colectivo. La última migración de los Guaraníes del Paraguay, fue en 1947: decenas de indígenas Mbay se dirigieron a la región de Santos en Brasil, en busca de la Tierra sin mal.

Hoy día, esperan su fin no por el acceso a la Tierra sin mal que no encontraron, sino por la destrucción de la tierra por el fuego y el gran Jaguar, que según creen, sólo dejará con vida a los Guaraníes (Clastres, 2001 : 100). Esta situación refleja en realidad, la toma de consciencia de los indígenas Guaraníes sobre la destrucción de su propio mundo, de su cultura, debido al contacto con el hombre blanco, así como por haberse dejado corromper ellos mismos y dejar nacer en el seno de sus sociedades la desigualdad.

Analicemos ahora el modelo de autoridad política, de la jefatura entre los indios. Se admira entre las cualidades del jefe, el talento oratorio, la generosidad, la valentía. Es un sistema de valores radicalmente distinto al nuestro, en cuanto que el esfuerzo del grupo tiende precisamente a separar jefatura y coerción, y en este sentido vuelve al poder impotente.

El jefe, no dispone absolutamente de ningún poder, salvo aquel que pueda inspirar su prestigio y el respeto que sepa ganarse entre su comunidad. Que no abuse del uso del poder, es una cuestión que afecta a su prestigio como jefe. De lo contrario, se lo abandona por otro que sea más consciente de sus deberes. Por embarcar a la tribu en una incursión guerrera que esta no desea, por haber confundido sus propios deseos con los de la tribu, se le abandona, se le mata, tal vez, si es un jefe con honor se suicida al no poder soportar la desautorización de sus compañeros, o se hace matar como guerrero yendo a una incursión en territorio enemigo en soledad. Sólo en circunstancias provisionales de guerra, se une

jefatura y autoridad, es el único momento en que el jefe puede aceptar dar órdenes y sus hombres ejecutarlas, si así lo acuerdan (Clastres, 2001:42).

Existe una cualidad que separa a las sociedades con Estado de las sociedades indígenas: en las primeras existe la división social, están divididas entre dominadores y dominados; las segundas carecen de un órgano de poder separado, el poder no está separado de la sociedad. Desde Grecia, la esencia de la civilización fue la separación entre dominadores y dominados, por esto, los europeos al comprobar en los indígenas de América del Sur, que los jefes no poseían ningún poder sobre sus tribus, que nadie mandaba y nadie obedecía declararon que no eran civilizados, que no se trataba de verdaderas sociedades, eran salvajes «sin fe, sin ley, sin rey» (Clastres, 2001 : 112).

La división entre Amos y Vasallos ha sido siempre expuesta como perteneciente a la esencia de toda sociedad real o posible, según esta tendencia de pensamiento, la dominación política no tiene ningún origen sino que es consustancial a la sociedad humana, por eso, conquistadores y misioneros, no podían admitir que los pueblos indígenas constituyeran sociedades en pleno sentido del término, por tanto, no pertenecían a la civilización, no eran civilizados.

Que el jefe no detente el poder, no significa que no sirva para nada, al contrario, al jefe se le encarga que se ocupe y asuma la voluntad de la sociedad para aparecer como una totalidad única, es el esfuerzo deliberado y concertado de la comunidad, para afirmar su especificidad, su autonomía, su independencia en relación con las otras comunidades, el líder primitivo es el que habla de su comunidad cuando los acontecimientos lo ponen en relación con otras sociedades.

Las demás sociedades, se dividen en amigos, con los que se trata de reforzar lazos y acuerdos y enemigos, con los que se prepara la guerra en caso de que esta surja. Al líder, se le pide habilidad diplomática para las alianzas y coraje que asegure repeler al enemigo o atacarlo si es necesario. Digamos que el líder haría el papel de un ministro de asuntos exteriores, con la diferencia, de que el jefe tribal no toma jamás una decisión por su cuenta para imponerla a la comunidad, jamás son sus tácticas de guerra o sus deseos los que proyecta sino que responden al deseo o la voluntad explícita de la tribu (Clastres, 2001 : 113).

Si un líder quiere llevar por su cuenta el desarrollo de alianzas u hostilidad con sus vecinos, no puede imponerla por ningún medio a la sociedad puesto que está desprovisto de poder, cumplirían la misma función que un delegado de la CNT (Confederación Nacional del Trabajo), en las sociedades modernas. Más que un derecho, es un deber ser portavoz de la comunidad, comunicar a otros el deseo y la voluntad de la sociedad. Si la sociedad lo elige como líder (portavoz), es porque le reconoce habilidades, le cede su confianza. Es lo que denominamos prestigio, que erróneamente suele confundirse con la cuestión del poder.

Por esto, quizá la opinión del jefe o líder indígena, al tener la confianza y el prestigio de la sociedad, puedan ser atendidas en algunas circunstancias con mayor consideración que la del resto, pero la palabra del jefe no llega jamás a transformarse en palabra de mando.

El discurso de la palabra del jefe, sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la sociedad como totalidad, no fórmula de órdenes que sabe que nadie cumplirá, ni arbitra en caso de conflicto entre individuos o familias haciendo uso de una ley ausente de la que él sería el órgano, sino que lo apacigua apelando al sentido común, a los buenos sentimientos de las partes, a la concordia. El jefe no sanciona, sólo expresa el discurso de la propia sociedad



sobre ella misma y proclama su voluntad para permanecer como hasta entonces, indivisa (Ídem, 114).

Dejando de lado las teorías evolucionistas y capitalistas que siempre hablan de división social y degeneración, desarrollo o dirección de toda sociedad hacia la creación de un Estado como culmen de lo civilizado, entenderemos a las sociedades indígenas, como sociedades completas, acabadas, adultas y no como embriones infra-políticos que deben llegar a adultos finalizando en la creación de un Estado.

¿Por qué las sociedades indígenas son sociedades sin Estado? No tienen Estado porque se niegan a ello, incluso teniendo contacto con el hombre blanco y con conocimiento de causa, lo rechazan, niegan la división del cuerpo social en dominadores y dominados, se oponen al surgimiento en sus sociedades de un órgano de poder separado, impiden el encuentro de la institución de la jefatura y el ejercicio del poder: el poder no está separado de la sociedad, porque es la sociedad quién detenta el poder en su totalidad. Por esto los jefes no tienen poder, porque el poder no se le recorta a la sociedad; se rechaza la desigualdad, el rechazo del poder separado es una constante preocupación de las sociedades indígenas. Saben bien que si renuncian a esta lucha, en contra de estas fuerzas subterráneas, que son el deseo de poder y el deseo de sumisión que conlleva a la aparición de la dominación y la servidumbre, perderían su libertad (Ídem, 115).

La jefatura indígena, es sólo el lugar aparente del poder. Es aparente porque es la sociedad la que lo detenta y ejerce como sociedad indivisa, en una sola dirección, consistente en que la sociedad permanezca unida e igualitaria, impedir que la desigualdad entre los hombres aparezca, que se genere la división social.

Se ejerce el poder sobre todo aquello que aliene a la sociedad, se ejerce sobre la institución de la jefatura, de la que podría surgir la captación de poder, la sociedad vela para no dejar que el gusto por el prestigio se torne en gusto por el poder, si el deseo del jefe se hace demasiado evidente, el procedimiento es simple: se lo abandona, y si sigue insistiendo, se le mata. Estos ejemplos de las sociedades indígenas nos enseñan que la división no es inherente al ser social, que el Estado no es eterno, que tiene en todas partes una fecha de nacimiento. Quizá teniendo en cuenta el misterio de su nacimiento, nos permita esclarecer las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte (Clastres, 2001 : 116).

La Boétie en el siglo XVI, ya imaginó que las sociedades naturales debían de ser libres, pues si el ser humano pierde su libertad perdería su humanidad. La prueba, para él, de esta pérdida de libertad se encuentra no sólo en la resignación a la sumisión, sino más claramente en el amor a la servidumbre, toda la sociedad dividida es una sociedad en servidumbre. Se pregunta, ¿Cómo es posible que una persona mande sobre todas y todas no solo la obedezcan, sino que la sirvan y no sólo la sirvan sino que quieran servirla?

Para La Boétie, el paso de la libertad a la servidumbre no es progresivo, no hay intermediarios, sino el paso directo de la libertad a la servidumbre. En cuanto se deja que surja el poder, que es antinatural, que es la negación de la libertad y es justamente aquí, donde nace la historia. La historia surge en la división entre mala y buena sociedad (aparecen las clases sociales). Es mala aquella sociedad cuyo ser dividido permite el triunfo de la tiranía (Ídem, 122).

La etnología se ha encargado de estudiar estas sociedades sin Estado, que implican la no división de su ser. No como pre-existencia del posterior desarrollo de un Estado, como



resultado de la evolución de esta, sino sabiendo que es el Estado (poder), el motor y fundamento de esa división.

Se dice inapropiadamente que las sociedades indígenas son «igualitarias». Son igualitarias porque ignoran la desigualdad, una persona no «vale» mas que otra, ni menos que otra, no hay en ella ni superiores, ni inferiores, nadie puede más que otro, en otras palabras nadie detenta el poder, el jefe no puede ejercer el poder. Es la capacidad de detentar el poder la que genera la desigualdad, que en las sociedades modernas divide a la sociedad.

El Estado, no es más que la extensión de la relación poder, la capacidad absoluta de división en la sociedad, un incesante aumento de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen. Por tanto será llamada «de Estado», toda sociedad cuyo funcionamiento implique, por mínimo que pueda parecer, el ejercicio del poder (Clastres, 2001 : 123).

Si el ser humano es de entre todos los seres el «único nacido para vivir verdaderamente libre», la desnaturalización, no se realiza hacia lo superior, hacia niveles más elevados de libertad, sino hacia lo inferior. El hombre desnaturalizado existe en la degradación porque ha perdido su libertad, existe en alienación porque decide obedecer. Las personas, no obedecen, no pierden su libertad, cuando están forzadas u obligadas; pierden su libertad, no por efecto del terror, no por miedo a la muerte, sino cuando la pérdida es voluntaria. Obedecen, porque tienen deseo de obedecer, se encuentran en servidumbre porque la desean. El hombre desnaturalizado, decide no ser más un hombre, decide no ser libre. Desnaturalizado es aún libre para elegir la alienación, en la que la voluntad de libertad, cede su lugar a la voluntad de servidumbre.

Si las sociedades indígenas son sociedades sin Estado, no es por incapacidad congénita para llegar a alcanzar una edad adulta marcada por la presencia del Estado sino por un rechazo explícito de esta institución. Ignoran el Estado porque no lo quieren, la comunidad mantiene separados jefatura y poder porque no quieren que el jefe detente el poder, se niegan a que el jefe sea jefe. Sociedades que rechazan la obediencia, así son las sociedades salvajes, primitivas, indígenas o como se las quiera llamar. No es como decían los misioneros, que los salvajes tenían ese carácter, esa genética: es una tendencia a nivel individual del resultado de una acción y de una decisión colectivas (Ídem, 126).

El deseo de poder no puede realizarse si no logra suscitar un eco favorable al deseo de servidumbre. Las sociedades indígenas, en tanto que indivisas, niegan al deseo de poder y al deseo de sumisión la posibilidad de realizarse. La tribu le dice a sus niños: «sois todos iguales, ninguno vale más que otro, ninguno menos, la desigualdad está prohibida porque es falsa, porque es perniciosa», y para que no se les borre de la memoria este saber de la ley indígena, se inscriben marcas dolorosas sobre el cuerpo de los jóvenes iniciados, así en estos ritos, no se les olvida el recuerdo de que son iguales a los demás.

Si en un futuro, alguno quisiera realizar su deseo de poder, la tribu respondería: «tú, uno de nuestros iguales has querido dividir nuestra comunidad afirmándote superior a los demás, tú que no vales más que los otros. De ahora en adelante valdrás menos que ellos. Es por esto, que cuando un jefe quiere ejercer como jefe, se le excluye de la sociedad abandonándolo. Excluyéndolo totalmente si insiste, pudiendo llegar a matarlo.

La obediencia hacia el rey o hacia el tirano excluye la amistad entre los súbditos. Si en una sociedad indígena o primitiva, dejara de desarrollarse su «ser-para-la-libertad», en el libre ejercicio de relaciones francas entre iguales, sus miembros no podrían sobrevivir. Cualquier relación



de otra naturaleza es por esencia imposible, porque significa la muerte para la sociedad. La igualdad requiere de la amistad, la amistad no se produce más que en la igualdad (Ídem, 132).

En estas sociedades indivisas, en las que el órgano de poder no está separado de lo social, no significa que el poder no pueda ejercerse, la sociedad sustenta el poder y lo ejerce sobre el jefe: el líder, si quiere seguir siéndolo, debe de pagar una deuda por siempre a la sociedad de que permanecerá externo al poder, de que no se convertirá en órgano independiente. Siendo el jefe presa de su deseo de prestigio, acepta esta deuda de trabajo personal hacia la sociedad para obtener prestigio y la sociedad se asegura de que el jefe no ejerza su poder independiente, son sociedades contra el Estado, es el jefe el que está siempre en deuda con los demás, a cambio de su prestigio.

El concepto de *deuda* es importante y hay que tenerlo en cuenta: toda deuda instituye el ejercicio del poder y es el principio real del Estado. En nuestras sociedades occidentales ¿Quién paga la deuda? ¿Quiénes son los endeudados?, Son aquellos a quienes reyes déspotas, políticos y sacerdotes llaman «gente común», cuya deuda toma el nombre de «tributo que deben a los dominadores». Detentar el poder, siempre ha consistido en imponer un tributo entre otras cosas; imponer la obligación de pagar un tributo y detentar el poder es la misma cosa, lo hicieron desde los Incas hasta los Estados más modernos.

Podemos sostener, que la naturaleza de la sociedad cambia con el sentido de la deuda. Si la deuda va de la jefatura a la sociedad, la sociedad permanece indivisa y libre; si es al contrario, siendo la sociedad la que debe al jefe, entonces el poder se concentra en unas pocas manos, entonces significa, que el poder se ha separado de la sociedad para concentrarse en una o varias personas, por tanto existe la división social, entendida como la división entre dominadores y dominados. Este si podemos considerar, en cualquier sociedad existente, que es el principio del Estado. Aquí está un ejemplo:

«La gente de Paniái, quienes antes de matar a su hombre importante le dijeron: tú no debes ser el único rico entre nosotros, deberíamos de ser todos iguales, es necesario que tú seas nuestro igual». Aquí se demuestra la presión de sociedad contra el poder. *«Otro jefe de otra aldea expuso con claridad: yo soy un jefe no porque la gente me quiera sino porque me deben dinero y tienen miedo».* En este caso, el poder es ejercido contra la sociedad (Clastres, 2001 : 149).

Queda argumentada la importancia del concepto de deuda.

Una crítica burda a lo anterior expuesto suele ser que las sociedades indígenas sin Estado o contra el Estado, constituyen una sociedad de coacción total, es decir, una sociedad en la que todo se somete a las normas de la comunidad, según las cuales nada puede cambiarse. El control social se ejerce de manera absoluta y no se trata de una sociedad contra el Estado sino de una sociedad contra el individuo, como si trataran de imitar estas sociedades, a lo sucedido con los diversos casos del comunismo de Estado.

Ante esto, volver a sostener que el poder sólo existe en su ejercicio, un poder que no se ejerce no es nada. Que la sociedad ejerza el poder sobre el jefe, para que no lleve a cabo su deseo de poder, no es ejercer poder sino conservarlo en la sociedad para que no se haga independiente, para que no exista la división entre señores y súbditos.

La religión en los pueblos indígenas, no constituye una alienación, ni conlleva relaciones de poder, el ser social primitivo está en relación consigo mismo a través de la religión, asegura la relación de la sociedad con su ley, sus normas. Las leyes vienen del periodo de los Antepasados,



tiempo mítico anterior a la sociedad, tiempos de dioses, donde las leyes tienen la función de transmitirse eternamente. Los mitos son el lugar de donde provienen las leyes, suelen basarse en formas de convivencia y explican el origen de cada pueblo. El jefe sólo es portavoz de la ley ancestral, el jefe no puede decir nada más allá de esto, sin correr los graves riesgos que supondría el colocarse como legislador de su sociedad, es decir, cambiar la ley de su sociedad por la ley de su deseo (Clastres, 2001 : 160).

Sobre lo demás, cada uno hace lo que le place, no hay división porque no hay dominación, no hay dominación, porque no hay poder, y no hay poder porque no hay Estado, y no hay Estado porque están contra él. Por supuesto, existen diversidad de pareceres, de aptitudes, de problemas, de disputas, que se deben solucionar. No se trata de que en las sociedades sin Estado o contra el Estado no haya problemas, se trata de buscar las mejores formas de poder solucionarlos sin que se ejerza el poder. De forma que si no hay acuerdo, se soluciona mediante la escisión pacífica, siempre que se trate de un miembro de la comunidad y no de un enemigo, en cuyo caso, la comunidad como ente indiviso, se reafirmaría a través de la guerra con respecto a la otra parte en conflicto.

La guerra lejos de ser un freno para la sociedad indígena constituye un motor positivo, mantiene la especificidad y la independencia de unos grupos con relación a otros. Sólo donde se da el ejercicio del poder, puede haber división social y surgir el Estado como consecuencia del ejercicio del poder político, pero como no es posible ejercer el poder en la sociedad indígena, tampoco es posible que surjan Estados de la realización de la guerra (Clastres, 2001 : 175).

El anarquismo moderno, que surge como medio revolucionario de acabar contra el Estado (las clases y la división social), algunos malintencionados teóricos occidentales empezaron a llamarlo comunismo primitivo como un intento de desprestigio, sin saber que en realidad, aunque por caminos y concepciones distintas, compartían los mismos principios y fines que las sociedades indígenas. Las comunidades indígenas pretenden impedir que el poder surja y se establezca, que haya división social y que a través del ejercicio del poder las personas pierdan libertad, se genere desigualdad. Los anarquistas modernos buscan terminar con el Estado para destruir las clases sociales, la división social que genera desigualdad y el poder como fin último, para que las personas puedan desarrollarse plenamente en libertad.

La guerra indígena

Los pueblos primitivos siempre son presentados por los «descubridores» del nuevo mundo, como apasionadamente devotos de la guerra, siendo su carácter belicoso lo que llama especialmente la atención de los observadores Europeos. La primera imagen es la del guerrero, viendo a las sociedades indígenas como violentas. Su ser social es un *ser-para-la-guerra*, en este punto, no les faltaba razón y expondré el por qué.

De todas las investigaciones resulta que, salvo rarísimas excepciones, como en el caso de los Inuit (Esquimales), del Centro y del Este, ninguna sociedad indígena escapa a la violencia, independientemente de cual sea su modo de producción, su sistema tecnológico o su medio ambiente.

En la actualidad, prácticamente no quedan sociedades indígenas libres y autónomas que no hayan tenido algún contacto con el entorno socio-económico del hombre blanco. La guerra indígena ya no se ve, porque ya no quedan guerreros que puedan realizarla. En este sentido la



situación de los nativos Yanomami amazónicos es especial, ya que su singular aislamiento en la Selva, les ha permitido vivir a estos grupos hasta la actualidad prácticamente como si América no hubiese sido «descubierta» por el hombre blanco. De manera que podemos observar entre ellos la omnipresencia de la guerra (Clastres, 2001 : 187).

La antropología no habla casi de la guerra, porque cuando estas sociedades se convierten en objeto de estudio, quiere decir, que ya han entrado en la vía de la dislocación, la degradación, la destrucción y la muerte, de modo que dejan de ofrecer el espectáculo de su libre vitalidad guerrera.

Podría explicarse, en primer lugar, por la desaparición efectiva de la guerra, consecuencia de su pérdida de libertad, están condenados a un pacifismo forzado, pero también, por un tipo de discurso que tiende a excluir la guerra del campo de las relaciones sociales en las sociedades indígenas, al ser consideradas autónomas e igualitarias, se acaba pensando que en ellas la guerra no existe.

De las posibles concepciones de la guerra, dejaré de lado las *concepciones biologicistas o teorías naturalistas*, que comparan al ser humano y la guerra con los animales, como si la guerra estuviese inherente en la genética y no fuese un producto de las relaciones sociales. No se puede sostener que cuando un animal o un humano cazan para comer le están haciendo la guerra a otro ser vivo, que sería la base de esta teoría. Lo que motiva al cazador es el hambre y el alimento, no la agresión. La agresión es la característica principal de la guerra y los animales incluso en la lucha por la hembra, pueden combatir, pero nunca con la intención de agredir, casi nunca sus luchas terminan en muerte, y si la hay no suele ser intencionada.

Otra teoría que descartaré es la *de la economía de la miseria*, la que establece que los grupos indígenas o mal llamados primitivos, tienen tan pocos recursos y viven tan mal, que deben hacerse la guerra para sobrevivir, para obtener los pocos recursos que hay, cuestión que anteriormente he intentado demostrar que es falsa, oponiendo a esto, que en realidad viven en la abundancia.

Me centraré en *el discurso del intercambio* y a través de su crítica estableceré mi posición. En el discurso del intercambio, según Lévi-Strauss: «*Los intercambios económicos representan guerras potenciales resueltas pacíficamente, y las guerras son el resultado de transacciones desgraciadas*» (Lévi-Strauss en Clastres, 2001 : 195).

La guerra es la infraestructura de la sociedad indígena, el estar cada uno contra todo, no es sólo una disposición para emplear la fuerza sino el derecho a hacerlo. De acuerdo con Hobbes, se trata de una sociedad sin soberano, sin «un poder común para imponer respeto a todos», es decir, es una sociedad en la cual, el derecho a combatir lo sustentan las personas individualmente. Pero debemos destacar esto: lo que perdura es el derecho, no la lucha.

«*La naturaleza de la guerra no consistía en una verdadera lucha, sino en la disposición conocida para ello durante todo el tiempo en que no se garantizara lo contrario. El resto del tiempo es paz*» (Hobbes en Sahlins, 1977: 191).

La característica esencial de la guerra es poder recurrir a la fuerza, cada uno se reserva esta opción en defensa de su persona y de sus posesiones. Al existir ausencia de ley, cada uno puede tomar la ley por su mano, por tanto, el hombre y la sociedad están en un peligro constante de final violento (Ibídem).

Tanto el «don», como la división en grupos de distinto interés, pero de fuerza similar (grupos organizados como clanes, como sucede en muchos lugares de América), que sólo



se unen en situación de conflicto, y si no, deben separarse para evitarlo, contribuyen a una paz de una manera más o menos continuada. Es así como la compulsión a la reciprocidad evita la atracción de los hombres, a utilizar la fuerza. Aunque el intercambio, en principio, tiene la apariencia de voluntario, en realidad es obligado, bajo pena de guerra privada o abierta. La negación de dar o el hecho de no invitar, así como la negación de aceptar, equivale a una declaración de guerra, significa un rechazo a la alianza y a la comunión (Sahlins, 1977: 193).

El «don» es la razón, el triunfo de la razón sobre la locura de la guerra, reemplaza la guerra, el aislamiento y el hambre, por la alianza y el comercio. El orden indígena es generalizado, no aparecen en él una diferenciación clara de esferas sociales y económicas. Esto también sucede en los matrimonios, que son otro posible motivo de guerra. La amenaza de la guerra constante, se elimina, con constantes festivales e intercambios que conllevan reconciliación. Todas las transacciones son tratados de paz. Los Bosquimanos dicen: «Lo peor es no dar regalos. Si las personas no simpatizan unas con otras, pero una entrega un don y la otra se ve obligada a aceptarlo, esto trae la paz entre ellos. Damos lo que tenemos. Esa es nuestra manera de convivir.» (Sahlins, 1977: 201).

A veces el aspecto pacificador del intercambio, es tal, que cambian de manos, tipos y cantidades de materiales exactamente iguales, simbolizando la renuncia a intereses opuestos. El interés reside justamente en que el cambio no proporciona un beneficio material, ni se basa en la satisfacción de las necesidades materiales, pero sí en mantener las relaciones sociales, su estructura, conserva unida a la sociedad (Sahlins, 1977: 205).

Esta argumentación de Lévi-Strauss, apoyada por Sahlins, es necesaria, pero no suficiente. Se basa en que las relaciones entre comunidades son fundamentalmente comerciales; el éxito o del fracaso de las empresas comerciales depende la paz o la guerra de las comunidades. Aunque posteriormente, Lévi-Strauss reconoce que no se trata de comercio sino de intercambio (se trata de dádivas recíprocas y no de operaciones comerciales), resulta siempre que los intercambios son guerras resueltas pacíficamente, y las guerras son el resultado de no llegar a acuerdos.

Sin embargo, al ser sociedades autárquicas (producen todo lo que necesitan) y con independencia política, que nadan en la abundancia (como expuso Sahlins), excluye en parte la necesidad de relaciones económicas con los grupos vecinos. El factor que fundamenta las relaciones «internacionales» (entre grupos), no es la necesidad, ya que aunque no en todos los lugares se cumple el ideal, se podría decir que, si las circunstancias lo exigen para vivir, pueden hacerlo aisladas sin necesidad de nadie (Ídem, 197).

La sociedad indígena rechaza íntimamente, el riesgo del comercio, de alienar su autonomía, de perder su libertad. Contra el argumento de Lévi-Strauss, sostener que no se trata de una alternativa entre intercambio y violencia. La sociedad indígena es tanto el lugar del intercambio, como también, el lugar de la violencia. Para Hobbes, la sociedad primitiva era la guerra de todos contra todos, para Lévi-Strauss, la sociedad primitiva es el intercambio de todos con todos. Hobbes olvidaba el intercambio como elemento de las relaciones sociales.

El intercambio, tanto como la guerra, no son el efecto, sino el objetivo; es un fin buscado. La sociedad indígena quiere la dispersión, el parcelamiento de la sociedad, su fragmentación; la guerra es una voluntad sociológica, es el medio de un fin político.

Las comunidades indígenas quieren ser comunidades locales. Las comunidades, en general, se inscriben bajo el signo del parentesco: familias, linajes, clanes, pero también, bajo el signo



de comunidades militares: edad, cofradías ceremoniales. Todos juntos son, establecen un plus que llamamos comunidad.

La gente que pertenece a la misma comunidad vive junta, en un mismo sitio, por tanto, la comunidad indígena es un grupo local, ya sean de cazadores nómadas o agricultores sedentarios. No sólo tienen un control sobre el hábitat donde viven, sino que además extienden su control sobre un territorio, su codificación y su derecho. Los agricultores también mantienen un espacio de tierra salvaje donde poder cazar y recoger plantas útiles, que consideran suyo; la diferencia con los cazadores nómadas es que estos, debido a sus características, tendrán y necesitarán una extensión de terreno mayor para poder moverse.

La localidad del grupo es su territorio, como reserva natural de recursos alimenticios, pero también y sobre todo, *como espacio exclusivo del ejercicio de los derechos comunitarios*. La exclusividad en la utilización, implica un movimiento de exclusión de las demás comunidades, está es una exclusión en el orden político y no económico, recordemos que ningún grupo tiene, en principio, ninguna necesidad de adentrarse en el territorio de sus vecinos para aprovisionarse. El dominio de un territorio permite a la comunidad realizar su ideal autárquico: la autosuficiencia de recursos les permite la independencia.

De esto debería deducirse que si las cosas son iguales para todos, no hay razón para la violencia, no podría surgir más que, en los raros casos, de violación del territorio, y debería ser sólo una violencia defensiva, por tanto, no se produce si cada cual se mantiene en su territorio, del que no hay necesidad de salir. Sin embargo, descubrimos por los escritos de exploradores y misioneros, que la guerra es general y muy frecuentemente ofensiva, es decir, que la defensa territorial no es la causa de la guerra (Clastres, 2001 :200).

¿Cuál es la relación entre guerra y sociedad?. La forma de ser de la sociedad indígena ha sido siempre considerada como diferencia absoluta con respecto a la sociedad occidental, sin jerarquías, sin jefes, sin Estado, sociedades indivisas con un modo de producción doméstico y que se niegan a la aparición de ricos y pobres, explotadores y explotados, autárquicos, que permiten la independencia de los grupos de parentesco dentro de una comunidad, e incluso la independencia de los individuos, donde no existe el dinero.

Fuera de la sexualidad, en la sociedad indígena no hay ninguna división del trabajo, todos los individuos son polivalentes, los hombres realizan su trabajo y las mujeres el suyo, nadie es inferior en el saber o el saber hacer, dentro de una misma comunidad local, claro está (Ídem, 202).

Sin embargo, frente a las comunidades o bandas vecinas, una comunidad cualquiera se piensa y considera como un ser indiviso en su totalidad, del que emana su libertad irreductible y su identidad. Resulta de esto que las comunidades se ven a sí mismas, como una multiplicidad de comunidades separadas, que velan por la integridad de su territorio, que afirman su diferencia frente a las otras, viéndose el colmo de la singularidad. Así mediante el reconocimiento del Otro, dentro de las propias comunidades se establece el Nosotros sin división, pensarse como Nosotros da lugar a la igualdad más absoluta (Clastres, 2001:203).

En efecto, la voluntad de cada comunidad de afirmar su diferencia es lo bastante tensa como para que al darse el menor incidente, se transforme la diferencia deseada en diferencia real. La violación de un territorio o la supuesta agresión de un chamán son suficientes para desencadenar la guerra. El equilibrio es frágil, la posibilidad de la violencia y del conflicto armado está siempre presente, ya que puede ser ejercido por todos. Esto no significa que la guerra siempre se lleve a cabo, sólo significa que existe la posibilidad de ella (Ibidem).



La amistad generalizada no es posible debido a la dispersión de los grupos, la amistad se lleva mal con el alejamiento. Se mantiene con más facilidad con los vecinos cercanos, a quién se puede invitar a fiestas, de quienes aceptar invitaciones y a los que se puede visitar, estas relaciones no se pueden establecer con grupos alejados.

Una comunidad indígena, no suele alejarse mucho ni por mucho tiempo del territorio que conocen porque es suyo, cuando no están en «casa», los indígenas sienten desconfianza y miedo, sin faltarles razón. Las relaciones amistosas, de intercambio, solo se establecen con grupos próximos, los grupos alejados son enemigos o en el mejor de los casos, extranjeros (Ídem, 204).

La lógica indígena, que es una lógica de la diferencia, entraría en contradicción con la lógica del intercambio generalizado, que es una lógica de la identidad, porque es una lógica de la identificación. La sociedad indígena rechaza, por encima de todo, se niega, a identificarse con los otros, a perder su identidad, su diferencia, a perder la capacidad de pensarse como un nosotros autónomo. Para el indígena, si hubiese una amistad generalizada de todos con todos, intercambio con cualquier grupo, por lejano que este fuese, supondría la destrucción de sus sociedades. La identificación es un movimiento hacia la muerte, el ser social primitivo es una afirmación de la vida (Clastres, 2001:204).

La guerra es una estructura de la sociedad indígena para afirmar su diferencia y mantenerse viva, y no el fracaso accidental de un intercambio fallido. Sin parcelación, fragmentación, dispersión, escisión y guerra, la sociedad indígena, sin la diferencia entre Nosotros y los Otros, siendo todos una sola comunidad igualada, desaparecería. Como de hecho lo estamos comprobando en nuestros días.

Ahora bien, toda guerra, como es sabido, tiene un vencedor y un vencido: la guerra de todos contra todos conduciría al establecimiento de una relación de dominación. El vencedor podría ejercer la fuerza sobre el vencido, apareciendo la dominación política entre señores y súbditos, es decir, la guerra generalizada tendría el mismo efecto que la amistad generalizada, tendría como consecuencia la desaparición de la sociedad indígena, perdiendo su propiedad de totalidad autónoma.

En definitiva, la sociedad indígena, no consienten la paz generalizada que aliene su libertad y no puede abandonarse a la guerra en general que anule su igualdad. Entre los indígenas no es posible ser amigo de todos, ni enemigo de todos. Sin embargo, la guerra pertenece tanto a la esencia de su sociedad, como el intercambio, siendo una estructura cada una independiente y necesaria.

La imposibilidad de la guerra de todos contra todos, hace que una comunidad clasifique a la gente que le rodea. Los otros, se clasifican en amigos o enemigos. Con los amigos se tratará de sellar alianzas, con los enemigos se aceptará el riesgo de la guerra. La sociedad indígena necesita de aliados, porque tiene enemigos. Nunca una comunidad se lanza a la guerra sin haber protegido sus espaldas, con el sello de alianzas. Mediante fiestas e invitaciones, estas alianzas se supone que son perdurables, pero sin embargo, hay que renovarlas constantemente, ya que la traición siempre es posible, y frecuentemente real.

Esta inconstancia de las alianzas significa simplemente que, la alianza no es un contrato, que su ruptura jamás es percibida por los indígenas como un escándalo y que por último una comunidad dada, no tiene siempre los mismos aliados, ni los mismos enemigos. El grupo A amigo de B y enemigo de C, a causa de acontecimientos fortuitos puede suceder que A y C se vuelvan amigos, en contra B (Clastres, 2001:206).

Las fronteras de la paz y la violencia, el matrimonio y la guerra son muy fluidas, los pactos se suele producir entre grupos locales aliados, que se intercambian mujeres y se convierten



en parientes. Pero también hay que considerar la guerra entre los indígenas, a partir de la circulación de mujeres que jamás son recuperadas, o por robos o deslealtad. Cuando pueden evitar la guerra, los Yanomami y grupos aliados, sustituyen el enfrentamiento sangriento con flechas, por combates rituales con mazas, gracias a los cuáles se consume la venganza (Clastres, 2001 : 43).

Esta desconfianza reciproca y fundada, que sienten los grupos aliados, indica claramente, que la alianza frecuentemente se establece a disgusto, que no es deseada como objetivo sino como medio. El medio de lograr con los menores riesgos y gastos, el objetivo, que es la acción guerrera contra otro grupo. Muchas veces se resignan a la alianza porque no tienen fuerza para iniciar la guerra en solitario. Si pudieran, prescindirían de aliados que nunca son suficientemente seguros. La guerra está antes que la alianza. La alianza es la táctica utilizada para ganar la guerra, esta estrategia es rigurosamente la misma en todas las comunidades: perseverar en su ser autónomo, conservarse como son, un Nosotros indiviso (Ídem, 207).

Los socios de intercambio son los aliados, la esfera de intercambio recubre la esfera de la alianza, por tanto, se intercambia con los aliados; hay intercambio porque hay alianza. Esto no significa que dentro de la propia comunidad (intra-comunitariamente) no se intercambie constantemente.

No se trata sólo de un intercambio de buenas intenciones, el ciclo de fiestas a las que se convida, sino también de intercambios de regalos (sin verdadera significación económica) y sobre todo, se trata del intercambio de mujeres, con las respectivas alianzas matrimoniales. ¿Qué es el intercambio de mujeres? Asegura la sociedad humana. La sociedad humana se fundamenta en el universo de la regla y no en el de la necesidad, en el de la institución y no en el del instinto. El intercambio exogámico de mujeres, fundamenta a la sociedad como tal mediante la prohibición del incesto.

En el marco de la alianza, el intercambio de mujeres reviste una importancia política, el establecimiento de relaciones matrimoniales entre grupos es un medio de reforzar y sellar la alianza política con miras a enfrentar de mejor manera a los enemigos. De aliados que también son parientes puede esperarse mayor constancia en la solidaridad guerrera, aunque los lazos de parentesco, no sean una garantía definitiva de fidelidad. En realidad, cuando dos grupos entran en relación, no buscan intercambiar mujeres, lo que quieren es una alianza político-militar y la mejor forma de lograrla es intercambiar mujeres (Clastres, 2001:208).

Se sabe, que uno de los objetivos de guerra declarados con mayor insistencia por todas las comunidades primitivas es capturar mujeres, se ataca a los enemigos para apoderarse de las suyas. Poco importa aquí que la razón invocada sea inventada, real o un pretexto para las hostilidades. En el intercambio de mujeres, un grupo gana mujeres pero pierde otro tanto, mientras que en la guerra por las mujeres, el grupo victorioso gana mujeres sin perder ninguna. El riesgo es considerable pero el beneficio es total. Por ello, cuando hay intercambio de mujeres es porque no se puede hacer otra cosa, como hay enemigos hay que procurarse aliados e intentar convertirlos en cuñados. Por tanto, el discurso de que la sociedad indígena es una *sociedad-contra-la-guerra* es un discurso falso (Ídem, 209).

El intercambio de mujeres para evitar el incesto no está relacionado con el intercambio de mujeres para la alianza en guerra, aunque claro está que este último respeta la prohibición de incesto. La guerra, en definitiva, es la expresión del extremo particularismo de cada grupo para el que todos los demás son extranjeros o enemigos, devolviéndole la convicción de un Nosotros autónomo.



De manera que, el Estado de guerra es permanente porque con los extranjeros se mantienen relaciones de hostilidad, se expresen o no en una guerra real. No es la realidad del conflicto armado puntual, el combate, lo esencial sino la permanencia de su posibilidad. El estado de guerra permanente, mantiene en su diferencia respectiva a todas las comunidades, pero las sociedades indígenas no pasan todo el tiempo haciendo la guerra. La guerra es sólo la política exterior de la comunidad indígena, relacionada con la política interior de conservadurismo intransigente de cada comunidad, para no perder su independencia, su singularidad y el cumplimiento de su Ley ancestral (Ídem, 211).

Este deseo de permanecer indivisas, esta voluntad de perseverar en su identidad, anima por igual a todas las comunidades, como si la posición de cada una, implicara una oposición con respecto a las otras, el estado de guerra es tan perdurable como la afirmación de la autonomía de unas respecto a las otras. La capacidad guerrera de cada comunidad es la condición de su autonomía.

El estado de guerra y la guerra efectiva aparecen periódicamente como medio efectivo de impedir el cambio social hacia una sociedad dividida. La permanencia de la sociedad indígena pasa por la permanencia del estado de guerra, este es el motor verdadero de la vida social. La sociedad indígena es una sociedad esencialmente para la guerra, es una sociedad guerrera. Los propios Incas decían de las tribus que se agitaban en los límites de su imperio, que eran salvajes en *constante estado de guerra*, lo que legitimaba todos los intentos de integración por parte del imperio mediante la conquista en la paz incaica, como mas tarde harían los misioneros (Clastres, 2001:212).

La función de la guerra es asegurar la dispersión, el parcelamiento y la atomización de los grupos locales, es una lógica de lo centrífugo, de la separación que se expresa de tiempo en tiempo en conflicto armado. Sirve para mantener a cada comunidad en su independencia política; mientras que la guerra exista, existirá su autonomía. Es por esto que no cesa, mediante la guerra se distribuyen unidades socio-políticas iguales, libres e independientes. Si los enemigos no existieran habría que inventarlos.

La lógica de los indígenas es una lógica de lo múltiple: desean la multiplicidad de lo múltiple. A la vez, impiden la separación del jefe de la sociedad mediante el poder, rechazan toda lógica a someterse a una Ley exterior unificadora. Muy al contrario que las guerras de los Estados modernos, que pretenden el sometimiento y la unificación globalizadora.

Todo lo expuesto conlleva a pensar, que las sociedades indígenas jamás pueden alcanzar grandes dimensiones socio-demográficas, pues su tendencia es a la dispersión y no a la concentración, a la atomización y no a la reunión. Rechazan la sumisión a una ley externa, rechazan la alienación política o económica, tienen la voluntad de permanecer como un Nosotros, saben que toda innovación (tecnológica), en sus sociedades conducirá a una pérdida de libertad. Cuanto mayor es el estado de guerra, menor es la unificación, siendo el mejor enemigo contra la aparición del Estado, la guerra (Clastres, 2001 :215).

Hobbes mantiene que es el Estado el que nos mantiene a todos a raya, *el Estado está contra la guerra*. Los indígenas lo invierten, la maquinaria de la dispersión, funciona contra la máquina de unificación, nos dicen: *la guerra está contra el Estado*.

Podemos observar una tendencia parecida en nuestro presente, en la que frente a la globalización actual en las sociedades modernas, los grupos y los individuos tienden al particularismo, a la singularidad, para intentar encontrar una identidad propia fuera de la masa, quizá no estemos tan distantes de los «Salvajes».



El Estado, por el contrario es un ser social heterogéneo, parcelado, con el poder dividido socialmente hacia dentro, pero unificador hacia fuera, rompe la singularidad de los grupos y los individuos para proyectar hacia fuera la homogeneidad de la masa. Representa la expresión de la estructura inerte de vida, la división social.

La emergencia del Estado es la muerte de la sociedad indígena y la del «Nosotros». Los anarquistas forman parte de un movimiento que surge precisamente en la sociedades modernas como expresión de la lucha por la libertad y la autonomía de los grupos y las sociedades, siendo así una de las recetas revolucionarias la abolición de ese falso poder unificador, que en realidad sustenta la división en dominadores y dominados, en todo tipo de sociedad, al que llamamos Estado. Podemos decir que las sociedades indígenas así como los grupos anarquistas comparten una misma posición, *son sociedades contra el Estado*.

Retomemos a las sociedades indígenas: la guerra es el mayor obstáculo que ponen estas sociedades sin Estado a la maquinaria de unificación constituida por el Estado. En consecuencia, toda sociedad de las que erróneamente se les ha llamado «primitivas» o «salvajes» (términos que utilizo, conjunto con el de indígenas en este trabajo, no para desprestigiarlas sino para reivindicarlas) son sociedades guerreras. En estas sociedades, la guerra es un hecho universal, por tanto, el hombre es por definición un guerrero.

Veamos ahora, aquellas sociedades indígenas en las que, aunque siguen siendo todos los hombres de la comunidad guerreros, se crea un cuerpo específico y especializado, un grupo social para-la-guerra. Como en el caso de la economía o la vida social, la sociedad guerrera no tolera una división (separación o poder) del grupo que se centra en la actividad guerrera con respecto a los demás, ni tampoco la división dentro del propio grupo de guerreros.

No existen mandos militares, ni soldados que obedezcan, la disciplina no es la característica principal de estos «ejércitos indígenas», la obediencia no es el deber del combatiente, el jefe no puede ejercer ningún poder de mando. Tanto el jefe guerrero, como los guerreros siguen siendo iguales, la voluntad de libertad no se anula (aunque sea a costa de la eficacia). La máquina de guerra es incapaz, por sí sola, de generar desigualdad en la sociedad primitiva, cuando el jefe guerrero quiere imponer su deseo, también se le abandona (Clastres, 2001:220). Vemos cierta similitud con las milicias anarquistas españolas de 1936.

Estos grupos de guerreros, aunque actúan en grupo, tienen un fin personal. La guerra en estas sociedades con guerreros especializados ya no es un efecto estructural de la sociedad indígena respondiendo a la circunstancia social, sino una empresa individual absolutamente libre, que no depende más que de la decisión y el deseo del guerrero de llevarla a cabo. Del grupo de guerreros, sólo forman parte aquellos que sienten la vocación de dedicarse al llamado de las armas, sólo unos pocos realizan esta vocación guerrera.

En realidad, en las sociedades indígenas generalmente todos los hombres son potenciales guerreros porque el estado de guerra es permanente y actúan como guerreros cuando estalla, de vez en cuando, un conflicto armado, la relación con la guerra es igual para todos.

En los casos de las sociedades «con guerreros», la guerra en una vocación personal, que sólo realizan aquellos individuos masculinos que la sienten, cada uno es libre de hacer lo que quiera y sólo unos pocos se convierten en guerreros. En las sociedades con guerreros todos los individuos participan de vez en cuando en la guerra, si la comunidad está en juego, pero además, hay un cierto número de ellos que están constantemente embarcados en expediciones guerreras, incluso aunque se encuentren en paz, hacen la guerra por su propia cuenta con sus vecinos y no responden a un imperativo colectivo.



Dicho esto, hay que indicar que las sociedades guerreras, no son esencialmente diferentes respecto de las sociedades indígenas, es decir, en determinadas circunstancias cualquier sociedad indígena podría transformarse en sociedad guerrera a causa de causas externas, como el aumento de la agresividad de sus vecinos por un debilitamiento interno propio que aprovecharían aquellos, por la debilidad del vecino que aprovecharían ellos o por la exaltación mayor del *ethos* guerrero dentro del sistema de normas que rigen la existencia colectiva. También sucede al revés, una sociedad guerrera puede dejar de serlo, si un cambio en la ética tribal o en el entorno socio-político moderara el gusto por la guerra o limitara su campo de actuación. Toda sociedad indígena se puede convertir en guerrera o desaparecer como tal, dependiendo de las circunstancias y así ha ocurrido con varios grupos a través de la historia (Clastres, 2001:222).

Las sociedades guerreras hacen de las cofradías guerreras una institución, permiten que la guerra sea el eje central de la política y del ritual del grupo, es decir, acuerdan reconocer socialmente la valía de la guerra y de los que la llevan a cabo: los guerreros.

Los relatos de exploradores, aventureros y misioneros, muestran que este es el caso de varios grupos como los Hurones, Algonquinos y los Iroqueses. Se unen a esto los relatos más recientes de los cautivos de los indios recogidos por los Americanos y las autobiografía de algunos antiguos guerreros vencidos como Gerónimo, que nos hablan de los Cheyennes, Sioux, Pies negros y Apaches de América del Norte. Del Sur, aunque menos conocidos, pero no menos belicosos son los indios del Gran Chaco entre Bolivia, Paraguay y Argentina: los Mocovíes, Mbaya, Abipones, Toba, Guaicurú los Chulupís o Nivaklé -como ellos se llaman («los hombres», al igual que significan casi todos los términos que utilizan los indígenas para designar su grupo)-, a los que los misioneros intentaron cristianizar sin éxito porque la guerra era para ellos la actividad más importante y casi su dedicación exclusiva.

De todas estas tribus, la única que aún quedaba en algunos territorios vírgenes en 1966, eran los Chulupís, apoyados en un potente *ethos* guerrero y una eficaz solidaridad tribal supieron mantenerse hasta ese tiempo, en una relativa autonomía. La antigua libertad de esos pueblos guerreros se había perdido para siempre al tener contacto con el hombre blanco y sus habituales efectos: epidemias, explotación y alcoholismo, que no tardaron en difundir la destrucción y la muerte (Ídem, 225).

Estos pueblos están orgullosos de sus guerreros, pertenecer al gremio de los guerreros es poseer una nobleza especial, esta superioridad de los guerreros reposa exclusivamente sobre el *prestigio* que les dan los hechos de armas. Ninguna situación coloca a la sociedad en la tesitura de tener que obedecer, a una minoría guerrera, igual que cualquier otra sociedad indígena. La sociedad guerrera no permitía ninguna división social, no deja que el guerrero encarne la nueva figura de Señor.

Para ser guerreros debían de someterse a un ritual de paso, distinto del rito de iniciación que se realizaba de los 12 a los 16 años (paso de niño a adulto). El rito de paso para convertirse en guerrero se llevaba a cabo con jóvenes de más de 18 años, para portar las armas del guerrero debían de pasar por varias ceremonias. En el transcurso de estas pruebas sufrían penosas pruebas físicas y debían de distribuir todos sus bienes (armas, vestidos, ornamentos), entre la gente de la tribu.

Una vez hecho esto, los jóvenes que aún no pertenecen a la cofradía de los guerreros pueden acceder mediante un tipo de hazaña particular (cortar una cabellera, robar caballos, etc.). En todas las tribus del Chaco, la carrera de armas estaba abierta a todos los jóvenes sin



distinción. Entrar en el grupo de guerreros dependía exclusivamente del valor personal de los debutantes, era un grupo abierto (no hay que buscar en él la gestación de ninguna casta especial) pero al mismo tiempo minoritario, ya que todos los jóvenes no lograban cumplir con éxito las hazañas requeridas, y de aquellos que lo lograban no todos querían ser reconocidos y designados como guerreros. El hecho de que un joven Abipón y un Chulupí renunciaran a ser guerreros da muestra de la importancia de la renuncia, la magnitud entre lo que se quiere obtener (prestigio) y lo que se quiere conservar a cambio (la vida). El guerrero es ante todo, un apasionado de la guerra (Clastres, 2001:228).

En una guerra de los Hurones contra los Iroqueses, para librar a los prisioneros de guerra de los Hurones de las terribles torturas que le infligían los vencedores, los misioneros, insistentemente intentaban comprar prisioneros Iroqueses. Ante esto, un jefe Hurón le respondió de esta manera: «Yo soy hombre de guerra y no un comerciante, he venido a combatir y no a comerciar, mi gloria no consiste en traer presentes, sino prisioneros y por tanto yo no puedo tocar vuestras hachas ni vuestras calderas; si tanto deseáis tener nuestros prisioneros tomadlos, yo todavía tengo bastante ímpetu para ir a buscar a otros. Si el enemigo nos quita la vida se sabrá en el país que vosotros retuvisteis nuestros prisioneros y nos hemos lanzado a la muerte en busca de otros» (En Clastres, 2001:229).

Aún con esta mentalidad guerrera, cuando los Chulupí tuvieron que embarcarse en una guerra contra los militares Bolivianos y Argentinos entre 1928 y 1935 porque querían exterminarlos, debieron rechazar las candidaturas de decenas de jóvenes cuya impetuosidad e indisciplina ponían en riesgo el éxito de la expedición «no tenemos necesidad de vosotros, somos bastantes» les decían, y probablemente no eran más de una docena.

Los guerreros son por lo general hombres jóvenes. Lo que mueve al guerrero es la gloria, el prestigio que sólo la sociedad le puede proporcionar o negar. Este es el lazo que une al guerrero con la sociedad, lo que le impide separarse del cuerpo social y formar una élite es la dependencia del reconocimiento social. El guerrero no puede considerarse como tal si la sociedad no lo acepta, sólo la tribu detenta el dominio de las reglas. Las hazañas cada vez más arriesgadas y más audaces son las que mantienen su prestigio, un acto considerado inoportuno, provocador o prematuro como guerrero, puede hacerle perder todo su prestigio social. Los guerreros, consideraban que la nobleza no se heredaba por linaje o sangre, que es como un patrimonio, sino que la nobleza era la que ellos conseguían por méritos propios, pues el honor reside en el coraje y la rectitud, la gloria es intransferible y no da lugar a ningún privilegio. El amor a la guerra es secundario, deriva del deseo fundamental del prestigio (Ídem, 230).

La prueba con las que demuestra el guerrero a la tribu sus hazañas es el botín. El botín, en principio, no debe tener ningún valor económico, sólo es un bien de prestigio, a la vez conlleva un valor real y simbólico. La guerra, en general, no tiene ninguna finalidad económica para la sociedad indígena. Las incursiones en territorio extranjero para guerrear tienen como único fin el conseguir un botín para obtener prestigio y la venganza de lo que consideran ofensas.

El botín de guerra son esencialmente instrumentos metálicos, caballos y prisioneros, así como hombres, mujeres y niños. Los metales para puntas de flecha o armas, los caballos para probar que habían estado en territorio enemigo, puesto que poseían caballos por centenas y robar más constituía un estorbo, más que una utilidad para la comunidad, porque había que cuidarlos, pero acrecentar los caballos propios a expensas de los del enemigo, los cubría doblemente de gloria (Clastres, 2001 :232).

El botín mas apreciado era sin duda, los prisioneros y las cabelleras. Los prisioneros, si no se les mataba, se les convertía en «siervos» o «esclavos», pero no se les consideraba como



tales, fuese la que fuese su procedencia, españoles, indios o negros; los señores Guaicurú sólo les exigían hacer las menudas y fastidiosas tareas cotidianas como traer leña, hacer el fuego, traer agua, ocuparse de la cocina; por lo demás vivían como los señores y participaban con ellos en las acciones militares. El sentido común, explica el por qué: ¿Qué tarea le asignarían en una sociedad donde todos son iguales? Desde luego, había peores cosas que ser esclavo de un Indio, de hecho mientras los señores dormían, los esclavos se emborrachaban o hacían otras cosas (Ídem, 233).

Las poblaciones de estas comunidades guerreras comenzaron a descender, no sólo por su belicosidad contra los españoles, o por la transmisión de epidemias de los europeos. Se dio el curioso fenómeno, de que las mujeres empezaron a tener muy pocos niños, que unido esto a la belicosidad hizo que hubiese 100 hombres por cada 600 mujeres. La caída de la población se dio en gran medida por la bajada de la natalidad, si el factor principal hubiese sido las bajas por guerra, se hubiese arreglado con casamientos poligínicos. Las mujeres no querían tener niños y había que capturarlos, sobre todo niños españoles, porque una vez que eran cautivos de las tribus después se negaban a dejarlas cuando tenían la ocasión. Se convirtieron en un buen botín, pero aún así, con la brutal bajada de natalidad las comunidades guerreras se pusieron en peligro de muerte (Ídem, 234).

La satisfacción de la pasión guerrera de estas tribus se compartía con la pasión por las mujeres; estas aceptaban ser esposas de guerreros pero no madres de sus niños. Algunas de ellas (Abiponas, Mocoví Guaicurú), hacía tiempo que habían abandonado la agricultura, ya que la guerra permanente y la necesidad de buscar pasto para los caballos no se ajustaban a la vida sedentaria y se convirtieron en nómadas, vivían de la caza, la pesca y la recolección.

Las incursiones guerreras se iban transformando de actos de prestigio, en actos de pillaje, para procurarse armas o bienes de consumo (plantas cultivadas comestibles, algodón, tabaco, carne de vaca). Esto hizo depender a los guerreros cada vez más de las colonias españolas hacia el exterior y también hacia el interior, se dio la dependencia de la tribu hacia sus guerreros.

Esta perversión económica de la guerra, en las sociedades que se dedican plenamente a ella, más que un accidente local es una consecuencia de ella, de la guerra continuada. El guerrero se transforma en asaltante, así ocurrió en todas las sociedades que tuvieron un cuerpo especializado de guerreros.

Los apaches, cuando dejaron la agricultura, también dejaron que la guerra asumiera poco a poco una función económica primordial, aumentando mucho el pillaje, sobretodo en establecimientos mexicanos y americanos bajo la conducción, entre otros, del famoso Gerónimo, cuya tribu sólo admitía acciones militares que les procurara bastante botín. Puede que esta degradación fuese por lógica de guerra, pero muy favorecida y potenciada por la posesión del caballo (Clastres, 2001 :235).

Ahora bien, el botín mas preciado era entregar un cuero cabelludo de un enemigo muerto en el combate. El joven que hacía esto expresaba explícitamente querer ser admitido en el club de los guerreros. Los cueros cabelludos mas admirados, no eran los de los europeos sino los de los indios de otras tribus, por considerarlos guerreros mucho mas bravos y valientes que los españoles o los europeos (Íbidem).

Los guerreros detentaban la violencia casi como un monopolio, pero ¿corría riesgo la sociedad, al dejar crecer en su seno las cofradías de guerreros? ¿Podían constituirse como un poder político independiente que utilizase su fuerza contra la comunidad? Si bien el gremio de los



guerreros podía corromperse al traer botines como bienes económicos y no sólo como bienes de prestigio, esto no daba lugar a la sumisión de la sociedad hacia el grupo de los guerreros.

Esto se explica, debido a que por principio el guerrero colocaba su pasión guerrera al servicio del deseo de prestigio y el primer cuero cabelludo era sólo el punto de partida, siempre se le exigía más y mayores proezas, cada acción era fuente de prestigio y cuestionamiento del mismo. Esta circunstancia, lo ponía en una situación de *deuda permanente con la sociedad* (Clastres, 2001:238).

La sociedad indígena no permanece estática, sino dinámica, y se protege contra el deseo de poder. Aunque el grupo guerrero actúa colectivamente, el guerrero deseoso de obtener gloria y prestigio, impide al colectivo de guerreros aparecer como una colectividad homogénea, es decir, para adquirir prestigio el guerrero individual, no quiere contar mas que con sus propias fuerzas, no desea la solidaridad de sus compañeros de armas con los que debería compartir el beneficio de la expedición.

Una banda de guerreros, no actúa como un equipo, aunque vayan juntos. Gozar del prestigio es un puro asunto personal, adquirirlo también. Cada hazaña conseguida es sólo provisional, y superada mas pronto que tarde por otra, cuestión que lleva a que la tarea del guerrero sea infinita, jamás alcanza el objetivo, siempre inacabado. No tiene reposo (Ídem, 241). Precisamente, lo que impide que el pillaje cree dependencia real y la sumisión de la comunidad hacia el grupo de guerreros convirtiéndose en poder, es que no tiene importancia; el pillaje no tiene valor porque muchos lo hacen y además, no procura prestigio, que es el bien más deseado del guerrero.

El único medio de tener una diferenciación individual con respecto a sus compañeros es hacer cosas cada vez más arriesgadas y peligrosas. Hay competencia individual por el prestigio entre los guerreros. Toda proeza de uno de ellos es un desafío para los demás, el debutante busca igualarse al veterano, obligando así a este a mejorar.

El amor propio, el orgullo, la presión social de la tribu y la competencia en el interior del grupo de combatientes, lanzan al guerrero en una escalada de temeridad. Su bravura le viene más de la propia lógica de la guerra para adquirir prestigio, que de la propia personalidad del guerrero. El culmen del prestigio del guerrero es adentrarse sólo en campo adversario, *sólo contra todos*, en la cumbre de la gloria, no hay elección posible, morir sólo, enfrentado a todos, fallecer torturado sin dejar escuchar el sonido de su voz (Clastres, 2001:243). Un combatiente capturado por sus enemigos jamás intentaba evadirse: «Entonces los nuestros encendieron un fuego, con las brasas cada uno quemó a este miserable, poco a poco, para torturarlo. Lo dejaron a ratos arrojándole agua sobre la espalda, luego le arrancaron las uñas y le pusieron fuego en los extremos de los dedos y en su miembro. Más tarde, le raparon la cabeza y le echaron encima goma hirviendo. Luego le cortaron los brazos por los puños y le tiraron de los nervios con bastones, como veía que no podían los cortaron... y no gritó» (En Clastres, 2001:244).

Entre los Tupí-Guaraní, un prisionero de guerra puede permanecer años sano y salvo, así como libre, en el poblado de los vencedores, pero tarde o temprano, este será ejecutado y comido. Aún así, los prisioneros no intentan huir, ya que entre los suyos no encontrarán refugio, puesto que para ellos, un guerrero capturado no pertenece más a la tribu, queda excluido de la comunidad, que sólo espera su muerte para vengarlo inmediatamente, si escapara la gente de su poblado se negaría a acogerlo. Es un prisionero y debe cumplir su destino (Clastres, 2001:245).



Si un guerrero es vencedor de una hazaña, le es preciso volver a la guerra para hacer otra mayor, por tanto, el destino de un guerrero siempre es la muerte frente a los enemigos y si es vencido o capturado deja de existir a los ojos de los suyos.

Queda demostrado así que el destino de un guerrero en la sociedad indígena es la muerte, y no el poder, es un ser-para-la-muerte, por esta razón los jóvenes bien dotados para la guerra, en ocasiones rechazan pertenecer al gremio de los guerreros, para poder vivir, sacrifican la gloria, el prestigio y la fama entre las mujeres.

Casi todos los famosos guerreros, los jefes de guerra, murieron tarde o temprano en el combate. Los demás hombres de la tribu, se dedicaban a la guerra pero no les cortaban la cabellera a sus enemigos y no eran considerados guerreros, no tenían esa deuda infinita que pagar a la sociedad, los hombres de estas tribus hacen lo que quieren y saben perfectamente por qué lo hacen.

Siempre es demasiado tarde para el guerrero renunciar a serlo, pierde vergonzosamente su prestigio. Si no lo hace, su deseo de gloria lo llevará a la muerte, la sociedad es la dueña de las reglas y lo condena de antemano a su fin, porque el guerrero podría acarrear una desgracia a la sociedad, engendrar la división y la desigualdad. Por estas razones, la sociedad indígena que es sociedad-para-la-guerra es al mismo tiempo y por las mismas razones sociedad-contra-el-guerrero. ¿Acaso las mujeres no se negaban a tener niños, condenando así a la tribu a una rápida desaparición?

En las sociedades primitivas, la masculinidad está asociada a muchos aspectos de culto, en los mitos se ennoblece la virilidad del guerrero. Sin embargo, los hombres están en una posición defensiva frente a las mujeres (mitos, ritos y vida cotidiana lo demuestran), hay cierta superioridad femenina dentro de la sociedad guerrera. El hombre, por definición es un guerrero y la división sexual del trabajo hace de la actividad del guerrero una actividad masculina. El guerrero debe estar siempre disponible para la guerra y de vez en cuando debe realizarla con efectividad. En general, la guerra indígena es poco asesina, salvo en los casos muy especiales de las sociedades con guerreros. El hombre siempre está en riesgo de muerte, aunque luego la muerte alcance a unos pocos, por eso es un ser-para-la-muerte (Ídem, 249).

La mujer es un «bien» preciado, que los hombres intercambian todo el tiempo y hacen circular (esto no quiere decir, que sean tratadas como objetos, recordemos que el intercambio nunca tiene una función económica). Las mujeres son las que aseguran la reproducción biológica y la reproducción social de la comunidad, las mujeres traen al mundo los niños. Son el origen, la tierra, la madre.

Lejos de existir como objeto consumido o explotado son, por el contrario, las productoras de aquello de lo que la sociedad no puede prescindir, salvo que haya decidido desaparecer. Las esposas de los indios del Chaco lo sabían cuando decidieron la muerte de las tribus de guerreros especializados, negándose a tener más niños con ellos. Depende de las mujeres que haya niños o no y esto es lo que asegura el dominio de las mujeres sobre su sociedad. A diferencia del hombre, la mujer tiene maternidad y es un ser-para-la-vida.

En el marco de las comunidades indígenas guerreras, en su cultura se aprehende y reconoce la diferencia entre sexos como una superioridad irreversible de las mujeres sobre los hombres. Los hombres, esclavos de la muerte, envidian y temen a las mujeres, señoras de la vida (Clastres, 2001:250).



Recordemos, por otro lado, que el amor romántico donde cada uno elige la pareja con la que compartir la vida, es producto de la sociedad moderna occidental. En estas sociedades, el amor no tiene porque estar unido al matrimonio, es más, el matrimonio como hemos visto no es más que un contrato social de alianzas. Mujeres y hombres solían tener sus amantes, fuera del matrimonio.

Conclusiones

-La defensa de la libertad y de una vida con autonomía e igualdad, los pueblos indígenas la hacen desde marcos conceptuales y prácticos distintos a los de la cultura occidental. La libertad es defendida por los pueblos indígenas desde sus propias concepciones culturales. Esto no quiere decir que sean sistemas perfectos y que no tengan defectos que mejorar, pero sí significa que conservando la independencia y la idiosincrasia de cada pueblo, se puede llegar a diversos sistemas organizados donde se impida el ejercicio del poder de unos seres humanos sobre otros, procurando que el desarrollo de cada individuo se eleve a la excelencia.

-Los grupos indígenas, de ninguna manera pueden ser llamado «primitivos» o «salvajes» como si fuesen el recuerdo vivo de otra época, puesto que han sido capaces de llegar hasta el día de hoy, aunque cambiando sus distintos sistemas sociales a lo largo de los años, porque son organizaciones dinámicas, de la misma manera, que ha sucedido con cualquier grupo humano, en cualquier lugar del mundo. Por tanto, no pueden considerarse sociedades estáticas e inalterables, fruto del pasado de la humanidad.

-Estos pueblos han tenido la consciencia suficiente para darle la importancia que merece al equilibrio ecológico en la vida humana. La ecología forma parte indivisible de su vida, queriendo continuar unidos a la naturaleza; no han permitido que su tecnología pasara los límites necesarios para el sostenimiento del equilibrio ecológico, con la idea de vivir bien. En una época como la actual donde se habla de cambio climático deberían de ser un espejo donde mirarnos. Sin embargo, los economistas y etnólogos son incapaces de reflexionar, sin incluir marcos éticos y conceptuales surgidos del capitalismo o como crítica al capitalismo, haciendo de los pueblos indígenas una etnología de la miseria, según la cual, viven en una continuada miseria que sólo les permite la supervivencia.

-Hoy día, los pueblos indígenas que no viven como los occidentales, no es porque no sepan hacerlo, o no tengan conocimiento, sino porque no les viene en gana. Rechazan la economía en la forma en que es entendida por el capitalismo, prefieren una economía de consumo, para la satisfacción de todas las necesidades suyas y de su comunidad, y no una economía productiva, basada en el intercambio, para la obtención de beneficio.



El Anarquismo en África

El comunismo tradicional africano

Una vez vista la trayectoria anterior, intentaré establecer los lazos necesarios que sirvan de unión entre la lucha por la búsqueda de la libertad y las sociedades africanas. Lazos que intenten unir el pasado con el futuro africano.

Como señala Marcus Berhard «Existen y han existido desde nuestro origen humano, individuos y comunidades que, aunque puedan considerarse anarquistas desde un punto de vista externo, no se definen a sí mismos como anarquistas. Tienen sus propias palabras para definir su autoorganización antiautoritaria conscientemente establecida» (Berhard en Mbah, 2000: 12).

Las estructuras de apoyo mutuo descritas por Kropotkin, son inherentes a los principios comunistas que inspiran las sociedades africanas. Son comunidades sencillas, autogestionadas, basadas en el consenso y el sentimiento mutualista, con unas organizaciones sociales autónomas y horizontales, como las sociedades cazadoras recolectoras del desierto y las sociedades agrícolas o pastoriles. En definitiva, sociedades que carecen de autoridad centralizada, es decir, como mantiene Pierre Clastres para los Yanomami en Latinoamérica, muchas de las sociedades tradicionales africanas son sociedades sin estado, o más bien, contra el Estado (Clastres, 2001:115).

Estas sociedades sencillas, caracterizadas por modelos de parentesco, no existen unidades territoriales definidas por un sistema administrativo, sino que las unidades territoriales son comunidades locales; en ellas no hay nadie que represente la unidad política de la gente, sino que están unidos por una serie de reglas en un sistema que se equilibra mutuamente y en donde se generan derechos y deberes, de la propia estructura de equilibrio que los mantiene (Middledleton en Mbah, 2000: 14).

Algunas de las sociedades tradicionales africanas que carecen de poder político centralizado y de gobierno son los Tiv, Kikonba (en África occidental) y los Dinka, Nuer, Madami y Lugbara (en África Oriental). Estas sociedades articuladas sobre linajes, no aceptan como natural la idea de autoridad. Una autoridad política claramente definida es difícil de encontrar (Ibídem).

Hay que reconocer, según Harol Barclay, que estos sistemas anárquicos de organización social han sido frecuentes en la historia de la humanidad y no solo numerosas, sino que,



probablemente son la forma de organización más antigua y ha sido la forma más característica de organización, en la mayor parte de la historia humana (Mbah, 2000: 15).

Si algo hay que aprender de las comunidades tradicionales africanas, es que el sistema de linajes del comunalismo africano, manifiesta una estrecha afinidad con el federalismo anarquista. Existe reciprocidad, mutualismo y cooperación. El sistema de linajes también opera en caso de conflicto, la autoridad real está en las unidades más pequeñas del linaje y esta autoridad decrece a medida que se asciende a niveles más amplios de integración, de manera que, en los niveles superiores de la federación, no pueda ejercerse gran autoridad (Ibidem).

Así, los Pigmeos del África Central, rechazan el principio de autoridad personal y no es que sean irresponsables sino que piensan que la responsabilidad debe ser comunitaria. Este sistema, no solo es propio de pequeños grupos cazadores-recolectores, sino también de grandes sociedades agrícolas y pastoriles, que comprenden a millones de personas en el África tradicional.

Actualmente, los Igbo en Nigeria cuya población anterior al colonialismo comprendía unos siete millones de personas, establecieron una organización social altamente descentralizada y acéfala, gracias a un individualismo Igbo, en el cuál, el individuo es el centro de la solidaridad que caracteriza el comunalismo.

A pesar de esto, han existido características en algunas sociedades tradicionales africanas, como la existencia de la esclavitud, castas degradadas de parias o la situación subordinada de la mujer, que hacen que no se puedan considerar sociedades totalmente anárquicas o libres aunque no tengan gobierno o Estado (Barclay en Mbah, 2000: 17). Hay que decir que estas desigualdades se vieron amplificadas e inducidas en el colonialismo a través de la introducción de la religión católica en estas comunidades. Cierto es que existió la esclavitud en algunas de estas sociedades, pero no es menos cierto, que esta era un complemento al trabajo del amo y que el amo debía de trabajar junto con el esclavo, como sucedía en la sociedades guerreras en América.

Existía la opresión de la mujer bajo el comunalismo, pero las mujeres jugaban un papel importante en sus sociedades y en el proceso público de la toma de decisiones. Existen ejemplos de ciertas sociedades tradicionales que ya se encaminaban hacia estructuras de dominación verticales, aunque son ejemplos aislados, como en el caso del cacicazgo con reyes africanos (Ídem: 17).

Claro que, estas contradicciones que existen en las comunidades tradicionales, con respecto a algunas libertades, debieran ser superadas, para considerarse sociedades realmente anarquistas, pero esto mismo se puede decir de nuestras propias sociedades occidentales.

A mi entender, lo nuevo para las sociedades tradicionales africanas, no son ciertos rasgos, que fundamentan el anarquismo y su puesta en práctica, en comunidades más o menos aisladas, sino el concepto de anarquía como tal, con su carácter internacional y universal, que tradicionalmente se proclamó desde el viejo continente Europeo. El cual, tiene como fin, dar lugar a un movimiento ideológico y social revolucionario, que refleje la máxima expresión de libertad e igualdad para toda la humanidad.

El comunalismo africano se caracteriza por una estructura colectivista de las sociedades, en las cuales:

- Las distintas comunidades disfrutan de una independencia casi ilimitada.
- Las comunidades se autogestionan, siendo emancipadas para todo propósito práctico y tienen una forma autónoma de gobierno.

-Cada individuo, sin excepción, participa directa o indirectamente en todos los asuntos de la comunidad y a todos los niveles.

Entre los rasgos del comunalismo africano se encuentra la ausencia de clases sociales, es decir, de estratificación; la inexistencia de relaciones sociales de explotación; y la existencia de un acceso igualitario a la tierra y a otros elementos de producción. Mediante unos lazos familiares fuertes, se asegura lo necesario para la supervivencia a cada individuo y la producción excedente se intercambia en trueque con otros grupos (Mbah, 2000: 29).

El liderazgo, se basa en lazos familiares y de parentesco, establecidos alrededor de los ancianos, rasgo determinado por la edad y la experiencia, como símbolo de sabiduría y de juicio racional, venerado por los africanos. Estos presiden las reuniones y los debates, pero no desde una posición de superioridad: no eran considerados autoridad política, sino que su liderazgo se centraba en favorecer los intereses del grupo y no en imponer su autoridad sobre los demás. Recibiendo más o menos la misma cantidad de comida y aportando el trabajo que pueden a la comunidad, como un miembro más (Mbah, 2000: 30).

Cuando un individuo comete un delito (robo, adulterio, violación, homicidio) existe la sanción social, que no solo influye al individuo, sino a su grupo familiar por entero, sufriendo estas las consecuencias de los actos de cada miembro particular, al existir la creencia de que estos delitos, no solo avergüenzan al individuo sino sobre todos sus parientes.

Las funciones militares y policiales las desarrollan miembros de todas las edades en la comunidad, en ausencia de institución militar y policial. Cada adulto participa por el cumplimiento de las normas, por el bien de la comunidad, como colectivo. Por ejemplo, todos buscan el ganado extraviado o robado y muchas veces sus hijos se educan en común (Ídem, 34).

A finales del S. XV varias sociedades africanas sufrieron la transición del comunalismo al sistema de clases y del desarrollo de relaciones de explotación, dando lugar a Estados soberanos, con gobiernos centralizados en algunas partes de África. Aunque existió la esclavitud en algunos lugares, las sociedades tradicionales africanas que avalaron el feudalismo fueron muy pocas. De hecho, muchos de estos rasgos comunales se conservan aún hoy en las sociedades capitalistas africanas.

Algunas veces, se ha utilizado el término «sociedades sin Estado» para hacer ver a las sociedades africanas, como grupos atrasados e incapaces para poder crear sus propias estructuras políticas.

Los Igbo del sudeste de Nigeria, Camerún y Guinea ecuatorial son un ejemplo, frente a las grandes unidades políticas centralizadas, la sociedad Igbo se estableció en pequeñas unidades, sin reyes, ni gobernantes. La unidad más pequeña del sistema político segmentado era la familia extensa con un linaje común. Celebran asambleas generales, donde los más ancianos exponen en la plaza del pueblo la situación y esperan a que las demás personas den su punto de vista lo más honestamente posible para alcanzar un consenso. Ni los ancianos, ni los grupos de edad, podían implicar a la aldea en una guerra o en un conflicto armado, sin consultar primero a la asamblea general para tomar una decisión al respecto. Se daba lugar a una verdadera democracia directa. Aunque eran segmentos de linajes pequeños, estaban unidos a todo el conjunto, a través de vínculos de matrimonio y comercio (Mbah, 2000: 41).

Los pueblos del Delta de Níger, Tiv y Tallensi, también manifiestan esta tendencia definida en contra de la autoridad. Estos pueblos son en su mayoría comerciantes o



agricultores, también basados en sistema de linajes, en grupos de edad y la asamblea como instrumento de toma de decisiones. Es posible, que los linajes importantes dentro de los clanes acumulasen poder por su tamaño, pero no existían los privilegios sociales.

Lo más destacable de estas sociedades sin Estado es la ausencia de centralización y de concentración de la autoridad. Al mismo tiempo, tampoco había clases sociales en estas sociedades tradicionales ya que muchas veces no existía siquiera, una palabra en lengua africana para definirla (Ídem: 44).

El colonialismo y la llegada de la AIT

Es con la llegada del colonialismo como comienza el comercio de esclavos africanos por parte de las colonias. Con este, a finales del S. XIX, se introduce el capitalismo en África, al igual que la explotación y la sociedad de clases, desde los colonos se hace un reparto del continente cuadrículado, sin tener en cuenta geografía, etnias, ni grupos sociales o familiares autóctonos.

Así, de forma violenta es como se introduce el Estado en África, por la imposición de las armas a través de la conquista por parte extranjera, como vehículo de implantación de la producción capitalista para la dominación económica, haciendo esclavos a los pueblos nativos y repartiéndose África entre las colonias. El trabajo forzado era uno de los mecanismos básicos que los poderes coloniales utilizaban para eliminar la organización económica tradicional.

Además de las matanzas militares, la conquista consistía en la expulsión de los nativos de sus tierras, que luego se regalaban a los colonos. Este proceso era respaldado por los gobiernos coloniales, que suprimían cualquier manifestación o protesta de los nativos de forma violenta.

El periodo de conquista iba seguido de la introducción de nuevos procesos de producción. El objetivo fundamental era integrar estas economías adquiridas (robadas) en la economía mundial. Una de las armas decisivas fue la introducción del dinero, el comercio, el trabajo asalariado, los impuestos y la inversión, acoplada al desarrollo de instituciones sociales, junto con sus correspondientes infraestructuras. El dinero es requisito previo básico de la economía de mercado (Mbah, 2000: 47).

Con las instituciones políticas y sociales que regulen y reproduzcan las relaciones de clase, se estableció un sistema de educación colonial, que junto con la introducción de la iglesia, justificaron ideológicamente el modo capitalista de producción en África. No habiendo una distinción clara entre Estado e Iglesia, como tampoco lo había entre iglesia y educación, formaba un todo integrado que sirviese de apoyo ideológico para el colonialismo/capitalismo (Ibidem).

Así, la educación sirvió como resorte de unión entre colonialistas y burócratas locales, dando como resultado de manera inevitable el parlamentarismo político.

La incorporación de África al sistema capitalista mundial fue, con ello, la destrucción de un modo de producción precolonial, tradicional y comunal. Sin embargo, esta destrucción del sistema económico tradicional, no fomentó una economía totalmente capitalista sino una estructura capitalista distorsionada y desigual, ya que la incorporación de África en el sistema global fue periférica. Se exportó capital desde los países altamente desarrollados, no con el objetivo de ayudar a estos países, sino para sacar el máximo provecho posible, como sigue sucediendo hoy (Goncharov en Mbah, 2000: 49).



La participación de África en la economía capitalista, ha provocado la creación de una clase social privilegiada africana, que se apropia de la riqueza de su zona, porque el capitalismo no puede funcionar sin la existencia de una clase local explotadora y parásita. Es así, como se establecen los cimientos de la dependencia de los estados post-coloniales, a través de la subordinación económica de África a los intereses capitalistas extranjeros, principalmente a las multinacionales. De este modo, los caciques locales se enriquecen como intermediarios y el papel de dependencia económica en África ha transformado los Estados africanos en feudos (Mbah, 2000: 50).

Hemos visto, que el anarquismo era una forma de vida autóctona para África. Desde este punto de vista, es posible que en algún momento nativos africanos hubiesen formulado ideas creativas hacia una nueva organización social, pero estas ideas casi nunca se llevaron al papel. Últimamente, existen escritos de antropólogos, arqueólogos e historiadores, europeos sobre todo, y recientemente alguno africano, que tratan sobre el comunismo tradicional africano, pero son ideas fragmentadas y desvinculadas de los conceptos y principios anarquistas (Mbah, 2000: 58).

El anarquismo resurge en África relacionado con el movimiento obrero internacional de la Asociación Internacional de Trabajadores (A.I.T., o I.W.A. en inglés). Fundada en Londres en 1864, agrupó inicialmente a los sindicalistas ingleses, anarquistas y socialistas franceses e italianos republicanos. Sus fines eran la organización política del proletariado en Europa y el resto del mundo, así como, crear un foro para examinar problemas en común y proponer líneas de acción. Años más tarde y tras diversas escisiones, la AIT acaba teniendo un programa de acción únicamente anarcosindicalista, especialmente tras su reconstitución en 1922.

El anarquismo Africano reapareció, primero en Egipto, entre refugiados políticos y trabajadores italianos durante los años 1860s. Consolidado por una red internacional que comprendía el trabajo, transporte y comunicaciones a través del mediterráneo, se amplió más allá de los círculos italianos. Durante las décadas siguientes atraían a miembros de comunidades étnicas y religiosas diversas de Egipto. El carácter ideológico heterogéneo y las diversas tendencias anarquistas compartieron un discurso de la emancipación social radical, en la propaganda y las acciones, proclamando la universalidad de la humanidad y denigrando los males del capitalismo, del poder del Estado y del dogma religioso (Gorman, 2008).

De modo que, de la unión de trabajadores blancos que van a trabajar para las infraestructuras coloniales (ferroviarias, minas, transportes, edificaciones) que formaban parte de la (AIT o IWA) con los trabajadores nativos africanos (normalmente esclavos), y a partir del año 1900 egipcios nativos, participan en acciones industriales importantes en defensa de los trabajadores.

Las actividades educativas y las reuniones anarquistas, durante la primera década del nuevo siglo sugieren una implicación cada vez mayor de la sociedad africana y generan preocupación, expresada por varias autoridades coloniales, por la amenaza que el anarquismo y las nuevas ideas radicales, plantearon hacia la sociedad egipcia.

Esta diversidad étnica fue complementada por la amplia gama de experiencias profesionales provenientes del extranjero. La mayoría eran artesanos expertos (carpinteros, masones, ebanistas, zapateros y así sucesivamente), mientras que otros vinieron de la pequeña burguesía (especieros, joyeros, dueños de taberna), comerciantes y de la clase profesional (los doctores, los abogados, los farmacéuticos, los periodistas y los escritores) (Gorman, 2008).



De esta manera, surge en Egipto una nueva clase obrera. Los anarquistas en Egipto prefirieron de forma aplastante la propaganda de la palabra, ante la propaganda por el hecho (entendida a menudo como violencia política, pero que también abarcaba la acción ejemplizante y la práctica). La palabra hablada o impresa era el medio preferido para diseminar ideas, principalmente a través del estudio comunal, de reuniones públicas, de conferencias y de la prensa. La tradición de organizar a pequeños grupos fue mantenida en el nuevo siglo, con el establecimiento de varios cuartos de lectura del El Cairo y Alejandría, que tuvieron pequeñas bibliotecas de la literatura de ideología anarquista y sirvieron como foro para las discusiones y atracción de nuevos miembros. Otras asociaciones se movieron más allá del cuarto de lectura y llevaron a la práctica aspectos específicos del pensamiento libertario, como intentar el inicio de una escuela pública, la lucha por los derechos de los trabajadores y la justicia social.

Siendo el anarquismo tomado inicialmente por los elementos de la comunidad italiana residente, fue abrazada gradualmente por los miembros de otras comunidades, que compartieron una visión radical de la emancipación de la vida social, económica e intelectual (Gorman, 2008).

En Argelia y Egipto se funda en 1917 la Industrial Workers of África (IWW), asociada a la AIT, con aspiraciones auténticamente anarquistas e internacionalistas, estuvo formada y defendida por trabajadores negros hasta su final en 1921 y la Workers Industrial Unión, fundada en 1919, sudafricana.. En Mozambique se crea un movimiento anarcosindicalista, asociado a la Confederación General de Trabajadores (CGT) portuguesa. También surgirán movimientos en Angola, Nigeria, Zambia y sobre todo Sudáfrica (ZACF, 2005).

El «apartheid», las luchas de liberación y el socialismo Africano

En Sudáfrica se dio la imposición del fenómeno del «apartheid» de forma oficial, por el cual los holandeses colonizadores proclamaban zonas segregadas entre negros y blancos, se estableció en 1948 una guerra de clases que siguió pautas raciales. La lucha de clases empezó a determinarse en función del color de la piel del trabajador.

En realidad, la fractura entre trabajadores comenzó dos años antes, en el año 1946, cuando una huelga de 60.000 trabajadores negros no fue apoyada por el Sindicato de Mineros, que estaba integrado por trabajadores blancos. La huelga, entonces fue rápidamente sofocada por los dueños de las minas y los trabajadores quedaron enfrentados en dos facciones diferenciadas por el color de la piel.

A pesar del daño que hizo el «apartheid» a la clase obrera, que los polarizó según criterios raciales, las huelgas masivas de los negros continuaron hasta los años 70, sobretudo con el fin de lograr un aumento de sueldo (Mbah, 2000: 84).

En el periodo post-colonialista, y tras las luchas de liberación nacionales por la independencia africana, se intenta en varios países, la implantación de un socialismo africano desde el Estado, por parte de líderes que habían luchado por la independencia africana. Así vemos a Gaddafi en Libia, Nasser en Egipto, Nero en Angola.

El intento de un socialismo de Estado, con personas que le dieron la marca distintiva de «socialismo africano», todos con tendencias revolucionarias, pero que al ser socialismo desde el Estado terminó teniendo los defectos típicos de este, y muchos proyectos fracasaron



o se corrompieron; en principio, aunque si conllevaban una parcial descentralización del Gobierno (recordemos que el gobierno era colonial y que trataba a la población negra como esclava, con lo que hubo una diferencia notable con respecto a lo que tenían anteriormente).

Otro tipo de socialismo, que se dio en África estaba basado en los modelos autoritarios soviético, cubano, chino y de Europa del Este. Estos socialismos utilizaron sentimientos étnicos (tribales) y religiosos que, al elevarlos a nivel de ideología del Estado, dieron lugar a enfrentamientos armados en guerras civiles entre distintas etnias y grupos religiosos. En todo caso, dentro de estos Estados socialistas africanos, las relaciones de producción dominantes para la mayoría siguieron siendo las capitalistas (Mbah, 2000: 56).

A estos periodos inestables, le siguen golpes de Estado por parte de militares reaccionarios que utilizan las circunstancias del momento para llegar al poder abriéndose camino mediante las armas.

En Tanzania, teniendo a Nkrumah como presidente a finales del 1960, nacionaliza la industria y las tierras. Uno de los críticos que luchó por la independencia de África, Julius Nyerere se vuelve hacia el campesinado, que lo constituye un 90% de la población, y publica un panfleto llamado: «Socialismo y desarrollo» en el que establece el concepto de «Ujamaa». Se basa, en una vuelta a la «aldeanización» fundada en los principios de sencillez, igualdad y libertad que constituían las sociedades tradicionales africanas. En la «Ujamaa» los bienes básicos deben ser mantenidos y compartidos en común, por y para todas las familias, así como que los beneficios deben repartirse de manera colectiva. Es lo opuesto al capitalismo que busca la explotación del hombre por el hombre, y es también opuesto al socialismo doctrinario o de Estado.

Mbah, argumenta sobre esto: *«Por supuesto, todo lo que el gobierno patrocina acaba en corrupción y burocracia. La corrupción y la burocracia son dos factores básicos que condujeron al final del sistema Ujamaa. Pero creemos que si el gobierno se hubiera retirado, este proceso seguramente hubiese funcionado. Porque incluso hoy tenemos ejemplos en las áreas urbanas del Norte, una parte importante de nuestra vida está dominada por los valores del sistema de aldeas»* (Mbah, 2000: 177).

Este proyecto fracasó, por considerar el gobierno a los campesinos como parte del problema en lugar de la solución a la producción agrícola, se centró en invertir en tecnología extranjera y expertos para el desarrollo agrario, pero ignoraron a los campesinos (Ídem: 108). En este ejemplo puede verse que para que el comunismo funcione, debe hacerse de «abajo a arriba» como proponen las sociedades comunales tradicionales africanas y el anarquismo moderno; y no «de arriba a abajo», como propone el socialismo dogmático, desde el Estado.

Hubo en los años 80 intentos de retomar la idea tradicional de comunismo africano, incluso desde un proyecto práctico, como es el caso de las aldeas comunales de Mozambique puesto en práctica por el FRELIMO (Castellote, 1978), aunque al principio tuvo algunos aspectos positivos parciales, término convirtiéndose finalmente en una democracia burguesa.

Por otro lado, la revolución de Burkina Faso acabó con el asesinato en 1987 de Thomas Sankara, e incluso, hubo otros países que optaron por el neoliberalismo como es el caso de Zambia.

El colapso del bloque soviético, tuvo un gran impacto en la sostenibilidad de los egímenes socialistas, en la mayor parte del continente africano.



El anarquismo Africano en la actualidad

Con el fin del «apartheid» en 1990, vuelve a aparecer una organización genuinamente anarquista. En realidad, este grupo comienza a mediados de los 80, con el nombre de *Awareness League*, como un grupo informal en la Universidad de Nigeria, formado por estudiantes, graduados, desempleados y artesanos.

En principio de orientación marxista-leninista, tras la caída de los regímenes socialistas de Estado y un fuerte ejercicio de autocrítica, terminan mostrándose partidarios del socialismo revolucionario, rompen con la imagen anterior de coalición de izquierdas, y trasforman el grupo en una organización puramente anarquista, aunque conservando su nombre anterior.

De manera que, en el año 1990 se constituyen como grupo formal y en el 1991 aprueban una carta en la que definen la liga como: «*Organización social libertaria por y comprometida con los ideales, principios, metas, fines y propósitos del socialismo revolucionario y del anarcosindicalismo, definidos como antítesis del estatismo, así como de las manifestaciones e instituciones de este tipo... defiende los principios y dictados del internacionalismo, convencidos de que los límites nacionales y la territorialidad sólo son creaciones artificiales. La «league» defiende la violencia sólo como una forma de resistencia ante la violencia... no puede existir ninguna forma de colaboración entre clases dirigentes (los explotadores) y sus víctimas (las masas)*»(Mbah, 2000: 95).

La liga ha crecido hasta convertirse en un movimiento con 1000 afiliados, en 15 Estados Nigerialos del Sur y algunos Estados del Norte. En 1996, la liga fue admitida como sección Nigeriana de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT o IWA), la internacional anarcosindicalista (Ibidem). Siguiendo activa hoy día¹: «*En realidad, no queremos ser dogmáticos con lo que intentamos hacer. Creemos que necesitamos trabajar en cooperación con los grupos de trabajadores del mundo entero, con todos los que estén en contra del capitalismo, de la autoridad y del Estado. Esta debe ser una base común suficiente, contra las divisiones por asuntos ideológicos y doctrinarios, que impiden el avance de la causa de la clase trabajadora. Esta es nuestra postura.*» (Mbah, 2000: 182).

Por último, el movimiento anarquista más reciente surgido en África, concretamente en Sudáfrica, es la Zabalaza Anarchist Communist Federation (ZACF), «zabalaza» que es una palabra indígena, que significa «lucha» en Zulú y Xhosa. El nombre corto del ZACF es la Federación. La ZACF se funda en los principios del anarquismo-comunista revolucionario. Está basada en el federalismo, la responsabilidad individual y colectiva, en la unidad táctica y teórica, con un compromiso hacia la autogestión de los obreros y la acción directa, al anticapitalismo, anti-fascismo, anti-autoritarismo, anti-sexismo y anti-estatismo revolucionario libertario. «En el grupo hay un porcentaje muy parejo de negros y de blancos en los grupos, pero hay muchos más negros viviendo en guetos y suburbios que han mostrado un interés genuino en el anarquismo, que los blancos. El perfil típico de militante sería un hombre de unos veintipocos años, empleado en precario; hay trabajadores, parados y estudiantes» (ZACF, 2005).

En la actualidad mantienen una biblioteca-museo obrera, en Johannesburgo, como espacio independiente para la clase trabajadora. Participan en el Foro Anti-privatización, contra la privatización del agua y los desahucios. Muchos de sus miembros se formaron en la clandestinidad durante el «apartheid» (Ibidem).



En definitiva, es en Sudáfrica donde siempre han existido y siguen existiendo movimientos abiertamente anarquistas, destacando el Movimiento Revolucionario Anarquista de Johannesburgo y la Angry Brigade de Durban. Sin embargo, la organización anarcosindicalista pionera en Sudáfrica conocida como IWA (Industrial Workers of África), inspirada en la IWW, asociada a la AIT, que fue extendida principalmente por trabajadores negros, sólo duró de 1915 a 1922 (Mbah, 2000: 66).

El futuro africano pasa, a mi entender, por la conservación de estos elementos de vida autónoma e igualitaria heredados de las sociedades africanas tradicionales (sin caer en tópicos) que enriquezcan y complementen el rechazo activo de un sistema neoliberal capitalista, se llame colonialismo, nacionalismo o proyecto de desarrollo, que han venido expoliando a África y empobreciendo a sus gentes, sean estos, caciques locales o proyectos multinacionales.

Sirva como referencia para los africanos, la trayectoria histórica expuesta por hombres y pueblos distintos, que han defendido y desarrollado la idea de libertad, como inherente al avance y desarrollo humano, bajo variadas circunstancias económicas, formas políticas y momentos sociales. Sirva para los demás pueblos, el ejemplo de las sociedades tradicionales africanas que, aún siendo convertidas en esclavas por largo tiempo, conservan hoy día, algunos de los rasgos de autonomía, solidaridad e igualdad, que tradicionalmente les habían hecho «pueblos libres», contra todo testimonio hegemónico.

Conclusiones

-La historia de África es la historia de una lucha continua por mantener una independencia que fue robada por el colonialismo y que aún hoy no tiene. Es mas, cuando estos pueblos eran llamados «primitivos», por querer ser independientes en el ejercicio de la libertad, sus sociedades eran autónomas, basadas en el equilibrio natural, la autogestión y relaciones igualitarias, mientras hoy, su llamada «evolución» hacia regímenes estatales introducidos por potencias extranjeras, no ha hecho más que llevarlos hacia una forma de vida degradante, donde las guerras civiles, la pobreza, el hambre, las relaciones de dependencia y esclavitud, son la regla.

-El mismo proceso llevado a cabo por el colonialismo en África y sus consecuencias, puede mantenerse para América y sus grupos indígenas. Sirviendo este proceso de degradación continuada para explicar por qué posteriormente se introdujo el anarquismo moderno en estos continentes con tan buena aceptación, fue debido a la mentalidad comunalista, independiente e igualitaria de estos pueblos, pero también a la explotación tan brutal que sufrieron y que en la actualidad continúan padeciendo.

-Desde la teoría anarquista, la práctica antropológica debe subvertir y socavar todas las estructuras de dominación, demostrando a la vez que estas estructuras son innecesarias y perniciosas. Estos pueblos tienen derecho a la restitución del daño cometido, debiendo ser este nuestro compromiso.



Conclusiones finales

-La libertad y sus requisitos, ha sido planteada en distintos momentos históricos, en distintos lugares y por distintos individuos, grupos sociales o pueblos. Desde el Oriente Antiguo a los griegos, pasando por los pensadores más modernos como Bakunin o Kropotkin, hasta los pueblos indígenas en América o África, en todos podemos observar, que la lucha por el ideal de libertad es cualidad inherente a la naturaleza y al avance del ser humano, pudiendo ser defendida desde muy distintas culturas y partiendo de visiones muy diversas, en todos los casos llevan al mismo fin: la lucha de los pueblos contra el poder.

-El Estado es un invento bastante moderno que tiene fecha reciente de nacimiento. En la mayor parte de la historia, los pueblos han vivido sin la institución del Estado, y cuando éste ha existido, han luchando contra él. Se da con frecuencia el mismo tipo de respuesta llevado a término por las estructuras de poder. Contra aquellos que tienen la osadía de enfrentarse al Estado para conseguir una vida más igualitaria y justa, este responde mediante su aparato represivo (militares, policía, misioneros), destruyendo pueblos y culturas, convirtiendo en borrachos a los guerreros indios en América, reduciendo a la esclavitud a los africanos mediante gobiernos corruptos, o utilizando el terrorismo de Estado, como sucedió en España con los campesinos de Casas Viejas, que fueron asesinados por el gobierno republicano por declararse independientes del Estado pidiendo tierra y libertad. En realidad, la lucha por la ser libres es una lucha que se reduce a enfrentarse contra el poder hasta eliminarlo o dejarse reducir por él hasta morir. No hay más que muestras de esto a lo largo de la historia.

-La visión anarquista puede ser útil al enriquecimiento de la teoría antropológica, al cambiar algunos parámetros tradicionales de la antropología, como son ciertos argumentos evolucionistas y de la tradición marxista. El marxismo ha tendido a ser un discurso analítico o teórico acerca de la estrategia revolucionaria, el anarquismo ha tendido a ser un discurso ético sobre la práctica revolucionaria.

-Por último, en un mundo global, es necesario hacer una antropología crítica, transformadora y militante, en la que haya dos fases, a mi entender:



1°. Hacer una crítica, desde la antropología, hacia nuestros propios países y estructuras, para que no puedan seguir manteniendo este discurso hipócrita del avance humano, pidiendo hechos prácticos y reales, que contemplen el respeto por el desarrollo variopinto de todos los pueblos, fruto de la expresión de su autonomía y libertad.

2°. La creación de plataformas, grupos u organizaciones, desde donde hacer todos juntos un «desarrollo de ida y vuelta» (la etiqueta desarrollo la podemos cambiar por organización, si se quiere), en la que todos los pueblos aprendan, las mejores maneras de auto-gobernarse (nosotros quizá tengamos avances técnicos y médicos que aportar; otros pueblos quizá puedan contribuir a que nuestra vida sea mas equilibrada con el medio ambiente y mas armónica). De esta manera, igual que nosotros proponemos posibles maneras de como han de desarrollarse, los pueblos aborígenes nos expresen las formas que creen más convenientes, para desarrollarnos (quizá con un poco mas de horizontalidad social, mayor equilibrio ecológico efectivo y más resistencia a toda autoridad), y con esto, que cada cual se desarrolle a si mismo y a su comunidad, sin imposturas, conservando toda la riqueza cultural y humana expresada por los distintos pueblos en todo momento de la historia. De esta forma, la riqueza cultural y ecológica del planeta, no acabaría reducida al folclore, ni reducida a la técnica, pero también, se encontrarían las mejores maneras de enfrentarnos a aquellos, que siendo igual que todos, quieren que nos sometamos a ellos.



Bibliografía

- ◆ Abad de Santillán, Diego. (2005). *La F.O.R.A. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la argentina*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- ◆ Armand, Émile. (1982). *Historia de las experiencias de la vida en común sin Estado y sin autoridad*. Barcelona: Ricou.
- ◆ Avrich, Paul. (1974). *Los anarquistas Rusos*. Madrid: Alianza Editorial. Castellote, Miguel. (1978). *Autogestión y Socialismo*. Madrid: AGISA. Bakunin, Mijaíl. (1975). *Dios y el Estado*. Gijón : Júcar.
- ◆ Bakunin, Mijaíl. (1984). *Estatismo y anarquía*. Barcelona: Orbis.
- ◆ Bakunin, Mijaíl. (1986). *Obras completas*. Madrid: La Piqueta.
- ◆ Cappelletti, Ángel J. (1978). *El pensamiento de Kropotkin: ciencia, ética y anarquía*. Madrid: Zero.
- ◆ Cappelletti, Ángel J. (2006). *Prehistoria del anarquismo*. Buenos Aires: Araucaria.
- ◆ Clastres, Pierre. (2001). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- ◆ Clastres, Pierre. (1979). La voluntad de ser siervo. *El viejo topo*. p.56. Mayo, 1979.
- ◆ Clastres, P. (1986). *Crónica de los indios Guayaquís. Lo que saben los aché*. Barcelona: Alta. Fulla.
- ◆ Fajardo, Alfonso. (2000). *Una historia del anarquismo en Colombia: crónicas de una utopía*. Madrid: Madre Tierra.
- ◆ Fernández, Frank. (2000). *El anarquismo en Cuba*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo. García, Víctor. (1976).
- ◆ García, Víctor. (1977). *Utopías y anarquismo. México*: Editores mexicanos reunidos.
- ◆ Godwin, William. (1993). *De la impostura política*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.
- ◆ Gómez, Alfredo. (1980). *Anarquismo y anarco-sindicalismo en América Latina. (Colombia, Brasil, Argentina, México)*. Barcelona: Ruedo ibérico.
- ◆ Graeber, David. (2004). *Fragments of an anarchist Antropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- ◆ Kropotkin, Piotr. (1989). *El apoyo mutuo*. Barcelona: Madre tierra.



- ◆ Kropotkin, Piotr. (1977). *La conquista del pan*. Madrid: Júcar.
- ◆ Kropotkin, Piotr. (1977). *Folleto revolucionarios*. Barcelona: Tusquets.
- ◆ Kropotkin, Piotr. (2003). *La moral anarquista*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- ◆ Malatesta, Errico. (2002). *Escritos*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- ◆ Margueron, Jean-Claude. (2002). *La época del Dinástico Arcaico, en Los mesopotámicos*. Fuenlabrada: Cátedra.
- ◆ Mbah, Sam y Igarriwey I.E. (2000). *África rebelde: Comunalismo y anarquismo en Nigeria*. Barcelona: Ediciones Alikornio.
- ◆ Mella, Ricardo. (1977). *La tragedia de Chicago*. Barcelona: Fichas de formación libertaria.
- ◆ *MUSEIHUSHUGI. El anarquismo japonés*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- ◆ Nettlau, Max. (1978). *La anarquía a través de los tiempos*. Madrid: Júcar.
- ◆ Proudhon, Pierre. (1987). *Apuntes autobiográficos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ◆ Proudhon, Pierre. (1977). *El principio federativo*. Madrid: Editora Nacional.
- ◆ Proudhon, Pierre. (1970). *¿Qué es la propiedad?*. Buenos Aires: Proyección.
- ◆ Proudhon, Pierre. (1977). *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria*. Madrid: Júcar.
- ◆ Proudhon, Pierre. (1980). *Sobre el principio del arte y sobre su destinación social*. Buenos Aires: Aguilar.
- ◆ Rama, Carlos y Cappelletti, Ángel. (1990). *El anarquismo en América Latina*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- ◆ Sahlins, Marshall. (1977). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- ◆ Scalapino, Robert y Yu, George. (1975). *El movimiento anarquista en China*. Barcelona: Tusquest Editor.
- ◆ Wolf, Eric R. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS:

- ◆ (ca) *Anarquismo en Sudáfrica: entrevista con la ZACF [en]* Date Sun, 10 Jul 2005 <http://www.ainfos.ca/05/jul/ainfos00188.html>.
- ◆ Gorman, Anthony. (2008). Seventh European Social Science History Conference. *Anarchists on the Nile: Radical Internationalism in Egypt 1860-1914*. University of Edinburgh: Lisbon.
- ◆ Van der walk, Lucien. (2008). *Anarchism and syndicalism in South Africa, 1904-1921: Rethinking the history of labour and the left*. <http://witsetd.wits.ac.za:8080/dspace/handle/123456789/4506>.
- ◆ Diccionario etimológico <http://iesgarciamorato.org/Diccionario.htm>.



